

الحلم والواقع

نيقولاى برديائف

- ♦ المؤلف: نيقولاى برديايف
- ♦ العنوان: الحلم والواقع
- ♦ المترجم: فؤاد كامل
- ♦ طبعة آفاق الأولى 2018
- ♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
- ♦ مستشار النشر: سوسن بشير
- ♦ المدير العام: مصطفى الشيخ
- ♦ إشراف: طارق هاشم
- ♦ Author : Nikolai Berdyaev
- ♦ Title: Dream and Reality
- ♦ Title: Fouad Kamel
- ♦ First Edition: 2018
- ♦ Cover Design by: Amr AlKafrawy
- ♦ Publishing Consultant: Sawsan Bashier
- ♦ General Manager: Mostafa Alsheikh
- ♦ Supervision: Tarek Hashem



رقم الإيداع:

٢٥٠٠٣ / ٢٠١٧

الترقيم الدولي: ISBN

7 - 141 - 765 - 977 - 978

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أى جزء منه. أو تخزينه فى نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأى شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ / ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ / ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

نيقولاى بردىائف
الحلم والواقع

ترجمة
فؤاد كامل

مراجعة
على أدهم

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

برديائف، نيقولاى

الحلم والواقع - ترجمة : فؤاد كامل

ط1 القاهرة - آفاق للنشر والتوزيع - 2018

392 ص، 24 سم.

رقم الإيداع 25003 / 2017

الترقيم الدولي 978 - 977 - 765 - 141 - 7

1 - الفلسفة

أ - العنوان

المحتويات

٧	مقدمة
	الفصل الأول :
١٥	الأصول - البيئة - المؤثرات الأولى - طبقة الأعيان الروس
	الفصل الثاني :
	عزلة .. قلق .. حرية .. تمرد .. شفقة
٥٣	شكوك الروح ومجاهداتها .. خواطر عن «الحب»
	الفصل الثالث :
١٠٥	الانقلاب الأول .. البحث عن معنى الحياة
	الفصل الرابع :
١١٥	مجال المعرفة الفلسفية - المنابع الفلسفية - الوجودية والرومانسية
	الفصل الخامس :
١٤١	التحول إلى الاشتراكية - مجال الثورة - الماركسية والمثالية
	الفصل السادس :
١٧٧	النهضة الثقافية الروسية في أوائل القرن العشرين - مقابلات
	الفصل السابع :
٢١٣	الاتجاه نحو المسيحية - دراما الدين - مقابلات جديدة

الفصل الثامن:

٢٥٥ مجال الإبداع- معنى الفعل الخلاق- الفعل الخلاق باعتباره وجدًا

الفصل التاسع:

٢٧١ الثورة الروسية ومجال الشيوعية

الفصل العاشر:

٢٩٥ روسيا والغرب

الفصل الحادي عشر:

٣٤٣ نظرتي الفلسفية النهائية- قانون الإيمان- مجال العلم الأخرى-
الزمان والأبدية

الفصل الثاني عشر:

٣٦٤ بصدد معرفة الذات- حدود معرفة الذات- خاتمة الترجمة الذاتية

٣٧٩ ختام: (١٩٤٠-١٩٤٧)

مقدمة

اختمرت فكرة هذا الكتاب في ذهني زمنًا طويلًا، وكنت أتصورها شيئًا جديدًا كل الجدة، ذلك أن الكتب التي يكتبها الإنسان عن نفسه صريحة في دورانها حول ذاته، ومطالعة الذكريات تترك خلفها شعورًا بعدم الارتياح، فالكاتب يستحضر أشخاصًا وحوادث، ولكنه في الواقع لا يهتم في أثناء ذلك كله بغير شخصه هو. وثمة أنواع متعددة من كتب الترجمة الذاتية، فهناك في المحل الأول «اليوميات» التي تكتب عامًا بعد عام، ويومًا إثر يوم. وهي تمثل شكلاً متحرراً أشد التحرر من أشكال الأدب، ومن أكثرها اليوم شيوعاً في فرنسا. ويوميات أميل Amiel من الأمثلة البارزة على هذا النمط من أنماط الترجمة الذاتية، ومن أحدث «اليوميات» يوميات آندريه جيد. ثم هناك «الاعترافات» التي قدم لنا منها «القديس أغسطين» و«جان جاك روسو» أشهر الأمثلة. وهناك «الذكريات». ويعد كتاب إسكندر هرزن Alexander Herzen، وعنوانه «حوادث وأفكار ماضية» -الذي اتخذ مادته من مجموعة مذهلة من الموضوعات التاريخية- من ألمع الكتب في هذا الباب. وأخيراً هناك «الترجمة الذاتية» المسماة بهذا الاسم، وهي تعيد رواية الأحداث الداخلية والخارجية التي مرت بحياة ما في ترتيبها الزمني. وهذه الأنماط جميعاً من الكتب تحقق تسجيلًا للماضي أو تلخيصاً له بدقة وصراحة تترددان بين الزيادة والنقصان، والأفكار والمشاعر التي يعبر عنها الكاتب تتعلق بالماضي.

والكتاب الحالي لا ينتمي إلى نمط من تلك الأنماط، فأنا لم أحتفظ قط بدفتر أسجل فيه يومياتي، كما لا أنوي الاعتراف بأفعالي ومساوئي على ملأ من الناس، ولا أريد كتابة ذكريات عن الأحداث التي عبرت مجرى حياتي، أو بالأحرى ليس ذلك هو موضع

اهتمامي الرئيس.. بل إنني لا أرمي إلى كتابة ترجمة ذاتية بالمعنى الشائع لهذه الكلمة، أو سرد قصة حياتي بترتيبها الزمني. ولما كان كتابي «ترجمة ذاتية» من حيث الطابع، فإنه يمكن أن يوصف بأنه «ترجمة ذاتية فلسفية» أو «تاريخ للروح ومعرفة الذات».

ولا يمكن أن يظل تذكر الماضي موقفًا سلبيًا، كما لا يمكن أن يكون مجرد تسجيل موضوعي للحوادث الماضية. فليس غريبًا إذن أن ينظر الناس إلى التراجم الذاتية باعتبارها مفتقرة إلى الصراحة. بيد أنه لا مندوحة للذاكرة عن أن تكون إيجابية، إذ تتسم بأنها تنطوي على قوة خلاقة تعمل على تغيير الأشياء، وتقتضي التوكيد الفردي والمحابة، وبالتالي التحيز. الذاكرة انتقائية، فهي تنتقي أو تختار أشياء معينة، وتترك أشياء أخرى للنسيان، سواء شعرت بذلك أو لم تشعر. وتذكر لي حياتي في ظواهرها المتباينة هو بالنسبة إليّ تذكر إيجابي لا مرأى فيه، أعني مجهودًا خلقيًا يبذله عقلي لفهم ماضيّ في حاضريّ. وبين وقائع حياتي وتسجيلها في هذا الكتاب يتدخل نشاط إدراكي خالق، وبهذا التدخل تكتسب تلك الوقائع دلالتها. وهذا هو ما يهمني فوق كل شيء آخر.

ولقد كتب «جيت» كتابًا عن نفسه يحمل هذا العنوان الدال «الشعر والحقيقة»، وهذا الكتاب لا يتضمن تسجيلًا فعليًا لحياته فحسب، بل يعكس أيضًا خيال الشاعر المبدع، وأنا لست شاعرًا، بل فيلسوف. والكتاب الذي سطرته لا يحتوي على مادة خيالية، وإنما يعكس عملية من النشاط الإدراكي ومحاولةً للكشف عن المعنى في حياتي. ومثل هذه العملية الإدراكية ليست مجرد تذكر أو تلخيصًا للماضي، وإنما هي فعل خلاق أقوم به في اللحظة الحاضرة. وتحدد قيمة هذا الفعل وفقًا للدرجة التي يعلو فيها على الزمان ليتحد بالزمان «الوجودي» أي بالأبدية. ولقد كان الانتصار على تيار الزمان الذي يفني كل شيء هو الشاغل الرئيس لحياتي.

وهذا الكتاب يدور في صراحة وبلا مواربة حول ذاتي. بيد أن «مركزية الذات» egocentrism، وإن تكن منفرة، إلا أنه من الممكن التكفير عنها بأنني أضع نفسي وحياتي موضع الاتهام، وأجعلهما موضوعًا لبحث نقدي. وهذا ما أحاوله في هذا الكتاب، فأنا

لا أريد أن أعرض روحي عاريةً، أو أن أغسل ثيابي الداخلية على ملأ من الناس، فهذا الكتاب فلسفي في تصوره، وهو موقف على مشكلات الفلسفة، مهتم بمعرفة الذات، وبحاجة المرء إلى فهم نفسه، والكشف عن صورته الخاصة، ومصيره النهائي.

وتنظر الفلسفة التي يطلقون عليها اسم «الوجودية» (وأقول بهذه المناسبة إن الجدة في هذه الفلسفة مبالغ فيها إلى أبعد حد) إلى الفلسفة باعتبارها معرفة بالواقع عن طريق الوجود الإنساني ومظاهره العينية. والآن أرى أن وجودي هو أكثر وجوديةً من الجميع، وهذه حقيقة. وعندما يعرف الإنسان نفسه، تتكشف له أسرار كان يجهلها خلال معرفته بالآخرين. ولقد خبرت العالم الذي يحيط بي والعمليات التاريخية وأحداث عصري جميعها باعتبارها جزءاً من نفسي وترجمةً لحياتي الروحية. إن كل ما حدث في العالم قد حدث لي إذا شئنا أن نأخذ ذلك على أعمق مستوى صوفي. وهنا إجابة الصراع الأساسي الكامن في نفسي، فأنا أختبر من ناحية أحداث عصري ومصير العالم الذي أعيش فيه باعتبارها أحداثاً تقع لي، وباعتباره مصيري الخاص، ولكنني أشعر من جهة أخرى وأتعذب بهذه الحقيقة، وهي أن العالم غريب عني تمام الغربة، منفصل عني مطلق الانفصال. ولو أنني كتبت يومياتي لجاءت محتوية على هذه الأسطورة، وهي: «لا شيء ملكي، والأشياء جميعاً تدخل في حوزتي».

وقد كان من نصيبي أن أحيأ في عصر الكوارث بالنسبة لوطني وبالنسبة للعالم أجمع. وأمام ناظري تداعت عوالم قديمة، ونهضت عوالم جديدة، فكنت قادراً على ملاحظة التقلبات غير المألوفة التي طرأت على مصير الإنسان.. ولقد شاهدت أناساً يتحولون بتأثير تجاربهم، ورأيتهم يتكيفون ويخونون أنفسهم في سياق تلك التجارب. وربما كانت هذه الخيانة هي أشق ما يمكن أن يحتمله الإنسان في حياته. وانتهيت إلى الإيمان -خلال المحن التي عانيت بها- بقوة عليا كانت تهديني، ولعلها هي التي أنقذتني من الضياع.

ومن المؤلف أن ننظر إلى العصور المزدهمة بالأحداث والتغيرات على أنها «شائقة» مثيرة». والواقع أنها تجلب التعس المفرط والعذاب للكائنات الإنسانية الفردية ولأجيال

بأكملها. والتاريخ لا يترك الإنسان، ولا يعبأ به في الوقت نفسه. ولقد عشت ثلاثة حروب، منها حربان عالميان، وعشت ثورتين في روسيا، هما ثورة ١٩٠٥ و ١٩١٧، كما حضرت حركة النهضة الروحية في روسيا في مستهل القرن العشرين، وعشت خلال الشيوعية الروسية، وأزمة مدنية برمتها، والانقلابات التي حدثت في أوروبا الوسطى، وسقوط فرنسا واحتلال الجيوش الألمانية لها كما عشت في المنفى، ولا أزال أعيش فيه. وكانت الحرب المدمرة التي دارت رحاها على الأرض الروسية مصدرًا لعذابي.. ولست أعرف كيف تنتهي هذه المحن والاضطرابات التي يعانها العالم. وكانت حياتي بوصفي فيلسوفًا خاضعةً للضغط المستمر الذي يفرضه هذا السيل من الأحداث، فدخلت السجن أربع مرات: مرتين في أثناء الحكم الروسي القديم، ومرتين خلال الحكم الجديد، ونفيت إلى شمال روسيا، وحوكمت وهُددت بالنفي المؤبد إلى سيبيريا، وأبعدت عن وطني، ومن المحتمل أن تنتهي حياتي في المنفى. ولكنني لم أشتغل قط اشتغالًا إيجابيًا بالنشاط السياسي، ومع أنني ارتبطت ارتباطًا عميقًا بكثير من الأشياء، إلا أنني لم أنتم كليةً إلى شيء منها بالذات، ولم أسلم نفسي مطلقًا لأي شيء، اللهم إلا مهنتي الخالقة التي يدين جوهر وجودي لها بالولاء. ولما كنت أبعد ما أكون عن عدم المبالاة بالمسائل الاجتماعية طيلة حياتي، فقد عانيت حقًا من وطأتها عليّ معاناةً عميقة، ولم يعرف «ضميري الاجتماعي» مطلقًا معنى الاستقرار. ولكنني في نهاية التحليل، وبمعنى أعمق من ذلك، كنت شخصًا لا اجتماعيًا. ولم تستطع الحركات الاجتماعية أن تدعي ولائي لها قلبًا وقالبًا. فلقد كنت دائمًا «فوضويًا» روحيًا، وصاحب نزعة فردية.

وهذا الكتاب لا يرتبط بأي خطة منظمة، فهو يضم «ذكريات»، ولكنها ليست أهم شيء فيه. وذكريات الأحداث والأشخاص تفسح مكانًا للتأملات، وهذه التأملات أهم من حيث النتائج. ولم أؤول تقسيم الفصول - كما هي العادة في التراجم الذاتية - وفقًا لترتيب زمني صارم، بل وفقًا للموضوعات والمشكلات التي كانت ذات أهمية خاصة بالنسبة لي طيلة حياتي. ومع ذلك، فإن سياق الحوادث لا يخلو من دلالة. وقد يجد

القارئ مشقةً في متابعة طريقتي التكرارية، والمبرر الوحيد لي هو أنني أرى الموضوع الواحد قائماً في سياقات مختلفة.

ولقد اعتزمت القيام بهذه الدراسة لنفسني، لا لأنني أشعر بحاجتي إلى التعبير عن نفسي ووصلها بالآخرين فحسب (وهو سبب لا أستطيع أن أزعم أنه كاف لاجتذاب اهتمام القارئ)، ولكن لأن هذه الدراسة قد تساعد أيضاً على إثارة وحل عدد من المشكلات التي تتصل بالإنسان ومصيره، كما قد تسهم في العمل على فهم عصرنا. وإنني لأشعر أيضاً بضرورة تفسير المتناقضات والمفارقات الظاهرة التي نُسبت إلى وجهة نظري الفلسفية.

وتتطلب كتابة هذا النوع من الكتب ممارسة أشد القوى في الإنسان غموضاً، ألا وهي الذاكرة. والذاكرة والنسيان يتعاقبان في الحياة الإنسانية، وقد أنسى أشياء كثيرة لفترة ما، وقد تختفي أشياء عديدة من شعوري، ولكنها مع ذلك تظل باقيةً في مستوى أعمق. ولقد كان النسيان مصدراً لقلق عميق بالنسبة إليّ، إذ نسيت أحياناً لا مجرد حوادث ذات دلالة فحسب، بل بعض الأشخاص الذين قاموا بدور عظيم في حياتي. وأنا أعتبر ذلك دائماً ضرباً من الخيانة والإخفاق. فثمة قوة واهبة للحياة في الذاكرة، والذاكرة تسعى للانتصار على الموت. ولقد حان الوقت الذي تذكرت فيه ما نسيت مرةً أخرى. وكان لهذا التذكر قوة محولة **transfiguring** حقيقية.

ولست ممن ينظرون إلى الماضي، وإنما أتطلع دائماً إلى المستقبل. والماضي ذو دلالة بالنسبة إليّ عندما يكون مشتملاً على المستقبل. ولست ممن يخضعون لحالات من انقشاع التوهم، فهذه الحالات سمة للأشخاص الذين ينظرون إلى الماضي.. ولكنني أعرف عذاب الشوق، وهو أمر يختلف جد الاختلاف. والعنصر الدرامي في نفسي يطغى على العنصر الغنائي **lyrical**، وهذا من شأنه أن يترك طابعه على ترجمتي الذاتية.

وحين أفكر في حياتي، أنتهي إلى هذه النتيجة، وهي أنها لم تكن حياة فيلسوف بالمعنى المتداول لهذه الكلمة، فقد كانت حياةً زاهرةً بالعواطف حافلةً بالأحداث الدرامية، الفردية والاجتماعية على السواء. كنت أبحث عن الحقيقة، بيد أن حياتي لم تكن خاضعةً

للهكمة والتعقل، وكنت أدرك دائماً طبيعتها اللا معقولة التي لا يمكن التنبؤ بها، ولهذا تعاقت في حياتي فترات السرور وفترات الظلام والقلق، وتلت فترات النشوة فترات من الكآبة... ولكنني لم أنقطع في وقت ما عن التفكير وعن البحث الجاد.

وإنني لأود قبل كل شيء أن أبرز الفترات المضيئة الخلاقة من حياتي، وأود أن تغلب الذاكرة على النسيان بالنسبة لكل ما له قيمة فيها. شيء واحد أطره جانباً عن عمد، فسأتحدث قليلاً عن العلاقات الشخصية التي أثرت على حياتي الخاصة. وينبغي على الذاكرة أن تحتفظ بتلك العلاقات فوق جميع الأشياء الأخرى إلى الأبد.

يقول «مارسل بروس» -الذي كرس خياله المبدع لمشكلة الزمان- في كتابه الرئيس «الوقت المسترد» Le Temps Retrouvé «لقد عانيت إلى غير حد استحالة الوصول -في الواقع- إلى ما يستقر في أعماق نفسي». وكان ينبغي أن أتخذ هذه العبارة شعاراً لكتابي؛ لأنها تعبر عن التجربة الكامنة وراء حياتي كلها.

وينبع الدافع إلى تأليف هذا الكتاب من سلسلة من المتناقضات التي تصطرع في نفسي. فأنا بطبيعتي متحفظ إلى أقصى حد، ومع ذلك، فأنا أحاول أن أنقل نفسي إلى الآخرين.. وعلى هذا فقد فرضت على نفسي مهمةً عسيرةً، وإن حسن التمييز ليمنعني من الحديث عن أمور كثيرة كان لها تأثير محدد عليّ ظاهرياً وباطنيّاً على السواء، كما أنه من العسير بصفة خاصة التعبير عن الثراء المستمد من الاتصال بشخص آخر. ولا يقل عن ذلك عسراً التعبير عن المأساة الخفية للحياة، تلك المأساة التي أشعر بها شعوراً قوياً. فإنني أنتمي -على الرغم من العنصر الغربي في نفسي- إلى الطبقة الروسية المثقفة التي تتصف ببسمة مميزة لها هي بحثها الدائم عن الحقيقة. ولقد ورثت من دعاة النزعة السلافية والنزعة الغربية طبيعتهم، فأخذت عن «تشادليف» Chadayev و«خوميماكوف» Khomyakov، كما أخذت عن هرتزن Herzen وبلينسكي Belinsky، بل وحتى من «باكونين» Bakunin وتشيرنيسفسكي Cherinshevsky على الرغم من اختلاف كل منا في موقفه من الحياة. إنني قبل كل شيء وريث للتقليد الذي وضعه «دوستوفسكي»

و«تولستوي»، وفلاديمير سولوفيف Vladimir Solovyev و«نيقولا فيودوروف» Nicolas Fyodorov. إنني روسي، ولهذا أنظر إلى نزعتي العالمية، وإلى عدائي للقومية على أنني روسي قبل كل شيء. كما أشعر بأنني مفكر أرسطراطي انتهى إلى الاعتراف بحقيقة الاشتراكية. وقد قال البعض عني إنني أتحدث عن المعنى الأرسطراطي للاشتراكية.

ولقد حاولت كتابة هذا الكتاب في غاية من البساطة والصراحة ودون أي تزويق. والأجزاء التي تروي تاريخ حياتي عارية، ولا تعدو تقرير الواقع، وهذه الأجزاء ضرورية لإبراز الجو الذي يوضح المراحل المتعددة من تاريخ ذهني إبرازاً مجسماً.. بيد أن التوكيد الرئيس في هذه الترجمة الذاتية يلح على معرفتي بذاتي.. وعلى الطريقة التي توصلت بها إلى معرفة عقلي ومطلبي الروحي وفهمهما، ولست أهتم كثيراً بطبيعة البيئة التي عشت فيها قدر اهتمامي بطريقة الاستجابة التي واجهت بها هذه البيئة.



الفصل الأول

الأصول. البيئة. المؤثرات الأولى.

طبقة الأعيان الروس

لا يخضع أصل الإنسان للتبرير العقلي إلا بصورة جزئية. وما من أحد يستطيع أن يفهم سر الشخصية وطابعها الفريد فهمًا تامًا، فشخصية الإنسان أكثر غموضًا إلى غير حد من العالم الذي نعيش فيه. ذلك أنها -حقًا- عالم بأسره في حد ذاتها. والإنسان عالم مصغر microcosmos يضم الأشياء جميعًا بين جنبيه، بيد أن الفردي المتميز والسمات المميزة هي وحدها التي تكتسب شكلًا ملموسًا من بين تلك الأشياء جميعًا. والإنسان فضلًا عن ذلك كائن يحيا في أبعاد متعددة، ولقد كنت دائمًا على وعي بهذا الأمر داخل ذاتي.

واستجابة الكائن الأولي للعالم الذي ولد فيه ذات دلالة هائلة. وإذا كنت لا أستطيع أن أتذكر الصرخة الأولى التي أطلقتها حين أتيت إلى هذا العالم، فإنني أعلم -علم اليقين- أن شعوري منذ البداية كان شعور كائن سقط في جهة غريبة. ولقد شعرت بهذا في اليوم الأول من حياتي الواعية كما أشعر به في الوقت الحاضر. وكنت دائمًا «حاجًا»، إذ ينبغي على المسيحيين أن يشعروا دائمًا بأنهم لا يملكون مدينةً يفيثون إليها على الأرض، وإنما يجب أن يكونوا باحثين عن المدينة المقبلة. بيد أنني لم أنظر قط إلى هذا الشعور وهذا البحث على أنهما فضيلة أو كمال، بل كان يبدو لي -في الواقع- أنهما يكشفان عن تصدع في موقفني من العالم والحياة. وكان الإحساس بأنني أمتد بجذوري في الأرض

غريبًا علي، وإنما كانت تجذبني في قوة تلك الأسطورة الأورفية التي تتعلق بأصل الروح الإنسانية، والتي تتحدث عن سقوط روح الإنسان من عالم أعلى إلى عالم أدنى، إذ تقول:

ما برحت موسيقى السماء التي استمعتُ إليها عند
مولدها تفرق الأغاني الحزينة المنبعثة من الأرض^(١).

لم أشعر مطلقًا بأنني «أنتسب» إلى أبوي، وكانت علاقات القرابة وروابط الدم و«السلالة» تبعث في نفسي نفورًا غريبًا. ولست بقادر على أن أهيب نفسي للميل إلى مبادئ الحياة الأسرية والمنزلية، والارتباط بتلك المبادئ الشائعة في المجتمع الغربي يثير دهشتي. وكان بعض أصدقائي يسمونني مازحين: «عدو الجنس البشري» - ومع ذلك أحب الإنسان حبًا شديدًا. ولقد كنت أنفر دائمًا من المشابهات الأسرية التي تقوم بين الآباء والأبناء، وبين الإخوة والأخوات، ذلك أن التشابه الأسري يصدمني دائمًا باعتباره تحديدًا لكرامة الشخص الإنساني، فأنا لا أعتز إلا بالفردى المتميز، وبالذاتي في الإنسان.

بيد أنه من الخطأ استنتاج أنني لم أكن شغوفًا بوالدي. بل على العكس من ذلك؛ كنت أحبهما وأجلهما.. غير أن موقعي كان موقف الأب أكثر من أن يكون موقف الابن. فأنا معنيٌّ بهما، قلق عليهما خشية أن يصيبهما المرض. وكانت فكرة وفاتهما مصدر عذاب متصل لي. أما شعوري بالبنوة، فكان - من جهة أخرى - ضعيفًا دائمًا. وما استطعت أن أدرك مطلقًا لماذا يعلق الناس مثل تلك الأهمية على مبدأ «الأومة»، أو ما يسمونه «أمننا الأرض». ولقد كانت أُمي جميلةً جمالًا فائقًا، ولكنني لم أستطع مطلقًا أن أكتشف في نفسي شيئًا يقترب أدنى اقتراب من «عقدة أوديب» التي خلق منها «فرويد» أسطورةً عالميةً. وكان يبدو لي في الواقع أن صلة الدم تستبعد بالضرورة أي تجربة للحب الجنسي، ذلك أن موضوع الحب يجب أن يكون بعيدًا متعاليًا ساميًا فوق نفسي: وهذا هو ما يميز حقًا تلك العقيدة الرومانتيكية عن «السيدة الجميلة»، وأنا رومانتيكي روسي ينتمي إلى أوائل القرن العشرين.

(١) من قصيدة «الملاك» نظم لرمونتوف Lermontov وترجمة باتريك تومسون Patrick Thomson.

وأنا -من ناحية الأصل- عضو في طبقة الأعيان الروس. وليس هذا على ما أعتقد مجرد مصادفة، فقد ترك طابعه على تكويني العقلي. وكان أبواي ينتميان إلى «مجتمع الطبقة الراقية» لا إلى طبقة الأعيان فقط. وكنا نتخاطب في المنزل عادة باللغة الفرنسية. وكان والداي على صلات عديدة بطبقة النبلاء، وخاصةً خلال النصف الأول من حياتهما الزوجية، ومن هذه الصلات ما كان قرابة بالدم، ومنها ما كان نتيجةً لخدمة والدي بسلاح فرسان الحرس. وكان أبواي في أثناء طفولتي صديقين لكبيرة الوصيفات «الأميرة كوتشوبي» Couehoubey التي كان لها تأثير عظيم على «الإسكندر الثالث». وكان «تشلايفين» قومندان القصر، والصديق المقرب للإسكندر الثالث، زميلًا لوالدي في الكتبية. فأنا أنحدر -من ناحية الأب- من أسرة عسكرية، وكان أجدادي جميعًا «جنرالات» و«فرسانًا» من طبقة القديس جورج، قد بدءوا جميعًا حياتهم العسكرية بالخدمة في الحرس. وكان جدي «م. ن. بردائف» رئيسًا لقبيلة «الدون» القوزاقية، وجدي الأكبر «ن. م. بردائف» حاكمًا عامًا لمدينة نوفوروسيسك Novorosyisk، وقد طبعت مراسلاته مع «بول الأول» في كتاب «روسيا القديمة».

وكان والدي ضابطًا بالحرس، ولكنه تقاعد في سن مبكرة، وذهب ليعيش في ضيعته المسماة «أوبوخوفو» Oboukovo على ضفاف نهر الدنيبر، حيث أنعم عليه برتبة «مارشال» من طبقة النبلاء. وقد انضم إلى الجيش في أثناء الحرب التركية، ثم أصبح فيما بعد رئيسًا لإدارة البنك الزراعي الخاص بالإقليم الجنوبي الغربي، وظل في هذا المنصب خمسةً وعشرين عامًا. ولم يكن يميل إلى الترقى السريع في المناصب، حتى لقد رفض لقبًا كان يستحقه على قيامه بوظيفة قاضي الصلح الشرفية أكثر من خمسةً وعشرين عامًا. وعندما كنت طفلًا أدرج اسمي في سلاح طلبة الياوران العسكري نظير الخدمات التي قامت بها أسرتي للأمة. ولما كان والداي يعيشان في «كييف»، فقد التحقت بسلاح طلبة الياوران الموجودة بها، مع احتفاظي بحق الانتقال إلى سلاح الياوران في العاصمة في أي وقت أشاء.

وكانت أُمِّي تتمتع بلقب «أميرة كوداشف» Kudashev منذ مولدها، وكانت نصف فرنسية، أما أمها -وهي جدتي- فكانت الكونتيسة شوازيل Choiseul، والحق أن أُمِّي كانت بقلبها فرنسية أكثر منها روسية. فقد تلقت تعليمًا فرنسيًا، وعاشت صباها المبكر في باريس، وكانت تكتب رسائلها بالفرنسية دون غيرها، ولم تتعلم الكتابة بلغة روسية سليمة على الإطلاق. وكان تشعر، على الرغم من أنها ولدت على المذهب الأرثوذكسي، أنها فرنسية، وكثيرًا ما داعبتها قائلاً إنها لم تكن على وفاق مع الله. وربما كان جديرًا بالذكر أن واحدة من جداتي، وواحدة من جداتي الكبريات كانتا راهبتين. أما والددة أبي -وكان اسمها باخميتيفا Sbakhmeteva- فقد صارت سرًا راهبة في أثناء حياة جدي. وكانت على صلة وثيقة بدير «كييفو -بتشرسكي» Kievو Pechersky. وكان القسيس الشهير «بارفناي» Parfeny أباهما الروحي وصديقها، وقد خضعت حياتها كلها لإرشاده. وإنني لأتذكر في هذا الصدد انطباعات من انطباعات الطفولة، عندما توفيت جدتي، أخذوني إلى جنازتها (وكنت حينذاك في السادسة من عمري)، فأدهشني أن أراها راقدة في تابوتها وقد ارتدت ثياب راهبة، وتمت مراسيم دفنها وفقًا لشعائر الرهبة. وأقبلت الراهبات وقلن إنها تنتمي إليهن.. وكذلك صارت أم جدتي لأُمِّي «الأميرة كوداشف» راهبة بعد وفاة زوجها.. وكنت أحتفظ في حجرتي -حتى في أثناء الحكم السوفييتي- بصورة زيتية كبيرة لها، وهي في ثياب الراهبات، وقد ارتسمت على وجهها علامات الصرامة البالغة.

وكانت جدتي من ناحية أبي تعيش في منزلها الخاص المحاط بحديقة في الجزء الأعلى من «كييف» الذي يُدعى «بتشرسك» Pechersh، وكان لهذا الحي جو خاص يجمع بين العنصرين الديني والحربي، فقد كانت تقع فيه أديرة «كييفو -بتشرسكي» و«نيكولسكي» وعدد كبير من الكنائس الأخرى، وكان الالتقاء بالرهبان في الشوارع أمرًا مألوفًا. وكان قبر «آسكولد» Askold قائمًا في الجبانة الراقدة فوق التل المطل على نهر الدنيبر، حيث دفنت جدتي وبعض أعضاء أسرتي. وفي الوقت نفسه كانت «بتشرسك» حصنًا عسكريًا يضم عددًا ضخمًا من الجنود. ولقد كانت روسيا القديمة المقاتلة المتنسكة هي التي

عارضت في نجاح كل محاولات الأخذ بالمدينة الحديثة. وتعد مدينة «كييف» من أجمل مدن روسيا، بل من أجمل مدن أوروبا بأسرها، فهي تنهض عاليةً فوق التلال المحيطة بضفاف الدنيبر، وهي تستشرف من ارتفاعها ذلك منظرًا لا متناهيًا، كما تمتاز بحدائقها الرائعة، وتعد كاتدرائية القديسة صوفيا المشيدة بها من أروع نماذج فن المعمار الكنسي الروسي. ويجاور «بتشرسك» حي «ليبيكي» Lipki، وهو في الشطر الأعلى من المدينة أيضًا، كما أنه الحي الذي تقطنه طبقة النبلاء وكبار موظفي الحكومة، ويتألف من منازل واسعة لكل منها حديقة. وفي هذا الحي كان يعيش والداي دائمًا، وكان لهما منزل بيع عندما كنت صبيًا. وأذكر أن حديقتنا كانت تجاور حديقةً أخرى كبيرةً يملكها الدكتور ميرينج Mering، وتحتل الجزء الأوسط من «كييف». وكنت طيلة حياتي أحب الحداثق، بيد أن إحساسًا كان يراودني بأني ولدت في غابة. إذ كانت الغابات تأسرني أسرًا خاصًا؛ لأنها كانت في نظري رمز الطبيعة لسر الحياة الفطري. وقد ارتبطت طفولتي وصبائي بحي «ليبيكي» الذي كان عالمًا يختلف إلى حد ما عن حي «بتشرسك».. عالمًا مفتوحًا لمؤثرات الحضارة الأوروبية.. عالمًا على الجانب الآخر من «كريشاتيك» Kresehatik -وهو الشارع الرئيس الذي تحف به الحوانيت الكبيرة والذي يمتد بين ربوتين- فكانت تعيش فيه الطبقة الوسطى الفقيرة.. أي السكان الذين يشتغلون بالتجارة. وعلى يمين الدنيبر يقوم حي «بودال» Podal ومعظم سكانه من اليهود، وإن كانت توجد به أيضًا «أكاديمية كيف اللاهوتية».. وكانت أسرتنا -رغم انحدارها من سلالة موسكوفية- تنتمي إلى الطبقة الأرستقراطية التي تعيش في الجنوب الغربي، وهي منطقة كانت عرضةً للمؤثرات الغربية القوية، وكان ذلك واضحًا تمام الوضوح دائمًا في «كييف». إذ كانت أسرة والدتي ذات طابع غربي متميز تتجلى فيه السمات البولندية والفرنسية. أما «كييف» فكانت تبدي دائمًا -خلال تاريخها المتقلب- علامات على اتصالها بأوروبا الغربية. وقد ترددت مرارًا منذ طفولتي على الخارج، وكنت في السابعة من عمري عندما سافرت مع والدتي لأول مرة إلى كارلسباد، حيث ذهبت للاستشفاء. وكان أول انطباع لي عن مدينة أجنبية هو انطباعي عن «فيينا» التي أثارت في نفسي اهتمامًا عظيمًا.

وكان جدي «م. ن. بردياثف» من أبرز أسلافي وأكثرهم حيوية، وكثيراً ما سمعت القصص تروي عنه. وكان والدي مغرمًا بأن يروي لنا كيف هزم جدي نابليون. ففي معركة «كولمسك» Kulmsk التي دارت رحاها عام ١٨١٤ هزم نابليون الجيشين الروسي والألماني، وكان جدي في إحدى فصائل الجيش التي قتل ضباطها جميعاً بما فيهم الجنرال، ولم يكن حينئذٍ أكثر من ملازم صغير في الحرس، فكان لا بد له من أن يتولى قيادة الكتيبة بأكملها، وهنا أخذ جانب المهاجمة، وشن هجوماً عنيفاً على المراكز الفرنسية، فظن الفرنسيون أن أعداءهم قد تلقوا إمدادات جديدةً، فتزعزع موقف جيش «نابليون» وخسر موقعة «كولمسك»، وأنعم على جدي بصليب القديس جورج، وبالصليب الحديدي البروسي. بيد أنني استمعت إلى قصة أخرى.. فقد كان جدي قائداً لإحدى الكتائب، وكان يعامل رجاله معاملةً حسنةً إلى أبعد حد، وكان هذا الأمر يدل بالنسبة لجندي في عهد القيصر «نيقولا الأول» على أنه إنساني جداً. وكثيراً ما قال والدي إنه كان يعارض نظام رق الأرض. ويخجل منه. فلما عين جنرالاً، وذهب إلى الحرب أهدى إليه رجال كتيبته وساماً على هيئة قلب، نُقشت عليه هذه العبارة: «فليحفظك الرب جزاء ما أبديته من طيبة نحونا». وكان هذا الوسام معلقاً دائماً في مكتب أبي، وكان فخوراً به بصورة خاصة، وهذه قصة أخرى: كان جدي رئيساً لقبيلة «الدون» القوزاقية، وحين اعتلى «نيقولا الأول» العرش أراد أن يلغي الحريات الخاصة التي يتمتع بها القوزاق كجزء من سياسة المركزية العسكرية والسياسة. وكان هناك استعراض في «نوفوتشر كاسك»، فطلب «نيقولا» من جدي - وكان قائداً للمنطقة - أن يتأكد من تنفيذ أوامره الخاصة بإلغاء حريات القوزاق.. وقال جدي إنه يعتبر إلغاء هذه الحريات ضاراً بحياة المنطقة كلها، وطلب السماح له بتقديم استقالته. واستولى الرعب على الجميع، وتوقعوا أن ينزل به «نيقولا الأول» الحاقق - العقاب. بيد أن مزاج «نيقولا» تحول على غير توقع، فعانق جدي وألغى الأمر الذي أصدره. وشيئاً آخر أذكره، وهو أن جدي اعتاد أن يعرب في شيخوخته عن بغضه للرهبان على الرغم من أنه كان عضواً بالكنيسة الأرثوذكسية.

وربما كان مناسباً في هذا المقام أن أتحدث عن سمات معينة من الخلق يبدو أنها وراثية في أسرنا. فأنا شخص سريع الانفعال، ميال إلى الانفجار غضباً. وكان والدي غايةً في الطيبة والعطف، ولكنه كان مندفعاً إلى أبعد حد، ولهذا السبب حفلت حياته بضروب من الصراع والمشاحنات. وكذلك كانت تستبد بأخي في بعض الأحيان نوبات غضب حقيقية. وأنا نفسي ورثت مزاجاً غضوباً سريع الاشتعال، وهذا اتجاه غير نادر بين طبقة الأعيان الروسية. وكنت قد اعتدت وأنا صبي صغير على أن أضرب في أثناء غضبي.. وهذه السمات ولدت الصلابة في مسلكي وموقفي من الحياة. وعلى الرغم من صفات والدي الطيبة، فقد كان ميالاً إلى الصلابة والعناد.. وأنا أيضاً أشعر بهذه المثالب في نفسي، وأعتقد أنها شيء مشترك في طبقة الأعيان الروسية في جملتها، بل لقد أحسست أحياناً بهذه الصلابة في تفكيري وموقفي العقلي. وإذا كان من الحق -وأعتقد أنه كذلك بعمق- أن روح الإنسان الحقيقية، روحه الخلاقة وعمله المبدع، يتفوقان على ميوله الطبيعية والوراثية، فإن أخلاقه وصفاته النفسية الجسدية تتأثر بها تأثراً بالغاً. وعندما كنت في المنفى «بفولوجدا» ضربت رجلاً من موظفي الحكومة المحليين؛ لأنه تعقب سيدة من معارفي في الطريق، وحين ضربته هددته بالفصل من وظيفته.. في مثل تلك الحالات كانت «دماء أجدادي» تصعد إلى رأسي. ولقد عرفت نوبات غضب حقيقية.. وأنا حين أستحضر هذه الأشياء لذاكرتي لا يسعني إلا أن أفكر في أنني كنت قادراً على الإفصاح عن غضبي دون أن أخشى عقاباً، وذلك لأنني أتمتع بمرکز أتميز فيه عن الآخرين. إذ كنا لا نزال نحيا في عصر بطريكي (السيادة الأبوية). وكان والدي -الذي اعتنق في النصف الثاني من حياته آراءً متحررةً جداً- لا يستطيع أن يتصور الحياة إلا في مجتمع أبوي، أو شبه أبوي، حيث تلعب التقاليد الأسرية المستقرة والروابط الأسرية دوراً حاسماً. وعندما ألقى رجال المباحث القبض عليّ وقاموا بتفتيشي، كانوا يسرون على أطراف أصابعهم، ويتحدثون همساً حتى لا يزعجوا والدي. وكانوا يعلمون هم ورجال البوليس أن أبي على صلة حميمة بالحاكم، وأنه صديق بعض الشخصيات الكبيرة، وله اتصالات في بترسبورج. وأنا نفسي على الرغم من اشتغالي بالنشاط الثوري واعتناقي للديمقراطية

الاشتراكية لم أكف مطلقاً -وإن يكن ذلك لا شعورياً- على أن أكون نبيلاً من حيث جوهر نفسي.. بل كان ذلك يتمثل أيضاً في إنكاري للعالم الذي أنتمي إليه عن طريق المولد والنشأة. وكنت أنفر من ذلك خاصةً عندما لاحظت أن أصلي كان يولد شعوراً «بالدونية» عند رفاقي.

وكانت مربيتي «أنا إيفانوفنا كاتامنكوف» Anna Lvanovna Katamenkov من أكثر الأشخاص الذين عشت بينهم في أثناء طفولتي تأثيراً علي. فقد كانت «نيانيا» Nyanya -ومعناها مربية بالروسية- طرازاً خاصاً عجيباً من الناس تتميز به روسيا القديمة وخلده بوشكين، ومن الغريب أن ينشأ مثل هذا الطراز في ظروف العبودية، فقد كانت «نيانيا» تابعة لجدي، وأشرفت على تربية جيلين من آل برديايف، جيل والدي وجيلي أنا. وكان والدي يضمّر لها عاطفةً وتقديراً عظيمين. وكانت مربيةً كلاسكيةً تؤمن إيماناً أرثوذكسياً حاراً، وتتمتع بعطف ورقة غير مألوفين، وتملك إحساساً بالكرامة رفعها فوق مرتبة الخادمة، وجعل منها عضواً في الأسرة. وللمربيات في روسيا مركز خاص على وجه العموم، إذ كان هذا المركز يتميز، ويعلو بمعنى ما على جميع الطبقات الاجتماعية المعروفة. ولقد كانت المربية بالنسبة لكثير من رجال الطبقة الراقية الروسية هي الصلة الوثيقة الوحيدة بالشعب. وماتت مربيتي بعد أن طعنت في السن وبلغت من الكبر عتياً، وكنت حينذاك في الرابعة عشرة من عمري، وما برحت ذكريات طفولتي الأولى مرتبطةً بها، وأذكر أنني كنت أسير إلى جانبها في سن الرابعة أو نحو ذلك، في أحد ممرات الحديقة بضیعة أسرة أبي في «أوبوخوف» Obukhovo.

الواقع أنني لا أعني أي ذكريات سابقة، وثمة هوة واسعة تمتد بعد ذلك فلا أستطيع أن أذكر شيئاً آخر. والذكريات التالية ارتبطت فعلاً بمنزلنا في «كييف»، ولقد بيعت ضیعة أسرة والدي عندما كنت طفلاً، واشترى والدي عوضاً عنها منزلنا في «كييف»، ذلك المنزل الذي تلتف حوله الحديقة. وكان والدي يميل دائماً إلى الإسراف الشديد، ويتذكر في حسرة حياتنا في الضیعة، ويشعر بالحنين إليها طيلة حياته. أما والدتي فكانت أشد

شغفًا بالمدينة، وإني لأذكر المناقشات التي دارت بينهما حول هذا الموضوع، وأنا نفسي كنت أحلم دائماً بالريف، وأتمنى أن يشتري والدي ضيعةً جديدةً، حتى ولو كانت أصغر من الضيعة القديمة. وكثيراً ما صور خيالي المنزل الريفي الذي أحب العيش فيه: كنت أريده بالطبع أن يكون قريباً من الغابة التي كانت تثير خيالي دائماً.. بيد أن حلمي هذا لم يتحقق مطلقاً. وكان والدي يملك أيضاً ضيعةً موقوفةً في أقصى الغرب من بولندا، كانت هديةً لجدي اعترافاً بخدماته، غير إننا لم نعش هناك قط، بل كان يحتلها مستأجر. ولقد ذهبت هناك مرةً واحدةً في حياتي في أثناء عودتي من ألمانيا إلى روسيا، وكنت حينذاك صبيّاً. ولما كانت هذه الضيعة موقوفةً، لم يكن من المستطاع بيعها أو رهنها، وظهر بعد ذلك أن الوقف نعمة، إذا أنقذنا من الخراب التام.

وقد كان موقفني دائماً من الملكية موقفاً عجبياً، فما استطعت دائماً أن أتصور شيئاً من القداسة -ولو من بعيد- حولها، بل كنت أشعر حيالها -في الواقع- بإحساس من الخطيئة الأساسية. ومع ذلك كنت أشعر بالملكية إزاء الأشياء الخاصة بالاستعمال الشخصي المباشر مثل الكتب ومنضدة الكتابة، وثيابي.. إلخ. وكان يبدو لي دائماً أن النقود الضرورية للعيش مرسلّة «من أعلى»، وذلك حتى أستطيع أن أكرس نفسي جملةً وتفصيلاً لعملِي الخلاق. ولقد كنت أعتمد على ذلك -حقاً- بطريقة مدبرة، وإن كنت فيما عدا ذلك من الأمور غير عملي على الإطلاق. وانقضت حياتي -فيما عدا طفولتي وصباي- في ظروف مالية ضائقة، وعانيت أحياناً عسراً شديداً من هذه الناحية. وكنت أقضي الصيف عادةً في أثناء صباي في ضيعة رائعة تملكها خالتي «ج. ن. جوديموف -لفكوفتش» J. N. Gudimov -Levkovich. إذ كنا نربط بهذه الأسرة التي تعد مركزاً من مراكز المجتمع في كييف ارتباطاً وثيقاً. وبينما كان ثمة شيء حزين مكثود يشيع بعمق -وإن كان غير ملموس- في جو أسرتنا، كان منزل أسرة جوديموف -لفكوفتش مليئاً في جميع الأوقات بالشباب، والجو الذي يشيع فيه مرحاً طروباً. وكنت مرتبطاً وثيق ارتباطاً بأبناء خالتي، وخاصةً بناتاشا Narasha التي ظلت على علاقات ودية معي

في أثناء إقامتي في باريس حتى كانت فاجعة موتها. وكانت أسرة سعيدة حقًا.. أما في منزلنا، فقد كان كل شيء -على العكس من ذلك- يبدو مختلفًا: فثمة شعور بالهم وسوء التكيف مع الحياة، وكان التوافق الحقيقي مفقودًا، وبالتالي كانت الإحساسات والمشاعر سهلة الإثارة. وكانت أسرتنا قد هجرت فعلاً النظام المستقر القديم الذي يسود مجتمعًا شبه إقطاعي، ولكنها لم تنجح بعد في التكيف مع نظام جديد أكثر «ديمقراطية» من نظم الحياة. وتعرضت معتقدات أبي لمحنة، وبدأ يعتنق آراءً تحررية، وقطع تدريجيًا الصلة بينه وبين التقاليد المقررة، ولهذا كثيرًا ما اشتبك في صراع مع المجتمع الذي يعيش فيه. وحدث أيضًا تصدع في أسرتنا بسبب الخلافات العميقة التي نشأت بين أبي وأمي من جهة وأخي (وكان يكبرني بخمسة عشر عامًا) وأسرته من جهة أخرى. وكان أخي يتمتع بمواهب عظيمة، وإن تكن في مجال آخر مختلف عن مجالي. بيد أنه كان عصبيًا بعيدًا عن الاستقرار ضعيف الشخصية، شقيًا غاية الشقاء لأنه عاجز عن ممارسة مواهبه في الحياة. ولا أملك نفسي كلما نظرت خلفي من التفكير في أن هذه الظروف جميعًا تذكرني -إن خيرًا أو شرًا- بالأسر التي وصفها «دوستوفسكي» في رواياته.

* * *

عشت طفلًا وصبيًا عن طريق صلات أسرة أمي البولندية في الجوّ الذي يحيط بمجتمع أرستقراطي شبه إقطاعي. وكانت الكونتيسة ماريا برانيتسكايا Maria Branitskaya وزوجها من أبناء عمومة أمي، وكانت الكونتيسة صديقة حميمة لأمي، وكثيرًا ما ذهبنا في أثناء طفولتي للبقاء مع آل «برانيتسكي» حتى لقد كان هناك جناح في منزلهما مخصص لأسرتنا. وكانت خالتي تملك مدينة «بيلايا تسركوف» Belaya Tserkov، وتبلغ مساحتها حوالي ١٥٠ ألف فدان من منطقة «كييف»، كما كانت تملك قصورًا في وارسو وباريس وبنس وروما. وكان آل «برانيتسكي» يمتنون بصلة قرابة للأسرة المالكة. وكان «للإسكندرية» الواقعة في ضواحي «بيلايا تسركوف» -حيث تقيم الأسرة صيفًا- منتزه فخم على الطراز الباروكي، ويؤلف هو والمدينة شيئًا أشبه بدوقية إقطاعية ذات بلاط

يؤمه عدد كبير من الناس، وتحيط بها إسطبلات ضخمة تمتلئ بالحياد الأصيلة، وتقام فيها حفلات صيد يجتمع فيها نبلاء الجنوب الغربي كافة. وكانت المآدب فاخرة متألثة. وكلما حللت بآل «برانتسكي» أفردت لي عربة يجرها مهران، وقد اعتدت أن أقودها بنفسي في الغابات لأجمع نبات عش الغراب، وذلك بينما يجلس الحوذي مرتدياً حلته الرسمية البولندية في مؤخرة العربة. وكان لي حمار أمتطيه عندما أريد التجوال في الحديقة.. بيد أن زيارتي للإسكندرية استمرت في السنوات التالية حين أصبحت طالباً يعتنق المبادئ الاشتراكية الديمقراطية. وكنت أذهب أحياناً إلى مقر آل «برانتسكي» الشتوي، فأمضي هناك شهراً أو نحوه في دراسة هادئة. ومع ذلك لم أحب هذا العالم إطلاقاً، بل تمردت عليه ولما أزل طفلاً، وكنت أشعر دائماً بتنافر شديد، وهوة لا سبيل إلى عبورها حقاً، بيني وبين هذه الطريقة الدنيوية من الحياة، وإن كانت الكونتيسة برانتسكايا قد ظلت تبدي عطفها عليّ دائماً بطريقتها الدنيوية الساحرة حتى بعد أن أصبحت ماركسيّاً، وصرت أتردد عليها تملؤني الحماسة من مناقشتي مع «لوناتشارسكي». ومهما يكن من أمر فقد كنت حريصاً على التأنق في ملبسي، إذ كنت في مثل هذه المناسبات -وفي مناسبات كثيرة غيرها- ميالاً إلى التأنق إلى حد ما، مهتماً أشد الاهتمام بمظهري، مغرماً دائماً -كطابع مميز لي- بالعطور وأنواع السيجار الفاخرة.

كنت أحب التجول بمفردي في متنزه «الإسكندرية» البديع، أحلم بعالم آخر يختلف تمام الاختلاف عن العالم الذي وجدت نفسي فيه. غير أنه في غمرة الثورة أتلقت هذه الأراضي البديعة، وأحرق ذلك القصر، ولم تجد الكونتيسة «برانتسكايا» -وهي امرأة ملحوظة المكانة بطريقتها الخاصة- بُدأً من الفرار، ولم تلبث أن قضت نحبها بعد ذلك. وعندما كنت أجلس في حجرة استقبال آل برانتسكي في أثناء اعتناقي الماركسية، لم أتنبأ بأن الماركسية سوف تحطم هذا العالم الجميل.. الخيالي بمعنى من المعاني. وقد اعتدت فيما بعد أن ألتقي في باريس بابنة الكونتيسة «برانتسكايا» «الأميرة بيشت رادزيفيل» Bichette Radzivil.

وإلى هذا العالم الإقطاعي الذي أتذكره - كلما أتذكر شيئاً مما قبل التاريخ - كانت تنتمي أيضاً الأميرة «لوبوخين - ديميدوف»، وهي ابنة خالة أخرى لأمي، وكان زوجها - وهو من زملاء أبي الضباط في الحرس - أباروحيًا لي (أشبينًا). وكانت (أولجا لوبوخين - ديميدوف) «سيدة عظيمة» شديدة الكبرياء امرأة ذات جمال خارق. وكان والدي على خلاف معها، ولهذا كان يأبى أن ينضم إلينا كلما ذهبنا لزيارتها في ضيعتها «خورسون» Khorsun. وكانت هناك منافسة عجيبة على السيادة بين آل برانتسكي وآل لوبوخين - ديميدوف.. أما أفراد الأسرة الأخيرة، فكانوا يؤثرون العيش في إسراف، وكانت الأسرة المالكة تقرضهم المال من حين إلى آخر. ولقد اعتدت لقاء خالتي «لوبوخين - ديميدوف» في المنفى ببرلين قبل وفاتها بوقت قصير، فلم تكن تكف عن التعبير عن احتقارها لدعاة الملكية الروسية وللأساسة اليمينيين؛ إذ كانت ترى فيهم افتقارًا تامًا إلى الروح الأرستقراطية الحقيقية، وميلًا إلى الغوغائية. فقد كان «اتحاد الشعب الروسي»^(١) مثلًا ذا طابع غوغائي دائمًا. ولهذا كانت الغالبية العظمى من طبقة النبلاء تعرض عنه. وأتذكر أن خالتي كانت تحيك دائمًا شيئًا للإمبراطورة «ماريا فيودوروفنا» التي كانت على علاقة وثيقة معها. غير أنها كانت تحتقر دعاة الملكية الروس وترفض استقبال زعمائهم في دارها.

وقد تعلمت - كما ذكرت آنفًا - بالأكاديمية العسكرية، بفرقة كيف للطلبة العسكريين، ولكنني كنت أقيم في المنزل وأحضر يوميًا في المدرسة، وهي حالة استثنائية نوعًا ما. وكان لا بد لكي أتأهل للالتحاق بالجامعة أن أجتاز من الخارج امتحان دخول. ولم أكن أحب الفرقة أو الجيش، بل كنت أبغض كل ما يمت إلى الحرب بسبب، وأتمرد منذ حداثة سني على كل خضوع للنظام. وعندما دخلت الفصل الثاني من فرقة الطلبة، وجدت نفسي في الفترات التي تفصل بين محاضرة وأخرى، وأحسست أنني تعس منبوذ، إلى

(١) وهي حركة رجعية وملكية متطرفة، ظهرت في أثناء حكم القيصر نيقولا الثاني، وتعد مسؤولة إلى حد كبير من البرامج المناهضة للسامية في روسيا (هذه الحاشية للمترجمة الروسية كاترين لامبرت، وسنرمز إليها في الحواشي القادمة بحرفين ك. ل - أما الحواشي التي سأضيفها فسأرمز إليها بالحرفين ف. ك.).

أقصى حد. ولم أستمع إطلاقاً بصحبة الصبيان الذين هم في مثل سني، وكنت أتحاشى دائماً الاختلاط بمجتمعهم.. وما كنت أشعر بالغبطة إلا في صحبة البنات، إذ كان مجتمع الصبيان يبدو لي فظاً كل الفظاظ، وحديثهم منحطاً غيباً. وما زلت حتى اليوم لا أجد غير أشياء قليلة تثير التقرز مثلما يثيره ذلك النوع من الحديث الذي يدور بين الصبيان.. إنه مصدر للفساد. وكان الطلبة العسكريون يبدوون لي أجلاً مبتذلين سطحيين من الناحية العقلية. وفضلاً عن ذلك كان رفاقي يسخرون أحياناً من ذلك التقلص العصبي الذي عانيت منه منذ طفولتي، ولذلك لم أنم في نفسي أي مشاعر للزمانة، وقد أثر ذلك على حياتي كلها. وكان الصبي الوحيد الذي صادفته في طفولتي هو «ن. م.» (وهو بحار) الذي أعانه أبي مادياً على إكمال تعليمه. كنت مرتبطاً به ارتباطاً حميماً، وظللنا أصدقاء طيلة عمرنا، حتى صار في مقام عضو من الأسرة. ولقد خدم البحرية بامتياز فيما بعد، وأرسل في مهمات بحرية متعددة، وكنا معاً في المنفى بـ «فولوجدا» Vologda. بيد أنني كنت في جو الأكاديمية العسكرية الجماعي فرداً عنيفاً، منعزلاً شديد الانعزال عن الباقين. وكان الفتيان ينظرون إليّ باعتباري محدث نعمة، وابتناً لطبقة النبلاء، وضابطاً من ضباط الحرس في المستقبل، بينما لن يكون معظم الآخرين غير ضباط عاديين. غير أن افتراقي عن الطلبة، وعن جو الفرقة كله، كان يضرب بجذوره إلى أعماق من ذلك، إذ استيقظ في نفسي منذ الأعوام المبكرة من حياتي اهتمام بالمشكلات الفلسفية، وأحسست ولما أزل صبيّاً برسالتني الفلسفية.

كنت في المدرسة طالباً متوسطاً، وكانوا يحاولون دائماً إشعاري بعجزي. وذات مرة أقبل مدرس كان يقوم بالتدريس لي في المنزل، وأخبر والدي أنه من العسير عليه أن يعمل مع تلميذ غبي مثلي.. وكنت حينذاك قد قرأت كثيراً وبدأت أتأمل معنى الحياة، ومع ذلك لم أكن أستطيع أن أحل مسألة واحدة رياضية على الإطلاق، أو أن أحفظ عن ظهر قلب أربعة أبيات من الشعر، أو أن أكتب صفحة إملاء واحدة دون حفنة من الأخطاء. ولو لم أتعلم الفرنسية والألمانية منذ طفولتي لكان من المرجح أن أتعلمها بمشقة عظيمة أو لا

أتعلمهما على الإطلاق. وهذه المعرفة باللغات جعلتني أتفوق تفوقاً معيناً على الطلبة الآخرين. وكنت أعرف نظرية الرياضيات معرفة لا بأس بها، وبالتالي استطعت أن أمضي في الدراسة على نحو ما، ولكنني لم أكن أستطيع حل واجبات الرياضة التطبيقية، وكنت أكتب موضوعات إنشاء جيدة، على الرغم من عجزني عن الهجاء، وكانت الموضوعات المفضلة عندي هي التاريخ. والتاريخ الطبيعي، أما مقرر المدرسة الحربية، فكان شبيهاً إلى حد كبير بمقرر المدارس الثانوية، ولهذا كانت الموضوعات العلمية أفضل من مستوى زملائي، وكانت اللغات الحديثة تلقي الهندسة التحليلية وحساب التفاضل. وكان العلم الطبيعي يتضمن علوم النبات والحيوان والمعادن والفيزياء والكيمياء وعلم الكون *comology*. وحين أصبحت طالباً والتحقت بكلية العلوم في الجامعة استطعت أن أجد مستواي في الموضوعات العلمية أفضل من مستوى زملائي، وكانت اللغات الحديثة تلقي أهمية ملحوظة، غير أنني درست اللاتينية واليونانية لمدة عامين فقط في أثناء الحربية جيداً، إذ تضم هيئة التدريس عدداً من المحاضرين بالجامعة، وكان ناظر المدرسة «الجنرال أ.» شخصاً لطيفاً، ودوداً نحوي دائماً.

ولكنني كنت عاجزاً أساساً عن التكيف مع أي تعليم مدرسي، حتى ولو كان تعليمياً جامعياً. وربما كان ذلك راجعاً إلى أنني لم أتعلم قط النجاح في المدرسة على الرغم -أو بسبب- نموي الذهني المبكر أكثر من المؤلف، وحيي لقراءة الكتب التي لا يحلم صبي في مثل سني بقراءتها. وعندما دخلت امتحان المنطق، كنت قد قرأت كتاب «كانط» «نقد العقل الخالص» وكتاب «ميل» *Mill* «المنطق». ولم تظهر قدراتي إلا عندما اصطنعت المبادأة في تفكيري، وصار عقلي إيجابياً خلافاً عن وعي وقصده. إذ بقيت هذه القدرات محتجبةً مجهولةً بالنسبة إليّ عندما كان عقلي سلبياً لا يقوم إلا باستيعاب شيء غريب عني وحفظه. والحق أنني لا أستطيع أبداً أن «أستوعب» المعرفة، وأحفظها عن ظهر قلب، وأودعها ذاكرتي، إنني لا أستطيع بتعبير آخر أن أضع نفسي في موقف من يضع على عاتقه مهمة ما. ولهذا السبب ألفت الامتحانات شيئاً لا أريد أن أخط لنفسي فوراً

طريقًا خاصًا بي في مجال الفكر. وقد حصلت في أحد امتحانات اللاهوت على واحد من اثنتي عشرة درجة، وهو حادث لا نظير له في تاريخ المدرسة الحربية.. ولم أنجح قط في تلخيص كتاب واحد، ولو سألوني في أحد الامتحانات أن ألخص كتابًا من كتيبي لفشلت في ذلك.

ولقد طالعت طيلة حياتي كثيرًا من الكتب وعلى نطاق واسع.. وأنا أطلع في يسر وسرعة، وأستطيع أن أتابع الفكر الذي يتضمنه أي كتاب، وأن أميز سريعًا قيمة الكتاب ونتائجه. ولكنني لا أتخذ أبدًا موقفًا سلبيًا في أثناء عملية القراءة، وإنما أشرع في أثناء القراءة في نشاط إبداعي متصل، ما يؤدي بي.. لا إلى تذكر الموضوع الفعلي للكتاب بقدر ما أتذكر الأفكار التي يثيرها في ذهني مباشرة أو عن طريق غير مباشر، وكذلك لم أستطيع قط إخضاع عقلي للتوجيه التاريخي أو لما يفرضه على الآخرون من تعليم.. فلقد علمت نفسي بنفسي. ومناهجي كلها تعليمية ذاتية Autodidactic، ولم أكتسب المعرفة والحقيقة عن طريق التلقين والتعليم على الإطلاق، بل الأخرى أنني جاهدت في سبيلها... ولهذا كنت دائمًا مرغمًا على وضع خطتي للبحث.

ولم يقترح أحد إطلاقًا أن أدرس الفلسفة، بل لقد جاء هذا الباعث من صميم نفسي، كما أنني لم أنتسب قط، ولم يكن من الممكن أن أنتسب حقًا إلى أي «مدرسة» في الفكر. لقد كنت دارسًا طيلة حياتي، وما برحت أواصل الدراسة، بيد أنني أجعل الحقيقة -التي هي شيء عام (أو مطلق)- ملكًا لي من الباطن، عن طريق ممارسة حريتي، فمعرفتي بالحقيقة هي علاقتي الخاصة بها. وكان من دواعي سروري العظيم دائمًا اقتناء الكتب. وأذكر الآن أنني كنت أتردد على حانوت كبير للكتب اسمه «أجلوبلين» Oglobin على نهر «كريشاتك» Kreschatic، وكنت أذهب يوميًا تقريبًا للنظر إلى الكتب الجديدة، وما زلت حتى اليوم أستطيع قضاء ساعات في حانوت للكتب.

قلت آنفًا إنني انحدرت من سلالة عسكرية، وإنني تلقيت تدريبًا عسكريًا، ولكنني أشعر بنفور فطري من رجال الحرب ومن الجندية، وكنت طيلة حياتي أشعر بإحساس من

الحق كلما التقيت بجندي عبر الطريق. إنني أحترم الجنود وقت الحرب، ولكنني أمقتهم وقت السلم. ولما كنت تلميذاً بالمدرسة الحربية كنت أنظر إلى الطلبة بعين الحسد؛ لأنهم بدلاً من السير في الطوابير يشتغلون بالأبحاث العقلية. وقد خدمت في الجندية حوالي ستة أشهر، وكانت المدرسة العسكرية معهد العلم الوحيد الذي تتوفر فيه فرص التدريب الجثمانى والرياضة، وإن كانت تلك الفرص تستخدم طبعاً وفقاً للأفكار البدائية السائدة في ذلك العصر. وكانت الألعاب الرياضية إجبارية، وكذلك الرقص.. وقد ولد في نفسي نفوري من كل ما هو عسكري بغضاً للتمرينات البدنية، وكانت الألعاب الرياضية تبعث في نفسي السأم إلى حد الشرود، ولم أكوّن لنفسي عادة أداء التمرينات البدنية في الصباح إلا في سن متأخرة ولأسباب صحية. ولم أكن أهوى الرقص، بل كنت راقصاً سيئاً، وكانت الحفلات الراقصة تبدو لي غثةً إلى غير حد.

هناك أمران فقط، تفوقت فيهما غير مشاغلي العقلية، هما: الركوب وإصابة الهدف، إذ كنت شغوفاً كل الشغف بامتطاء ظهور الجياد، وعندما كنت في التاسعة من عمري اعتاد قوزاقي عجوز أن يأتي إلينا ليعلمني الركوب، وكنا نركب خارج المدينة، وكنت أستطيع أن أركب كما يركب القوزاق، أو كما يركب الفارس العادي. وكان الركض السريع مصدر سرور خاص لي، وكان ذلك من الأمور القلائل التي تفوقت فيها على زملائي بالمدرسة الحربية، وكم كان أسفي عندما لم تسمح لي الظروف فيما بعد بالانغماس في هذا النشاط. وكذلك كنت ماهراً في إصابة الهدف، وقلما كنت أخطئ مركز الهدف.

وإنني لأعتقد أن هناك صلةً عميقةً بين ما يبذل الجسم من جهد - كالعمل البدني والتمرينات البدنية - وتلك الحقيقة، وهي أن الإنسان «عالم مصغر» *microcosmos* وكون «بالقوة»، ألقيت على كاهله مهمة السيطرة على جسمه، وبالتالي على جسم الكون المخلوق الذي ينتمي إليه، والذي ينتمي له. ولقد كنت في أثناء صباي شديد الاهتمام بالأشغال اليدوية، فكنت نجاراً، وكنت أنقش وأطلي بالجبس. وتعلمت النجارة في ورشة، وكنت مولعاً ولعاً خاصاً بهذه الصنعة، وصنعت عدداً من «الأطر» والمقاعد،

وكنت فخورًا جدًا بهذا العمل، وما برحت ورشة النجارة تبعث في نفسي حتى الآن إحساسًا بالغبطة. وفي فترة من حياتي شغفت بتنسيق الحدائق وزراعة الخضروات. بيد أن هذا العمل أثبت لي أنه الحد الأقصى لأعمالي البدنية، وأخشى أن أقول إنني كنت في هذا الصدد «لخمة» بصورة فريدة.

وقد أفصحت مواهبي الفنية المحدودة عن نفسها في محاولات متعددة للتصوير. وكانت لي موهبة ملحوظة في فن الرسم، وكنت من أكفأ التلاميذ من حيث الفن في المدرسة الحربية، بل التحقت فعلاً بمدرسة للفن، وتلقيت دراسات في الرسم لمدة ثلاثة أعوام. وبدأت أرسم بالزيت، غير أنه من المرجح أنني لم أكن أملك أي موهبة حقيقية، وإن كنت أتمتع بشيء من السهولة في هذا الباب. ومهما يكن من أمر، فإنني ما كدت أهتم اهتماماً جدياً بالفلسفة - وقد حدث ذلك في فترة مبكرة من حياتي - حتى هجرت التصوير كلية، وشرعت عوضاً عن ذلك في كتابة الروايات الفلسفية.

وأحب أن أسهب في الحديث عن تجاربي في المدرسة الحربية. عندما أراقب شبان هذه الأيام مدفوعين بالمثل العليا في الحرب وبالنزعة العسكرية الصارمة، يستولي عليّ شعور بالغیظ. فأنا على معرفة جيدة بآثار الانتماء إلى منظمة عسكرية وبالأضرار الناجمة عن شدة الخضوع للنظام. وللفترة التي قضيتها في المدرسة الحربية تأثير عظيم عليّ، بمعنى أنها أحدثت في نفسي رد فعل قوي ضد الروح العسكرية والوسط العسكري milieu. فثمة أناس يميلون إلى وضع أنفسهم ضد بيتهم، وإلى الافتراق عن الظروف المحيطة بهم ومقاومتها، وأنا واحد من هؤلاء، وهذه بلا شك طريقة من طرق الاعتماد على البيئة المحيطة بالإنسان، والاستقلال عنها في الوقت نفسه.. إنها نوع من العجز عن أن أظل منعزلاً متباعدًا.. ولقد قطعت صلتي دائماً بكل جماعة انتميت إليها، ولم أستطع قط التكيف مع أي تجمع، كما لم أتمكن إطلاقاً من مجاراة التيار السائد حولي، أو الخضوع لأي إنسان أو لأي شيء. وعلمتني حياتي أن الأمر لا يمكن أن يكون خلاف ذلك. فعندما كنت طفلاً، وحتى قبل انضمامي إلى المدرسة الحربية، اعتدت أن أجد متعة

في ارتداء حلة الفرسان التي يرتديها والدي، وأن أترين بأشرطة جدي وأوسمته. وكنت أهتم بوضع الخطط الاستراتيجية، وأتخيل نفسي منتعلاً حذاء «سوفوروف» Suvorov الذي شغلت به كثيراً. ومع ذلك فإن ميولي للعراك لم تذهب إلى أبعد من ذلك، ويبدو أنها قد انتقلت إلى مجال الأفكار، حيث لن أنقطع عن شن المعارك الحقيقية والوهمية. وتصدر كراهيتي للجندية عن غريزة فطرية للمقاومة، وأبطال قوة المجموع، بل لقد بذلت مجهوداً خاصاً لأتخاشى على قدر الإمكان الظهور بمظهر الطالب العسكري. فلم أقص شعري، كما كان مفروضاً علينا، وكنت أحاول أن أبعد عن طريق القواد حتى لا أحيي أحداً، فألفت الأنظار إلى مظهري. وقد سبق أن ذكرت أنني لم أصادق أحداً من زملائي الطلبة إطلاقاً، ولعل ذلك راجع - إلى حد ما - إلى حيائي وتحفظي، كما أن مزاجي الحاد السريع الانفعال جعل الارتباط معي بعلاقات الصداقة أمراً عسيراً غاية العسر. ولم يكن من الممتع أن يلاعبني أحد الورق مثلاً لأنني كنت أخذ اللعب مأخذ الجد، وكنت عرضة لأن أثور على شريكي في اللعب ثورة شعواء. وبهذه المناسبة أقول إن ولعي بلعب الورق والقمار انتهى تماماً ولما أزل صبيّاً، ولم أنغمس إطلاقاً في مثل هذه الأشياء في الأعوام التالية. ويبدو أن الفلسفة «وحب الحكمة» والبحث عن الحقيقة والمعنى اكتسح أمامه كل شيء. وربما احتفظت بشيء من «روح الحارس» في نفسي - ولعلها غريزة أو رواسب في نفسي - غير أنه من العسير التعرف عليها باعتبارها كذلك. وكان لا بد لي من الجهاد لإخماد هذه الميول والسيطرة عليها، ولا شك أن ذلك قد مزج طبيعتي بشيء من التعقيد، وسأعود إلى هذا الموضوع في مرحلة تالية. وقد عانيت - قبل أن يطرأ عليّ التغيير - عدداً من العادات المؤلمة والطباع المميزة التي لم أستطع التخلص منها إلا بعد ذلك بزمان طويل.

وبمضي الوقت انتقلت إلى مدرسة الياوران، وكان من المفروض أن أرحل إلى «بترسبورج» لأقيم عند ابن عم لوالدي كان يشغل منصباً رفيعاً في العاصمة. بيد أن أحلاماً ومشروعات أخرى كانت تراودني، فتركت الفصل السادس من المدرسة

العسكرية وبدأت أستعد لامتحان الدخول إلى الجامعة. ولا مناص من الاعتراف - وأنا أتذكر الماضي - بأن طريقة الحياة الوحيدة التي خلقت لها هي حياة الجنتلمان الروسي الريفى، فما زلت - بمعنى من المعاني - أعتز بهذه الحياة وأشعر بالحنين إليها حتى اليوم.

* * *

ولقد لعب المرض دورًا ملحوظًا في حياتي، ذلك أنني كنت منذ طفولتي فريسةً لنوع من «تقلص الوجه» المؤلم *tic douloureux*. وإني لأعتقد أنني شجاع غير هياب من الناحية المعنوية والمادية على السواء، مما قد تكون له علاقة بحياتي العسكرية السابقة. غير أن شجاعتي تخونني في حالة واحدة، فأنا جبان إزاء كل ما يتعلق بالمرض. والعلل والأمراض تملأ نفسي بضرب من الفرع الذي يكاد يكون خارقًا للطبيعة *supernatural*. ولا يرجع هذا بحال من الأحوال إلى خوف فطري من الموت، وهو خوف لم أعرفه قط حقيقة.. أو على الأقل لا أعتقد أنه شيء مميز لي. وإذا كان الموت يوحى إليّ بالخوف، فإن وقوعه لي لا يخيفني بقدر ما يخيفني وقوعه لأشخاص أعزاء علي. ولكنني أفزع من المرض والعلة والعدوى وأرهبها، وأتمثل دائماً لنفسى حادثه مخيفه، أو نوبه ما، أو كارثة تحيق بي، وأنا عصبي خائف بالنسبة لصحتي وصحة الآخرين، وأتخيل دائماً أسوأ الأمور. ولا أعتقد أنني خشيت إطلاقاً من فكرة إصابتي بقبلية أو رصاصة، وقد سنحت لي الفرصة لإظهار ذلك خلال ثورة أكتوبر سنة ١٩١٧ في موسكو عندما كانت القنابل تتطاير حول منزلنا، وقد انفجرت واحدة منها في الفناء بينما كنت أكتب طيلة الوقت، كما أنني لم أجزع من الغارات التي تعرضت لها باريس في أثناء الحرب الأخيرة. ولكنني يعتادني دائماً خوف من الإصابة بالتيفوس أو الدفتريا أو حتى بالأنفلونزا البسيطة. وربما كان ذلك بتأثير سلسلة من الأمراض لا تنتهي أصيبت بها أسرتنا... وعلى الرغم من أنني لست سريع الاستهواء من الخارج فإنني كنت متأثراً تأثراً عميقاً في أثناء طفولتي بهذه الحقيقة، وهي أن الحياة تبدو مرضاً متصلاً.

وكان جميع أنواع الأخصائيين الطبيين يقومون بزيارات دورية لمنزلنا لفحص كل

أعضاء الأسرة. وكانت أُمي تعاني طيلة أربعة عشر عامًا من مرض خطير بالكبد، وتصاب بنوبات في أثناء الليل، فكنت أسمع صرخات عذابها، وكان من المعتقد أنها ستموت في كل نوبة من هذه النوبات. مثل هذه التجارب أثرت في نفسي تأثيرًا عميقًا. وكان والدي يعالج باستمرار صنفًا مختلفًا من العلاج، وأنا نفسي كنت أعالج من مرض أو آخر. وقد كان بعض أعضاء الأسرة يعانون من أمراض عصبية، وورثت أنا نفسي تلك العصبية التي كانت تعبر عن نفسها في حركات تشنجية. كانت أسرتي عرضةً على الأخص للاضطرابات العصبية، واعتادت والدتي أن تقول إن آل بردياثف ليسوا عاديين، وهم يختلفون في ذلك عن آل «كوداشيف» Kudashev. وكان أخي عصبيًا بشكل واضح، وكان كثير من الناس يعتبرونه شاذًا تمام الشذوذ. وأظن أن هذا كله قد ترك أثره على عقلي الباطن.

وكان من نصيبي دائمًا أن أقوم بدور حمامة السلام في حالات التوتر التي تصاحب حياتنا الأسرية. وكانت أسرة أخي تزودني باتصالات مع العالم خارج الدوائر المحدودة لطبقة الأعيان المحلية، وكان أخي مبدّرًا متلافًا إلى أبعد الحدود، وكان يبعثر أمواله ذات اليمين وذات اليسار، ولهذا كان يعاني دائمًا مصاعب مالية. وكان وسيماً جدًا، وله وجه يتحلى بجمال إغريقي. ومع ذلك كان من الحين إلى الحين يبدو عدة أيام دون أن يحلق ذقنه ودون أن يغتسل مرتديًا ثياب المتشردين، ثم يعود فجأةً إلى مظهره الأنيق الرشيق المتألق. وكانت له قدرات لم تتح لي، فهو يملك ذاكرةً مذهشةً وملكةً للرياضيات واللغات، وكان يقرض الشعر بالروسية والألمانية، ولكنه لم يكن يتذوق الفلسفة على الإطلاق. وعن طريقه وطريق أسرته تعرفت على العلوم الغيبية occultism التي كانت تثير معارضي دائمًا. وكان شقيقي وسيطًا بارعًا، وكان يتلاعب أحيانًا بهذه القدرة فينطق شعرًا، أو يتحدث بلغة غير مفهومة، وكان يدعي أنه على اتصال بأحد الكهنة الهندوسيين. وفي نوبة غير مفهومة، وكان يدعي أنها صادرة عن هندوسي، قال فيها: «إن أخاك (أي أنا) سيكون شهيرًا في أوروبا المنحدرة إلى الشيخوخة!». وكنت من جانبي أمقت هذه

الشعوذة الغامضة، وإن لم أكن عديم المبالاة بالجو الذي تشيعه حولها.

ولم تكن في أسرتنا أنماط تقليدية دينية من الحياة.. أنماط تميل إلى توليد ظروف خانقة ثقيلة الوطأة.. بل كان يبدو أن أسرتنا مستأصلة مكشوفة.. ولم تكن ذات طابع واحد. فلها صلات بالعالم التولستوي.. وتمتاز في الوقت نفسه بالشدة والتعقيد اللذين عرف بهما «دوستوفسكي». فهي تمثل انتقالاً من عصر الاستقرار والتوازن الثابت إلى عصر القلق وعدم الاستقرار.

ولم أرغم أو أحمل على القيام بأي عمل في أثناء طفولتي، ولا أتذكر أنني عوقبت إطلاقاً. وربما سلكت سلوكاً -بدافع من الكبرياء- يجعلني بمنأى عن العقاب. ولم أكن طفلاً شقيّاً صاحب نزوات، كما لم أكن شريراً كأغلب الأطفال فوق كل شيء آخر كما هي حالي الآن. وإحساسي بالحياة ناشئ عن حب شديد للحرية. وكنت مولعاً بتأكيد انفصالي بطرق متعددة، ولكنها ساذجة في أغلب الظن. فكنت أحب ترتيب حجرتي والاحتفاظ بها منفصلة عن بقية المنزل.

ولم أكن أحتمل اقتحام أحد لعالمي أو المساس بالأشياء التي تنتمي إليه، وليس من شك أنني كنت أنانياً، وإن تكن هذه الأنانية في مبدئها أنانيةً دفاعيةً، ولكنني لم أكن متمركزاً حول ذاتي egocentric أعني أنني لم أكن مشغولاً بنفسي وحدها، ولم أكن أحيأ بأن أربط الأشياء جميعاً بذاتي وحدها.

ولقد كنت دائماً منتظماً انتظاماً يكاد يكون تزمناً في عاداتي، إذ كنت أحب أن أنظم يومي وأرتبه وفقاً لخطة موضوعة، ولم أكن أحتمل أقل اضطراب في الأشياء الموضوعة على مكثبي. وهذا هو الوجه الآخر لفوضويتي الفطرية، وارتياحي في كل سلطة.. سواء كانت اجتماعية أو غير اجتماعية.

ولست أنسى أبداً محادثة مشهودة دارت بين وبين أبي.. شرع خلالها في البكاء. هذه التجربة حركت نفسي في عمق، وكانت ذات دلالة عظيمة بالنسبة إليّ، إذ تغيرت أشياء كثيرة في نفسي، وكنت أحملها دائماً بين طيات أفكار مع الاعتراف بالجميل.. كان

والدي مولعاً بي ولعاً يمازجه حب ينمو مع مضي الأيام. أما علاقتي بأمي فكانت أشد عسراً وأقل ثباتاً، كانت ثمة صفة «فرنسية» فيها، ولم تكن هذه الصفة مجانسةً لي، كما كانت أُمِّي أكثر «دنيويةً» من أبي، ولكنها كانت طيبةً كريمةً إلى أبعد حد.

ولم أكن أحب المجتمع الدنيوي الذي تعيش فيه الطبقة الراقية، وتحول هذا البغض في يوم من الأيام إلى نفور إيجابي عميق، فأخذت أحن إلى قطيعة كاملة. وربما كان نفوري الذي أشعر به في شدة خاصة إزاء محدثي النعمة.. أولئك الناس الذين يرتفعون من القاع إلى القمة، ربما كان هذا النفور ينم عن سحجة أرستقراطية حقيقية مستقرة في نفسي. وهذا نفسه ينطبق على اشتمزازي من «التنقيح» snobbishness والتميز الاجتماعي، والانتقاء الطبقي. والأرستقراطية ظاهرة وراثية قبل كل شيء، فهي ليست صفةً إنسانيةً، كما أنها ليست نتيجةً تبلغها الروح الإنسانية. وليس من شك أنني كنت أعتنق في أثناء طفولتي بعض الأحكام الأرستقراطية المتحيزة، ولكنني تغلبت على هذه الأحكام سريعاً نتيجة لرد الفعل العاصف أو التمرد الذي أعقب ذلك ضد بيئتي. فلم أكن قادراً على العثور على الأرستقراطية الحقيقية -وأعني بها أرستقراطية الروح- في المجتمع الأرستقراطي الذي أنتمي إليه، كل ما شاهدته كان معظمه وقاحةً وعجرفةً وازدراء لمن هم «تحت»، ممتزجاً باستسرار وارتباب غير طبيعيين.. لم تكن ثمة تقاليد أرستقراطية حقيقية في روسيا.

وأنا نفسي لم أفلت بالطبع من سيكولوجية «الطبقة الحاكمة»، فقد كان أسلافي جميعاً ينتسبون إليها.. ولكنها كانت مختلطةً في نفسي بباعث ثوري عنيف جعلني أتطلع إلى العدالة والرحمة. وأنا -في هذا المجال- واحد من «هؤلاء النبلاء النادمين الذين يوخزهم ضميرهم»، وإن كنت في وقت من الأوقات قد عارضت تأثيرهم في الثقافة الروسية وحاربته حرباً إيجابية. وقد اعتاد والدي أن يسخر فيما بعد من اشتراكتي، وأن يزعم أنني أنا «الجنّتلمان» الذي يرفل في الترف وليس هو. والواقع أن هذا الحكم لم يكن عادلاً. فلم أهدف إطلاقاً إلى تلك المساواة المزعومة أو إلى سيطرة طبقة على طبقة أخرى، بل إلى خلق عالم خاص بي.

وكنت أحياء في أثناء طفولتي في ذلك العالم الخاص دون أن أختلط بالعالم الذي يحيط بي، إذ لم يكن يبدو أن هذا العالم الأخير ملكاً لي. وكنت على وعي حاد بأنني شخص غريب، يختلف تمام الاختلاف عن الآخرين.. أو مغترب يحيا بمشاعر المغتربين. ويتحدث «آندريه جيد» في يومياته عن تجربة مماثلة، وإن يكن ذلك في سياق آخر. وكنت من الظاهر أبعد من أن أعمل على توكيد غرابتي. بل كنت أبذل قصارى جهدي كي أبدو كالأخرين، وينبغي ألا يخلط إحساسي بالغربة أو العزلة بالغرور، فالشخص المغرور يمكن أن يشعر بالانسجام مع العالم المحيط به، ويستطيع في الواقع أن يندمج في مشاغل المجتمع، وأن يكون واثقاً من مكانه ومركزه وأهميته في هذا المجتمع، أما أنا فلم أكن أتمتع بمثل هذه الثقة، ولم تكن لديّ مثل هذه المشاغل، وكنت سيئ التكيف مع المجتمع، نافرًا من احتلال أي مركز فيه. وكان من دواعي أسفي فيما بعد، أنه على الرغم من افتقاري إلى التكيف، فقد أصبحت شهيرًا في أوروبا، ووجدت نفسي شاغلًا «لمركز في العالم».. بل لقد صرت «محترمًا»، وهي صفة غريبة توصف بها طبيعتي المتمردة التي لا تخضع لقانون.

ولا ينبغي أن يقع الخلط بين غرائزي المعادية للاجتماع وما يعرف «بمركب النقص»، فهذا شيء لا وجود له على الإطلاق في نفسي. فلست خجولاً أبداً، بل لقد تكلمت وتصرفت دائماً في صراحة وثقة ما دمت بعيداً عن المسائل العملية ووسائل الحياة اليومية.. فهذا ميدان كنت أشعر فيه بأنني لا حول لي ولا قوة. بالنسبة للحياة اليومية كنت خجولاً مرتبكاً فاقداً للثقة: ولم تكن شجاعتي وثقتي تظهران إلا في صراع الأفكار، في مواقف الخطر الحقيقي.

وأستطيع أن أقول -كوسيلة لوصف الموقف الذي أريد التعبير عنه- إن إحساسي بالحياة كان يصاحبه دائماً رفض للعالم كما أعطي لي، وعجزني عن الاندماج فيه؛ إنه ابتعاد عميق الجذور عن الحالة المألوفة وعن مجرى الأشياء، ويكاد يكون ذلك ضجراً مرضياً من كل ما هو مبتذل. وقد أطلق البعض على هذه النزعة اسم «الفردية»، وهي

تسمية تنقصها الدقة في نظري، ذلك أن رغبتني في الانطواء على نفسي لا تتصارع مع رغبة أو قابلية لاقتحام عالم من عوالم الفكر لا ينتسب إليّ، أو مع الشعور باشتباكي بمشكلات المجتمع وصراعاته اشتباكاً عميقاً. والإنسان كائن معقد محير. فأنا أدرك نفسي باعتباري نقطة يتقاطع عندها عالمان، فبينما أعرف «هذا العالم» -عالم حياتي الفعلية- باعتباره عالمًا كاذبًا غير حقيقي خاليًا من الأولوية والنهائية، يوجد «عالم آخر» أكثر صدقًا وحقيقةً تنتسب إليه ذاتي العميقة. وهذا ما فعله «ليو تولستوي» إذ يضع العالم التقليدي الزائف في تعارض مستمر مع الطبيعة الإلهية الصادقة: فلديه الأمير أندريه^(١) في صالون بطرسبورج، والأمير أندريه فوق أرض المعركة يصوب نظره إلى السماء المرصعة بالنجوم.

وأعتقد أن هذا كله يتصل اتصالاً ما بطغيان الخيال والرؤية على مادة الحياة الغفل الخام، وإن لم يتصل أي اتصال بالاستسلام للأوهام والتفكير المصطبغ بالتمني.

والحق أنني انحرفت أحياناً إلى شيء من المبالغة في التبرم بكل شيء، وكان ذلك يبدو لي شيئاً خاطئاً ظل يزعجني كثيراً. وكنت رقيقاً أكثر مما يلزم. حساساً مفرط الحساسية من الناحيتين الجسمية والعقلية على السواء. وقد حاولت التغلب على هذا، ولكنني لم أصادف نجاحاً كبيراً. ولست أشعر بأنني أحتقر أحداً أو شيئاً. ولكنني متبرم بكل شيء، ولقد لاحظت ذلك حتى بالنسبة للطعام وللجانب الفسيولوجي من الحياة عامة، وهكذا مضيت في الحياة بأعين نصف مغمضة، ممسكاً أنفي بيدي. وأنا شديد الحساسية للروائح على وجه الخصوص، ومن هنا كان ولعي بالعطور. ولعلني كنت أؤثر أن يتحول العالم إلى سيمفونية من العطور. وإنني لمرهف الحس إلى درجة الألم بالنسبة «للرائحة الكريهة» في العالم، والرائحة الأخلاقية الكريهة تؤلمني كما تؤلمني الرائحة الفيزيائية الكريهة. وأنا شديد التبرم عندما أُصدم بمؤامرات الحياة ودسائسها وأكاذيبها، وبالمظاهر الخادعة والنفاق في السياسة. ومع ذلك، فإن موقفني الأساسي من الحياة ليس موقف من ينشد المشاعر الجمالية، بل إنني لأنفر من «النزعة الجمالية» aestheticism؛ فنزعتي المسيطرة

(١) أحد أبطال رواية الحرب والسلام لتولستوي (ف. ك.).

أخلاقية، وفكري يهتم قبل كل شيء بالخلق ethos، وبالصفة والطابع الأخلاقي للحياة. ومع ذلك، فأنا أتذوق الجمال المادي تذوقاً عميقاً، كما أتذوق الأشكال الجمالية وملاحظة الوجوه. ولقد كنت مولعاً بالوجوه الإنسانية الجميلة، وبالأشياء الجميلة من ثياب وأثاث ومنازل وحدائق. ولم تكن رؤية الأشياء الجميلة وحدها هي التي تجلب السرور إلى نفسي، بل كنت أشتهي أيضاً الجمال الشخصي. فكنت أعاني من أي تشويه طفيف في الوجه الإنساني أو أي تنافر في الملبس، وأنا أتمتع بنظر حاد غير عادي، فإذا دخلت حجرة ما أدركت على الفور كل ما يمكن أن يلفت النظر فيها من نقص أو عيب جمالي. وهذه ليست فضيلة، على كل حال، ولم أعتبرها فضيلة قط، بل على العكس، أعتقد أنها نكبة.. ففي هذا العالم، وبين الكائنات الإنسانية العادية القبح أكثر من الجمال، وعلى المرء أن يوطن نفسه على ذلك. ولا شك أن إحساسي في هذا المجال يرجع إلى أنني لست مشاركاً متحمساً غير متحفظ لتقلبات هذا العالم وحركاته ومنافساته. إنني عاجز تمام العجز عن الشعور بالغيرة، ولست ممن يضمرون الحسد، كما أنني بعيد كل البعد عن كل دافع إلى الانتقام.. وليس عندي أدنى ميل لكي أشغل منصباً في النظام التصاعدي للمجتمع، ولا تثير إرادة القوة والسيطرة في نفسي غير شعور بالغثيان والنفور لا سبيل إلى التعبير عنه. وهناك عواطف كثيرة تتحكم في حياة الناس ولكنها غريبة تمام الغرابة، وغير مفهومة بالنسبة إلي. ولست أزعم أن هذا نتيجة لأي كمال أخلاقي من جانبي، بل الواقع أنه قد يكون ناشئاً عن نقائص معينة في طبيعتي، مثل عدم الاكتراث وافتقاري إلى الطموح، وقد خضت معارك مع العالم لا بوصفي إنساناً يريد أو يستطيع أن يغزو هذا العالم ويخضعه لنفسه، بل باعتباري شخصاً يريد أن يحرر نفسه من هذا العالم، ويرفض تسلط هذا العالم على حياة الناس.

ولست أملك أي مواهب أدبية وصفية، وأعتقد أن قدرتي على التعبير ضئيلة كل الضئالة، إذ إنني لا أستطيع أن أجد مطلقاً الألفاظ والصور المناسبة التي أجسم بها فكري. ولم أقدر قط على كتابة رواية، وإن كان لذهني بعض الصفات الجوهرية المعينة لكاتب

القصة. وإنني لأشعر أحياناً في نفسي بصنعة الروائي في مجال الأفكار أكثر من شعوري بأي قدرة أخرى للتعبير عن سطح الحياة ووصفه. فالروائي يتطلب فوق كل شيء قدرة على أن يحيط خياله بمشكلات الحياة وأحداثها، وأنا أدرك أنني وهبت خيلاً من هذا النوع. وقد لعب الخيال دوراً عظيماً - وإن يكن تعسفاً في بعض الأحيان - في حياتي.. وعانيت في الخيال بين حين وآخر، وكانت آلامي أشد وطأة على نفسي؛ لأنني لم أجربها في الحياة الواقعية. ولقد كنت قادراً على أن أجِد القوة الروحية لاحتمال موت أولئك الذين أحبهم بعد أن أكون قد وهنت تماماً نتيجةً لانتظار هذا الموت والتنبؤ بوقوعه. وقد دهشت عندما قرأت «ذكريات عبر القبر» لشاتوبريان، إذ وجدت أنني أمثلته على الرغم من اختلافنا في مجالات كثيرة هامة. فكل منا لا يجد هدوء نفسه - بسبب خياله المفرط - ولا يرضى بالواقع. أما فيما يتعلق بي، فليست قوة الخيال راجعةً إلى أي مواهب بصرية وصفية فنية، كما هي الحال بالنسبة لشاتوبريان. وقد كان موقف «شاتوبريان» من النساء خيالياً في جوهره، بل ربما كان موقفاً وهمياً، إذ كان طيلة حياته فريسةً لخيبة الأمل والكآبة العميقة على الرغم من نجاحه الفذ وشهرته ولمعان شخصيته الأدبية، والخيال بالنسبة إليّ أيضاً، ميزة من مزايا الإنسان، وهو يمنعني من قبول الواقع أيّاً كان أو الرضا به. انسحبت داخل نفسي كما فعل «شاتوبريان» رافضاً أن أكون أسيراً لأي لحظة من لحظات الحياة. وإنه ليبدو لي أن كل لحظة ناقصة مشوهة لا سبيل إلى الرضا عنها. وما قيل عن «نيتشه» ينطبق أيضاً عليّ، إذ يقال إنه كان في حاجة إلى النشوة لكي يستطيع مواصلة الحياة. وأنه كان مدفوعاً بإحساس من السخط وخيبة الأمل على واقعية الوجود. وأنا أيضاً قد أحسست بالنشوة وتشوقت إليها وعرفتها حقاً.. لقد عرفت غبطة النشوة الخلاقة، غير أن شدة تدقيقي، وكذلك شيطان الصحو وعجز الغريب عن تسليم نفسي لخيالات الإلهام.. قد قطع هذا كله السبيل على تجربتي للنشوة.

والواقع أن موقفي من الحياة كان دائماً واقعياً ممعناً في الواقعية، وبعيداً كل البعد عن الرومانسية، أما موقفي مما يعلو على الحياة ومما لا يمكن بلوغه إلا عن طريق «الرؤية»

فقد كان رومانسيًا. ويقول موريس باريس Maurice Barres -الذي لا يشابهني إلا قليلاً- قولاً لا يمكن أن ينطبق بلوغه إلا عن طريق «الرؤية»، فقد كان رومانسيًا. ويقول موريس باريس علي: «لم يكن تطوري سيراً صوب شيء ما، وإنما كان هروباً إلى عالم آخر». كنت أشعر دائماً بأنني على مسافة مما يدعونه عادةً بالحياة. والحق أنني أبغض تلك «الحياة» المزعومة بغضاً إيجابياً، وربما كان هذا البغض في شبابي أشد منه في الوقت الحاضر. ومهما يكن من أمر، فلا بد أن أحدد هذه العبارة، ذلك أنني إذا لم أكن أحب الحياة، فإنني أحب في الحياة تلك الصفة التي تعلو على الحياة، وأعني بها الحياة التي تتجاوز في حالة الوجد حدودها الخاصة.

وهذا يفضي بي إلى شيء متناقض تناقضاً أساسياً عميقاً في طبيعتي. فأنا لم أعان مطلقاً نقصاً في الحيوية، بل لقد عشت حياةً حادةً زاخرةً، وكانت حيويتي في بعض الأحيان مسرفةً متطرفةً. ومع ذلك فإنني أمقت تلك «الحياة» المزعومة، وليست كراهييتي فسيولوجية، أو حتى نفسية، وإنما هي في أصلها روحية. وأنا أتمتع بجسد قوي، حسن البناء، ولكنني أشعر بنفور من وظائفه الفسيولوجية، إذ انسحبت شدة تدقيقي على الأشياء جميعاً: المادية والروحية على حد سواء. وإنه لتجذبني الصورة الفردية، والفكرة وشكل الجسم أكثر من الجسم نفسه. ولقد أبغضت دائماً القصص التي تروي على الجانب الجنسي لمغامرات الناس الرومانسية، ولا أستطيع أن أتجنب إحساساً بالتقزز منها: ويبدو أنها لا تهمني حتى ولو كانت ذات تأثير على حيوات أصدقائي المقربين. وثورتي أشد على شيء يحمل طابع التكالب والتنافس والطموح إلى المركز الاجتماعي والصراع من أجل القوة، فتراني أحاول عدم الإصغاء إلى هذه الأمور إذا عرضت عليّ، وأشعر بالارتياح عندما ينتهي أمرها، وذلك حتى أستطيع العودة إلى الأشياء التي تهمني حقيقةً. والآن أصبح مما لا يقبل الشك أن الحب الجنسي والصراع في سبيل القوة هما اللذان يؤلفان ما يُعرف بالحياة. ولقد كان يبدو لي دائماً في الواقع أنه لا مكان لي في «الحياة»، إذ كان يتردد صداها في نفسي وكأنني منها على مسافة بعيدة، دون أن تمسني إلا نادراً. ومع

ذلك، اشتبكت اشتباكاً عميقاً في الوقت نفسه مع كثير من الأشياء المنتسبة إلى «الحياة»، واعتمد الآخرون عليّ في الصراع من أجلها. ولكنني في نهاية الأمر ظللت خارج الحياة، وعلى مستوى مختلف كل الاختلاف. كنت متشبعاً بدافع أخروي (إسكاتولوجي) لا يقهر، ولا يمكن إرضائه بأي عالم موجود. وكان حبي للحياة حباً لمعنى الحياة، وحبي للعالم حباً لعالم أنكر طابعه الدنيوي. ولست من الوقاحة بحيث أزعّم أنني كنت فوق مغريات «الحياة»، بل كنت ضحيتها كغيري من الناس. غير أنني لم أجد ما يغريني إطلاقاً بأن أضفي عليها طابع الضمان الأخلاقي أو أن أبررها تبريراً روحياً. ولم تكن مشكلة «الجسد» ذات أهمية خاصة بالنسبة إليّ، كما كانت بالنسبة لروزانوف Rozanov أو ميرزكوفسكي Merezhkovsky أو د. هـ. لورنس D. H. Lawrence. أما المشكلة التي كانت تشغلني فوق كل مشكلة أخرى، فهي مشكلة الحرية. وما كنت أستطيع أن أفكر قط في «الجسد» من حيث «خطيئته» أو «قداسته»، كل ما كنت أستطيع أن أفعله هو أن أتساءل هل ينكر الجسد الحرية أو يسيء إليها أم لا؟

ويرتبط حبي المبكر للفلسفة والميتافيزيقا -بمعنى ما- بنفوري من الحياة باعتبارها شيئاً قبيحاً سوقيّاً ينتهك حرمة الحياة الحقّة، وأعني بها الحرية. ومجرد الحياة باعتبارها متميزة عن الحياة الخلقة، لم تمنحني غير قدر ضئيل من الارتياح. وأعتقد أنني ظفرت بمتعة من ذكريات الماضي وأعلام الحياة المقبلة أكثر مما ظفرت من نسيج الحياة الفعلية. ومن المحتمل أن أعظم آثامي هو عدم قدرتي ورفضني لاحتمال وطأة ما هو مبتدل.. ذلك المبتدل الذي يؤلف نسيج الحياة ذاته، وكذلك عدم قدرتي على رؤية النور خلال الظلام المتكاثف الذي يحيط بما هو مبتدل. ومع ذلك، فإن فلسفتي فلسفة الوجود، وقد وصفها الآخرون بهذا الوصف، أي أنها تعبر عن مشكلات الإنسان ومجاهداته، وهي بهذا المعنى قريبة كل القرب من الحياة: الحياة بغير ذلك المعنى الذي أضعه بين الأقواس.

وأحب أن أتوسع في موضوع موقفي من «الحياة» من ناحية أخرى. ألا وهي ناحية الزهد. إن احتياجات الجسد لم تبد لي ذات أهمية على الإطلاق، بل كنت أنظر إليها على

أنها تتوقف في المحل الأول على حالة العقل، وعلى دوافع الروح. وقد اتهمني أولئك الذين يعرفونني جيداً بميل إلى الزهد، والواقع أنني لا أشعر بمثل تلك الميول، كما أن طريقة الزهد في الحياة لم تجتذبنني على الإطلاق. وكنت في أثناء طفولتي مدلاً محاطاً بكل ألوان الترف، ومع ذلك لم أستطع أن أفهم إطلاقاً لماذا يكون من العسير أن يحرم المرء نفسه من الترف أو أن يعيش حياة الزهد. وتبدو المزايا المزعومة ومصاعب الحياة الزاهدة في نظري مجرد شكل من أشكال خداع الذات وتمجيدها من جانب هؤلاء الذين يمارسونها. وقد دهشت عندما سمعت شخصاً يقول لي إن الامتناع عن أكل اللحم عمل بطولي، ذلك أنني لم أحب اللحم إطلاقاً، وكنت أحمل نفسي على أكله. وليس هناك بالطبع أي مزية في ذلك. كما أنني لم أعرف قط معنى التعب، إذ أستطيع أن أجادل إلى الساعات الأولى من الصباح دون أن يرهقني ذلك، ولقد كنت عداءً سريعاً جداً.. غير أن الشيخوخة والمرض علماني أخيراً معنى التعب، ولكن حتى المرض لم يكن يمنعني في الماضي من أن يكون لي جسم رياضي. وكنت أنظر دائماً إلى الفكرة الشائعة القديمة بأنه ينبغي على الروح أن تجاهد الجسد وغواياته باعتبارها فكرة ضارة من أفكار الذهن الإنساني.. فالأحرى أن تجاهد الروح ضد الروح، وضد غوايات الروح التي توجه الجسد لا العكس.

ومهما يكن من أمر، فقد كانت تكمن في نفسي روح شريرة، ما دام لكل إنسان «شخصه الآخر» الإيجابي والسلبي المستقر في أعماق نفسه. وكانت روحي الشريرة تتمثل في «ستافروجين»^(١).

وعندما كنت شاباً أطلق الناس عليّ اسم «ستافروجين» Stavrogin، وهي تسمية كنت أعزب بها سرّاً. وكنت أحب أن أكون «أرستقراطي الثورة» أو «النبيل ذا الشعر الفاحم الذي يتألق بالحياة ويضع قناع الترفع البارد». وربما كان ذلك من السذاجة بمكان، ولكنه لم يكن يخلو من إغراء بسبب ذلك. والواقع أن نفسي كانت تنطوي على شيء من هذا

(١) بطل رواية «دوستويفسكي» المعروفة باسم «المجذوبون» The possessed (ف. ك.).

«الستافروجين» وإن كنت أعتقد أنني استطعت التغلب على هذا العنصر. وقد كتبت فيما بعد مقالاً عن «ستافروجين» يعكس شيئاً من الارتباط الحميم بيني وبينه، فأثار هذا المقال عاصفةً من السخط.

ومن علامات الجهل وضيق الأفق أن يدهش المرء لصراعات الإنسان ومتناقضاته.. فالإنسان في أساسه كائن متناقض، وهذا يشير إلى شيء أعمق وأهم من أي خلوّ ظاهري من التناقض فيه. وأستطيع أن أحدد سلسلة من المتناقضات داخل نفسي لا يمكن أن ترجع إلى تناقض واحد منها، كما لا يمكن أن تفسر عن طريق التبسيط. ومن أمثلة ذلك الكبرياء والتواضع، فكلاهما موجود في نفسي، بل إنهما يتعايشان بطريقة ما في حالة توتر.

ولقد كنت أدرك دائماً أنني أحيأ في عدة أبعاد وعلى عدة مستويات... فكنت أضيق أحياناً بإطراء الناس لي، وأحياناً أخرى كان هذا الإطراء يسليني. ولم يخطر لي قط أن أكون أعلى من الآخرين أو أن أحتقرهم، بل كنت أجد متعةً حقيقيةً في مصادقة «البسطاء» من الناس والانغماس معهم في أنفه المناقشات. وإني لأحب الهروب من الملاحظة والاختفاء على قدر الإمكان.. وأنفر خاصةً من إظهار أي تفوق عقلي على غيري من الناس.

ولعل هذه السمات جميعاً نتيجةً لتحفظي المفرط، ولرغبتني في المحافظة على سلاحي الباطني، وقدرتي الناقصة على تبادل الحديث مع الناس.. ولكنها تخفي أيضاً نوعاً من الكبرياء لم أكن أستطيع إظهارها للغير. وعندما كان الناس ينظرون إليّ في شيخوختي باعتباري رجلاً مشهوراً، لم تكن هذه النظرة تبعث في نفسي غير قليل من الرضا، ولم تكن تغذي تقديري لنفسي على الإطلاق، بل إنها كانت تسبب لي في واقع الأمر ارتباكاً ملحوظاً، بل كانت تصدمني. أما فكرة «الشخص المجهول» *incognito* فكانت ذات جاذبية عظيمة بالنسبة إليّ. كنت متكبراً ومؤكداً لذاتي حقاً، غير أن كبريائي كانت مخفية تحت السطح، ولم تؤثر إطلاقاً على علاقاتي بالناس، ومع ذلك كنت في

مستوى أعمق من طبيعتي متواضعًا متواضعًا حقيقياً، وإن كنت لا أرى في ذلك أي فضيلة، فهي سمة طبيعية أكثر من أن تكون تحصيلًا روحياً. وأقول بوجه عام إنني لا أعرف لنفسي غير القليل من الفضائل الأخلاقية التي يمكن أن تنسب إلي. والواقع أنني متمرد ومتواضع في الوقت نفسه، صعب المراس ولين العريكة في وقت معاً. فإذا أمنت النظر في نفسي، رأيت من واجبي الاعتراف بأنني لا أنظر إلى نفسي نظرة تقدير. ولم أحقد على شيء مطلقاً، ولو حاولت لما نجحت قط. ولم أستطع أن أفهم معنى الكبرياء الجريئة، ولم أستطع أن أتعاطف مطلقاً مع مظاهرها لدى الآخرين. ولست أشعر في نفسي بأي ميول غامضة «تحت الأرض» كذلك الميول التي كان يشعر بها «الرجل من عالم تحت الأرض» الذي صوره «دوستوفسكي»، وإن يكن قولي ذلك لا يعني أنني خال من الشر.. كما أنني لا أهوى الاستبطان اللهم إلا في كتابة ترجمتي الذاتية. ولا أميل إلى أن أكون في حرب مستمرة مع نفسي. ولست أعبر في كتاباتي - كما يفعل بعض الناس - عن عكس ما أنا عليه في الواقع. ومن المحتمل أن أتخلف وأكشف عن نفسي في وقت واحد.. بيد أن «التعويضات» و«أنواع الكبت» و«التماسي» التي يعلق عليها التحليل النفسي الحديث أهمية كبيرة لا تنطبق عليّ، كما لا تنطبق على كثير من الناس.

وربما كان انعدام الغرور أو الطموح من نفسي شكلاً خاصاً من أشكال الكبرياء الروحية.. ومهما يكن من أمر، فإنني لم أسع قط للشهرة وذئوع الصيت، وهما أمران كانا يجتذبان «تولستوي» وبطله الأمير «أندريه فولكونسكي» Andrey Volkonsky. كما أن «عدم الاكتراث» لا يلعب دوراً ضئيلاً: فأنا لا أعبأ إلا قليلاً بما يكتبه الناس عني، وكثيراً ما تركت المقالات المكتوبة عني دون أن أطلعها. وكان يخيل لي أحياناً أن أولئك الناس الذين يمتدحونني، يضغطون عليّ، ويحرمونني من حريتي. وكنت أتوجس خوفاً من هؤلاء الذين يزعمون أنهم يشبهونني في العقلية، كما كنت أخشى «التلاميذ» الذين يظهرون لي على هيئة عقبات تعترض ممارستي لحريتي الخلاقة وممارستهم لحريتهم أيضاً. وإنني لأشعر بأنني في أفضل حالاتي عندما أكون في صراع، ففي هذه الحالة

فقط يكتسب تفكيري أقوى ما له من شدة. وكان يبدو لي أن روح الحرية الحقة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنسان وهو مجهول الاسم. وعندما كان بعض الناس يعجبون بي في أحد الاجتماعات باعتباري شخصاً بارزاً، أو رجلاً مشهوراً، كنت أتمنى أن تنشق الأرض لتبتلعني.. وما من أحد يمكن أن يسمى ذلك تواضعاً، بل إنه بالأحرى دليل على انعدام الرغبة للاختلاط المباشر بالرجال والنساء، وعلى شيء قليل من الكبرياء وعدم الاكتراث والتحفظ.. فأنا في الواقع جواد لسرج واحد، ولم أخلق «للمجتمع».

ثمة تناقض آخر كنت أشعر به دائماً في نفسي.. فعلى الرغم مما قلته آنفاً، فأنا مرهف الحساسية بدرجة استثنائية في تجاوبي مع الأشياء المحيطة بي. فما من ألم -مثلاً- أيّا كانت قلة ظهوره للناس إلا سبب لي عذاباً لا سبيل إلى التعبير عنه سواء أصاب هذا الألم الأقربين إليّ، أو غير الأقربين. وأنا ألاحظ أقل الظلال والتغيرات التي تطرأ على أمزجة الآخرين، بيد أن هذه الحساسية المفرطة يصاحبها في الوقت نفسه جفاف عاطفي أو جذب.. وحساسيته نفسها قاحلة، وهذا أمر لم يفلت من ملاحظة كثير من الناس الذين عرفوني. وعالمي الداخلي شبيه بالصحراء.. بأرض يباب مجردة من كل شيء اللهم إلا بعض الصخور الصلبة المنعزلة.. ولحظات الابتهاج العظمى في حياتي خالية من كل تزويق أو تنميق أو زخرفة، وأقرب رمز لها هو الشعلة المجردة. وإنني لأشعر أنني قريب كل القرابة من عنصر النار. وأنني غريب عن عناصر التراب والماء.. ولهذا لم أشعر إلا نادراً في حياتي كلها بأنني مستقر آمن مطمئن في معيشتي، ومع ذلك، فأنا أبعد ما أكون عن العبوس والصرامة. والغريب بالنسبة لحساسيته أنني لم أجرب قط تلك العواطف الرقيقة المحركة للروح، كما أنني لم أحب قط مثل تلك التجارب.. فأنا في جملة غير عاطفي، ولم أجد في نفسي إطلاقاً أي عنصر «غنائي» أو «مشاعر رفيعة»، ولكنني من جهة أخرى على إحساس عميق بكل ما هو فاجع في الحياة، وهذا الإحساس صادر عن وعيي الشديد بما في العالم والوجود الإنساني من شقاء. وأقرب العناصر رحماً إلى نفسي هو العنصر الدرامي.

ولم يكن في استطاعتي قط تحقيق أي انسجام أو توازن بين حياتي الروحية وحياتي العاطفية، إذ كانت الحياة الروحية تسيطر دائماً على الحياة العاطفية، وأفضى ذلك إلى إضعاف قواي العاطفية والانفعالية واستجاباتي من هذه الناحية. كانت روحي كلاً واحداً، أما نفسي فكانت مريضةً. ولم أظن قط إلى شيء من عدم الاستقرار أو التردد في فكري أو الانقسام في إراداتي، ولكنني كثيراً ما كنت أشعر بالاضطرابات العاطفية وعدم القدرة على الفصل فيما يتعلق بها. ولم أفشل قط في تأكيد استقلالي الروحي، ولم يسبب لي شيء قط أعظم العذاب أكثر من علاقتي مع الناس وإخفاقي في هذا المجال.. ولم تكن سرعة انفعالي غير علامة من العلامات الكثيرة على هذا النقص، كما لم تكن أسباب غضبي ظاهرة دائماً، بل كنت أحياناً أتصور عدوي أمامي، فأشتعل غضباً دون أن يكون في الحجرة سواي.

قلت من قبل إنني لم أحب الجنود قط، إذ كنت أشمئز من كل ما يتعلق بالحرب وأنفر من القوة، ومع ذلك فأنا بطبيعتي محارب، وأميل بغريزتي إلى التجارب في عنف مع بيتي.. بل بلغ بي الأمر أن كنت أحمل مسدساً أينما حللت. وهذا يوحى بتمائل بيني وبين «تولستوي» الذي كان يمتلئ بهذا النفور عينه من القوة ممتزجاً بنفس موقفه من الحياة موقف المحارب. وقد وجدت من اليسير عليّ التعبير عن عواطفني إزاء الحيوانات وحدها: فصبت رقتي التي لا أستطيع الإفصاح عنها على الحيوانات، ويبدو أنني ألفت معها تخفيفاً من عزلتي، فأنا مولع كل الولع بالكلاب والقطط والطيور والحياد وغيرها من الحيوانات، ولا سيما الكلاب والقطط التي أشعر نحوها بعاطفة خاصة، وصحبة الحيوانات - وخاصة تلك التي تعاشرني - تمنحني متعة عظيمة، وإنني لأحب أن تستمر هذه الصحبة بعد الموت. ولقد كنت شديد الارتباط بكلبين: كلب زوجتي الصغير «تومكا» Tomka، وكلب آخر عرفته فيما بعد يُدعى «شولكا» Shulka. وكان فقدانهما (مات أحدهما بعد أن طعن في السن، والآخر تركته في أثناء نفيي من روسيا السوفيتية) سبباً في أن أعاني أحلك ساعات حياتي، كما أنه ترك فراغاً كبيراً في قلبي. وقد بكيت كما

لم أبكِ من قبل.. بيد أن الحيوان الذي أحببته أكثر من غيره هو قطتي «مورا»، إذ كانت عيناها الجميلتان تكشفان لي عن أعماق مجهولة من التجربة، وقد عانيت عذاباتٍ أليمةً عندما مرضت وماتت.

وقد أتيت لي الفرصة من قبل لكي أذكر أن في موقفٍ من الحياة عناصر من الخيال والرؤية والواقع معاً، وهذه العناصر لا تستلزم الصراع بالضرورة لأن هذه المجالات تتعلق بموضوعات مختلفة، وبالتالي تستطيع أن تتعايش في اتساق. وليس من طبعي أن أحيل واقع الحياة اليومية إلى المثل العليا، ولست ممن يتسلمون للأوهام، أو يطئون أرضاً سحرية، أو ممن تتبدد أوهامهم في يسر. وأنا غريب عما يعرف بالموقف الرومانسي من الواقع. ولا يمكن أن أُسمي رومانسياً إلا بمعنى واحد، إذا صح أن هذا المعنى رومانسي، فقد جاهدت بلا مهادنة نحو «المتعالي» في محاولة قوية لعبور حدود هذا العالم والسمو عليها. ونتج عن هذا إدراك للواقع النهائي، أو بالأحرى للزيف أو «السقوط» لعالمنا هذا، وهو إدراك أجل شأناً عندي من أي نظرية أو ادعاء فلسفي. وليست لديّ أوهام أيّاً كانت عن هذا العالم، ولكنني أعتقد أن العالم نفسه وهمي إلى حد كبير، وإن يكن ذلك بمعنى مختلف عن المعنى الذي يوحي به الفكر الهندي أو الفلسفات المشتقة منه. إن ضغط التاريخ ووطأة العالم المادي لا يؤثران عليّ، ولا تستطيع المحاولات الخاصة بإضفاء طابع مقدس على الظاهرة التاريخية وعلى النظام التصاعدي للمجتمع أي إقناع كان. كما لم أستطع أن أرضى إطلاقاً بالأشياء العابرة الفانية التي تتحقق في الزمان، أو التي تعيش لحظة فقط. وكانت اللحظات السعيدة في الحياة تفلت دائماً من قبضتي، وما كنت أستطيع أن أقتنع بأن الزمان في تدفق دائم، وأن كل لحظة تختفي وتبتلع في اللحظة التالية، هذا الجانب الرهيب من الزمان قد سبب لي عذاباً شديداً لا سبيل إلى التعبير عنه.. وكان الافتراق عن الناس والأشياء والأماكن مصدراً لآلام لا تقل هولاً عن الموت.

ولابد أنني أنتمي إلى طراز من الناس كان عدم الرضا بالواقع، والحنين إلى ما هو أبدي هما الشاغل الأسمى الحاسم في حياتهم. فلقد ردّدت طيلة حياتي كلمات

زرادشت الخالدة: «أيتها الأبدية.. إني أعشقتك». ومن المحال أن يعشق المرء شيئاً غير الأبدية، وكل حب هو حب لما هو أبدي.. ولو لم تكن الأبدية موجودة، لما وجد شيء. واللحظة من لحظات الزمان تملك من القيمة بمقدر ما يربطها بالأبدية، وبمقدار ما تسمح بمخرج من الزمان المغلق، أي باعتبارها ذرة من الأبدية لا من الزمان، على حد تعبير «كيركجور». ويرجع مرضي إلى انتظاري وتوقعي للحوادث قبل وقوعها الفعلي، وهو مرض ظل يطاردني طيلة حياتي، وهذه الحالة العقلية لا تتفق -لسوء الحظ- مع وصايا الحكمة ومبادئ الإنجيل. لقد رغبت دائماً أن يتوقف الزمان، وأن تستوعب الأبدية الزمان -الماضي والمستقبل معاً- وتقهره. ومع ذلك، أطلع في الوقت نفسه قدماً إلى الإمام، وأنتظر المستقبل. وربما كان الزمان هو المشكلة الأساسية للفلسفة، وخاصة فلسفة الوجود.

لم يطرأ على بالي قط أن أفكر في العالم باعتباره خالياً من الحدود والغائية، وإنما على العكس من ذلك، كنت أفكر فيه دائماً باعتبار محدوداً، بل باعتباره التحديد نفسه في مقابل اللا محدود واللا متناهي الذي عرفته داخل نفسي. فالعالم الباطني أشد واقعية من العالم الخارج عني. وقد اتهمني البعض بعجزني عن الاعتراف بالحركة التي تتم من الداخل إلى الخارج، أي الإنجاز والتحقق والنجاح والانتصار. وأحب أن أعلق على هذه النقطة فيما نحن بصدد من سياق، وإن كنت سأعود إلى مناقشة هذه النقطة فيما بعد. من الحق أنني لا أحب الظافرين والناجحين، إذ يبدو لي أنهم يتبعون دائماً طريق التكيف مع عالم واقع في الشر، أو عالم شرير في جملته. وأنا لا أعتقد في إمكانية التحقق الصادق على مستوى كون موضوعي منعزل، والمأساة قد ضربت جذورها بعمق في قلب العالم. وهذا الموقف يفسر كراهيتي للنزعة الكلاسيكية التي تخلق وهم الكمال فيما هو فان، بينما الواقع أن الكمال لا يمكن بلوغه إلا في اللا متناهي. وهم الكمال الفاني يعمي بصائرنا، ويعوق تطلعنا صوب اللا متناهي والأبدي. وكل صورة متحققة أو واقعية تعد صورةً نسبيةً، ولا يمكن أن تدّعي التناهي، وكل إحالة واقعية في الزمان والمكان ليست

إلا رمزاً على شيء عبر هذا العالم، ومحاولة ضعيفة لتجسيد طموحنا إلى اللا نهائي والأبدي، وبالتالي اعتقاله. وهذا هو مصدر الطابع الصوري في تفكيري، وأعني به الثورة من عالم عبر هذا العالم، من المتعالي على الكون إلى الداخل في صميمه.. وإنني لأعتقد خلاف ما هو شائع أن الروح ثورية بينما المادة محافظة ورجعية. والحق أن المادة ضارة بالثورة الروحية الحقيقية، كما أنها تسخر من انتصاراتها. المادة تتعلق بالزماني، أما الروح فتسعى وراء الأبدية... والوصول في حد ذاته معناه الأبدية.

وكلما استرجعت طفولتي ومراهقتي، بل أعوامي الأخيرة، أدركت الأهمية الهائلة لكل من «دوستوفسكي» و«تولستوي» بالنسبة إليّ، فقد كنت أشعر دائماً برابطة غريبة بيني وبين أبطال روايات «تولستوي» و«دوستوفسكي» مثل «إيفان كارامازوف»، وفرسيلوف Versilov، واستافروجين، والأمير أندريه، بل بأولئك الذين يسميهم «دوستوفسكي» «حجاج الأرض الروسية» وبتشاتسكي^(١) Chatsky، وبافجيني أونيجين، و«بتشورين»^(٢)، وغيرهم. وربما كان هذا الشعور هو الذي يميز أعماق روابطتي بروسيا ومصيرها. وقد تلقيت انطباعاً لا يقل عن ذلك عمقاً من بعض الروس أمثال «تشادايف» Chaadaev وبعض ذوي النزعة السلافية ومن «ليو تولستوي» و«فلاديمير سولوفييف» V.Solovyev، ومن هرتزن، بل حتى من «باكونين» والعدميين.

وأنا أشبه كثيرين من هؤلاء الروس في أنني ولدت من طبقة الأعيان، ثم انفصلت عنها. وهذه القطيعة مع المجتمع الذي أنتمي إليه والقطيعة الأخرى التي أعقبتها مع شركائي في الثورة، تؤلفان معاً الحادتين الأساسيين في تاريخ حياتي الباطني والظاهري على السواء، وهما جزء من صراعي للحصول على حق الفكر الحر، وحق الإبداع.

ولم يراودني شك في رسالتي على الإطلاق، وكنت أملك القوة والتصميم الكافيين للسعي في سبيل هذه الرسالة، كما كنت أستطيع أن أكون عنيفاً في الصراع من أجل

(١) بطل الملهاة التي كتبها «ألكسندر جريبويدوف» بعنوان: «نكبة الحصافة» (ف. ك.).

(٢) بطل رواية «لرمنتوف» المعروفة: «بطل زماننا» (ف. ك.).

تحقيقها. ولم أكن ممن يتقنون كبح جماح أنفسهم، بيد أنني لا أدعي أيضًا أنني تغلبت على جميع التوترات والمتناقضات والمتنافرات التي تزخر بها نفسي. والحق أن المثابرة والثبات لم يكونا من فضائلي مطلقًا، وكان حبي الوحيد الدائم العظيم هو حبي للفلسفة، وإن لم أسلم نفسي كلية للسعي وراءها. وما أقل الفلاسفة الذين استغرقوا في الحياة مثلي، وإن أكن قد حاولت بيان كيف أنني لم أكن أحب «الحياة».. وكذلك قليل من الفلاسفة استغرقوا في المجتمع مثلي، وإن كنت أبغض المجتمع بغضًا لا مرأى فيه.. كان مزاجي مزاج زهد، وإن تكن حياتي أبعد ما تكون عن حياة الزهد.. ولقد كنت رؤوفًا بصورة غير مألوفة، ولكنني لم أفعل شيئًا لممارسة هذا العطف. وكنت أشعر دائمًا بما تفعله القوى اللا عقلية في حياتي.. ولم تكن أفعالي صادرةً عن العقل، وإنما أميل إلى أن تجتاحني البواعث. وكنت أشعر بفضيلة عظيمة أو بطاقة روحية تجيش بها نفسي، وبحرية داخلية عظيمة، وبانطلاق من كل اعتماد على العالم المحيط بي، ولكنني كنت في الحياة اليومية عرضةً لطغيان الإحساسات والعواطف المضطربة. وكنت محاربًا من حيث المزاج، ولكن قلما حاربت للنهائية، وكانت حالات مزاجي ومظاهر روحي المقاتلة تفسح مكانها للتعطش من أجل التأمل الفلسفي.

وكثيرًا ما خطر لي أنني قد أخفقت في نهاية الأمر في تحقيق كل الإمكانيات الكامنة فيّ، وفي أن أكون صادقًا دون تناقض مع نفسي، ذلك أن نفسي كانت تنطوي - كما أشار إلى ذلك شخص ما ذات مرة - على شيء لا يمكن إصلاحه من الأرستقراطي والهاوي. وهذه الصفة تركت طابعها الميتافيزيقي عليّ، ولم أستطع مطلقًا التغلب عليها. ولو كنت أنحدر من أصل آخر أكثر «ديمقراطية» لكان من المحتمل أن أكون أقل تناقضًا مع نفسي، وأن أحقق أكثر مما حققت أو استخدمت نفسي في شيء أعظم من الاتساق لما أكون قد حققته، على الرغم مما يمكن أن أفقده من بعض السمات التي أقدرها في هذه الحالة.

ولا يمكن أن أبرئ نفسي من «الأنوية»، غير أن أنويتي تتعلق بمجال العقل المبدع أكثر مما تتعلق بملذات الحياة أو بالسعادة في الحياة، وهي شيء لم ينصرف إليه قلبي على

الإطلاق. ولقد كنت قادرًا على اصطناع القسوة في الدفاع عن رسالتي الخلاقة، وعن رسالة غيري من الناس، بيد أنني أشك في أن هذا الأمر ضربة لازب في عالم يصطدم فيه العقل المبدع بالجمود والبلادة والغباء.. والمفكر، أو الرجل المثقف، هو بمعنى من المعاني، شيء شاذ، أو مخلوق عجيب. ولقد كنت ممزقًا بين رغبة عنيفة أو مواصلة معاركي العقلية والمضي بالقتال حتى معسكر العدو من ناحية، والتعاطف الأخلاقي والعقلي من ناحية أخرى. وإذا تحدثنا عن «الأنوية»، فلا ينبغي أن نخلط بينها وبين «الأنانية»، ذلك أن هناك شكلًا مشروعًا للأنوية، وهو الشكل الذي يعترف بأولوية «أنا» الإنسان باعتبارها المركز الشخصي الذي لا يمكن إرجاعه إلى شيء غيره، في مقابل ما كان يسميه «بسكال» بالأنانية «البغيضة». وهكذا ترى أن ذات الإنسان منقسمة، وهذا ما يفسر طبيعتي المتنافرة المركبة، والسبل المتشعبة المتباعدة التي سلكتها حياتي.



الفصل الثاني

عزلة.. قلق.. حرية.. تمرد.. شفقة شكوك الروح ومجاهداتها.. خواطر عن «الحب»

العزلة والاتصال الروحي في استقطابهما وتداخلهما أساسيان للحياة. والانسحاب والاتصال إعلان من أفعال الوجود الإنساني تدور حولهما حياة الإنسان الدينية كلها. ولكن كيف يمكن التغلب على البعد والاعتزال الناجمين عن الانسحاب؟ يزودنا الدين بإجابة عن هذا السؤال، إذ إنه يهتم بإنشاء جسر بين عالمين، وبالتالي بتحقيق الألفة والقرابة. ولم أشعر إطلاقاً بأنني جزء من العالم الموضوعي، أو بأنني أحتل فيه مكاناً محدداً، أو مركزاً معيناً. ذلك أن التجربة التي عانيتُها عن نفسي تجربة من التجارب التي تعزلني جانباً عن العالم الموضوعي. ولم أتصل بهذا العالم إلا من ناحية السطح فحسب، وإحساسي بالاتصال وعدم الاستقرار في العالم، ذلك الإحساس الذي عبرت عنه فلسفياً بأنه «الإحالة الموضوعية» objectification كامن في قلب نظرتي كلها في العالم. وكنت منذ طفولتي أسكن عالماً يختلف عن العالم الذي يحيط بي، وأتظاهر فحسب بانتمائي إلى عالم بيئتي، كما كنت أتخذ موقف الدفاع ضد العالم، وأحاذر من كل ما يمكن أن ينتهك حريتي.

شرعت في قراءة الروايات والمسرحيات وقدراً معيناً من الشعر في طفولتي المبكرة، وأفادت هذه القراءة في تقوية انطباعي بأنني أعيش في عالم عجيب مختلف خاص بي، وكان أبطال القصص الأدبية يتمتعون في نظري بواقع أعظم من واقع الأشخاص الذين أعيش بين ظهرانيهم. وكانت لي في أثناء طفولتي دمية تلبس حلة ضباط، وكنت أخلع

على هذه الدمية جميع الصفات التي تعجبني: وكان لهذا العمل من الدلالة ما يشابه الأسطورة. ولقد قرأت كتاب تولستوي «الحرب والسلام» في سن مبكرة، وبالتدريج أصبحت هذه الدمية التي سميتها أندريه تجسيداً للأمير أندريه «فولكونسكي»، وصنعت منها كائنًا له من الواقع أكثر مما لزملائي في المدرسة الحربية، ومع ذلك لم تكن هذه الحياة في هذا العالم الذي صنعته لنفسه مقصورة على مجال الخيال والتوهم، إذ إنني لم أفترق قط إلى الإحساس بالواقع، واقع العالم المحزون الذي يحيط بي. وكانت تجربتي معاناة للطابع الغريب في العالم الموضوعي أكثر من أن تكون معاناةً للواقع.. ولكنني لم أعش قط في مجال وهمي، بل كانت استجابتي للعالم من حولي استجابةً متيقظةً واقعيةً إلى أقصى حد. ومع ذلك كان لدي ذلك الإحساس بابتعاد هذا العالم عني، ولم أستطع الاندماج فيه مطلقًا. وعندما شرعتُ أفكر فيما بعد في المصطلح الفلسفي تحدثت عن غربة الإنسان إزاء العالم، وعن «التخريج الظاهري» للعالم بالنسبة للإنسان، ورأيت في هذا الوضع الإنساني مصدرًا للاستعباد. وقد جاهدت للمحافظة على ما لعالمي الخاص من طابع كلي، وحتى لا يصبح «شيئًا خارجيًا» محضًا. وكانت لي «رؤية» عن الإنسان باعتباره كائنًا لم ينشأ من «هذا العالم» ولم يتكيف معه، وبالتالي فإنه لم يصبح أسيرًا لهذا العالم، وأخذت أنظر إلى هذا الكائن باعتباره نفسي. ولكنني لم أظن أنني «أفضل» من الآخرين بأي معنى من المعاني، أو أفضل من أولئك الذين يضربون بجذورهم ويستقرون ثابتين في «هذا العالم»، بل كنت أعتقد في بعض الأحيان أنني أسوأ، وأسوأ منهم كثيرًا.

وامتد شعوري المعذب بالغربة إلى موقفني من جماعات الناس كلها، ومن جميع الحركات والأحزاب والطبقات. ولم أرضَ مطلقًا بأن أندرج في فئة، كما لا أستطيع أن أتصور نفسي جزءًا من وضع إنساني «عام» أو «عادي»، وكان هذا الشعور بالغربة -الذي سبب لي أحيانًا عذابًا حقيقيًا- ينشأ أحيانًا من أي تجمع للناس، أو من أي حادثة يومية من حوادث الحياة.. بل إنني أضُم داخل نفسي كثيرًا من الأشياء الغريبة عليها.. كنت غائبًا في أثناء حضوري حضورًا إيجابيًا في الحياة.. ولا أستطيع أن أقول -أيًا كان الأمر- أن

إحساس الاعتزال عندي كان علامةً على عدم الاكتراث.. ذلك أنني أبعد ما أكون عن عدم الاكتراث هذا، بل كنت أجد نفسي ملتزمًا التزامًا إيجابيًا عميقًا في الحياة، غير أن هذا كان يمتزج، في صورة مقارنة، بميل لما يمكن أن يُسمى بالموقف اللا اجتماعي non-social attitude، وكثيرًا ما فكرت في هذا الصدد بالسيد الإقطاعي المتحصن في قلعته ذات الجسر المرفوع، والمتأهب لإطلاق النار على كل من يهاجمه.

ومع هذا كله فأنا اجتماعي، ولقد أنفقت حياتي متحدًا مع غيري من الناس، ومستمتعًا بهذا الحديث.. كما اشتركت أيضًا اشتراكًا إيجابيًا في الشؤون الاجتماعية، والحركات السياسية. وليس تفكيري -فضلاً عن ذلك- «مناجاةً متوحدة»، وإنما كان للحوار والاحتفاظ بفكر الآخرين أثر منعش مقوٍ لتفكيري الخاص. ولقد كنت أميل دائماً لأن أكون «مناظراً» controversialist، وهذا دليل على أحد المتناقضات في طبيعتي، وهو تناقض ضلل بعض النقاد الذين تعرضوا له، بيد أنني كلما كشفت عن نفسي في الخارج عن طريق الألفاظ كما أنا حقيقة.. بل لقد اتخذت درعاً للدفاع عن عالمي الخاص. وإني لأتعجب، هل أدرك أحد، حينما أبدو مشتبكاً في محادثة ما اشتباكاً فعلياً، كم أبقى متباعدًا غريباً في حقيقة الأمر. إنني أشعر بالوحدة في أشد حالاتها عندما أكون بصحبة الآخرين، والشعور بالوحدة بين الناس هي الوحدة وقد اشتدت وزادت حداثتها.

ويقال إن الأشخاص المتوحدين يتميزون بإطار عقلي تأملي يغلب عليه الإحجام عن الفعل، ولكنني كنت وحيداً نشطاً في الوقت نفسه، وإن كنت لا أقصد بالنشاط هنا النشاط الذي يبذله رجال الأعمال مثلاً. ولقد كنت أشعر دائماً، وسأظل أشعر شعوراً قوياً إزاء المسائل الاجتماعية، ومع ذلك فإن كل نظام أو حركة اجتماعية غريبة عليّ. وكنت في شبابي أُنتمي إلى عدد من الجماعات الماركسية، التي بذلت فيها نشاطاً كبيراً، فكنت أخطب في الاجتماعات وأجادل، وأروج لمبادئها. بيد أن شعوري بالبعد، ومعرفتي بأنني قادم من عالم آخر سأعود إليه لم يفارقاني على الإطلاق. وهكذا لم أستطع قط أن أجسد في الخارج ما يعتمل في نفسي، ولم تتوج محاولاتي لتشكيل البيئة المحيطة بي كما

يهوي قلبي بالنجاح العظيم. وليس ثمة شيء مشترك بيني وبين «أعمدة المجتمع» أولئك الأشخاص الموطدي الأكناف الذين يحرسون مبادئ الحياة والمدنية سواء أكانت هذه المبادئ محافظة، أم حرة، أم اشتراكية.

ثمة نمطان من الناس يختلفان فيما بينهما اختلافًا أساسيًا: هؤلاء الذين تكون علاقتهم مع العالم مريحة منسجمة، وأولئك الذين على خلاف دائم معه. أما أنا فمن النمط الثاني.. ولقد سبب عدم الانسجام بين «ذاتي» وما ليس بذاتي وعدم التكيف العميق الجذور الذي تميزت به، سببًا لي دائمًا الألم وعدم الاستقرار. وبفضل تحفظي وميلتي إلى الظهور أمام الناس على غير ما أنا عليه في الواقع كان الناس يكونون رأيًا خاطئًا عني في أغلب الأحيان، سواء بالخير أو بالشر، حتى أصبح ذلك قاعدة. واعتادت بعض النفوس العاطفة عليّ، أن تدعوني إبان شبابي «بأنني حبيب النساء والآلهة»، وهذا ولا شك إطراء كبير، ولكنني قلما كنت أتعرف على نفسي في هذه المرأة، التي تليق - كما يبدو - بإنسان سهل سعيد لا تعقيد فيه، وهذا نمط أبعد ما أكون عنه في الواقع. ومن الصعب أن تُفضي تجربة العزلة والقلق إلى المرح والجدل. وأن يكون المرء وحيدًا معناه ألا يستطيع مطاوعة أو مصالحة العالم كما يقوم أمامه. وربما كان «عدم القبول» هذا للعالم هو أول صرخة ميتافيزيقية أطلقها لأنني ولدت فيه، وعندما استيقظ وعيي أدركت أن ثمة صدامًا بيني وبين الأشياء والعادات المألوفة، والوجود اليومي. والواقع أن حياة العالم والناس خاضعة إلى حد كبير لسيطرة «الابتذال» أو للناس das Man على حد تعبير «هيدجر Heidegger»، وأنها منغمة وفقًا لوعي ذلك التجريد المعروف، وأعني به «الإنسان العادي» The ordinary man. وكل طريقة مستقرة للحياة بين الناس كانت تبعث النفور إلى نفسي، والحنين للانفصال عن عالم الوجود اليومي.

ونشأ عن إدراكي للطابع المنفصل للعالم عجزي عن اكتساب مكان وطيد فيه. ولعله يفسر أيضًا إغراضي عن أي مطامح في الحياة. ولقد كنت دائمًا عديم المبالاة بالنسبة للأشياء التي تخصني، وللثناء الذي يغدقه الآخرون على عملي، إذ كان التقدير الإنساني

يمس -في نظري دائماً- المستوى السطحي أو القشرة الخارجية لأفكاري دون أن يصل مطلقاً إلى جوهرها الحقيقي. وكان بعض الناس يظهرهم الإعجاب بي، بل والحماسة أحياناً، ومع ذلك كنت أشعر دائماً بأنني مكروه من «الرأي العام» ومن المجتمع: كان الماركسيون يمتقونني، وكذلك دوائر واسعة من المثقفين الروس، والسياسيون، وممثلو العلم والفلسفة الرسمية والأكاديمية، والأوساط الأدبية والكهنوتية. ولم أظهر مطلقاً قدرةً كبيرةً على العمل المشترك والتعاون الجماعي، ولهذا كنت أجد نفسي دائماً في صراع وتعارض مع الآخرين. ولقد تمردت على مجتمع طبقة الأعيان، وطبقة المثقفين الثوريين، وعلى المحافظين، وعلى الأحرار، وعلى الشيوعيين، وعلى المهاجرين الروس، والمجتمع الفرنسي. وكانت النساء تُبدین نحوي من الاهتمام أكثر مما يبدیه الرجال.. بيد أن حبهن يلقي ظلاً على أعوام شبابي، إذ كنت أؤكد حريتي بقوة ما خيب آمالهن، وبهذه الطريقة نفسها خيبت آمال جميع الحركات المذهبية التي كانت تعتمد اعتماداً لا تحفظ فيه على ولائي لها. والحق أنني لم أؤمن بشيء خلاف نفسي: كانت لي «فكرتي» الخاصة، ورسالتي الخاصة، وبحثي الخاص عن الحقيقة.. ولم أجرب قط غبطة الاتحاد الكامل ونشوته سواء أكانت دينية أم قومية أم اجتماعية أم غرامية، ولكنني جربت نشوة التحرر والتمرد.

ومن الخطأ البين استنتاج أنني «انعزالي» solipsist، أي شخص ينكر واقع الآخر والآخرين بالنسبة إليه، وإنما الأمر على العكس من ذلك، إذ إن حركة العلو الذاتي self-transcendence هي بالنسبة إليّ مسألة ذات أهمية عظمى، فأنا دائماً وحيثما توجهت أغراني المتعالي وجذبني إليه.. ذلك «الآخر» الذي يتجاوز الحدود والسدود جميعاً وينطوي في ذاته على سر الحياة. ولست مستغرقاً استغراقاً تاماً في نفسي أو مشغولاً بالتحليل الذاتي والتأمل الذاتي حتى حين أكون شاعراً بعزلي واغترابي الأليم عن العالم. وكنت أغلب أحياناً على وحدتي، وفي أحيان أخرى كنت أشعر بفرح لا سبيل إلى التعبير عنه عند عودتي إليها، وكأني عدت إلى وطني قادماً من بلاد غريبة على هذا الوطن.. وما

برح الوطن الأصلي مختلفاً عن نفسي، وإن يكن مستقراً في أعماقي. وعلى الرغم مما في ذلك من مفارقة، فإنني أدرك في نفسي شيئاً مختلفاً غريباً عن نفسي، والعكس صحيح، أي إنني أدرك في نفسي شيئاً أقرب إلى نفسي من نفسي، بيد أنني لا أستطيع أن أمل الإعراب عن هذا بطريقة واضحة وضوحاً كافياً إلا بالرجوع إلى القديس «أغسطين» و«بسكال» اللذين يتحدثان عن تجربة مماثلة.

وكنت منذ طفولتي أشعر شعوراً قوياً بالرسالة، ولم أتساءل مطلقاً عما ينبغي أن أختاره، وعن السبيل الذي يجب أن أسلكه، إذ كنت على ثقة -ولما أزل صبيّاً- أن رسالتي هي الفلسفة.. وليس معنى هذا أن أتخصص في موضوع معين هو الفلسفة، فأنشئ الأبحاث، وأصبح أستاذاً.. ذلك أنني لم أتطلع إطلاقاً -وبصفة عامة- إلى أي مهنة، ولم أكن أميل قط إلى الحياة الأكاديمية. وكنت أبغض المدرسين باعتبارهم طبقة، ولا أستطيع أن أحتمل العقلية المدرسية في أي صورة من الصور. وفي رأيي أن مجرد تصور التعليم التقليدي انحراف وتشويه. ولم أكن أتصور نفسي قائماً بدور الأستاذ بنفس الدرجة التي لا أستطيع أن أتصور فيها نفسي ضابطاً أو موظفاً مدنياً أو رب أسرة، أو أي دور في «الحياة» حقاً. وعندما أحسست برسالتي كفيلسوف، صرت شاعراً بنفسي بوصفي قد وهبت حياتي للبحث عن الحقيقة، وللكشف عن المعنى في الحياة.

وقد كان نموي إبان طفولتي نمواً مبكراً، وإن لم تكن لديّ غير قدرة ضئيلة على الدراسة المنتظمة، كما لم أظهر غير مثابرة ضئيلة على العمل. وكنت أطلع «شوبنهاور» و«كانط» و«هيجل» وأنا في سن الرابعة عشرة، وقد اكتشفت حينذاك كتاب شوبنهاور «العالم كإرادة وتمثل»، وكتاب كانط: «نقد العقل الخالص»، وكتاب هيجل «ظاهريات العقل» والجزء الأول من «دائرة المعارف» في مكتبة والدي. وكنت أراقب تكوين عالم ذاتي وهو يتحدد تدريجياً داخل نفسي، عالم أعارض به العالم الموضوعي من حولي. بيد أنني كنت حائراً في الأعوام الناضجة من حياتي؛ حين تصدّيت للتعبير عن كل ما ينطوي عليه إدراكي لهذا العالم من شدة. وكان العالم الآخر -العالم الموضوعي- يبدو لي دائماً أقل أهمية

إلى حد ما. وكنت أستطيع حقاً أن أتعرف العالم الخارجي وأفهمه وأصبح وإياه شيئاً واحداً على شرط إدراجه في نفسي كعنصر داخلي من عالم «الذات».. وكنت أستطيع أن أفهم «شوبنهاور» أو «هيجل» أو «كانط» حين اكتشفت عالمهم الفكري universe of discourse داخل نفسي. أما جميع الأشياء التي تواجهني باعتبارها موضوعاً يجب النفاذ إليه من الخارج، فلم أكن أفهمها.. لم أكن أفهم إذن إلا بالعودة إلى الذات، من الداخل. وربما كان ذلك هو سبب سوء الفهم الذي يثيره تفكيري في عقول الآخرين.. وليس من الممكن أبداً التعبير تعبيراً معادلاً عن المعرفة التي ينتزعها الإنسان من الداخل. ولعلني قد نجحت إلى حد ما في نقل «أفكاري»، ولكنني لم أنجح في نقل استبصاراتي النهائية ultimate insights.. كما كنت عاجزاً أيضاً عن التعبير عن مشاعري. ومن المحتمل أن يكون ذلك حالة من حالات الدفاع عن النفس، أو رغبة في الاحتفاظ بعالمي الخاصة حياً، أكثر من أن تكون إخفاقاً وكتباً.

ولقد كنت أجد دائماً المحادثة الودية مع شخص آخر أمراً شاقاً، والغريب أنه من الأسر أن أتحدث في مجتمع أو إلى جمهور من المستمعين. فإذا وجدت نفسي وجهاً لوجه مع شخص ما، أحسست إحساساً حاداً بانفصالي، وكان للتحفظ اليد العليا.. وعلى هذا الأساس كان الانطباع الذي أتركه في الغير هو افتقاري إلى العاطفة وإلى جميع المشاعر الرقيقة lyrical qualities، ولو عرف الناس الحق لاكتشفوا فيّ حساسية مفرطة، ومشاركة وجدانية، ورقة في الشعور. فإذا اتصلت بالناس لم أستطع مطلقاً التعبير عن هذه الأشياء. ويقول «آندريه جيد» في «يومياته» إنه لا يطيق أقل استعراض للعاطفة، كما أن إظهار الآخرين لها يجعل نخاعه يتجمد.. واستجاباتي أنا مماثلة لذلك، إذ لا أحتمل أي رقة مفرطة أو نعومة أو مدهانة عاطفية، وكان يبدو لي أحياناً أنني لست في حاجة إطلاقاً إلى الناس. وهذا ولا شك موقف خليق بالاعتراض سواء من الناحية الأخلاقية أو من الناحية الميتافيزيقية، غير أن هذا كان مزاجي.

ومن السمات المميزة لموقفي من العالم الخارجي، ومن بيئتي الاجتماعية، ومن

الناس الذين صادفتهم في مجرى حياتي، أنني لم أحاول قط اقتناص أي شيء، أو البحث عن النجاح والرفاهية بأي معنى من المعاني، ولكنني قد أقبلت على مهنتي غير ناظر إلى الامتيازات والمؤهلات التي يمكن أن يقدمها العالم الخارجي، ومما يبعث على دهشتي حقاً أنني كنت أتلقى عرضاً مثل تلك الامتيازات دون أن أحرك إصبعاً لاكتساب أي شيء. ولقد كنت متسامحاً إلى حد معقول فيما يتعلق بعلاقتي الشخصية، ولم أكن أشعر بميل إطلاقاً للحكم على الآخرين.. بيد أنني كنت أستطيع أن أكون متعنتاً، إذ أصبحت خالياً من كل رغبة للتوفيق في مواجهة الأشياء التي كنت أحاربها حرباً فعليةً حينذاك. وكنت أشعر في أغلب الأحيان أن «الجوانية» inwardness التي أعلق عليها كل تلك الأهمية، لا تكفي قبل كل شيء.. فهناك حاجة إلى «البرانية» outwardness، وإلى الإحالة الخارجية exteriorization، وإلى العمل من الخارج.. وإذا استخدمنا مصطلح «يونج Jung»، فإنني أعترف بشرعية الانبساطية والانطوائية معاً، بالنسبة لي وللآخرين. ومع ذلك لم يكن يسعني في الوقت نفسه إلا أن أعترف بالإخفاق الفاجع لكل فعل خارجي. لم يكن ثمة شيء يرضيني، ما من كتاب كتبته أو كلمة تفوهت بها كانت ترضيني، بل كنت أحس بدافع مستبد لتحقيق رسالتي في العالم.. أن أخلق، وأكتب، وأترك طابع تفكيري على العالم. ولو لم أستطع التعبير عن نفسي في الكتابة لكان من المحتمل أن أصير شخصاً خائباً منهزماً. ولم تراودني الشكوك مطلقاً عن صحة الفعل الخلاق، بيد أنني لم أفكر قط في الانطباع الذي أتركه على الآخرين في أثناء انشغالي بالفعل الخلاق. ومهما يكن من أمر، فسوف أتحدث عن ذلك بإسهاب في مرحلة قادمة.

ومن الخطأ البين أن يفهم أحد ما كتبته عن العزلة أنه لم يكن لي أصدقاء مقربون، أو أنني لم أحب أحداً، أو أنني لا أدين لأحد بالشكر وعرفان الجميل الدائم.. ذلك أن حياتي لم تنقض -فعلاً- في العزلة، والمكاسب التي يمكن أن تُعزى إليّ ترجع في أغلبها إلى الآخرين.. بيد أن هذا لا يخفف عني عبء ما يمكن أن أسميه بالعزلة الميتافيزيقية.. فقد كنت عاجزاً عن الإفصاح عن نتائج هذه العزلة الأليمة، بل لم أكن راغباً في ذلك.

ولهذا السبب لم أستطع تجربة السعادة، وبحث عن مخرج لي في التوقع الآخروي (الإسكاتولوجي) eschatological expectation.

* * *

والعنصر الأساسي الآخر في الوجود الإنساني الذي أود الحديث عنه هو «القلق». والقلق لم يفارقني طيلة حياتي على الرغم من أن شعوري به كان متفاوتاً، فيشتد أو يخف في مراحل مختلفة من تطوري الداخلي. ومن الضروري التمييز بين القلق والخوف والضجر. القلق يشير إلى العالم الأعلى، ويرتبط بتجربة التفاهة وانعدام الأمان والثبات في هذا العالم، والقلق يشهد على المتعالي، وعلى المسافة، وعلى الهوة الفاعرة فاهاً بين الإنسان والمتعالي في وقت نفسه. والقلق شوق إلى عالم آخر.. إلى ما هو عبر حدود عالمنا المتناهي. إنه يدعو إلى العزلة في مواجهة المتعالي.. إنه نقطة الصراع الأعظم بين وجودي في هذا العالم والمتعالي. ويستطيع القلق أن ينبه وعي بالله، ولكنه يمكن أن يعني أيضاً هجران الله لي. إنه يتدخل بين المتعالي وهوة اللا وجود.. هوة العدم.

أما الخوف والضجر، فيقصران أمري -من ناحية أخرى- على الوجود الأرضي. الخوف دليل على الخطر الآتي من العالم الأدنى.. والضجر يشير إلى تفاهة هذا العالم وخوائه. وما من شيء أدعى إلى الخوف والقنوط من الخواء المتعب الممل للحياة. قلق يسمح بالأمل.. أما الضجر، فيخلو من كل أمل.. ولا مخرج هناك من الضجر إلا بممارسة الإبداع. والخوف يرتبط دائماً بالخطر الخارجي، ويجب تمييزه عن الجزع الذي هو تجربة في أعماق الروح تتعلق بالوقائع المتعالية للوجود والعدم. ويميز «كيركجورد» بين «القلق» Angst و«الخوف» Furcht. والقلق بالنسبة إليه ظاهرة دينية أولية. والقلق والجزع تجربتان ترتبط إحداهما بالأخرى.. غير أن تجربة الجزع أكثر حدةً وشدةً وطغياناً. بينما القلق أخف وأهدأ وأقل إزعاجاً. والجزع قد يخلص الإنسان من الضجر، أما إذا تحول إلى قلق، فإن حالة الإنسان المرضية تشد حدةً، وتصبح مزمنةً.

وأيسر على المرء أن يحتمل القلق والجزع من أن يحتمل الحزن والأسى.. ولهذا

كنت أسعى للفرار منهما بأسرع ما يمكن.. إذ كنت أشعر أنني عاجز إزاء كل ما يحرك عواطفني.. كنت مرهف الحساسية، عميق التأثر.. أما الحزن الذي يستقر في القلب، فإنه ينظر دائماً إلى الماضي.. بينما يتطلع الجزع -وهو الذي يصيب الروح- إلى الأبدى. و«تورجنيف»، وهو فنان الحزن لا ينازعه في ذلك منازع، أما «دوستوفسكي»، فهو فنان الجزع. وبينما يتصف الحزن بالشاعرية، نرى الجزع درامياً بفطرته. ولقد عرفت القلق والجزع واحتملتهما في صلابه، بيد أنه كان يبدو لي أنني لو أسلمت قيادي للحزن، لكان في ذلك هلاكي. الحزن يرتبط غالباً بإحساس الشفقة الذي كنت أخشاه دائماً لأنني أعرف القوة التي يمكن أن يتسلط بها على روحي. ولقد كنت مدفوعاً إلى إقامة الحواجز ضد الحزن والشفقة، وهذا ما فعلته حقاً ضد كل ما يثير عواطفني. بيد أنني كنت عاجزاً عن مقاومة القلق. ولم تكن له تلك الآثار المدمرة على نفسي.. وإذا استخدمت تمييزاً قديماً تنقصه الدقة إلى حد ما قلت: إنني أجمع في نفسي بين نمطين من المزاج يتنافران في رأي الناس عادةً: فأنا دموي مكتئب في وقت واحد *sanguine and melancholic*.. وربما كان العنصر الدموي أكثر وضوحاً من عنصر الكآبة.. فقد كان من اليسير أن أنفعل، وقد أفضت استجابتي السريعة -إلى جانب أشياء أخرى- إلى سرعة الغضب التي أسلفت عنها الحديث. أما الكآبة، فلها في نفسي جذور أعمق. وكنت أعاني أحياناً آلام الحنين إلى الوطن، وتستبد بي نوبات من التشاؤم رغم ما قد يبدو على مظهري الخارجي من المرح والرضا.

وربما كان من الطريف أن فلسفة «شوبنهاور» كانت أشد تأثيراً عليّ إبان يقظتي الروحية من الكتاب المقدس.. وهي حقيقة ربما كانت لها نتائج بعيدة المدى في حياتي التالية. وقد وجدت من العسير الاعتراف «بالخير» المزعوم في «الخلق».. ومن الغريب أنني كنت أعاني أشد أنواع القلق حدةً في أثناء لحظات السعادة في حياتي، هذا إذا كان من الممكن الحديث عن مثل هذه اللحظات على الإطلاق. لقد كنت أخاف دائماً من التجارب السعيدة المرحية إذ كانت تجلب إليّ أشد الذكريات حدةً عن عذاب الحياة.

وكنت في أيام الأعياد الكبرى أشعر دائماً بالقلق، وربما كان ذلك لأنني كنت أنتظر تحولاً معجزاً للحياة العادية اليومية.. غير أن هذا التحول المعجز لم يحدث. والمأساة هي أنني لم أكن قادراً على الإحالة المثالية أو الرومانسية لوضع الإنسان الأليم - كما نجح البعض في ذلك - هذا الوضع الذي يكتنفه القلق واليأس والشكوك والآلام وألوان الصراع. وكنت أفكر دائماً في هذا الوضع باعتباره خيانةً مخيفةً للحياة.

وهناك القلق الذي تتسم به المراهقة. وقد عرفت في صباي من القلق أضعاف ما عرفته في أعوامي التالية الأكثر نضجاً: ينشأ هذا القلق عن فائض من القوى غير المتحققة، ومن الشكوك وعدم التأكد من إمكان تحقيقها. والشباب يعيش على الأمل في حياة ثرية ملونة مثيرة حافلة بالأحداث، بيد أن هناك تفاوتاً وتعارضاً بين الحياة كما تتمثل للأمل، والحياة كما هي بالفعل، الحياة المشوهة التي تميظ لثامها خيبات الأمل، والمظالم، والعذاب والألم. ومن الخطأ التفكير في أن القلق يتولد عن الضعف، بل على العكس، أنه ينشأ عن القوة الفائضة. وتنطوي شدة الحياة نفسها على عنصر من القلق، وأعتقد أن الشباب يحتملون من القلق والحنين إلى الحياة أكثر مما يظن الناس عادةً. غير أن الأشخاص المختلفين يعانون هذا بطرق متباينة.. وأنا نفسي كنت عرضةً لليأس في اللحظات التي يقال عنها عادةً إنها لحظات مرحلة، ذلك أن العذاب يكمن في السرور الذي تحمله لحظة معينة؛ لأننا نشعر بهذا السرور ومن ورائه الحياة باعتبارها كلاً واحداً، وهي في هذه الحالة حافلة بالمأساة والعذاب.

والقلق دليل على الشوق إلى الأبدية دائماً، وإلى عدم القدرة على مصالحة الزمان، ونحن عندما نواجه المستقبل لا يحركنا الأمل وحده، بل القلق أيضاً، ذلك لأن المستقبل يحمل الموت بين طياته في نهاية الأمر، وهذا ما يؤدي إلى القلق. والمستقبل والماضي كلاهما معاد للأبدية. ولقد عانيت دائماً قلقاً محرقاً تحت سماء رائعة مرصعة بالنجوم أو يضيئها القمر، أو في يوم مشمس بديع، في الهدوء الذي يسود حديقة مزدهرة، أو في الاتساع الصامت الذي تتبدى عليه السهوب، وعند النظر إلى وجه امرأة جميلة، أو

في لحظة استيقاظ الحب. هذه اللحظات تستحضر «رؤية» للتناقض القائم بينهما وبين الظلام والانحلال والقبح الذي يملأ العالم حتى ليفيض عن حافته.

وكنت أصدم دائماً بما ينطوي عليه الزمان من ألم وتدمير لا سبيل إلى التعبير عنهما. وكنت أشاهد النهاية دائماً بعين خيالي. ولا أجد من نفسي أي قوة أو رغبة في التكيف مع العملية التي تؤدي إلى تلك النهاية. كنت نافذ الصبر، وكان يبدو لي خاصة أن الحب يحمل في ثناياه بذرة القلق، وكنت أعجب في كثير من الأحيان من أن يجرب الناس نشوة الحب باعتبارها سروراً وسعادة خالصين. «الحب» يحيا في القلق لأنه يعني بسر الزمان والأبدية ويضرب بجذوره إلى أعماق أعماقه.. إنه يتعلق بتعطش الزمان إلى التحقق الأبدي الذي لا يستطيع الحصول عليه. وبالمثل ثمة قلق في الجنس الذي لا يشير إلى الرغبة في إشباع الشهوة فحسب، بل يحمل طابع الطبيعة الساقطة للإنسان. ومن المحال إرواء ظمأ الجنس في ظروف هذه الحياة الساقطة، لأن هذا الظمأ يفضي إلى أوهام تجعل من الإنسان أداة لعملية بيولوجية لا إنسانية. إن «ديونيزوس» Dionysos -إله الموت والحياة- قد أنجب المأساة التي لا يمكن أن يتحرر منها الجنس، ذلك أن «ديونيزوس» و«بلوتو» شيء واحد. والجنس يعرض الإنسان مجروحاً، ساقطاً، عاجزاً عن بلوغ الاكتمال الحقيقي عن طريق الاتحاد. إنه يدعو الإنسان للخروج من نفسه للاتحاد بالآخر، ولكنه يعود مرة أخرى إلى ذاته، ويستمر قلق اشتياقه إلى الاتحاد دون أن تخف حدته. إن شهوة الإنسان إلى الاكتمال التي جُبِلَ عليها لا يمكن إشباعها، وعلى الأخص لا تستطيع الشهوة الجنسية إشباعها، بل إنها تعمق حقاً من جروح الانفصال. والجنس في طبيعة ذاته غير صحي، وغير نقي.. فهو شاهد على طبيعة الإنسان المنقسمة، والحب الحقيقي هو الذي يتغلب على الانفصال، ويصل إلى الاكتمال والطهارة. وهذه مشكلة فاجعة عميقة، سأقف عندها في مرحلة مقبلة.

ولقد عرفت القلق في أوقات غير مألوفة وظروف غير عادية.. إن غسق الصيف في شوارع مدينة كبيرة -وخاصةً في بطرسبورج وباريس- بصوره العابرة التي لم تتكون

بعد؛ كان غالبًا ما يثير القلق في نفسي.. وكنت أجد دائمًا مشقةً في احتمال ساعة الغسق، فهي ساعة الانتقال من الحياة إلى الظلمة.. الساعة التي ينضب فيها ضياء النهار، والتي لا يضيء فيها الوجود الإنساني ذلك النور الآخر الذي ينبث من سر الليل المرصع بالنجوم، أو الذي يشع من الأنوار الصناعية التي نحاول أن نحتمي بها أنفسنا من قوة الظلام.. إن الغسق يقوي من شعور الحنين إلى الأبدية.. إلى الحياة الأبدية.. وفي ساعة الغسق أيضًا، وفي ذلك الجو الشبحي الذي يشيع في مدينة كبيرة، يرفع النقاب عن كواليس الحياة الإنسانية وشرها. بيد أن القلق الذي يوحى به الغسق غير القلق الذي يثيره الليل: إذ يتميز قلق الليل بعمق وعلو لا يعرفهما قلق الغسق، أما أنا فقد عرفت كليهما: عرفت قلق الغسق المغلف بالضباب، وقلق الليل الذي يتحول إلى جزع لا تستطيع أي لغة إنسانية أن تنقله أو تعبر عنه.

بيد أن هذه التجربة تلاشت مع الزمان.. وكنت في فترات من حياتي لا أستطيع اليقظة أو النوم في الظلام، تطاردني الأحلام المفزعة والكوابيس. وكانت الأحلام مصدر عذاب لي، وإن كانت تزورني أحيانًا أحلام عجيبة ذات تأثير مثير على نفسي.. وكان الليل ينقل إلي طيفًا غريبًا يفزعني ويتعقبني في ضوء النهار.. وهكذا كنا نستطيع أن يسير أربعة منا في الريف، في الغابات أو الحقول، وفجأة أشعر بحضور شخص آخر لا أعرف من أين أتى، فأنسى عددنا، ولا أستطيع أن أرى مصدرًا آخر لهذه التجارب غير ذلك القلق الغامض الذي لا سبيل إلى تعليله.

ويفسر التحليل النفسي الحديث هذه الظواهر بأن لها أصلًا في العقل الباطن، غير أن هذا لا يفسر شيئًا ولا يوضح شيئًا. وإنني لمقتنع اقتناعًا عميقًا بأن المتعالي حاضر في الحياة الإنسانية، وهذا المتعالي يفتن الإنسان ويفعل فعله في الوجود الإنساني، ولقد عرفت عمق العقل الباطن واللا شعور وقوتهما، ولكنني عرفت أيضًا ما هو أعمق، وعرفت العلو transcendence. والقلق حاضرٌ في الحياة اليومية العادية، (وقد يجهره أولئك الذين يأخذون هذه الحياة على علاتها دون أن يوجهوا أي أسئلة)، والكائنات الحية

جميعاً مشبعة بسمومه المهلكة.

ويقال «إن الأخضر هو شجرة الحياة، والرمادي هو نظريتها»، ولكنني أعتقد العكس، على ما قد يبدو في ذلك من مفارقة، «الرمادي هو شجرة الحياة، والأخضر نظريتها». بيد أنه ينبغي عليّ أن أقدم تفسيراً، وإلا تعرض هذا القول لسوء الفهم.. ألم أكن دائماً عدواً صريحاً للنزعة التصورية المدرسية scholastic conceptualism ونظريات العقل النظري الجامدة؟ ألم أكن «فاوست» أكثر من أن أكون «فاجنر»؟ إن ما يعرف «بالحياة»- على كل حال- هو في أغلب الأحيان تجسيد لما هو مبتذل، ولا يتضمن شيئاً أكثر من هموم الوجود اليومي. ومن الممكن أن تفهم «النظرية» من جهة أخرى، على أنها رؤية خالقة، كما هي الحال بالنسبة لكلمة theoria اليونانية التي تسمو بنا فوق عادات الحياة اليومية. والفلسفة -وهي «نظرية الحياة الخضراء»- خالية من القلق والضجر. ولقد أصبحت فيلسوفاً وخادماً «لنظرية» لكي أطرح عني هذا القلق الأليم وأتخلص منه. والتفكير الفلسفي يحررني دائماً من قبح الحياة وفسادها. وكنت أضع دائماً «الوجود» في مقابل «النشاط الإبداعي»، ولا أضع «الحياة»، وأعني بالنشاط الإبداعي اختراق «الحياة» والانطلاق منها إلى «الوجود» existence.. الانطلاق من المتناهي إلى اللا متناهي والمتعالي.

ينشأ القلق إذن في «الحياة»، في غسق الحياة وضبابها، ثم لا يلبث أن يدفع الإنسان نحو المتعالي، والنشاط الإبداعي هو هذه الحركة نفسها نحو المتعالي، وهي استحضار صورة «الكل» الآخر في علاقته بهذه الحياة.. وتكتسب الأشياء جميعاً في ملكوت الإبداع عمقاً ومعنى وطابعاً وأهمية، ما يتعارض مع الضحالة والتفاهة والعرضية والغثائية التي يتصف بها ملكوت الواقع الخارجي الرتيب. وقد كشف عن نفسه أمامي وأهاب بروحي الخلاقة عالم مفعم بالجمال يجهله هذا العالم الموضوعي الذي يسود فيه القبح.

هل ملأ الضجر -الذي ينشأ عن المناطق الخبرة الخاوية من الوجود- قلبي يوماً ما؟ إنني لم أشعر بالسأم قط، ولم يكن يبدو لي قط أن الزمن يكفي لإنجاز عمل حياتي

وتحقيق رسالتي، كما أنني لم أبدد الوقت مطلقاً.. ومع ذلك فإن كثيراً من الأشياء.. كثيراً جداً من الأشياء قد بعثت السأم إلى نفسي.. مللت آراء الأغلبية العظمى من الناس ووجهات نظرهم، مللت السياسة والمذاهب السياسية، وشؤون الدولة والأمة، وترك في نفسي الابتذال في الحياة والتكرارات التقليدية والقيود وألوان الكبت إحساساً بالضجر، وجرتني هذه الأمور كلها إلى فراغ العدم. وعندما يخضع الإنسان نتيجةً لضغفه أو جهله لضغط هذه الأشياء، فإن العالم يصبح مسطحاً flat خاوياً، خالياً من العمق والمعنى، ويستقر الضجر في مكانه منتظماً مملكة الخواء التام التي هي الجحيم.. ويصل الإنسان إلى الحد النهائي الجهنمي للضجر عندما يقول لنفسه: لا شيء موجود.. وليس من شك أن الألم تخفيف وخلص في مثل هذا الوضع الإنساني، لأنه طريقة لاسترجاع ما في الحياة من عمق. وقد يجلب القلق الخلاص أيضاً، وهناك من الناس من يشعرون بالسعادة وسط فراغهم وفراغ العالم، وربما كانت هذه الحالة هي المثل الأعلى على التفاهة والابتذال.

وكثير من الناس يحبون الحياة، أو يقولون إنهم يحبونها. ولكنني لم أتمكن قط من الشعور بهذا أو فهمه.. فأنا لا يمكن أن أحب غير القدرة على الإبداع، وغير نشوة الفعل الخلاق. وما كنت أستطيع الإفلات من شعور القلق عندما تواجهني الحياة بنهايتها التي لا ترحم، وكنت أعتقد دائماً أن قيمة الإنسان ودلالته تقدران بما ينطلق منه إلى اللانهاية. ونشأ عن ذلك عجز عن إتقان فن العيش والانتفاع بالحياة. ويقول كارلايل في كتابه «سارتور ريسارتوس» Sartor Resartus أو فلسفة الملابس: «إن شقاء الإنسان مصدره عظمتة، إذ إنه يتضمن شيئاً لا متناهياً، ولا يستطيع أن ينجح في دفن نفسه تماماً في المتناهي..». والدفن هو أكثر الأشياء ملاءمةً في العالم المتناهي. «والحياة» إذن هي موت اللا متناهي في المتناهي، وموت الأبدى في الزماني. وإن نفسي لتنتوي على غريزة فوضوية قوية، فأنا أتمرد على سلطان المتناهي المحدد المحاصر من جميع أقطاره. وكان المبتذل الذي هو رمز التناهي في حياة الإنسان والعالم إما أن يصدمني بتفاهته المطلقة،

وإما أن يدفعني إلى التمرد، وكانت كل محاولة لإضفاء طابع مقدس على الأشياء تشير نفوري.

ومن الممكن أن يشير القلق إلى تجربة دينية ، القلق الديني يتضمن شوقاً إلى الخلود والحياة الأبدية، وإلى استنقاذ ما ينطوي عليه الوجود من تناء. وكان يبدو لي أن الفن مشحون بالقلق أيضاً ، وبالتالي يعد دليلاً على الحنين المتعالي. وسحر الفن كامن في قدرته على اجتثاث جذور التناهي، وتحويل نظرة الإنسان إلى ما هو أبدي وإلى أشكال الوجود النموذجية وصوره.

وقد أضعف القلق في إلحاح من نشاطي في هذا العالم، وفكرت في الانسحاب بينما كانت الحياة تنتظر إعادة التشكيل والتحويل. ولعل هذا هو السبب في أنني حرمت من السعادة والشعور بالرضا. وكان يلوح لي من حين إلى آخر أنه من الممكن أن أعرف الفرح والسعادة لو أزيل سبب ألم معين في لحظة معينة بالذات.. ولكن عندما حدث ذلك ألح عليّ إحساس القلق، وعمل على تقوية عذاب جديد، لم أكن أعرفه حتى ذلك الحين. ما من شيء منحني شعوراً بالرضا التام والقناعة الكاملة.. وهذه الحالات نفسها أفشت لي طابعها الأثم الأساسي.

* * *

أطلق عليّ بعض الناس اسم فيلسوف الحرية، وقال عني أسقف رجعي روسي ذات مرة إنني «أسير الحرية». والحق أنني أعشق الحرية فوق كل شيء آخر.. ومنشأ الإنسان من الحرية ومرجه إليها.. الحرية هي المصدر الأولي للوجود وشرطه، ولقد وضعت «الحرية» بدلاً من «الوجود» في أساس فلسفتي.. ولا أعتقد أن فيلسوفاً آخر قد فعل هذا بنفس الطريقة الأساسية المفصلة. إن سر العالم يكمن في الحرية، وقد أراد الله الحرية، والحرية هي منشأ المأساة في العالم. الحرية في البدء والنهاية.. وأستطيع أن أقول إنني عكفت طيلة حياتي على صياغة فلسفة من الحرية.. وكان يحركني اعتقاد أساسي ألا وهو أن الله حاضر حضوراً حقيقياً، وفاعلاً في الحرية وحده. ويجب أن نعترف بأن الحرية

هي التي تملك وحدها صفةً مقدسةً، بينما ينبغي أن تُلغى جميع الأشياء التي أضفى عليها الإنسان منذ فجر التاريخ طابعاً مقدساً.

وأنا أنظر إلى نفسي باعتباري محرراً، ولهذا فإنني أعطف على كل تحرر.. وهكذا قدمت إلى المسيحية نفسها وطالبت بولائي لها باعتباري تحريراً.. ولقد تزوجت الحرية منذ طفولتي المبكرة، فكنت في الفصل الثاني من المدرسة الحربية أتأمل وأحلم بمعجزة الحرية، وكان الاعتماد على الأشياء الأخرى وعلى الغير يضايقني، بينما تحرمني روح الاستقلال في كل تفكيري وأفعالي.. وكانت أضالّ مظاهر العبودية تثير في نفسي عاصفةً من الاحتجاج والعداء. وما كنت أقبل قط التخلي عن الحرية أو الانتقاص منها، أو أن أوافق على دفعها ثمناً لأي شيء. وقد وجدت من نفسي الشجاعة في الإعراض عن أشياء كثيرة في الحياة، ولكنني لم أتخل مطلقاً عن أي شيء باسم الواجب أو خضوعاً للأوامر والنواهي.. وكنت أتخلى عن الأشياء في سبيل الحرية، أو ربما من أجل المشاركة الوجدانية أيضاً. وما كان شيء يستطيع أن يربطني إلى الأرض، وقد أضعف ذلك -بلا جدال- من كفاءتي إلى حد ما، وقلل من إمكانياتي لتحقيق ذاتي. وأياً كان الأمر، فقد كنت أعلم دائماً أن الحرية تؤدي إلى الألم، بينما يقلل التنكر للحرية من الألم. الحرية ليست أمراً يسيراً كما يزعم أعداؤها والمفترون عليها.. الحرية مطلب عسير، وععب ثقيل.. والناس يتنازلون عن الحرية في أغلب الأحيان لتخفيف أعبائهم كما أوضح «دوستوفسكي» ذلك في قوة تبعث على الدهشة.

وعندما كنت شاباً اعتاد الناس أن يطلقوا عليّ اسم «الابن الحر للأثير»، وهذا حق من حيث إنني لست «ابناً للأرض».. ولقد كنت دائماً غريباً على عنصر الأرض العنيد الساحق، والأحرى أنني بدأت من الحرية، وشرعت في البحث عنها، فإذا كانت تلك التسمية «الابن الحر للأثير» تشير إلى نوع من التساهل أو الخفة أو الافتقار إلى الإحساس بالحزن والعذاب، فإنها لا تصدق عليّ بحال من الأحوال.. لقد ظفرت بالحرية في عناء وعذاب شديدين. «وقادتني الحرية إلى مفترق الطرق في ظلمة الليل التي لا نفاذ منها».

والأشياء جميعاً التي كنت شاهداً عليها طوال حياتي تنبثق من تجربة أولية للحرية، وتستلهم الحرية. والحرية ليست من مخلوقات الضرورة كما يعتقد «هيجل»، بل إن الضرورة من مخلوقات الحرية، أو بتعبير آخر من مخلوقات اتجاه معين أو توجيه للحرية. ولا أستطيع أن أوافق وأن أقبل أي حقيقة لا تكون صادرة عن الحرية، وراجعة إليها. ومهما يكن من أمر فإني لا أستعمل كلمة الحرية هنا بالمعنى الشائع بين الفلاسفة المحترفين، أي بمعنى «حرية الإرادة» Free-will، بل بمعنى أعمق من ذلك كثيراً، بالمعنى الميتافيزيقي. الحقيقة يمكن أن تجعلني حراً، ومع ذلك فأنا أستطيع أن أقبل الحقيقة من خلال الحرية وحدها فقط.. وهكذا نجد نوعين من الحرية، ومشكلة العلاقة بينهما من المشكلات التي شغلت عقلي في معظم كتاباتي. وقد أمكن التعبير عن طابع الحرية الأولي غير المحدد وغير المشتق من شيء غيره في هذه القضية، وهي أن «الذات» لا تستطيع أن تتقبل «غير-الذات» إلا إذا جعلت منه («غير-الذات») مضموناً لها، وإلا إذا أخذته داخل حريتها الخاصة.

كانت الحرب من أجل الحرية التي أشعلت نيرانها طيلة حياتي أعظم الأشياء قيمة وأهمية بالنسبة إلي. ولكن كان لهذه الحرب أيضاً جانبها العكسي المنكود، إذ جرت في أذيالها المعارضة والاغتراب والانفصال.. بل العداء.. وكانت الحرية تدفعني أحياناً إلى صراع مع الحب. وكنت أعتقد دائماً -على عكس الرأي الشائع بالنسبة لهذه الأمور- أن الحرية ذات طابع أرستقراطي أكثر منه ديمقراطي.. والغالبية العظمى من الناس لا يحبون الحرية ولا يجدون في البحث عنها، ولم تظهر ثورات الجماهير أي حب عظيم للحرية.. وربما أكون قد اكتسبت تجارب كثيرة في الحياة، ولكنني لا أستطيع أن أقول إنني «اكتسبت» الحرية أو تجربة الحرية، إذ كانت الحرية تبدو لي واقعاً أولياً مبدئياً، باعتبارها الشيء القبلي في الوجود a priori of existence. وفكرة الحرية تشير عندي إلى شيء أكثر أساسية من الكمال نفسه، ما دامت الحرية هي مفتاح الكمال، وفي غيابها ينقلب الكمال إلى قهر وعبودية، وبالتالي يناقض طبيعته ذاتها.

وينبغي أن يتولد كل ما في الحياة الإنسانية عن الحرية، وأن يمر خلال الحرية، وأن يرفض حالما يخون الحرية. ومن الممكن أن نرى المعنى الحقيقي والأصل في الوضع الساقط للإنسان في الرفض الأولي للحرية. وعندما أذكر حياتي كلها ابتداءً من خطوتي الأولى فيها أرى أنني لم أعرف ولم أعترف بتأتا بأي سلطة أو قوة خارجية أيًا كانت.. وما كنت أستطيع أن أعترف بتوافقها أو تناسبها مع كرامة الإنسان وحرية. لم أعرف السلطة سواء في المنزل، أو في المدرسة، أو في أبحاثي الفلسفية، أو في حياتي الدينية خاصة. وقد قررت وأنا ما أزال طفلًا ألا أخضع لأي أوامر أو أذن لمن هو أعلى مني. ولم أكن أتصور أن أصبح مدرسًا جامعيًا، إذ يستلزم ذلك التكيف مع كبار سدنة الحكمة الأكاديمية.. والقيمة التي أعلقها على الحرية ترجع -إلى حد ما- إلى هذه الحقيقة، وهي أن فكري لم يستطع أن يبلور نفسه إطلاقًا وفقًا لأي نموذج تقليدي محدد. ولا أقصد بالطبع أن أقول إنني كنت أرفض التعلم من الآخرين، من كبار رجال الفكر، أو إنني لم أخضع لأي مؤثرات، وإنني لست مدينًا لأحد، بل على العكس، كانت دائمًا تبتعث نشاطي عقول جميع أولئك الذين أتيت لي فرصة لقائهم وقراءتهم، وعلى الأخص أولئك الذين يمت مجال عالم تفكيرهم بصلة القرابة إلي.. بيد أن تلك المؤثرات والمنبهات جميعًا تلقيتها في حرية، بل كانت أكثر من ذلك، إذ هي وليدة ممارستي لحرיתי الخاصة. ولا أستطيع أن أفكر في أي تأثير عقلي لم أستوعبه في أعماق حرיתי وتقرير مصيري، كما أنني لم أخضع لأي تقليد فلسفي، فأنا واحد من أكثر الفلاسفة اللا تقليديين. ولم أكن في حاجة للخروج على السلطات لأنني لم أعترف بها إطلاقًا. وهناك على أي حال عدد من المفكرين والكتاب الذين غدوا حبي لحرية الروح، وأكدوا هذا الحب، وشهدوا ثماره في نفسي، وأهم هؤلاء «دوستوفسكي»، وخاصةً في كتابه «أسطورة المفتش العام»، وكنت أنظر إلى «كانط» بين المفكرين على أنه فيلسوف الحرية بلا منازع *par excellence* على الرغم من أن فلسفته عن الحرية ليست في رأيي أساسيةً متسقةً بما فيه الكفاية. وقد اكتشفت أهمية «إبسن» Ibsen العظمى في مرحلة متأخرة، وطالعتة كما أطلع نبيًا.. نبيًا يحرره الحنين إلى تحرير الإنسان.

وترجع خلافاتي ومنازعاتي جميعاً مع الأفراد أو الحركات الدينية والاجتماعية والسياسية إلى مسألة الحرية.. ولم يكن الصراع من أجل الحرية صراعاً اجتماعياً في مبدئه، بل صراعاً يتعلق بالإنسان إزاء المجتمع. ويقول روجيه سكريتان Roger Secrétain في واحد من أقيم كتبه عن بييجي Peguy («بييجي: جندي الحقيقة») إن غرام بييجي المستسر للحياة كان نزعته الفوضوية وإنكاره لكل سلطة، وهو يتحدث أيضاً عن توحد «بييجي» الذي جعل من المحال أن يكون له أتباع، أما هؤلاء الذين اتبعوه، فقد كان «بييجي» يشجعهم على الافتراق عنه.. ومما له دلالتة أن نزعته الفوضوية تلك هي التي أحضرته وجهاً لوجه أمام الله، على شرط «أن يكون الإله نفسه حرّاً، محرراً، فوضوياً» على حد تعبير «سكريتان».

ولعل من الأشياء المميزة لي أنني لم أعان ما يعرف بالتحول conversion، كما لا أعرف المقصود من أن يكون المرء كافرًا تمامًا، ولا يسعني إلا أن أثور على الأفكار الزائفة المهينة عن الله باسم فكرة أخرى أكثر تحرراً، وأشد نبلاً. وسأحاول أن أشرح ذلك عندما أتحدث عن معتقداتي الدينية.

أظهرتُ عنفاً وحماسةً عظيمين في قتالي من أجل الحرية، حتى عندما كنت شاباً في مقتبل العمر. وقد قلت آنفاً إن أسرتنا لم تكن تتمسك بمبادئ السلطة، ولهذا نجحت دائماً في المحافظة على استقلالي والذود عنه. ومع ذلك فقد خرجت على الوسط الاجتماعي الذي ولدت فيه. وكان كل شيء لا يصدر مباشرةً عن روح الحرية يثير نفوري، وأدركت أن جميع الأشياء التي تنتمي إلى الجنس وإلى الطبقة والأسرة تناقض الحرية. وينبغي أن يكون النظر إلى كراهيتي للجنس ولكل من يتعلق بالميلاد باعتباره متميزاً عن الخلق في ضوء حبي العنيد للحرية. وكانت الأسرة تبدو لي دائماً بوصفها العدو المستبعد للحرية الشخصية. والأسرة أدخل في باب «الضرورة» منها في باب «الحرية»، والصراع في سبيل الحرية صراع ضد سلطان «الجنس». والتقابل القائم بين المولد والخلق كامن في مركز تفكيري، ولقد بدأت بوضع الحرية والشخصية والإبداع في أساس نظرتي كلها، غير أن اهتمامي بالحرية

اشتد فيما بعد مع مضي الزمن. وعندما قطعت صلتي بحياة الأعيان وتقاليدهم وانضمت إلى الحركة الثورية شرعت أكافح من أجل الحرية داخل تلك الحركة، وبين الطبقة المثقفة الثورية، ووسط العالم الماركسي. ولم ألبث أن تحققت من أن الطبقة المثقفة الثورية لا تعتر حقًا بالحرية. وأنه يجب البحث عن إلهامها الحقيقي في مكان آخر.

وحينما كنت ماركسيًا رأيت عناصر في الماركسية خليقةً بأن تقود إلى الاستبداد وخيانة الحرية. وهنا شاهدت - كما هي الحال في كل مكان - الصدام بين الشخص والجماعة، بين الشخص والمجتمع، بين الشخص والرأي العام، ولكنني انضمت دائمًا إلى جانب الشخص، وكرست أعوامًا عديدةً من حياتي لمحاربة الرأي العام بين المثقفين، وبهذا العمل أخفقت في السعي من أجل عملي الأكثر إبداعًا وبناءً للفلسفة.. وظللت فترةً طويلةً مستغرقًا تمامًا في حل مشكلة العلاقة بين الاشتراكية والشخصية، واحتملت آلام الصراع الداخلي والقلق في سبيل ذلك. وكنت أعتبر الحجج المألوفة التي تسوقها النزعة التحررية والنزعة الفردية ضد الاشتراكية حججًا منافقةً غير مقنعة، وأن الدفاع عن الحرية الذي تقدمه هاتان النزعتان مزيف إلى أبعد حد، غير أنه كان من الواضح لي أن الاشتراكية تستطيع أن تنمو في اتجاهات مختلفة، فقد تؤدي إلى تحرير الإنسان، ولكنها قد تؤدي أيضًا إلى تحطيم الحرية الإنسانية، أو إلى الطغيان، أو إلى نظام شبيه بذلك النظام الذي صوره «دوستوفسكي» سلفًا في كتابه «أسطورة المفتش العام». وفي الأيام المبكرة، عندما كنت أزالو نشاطي في الدوائر الماركسية، كانت تراودني المخاوف عن إمكان قيام شيوعية استبدادية، فحاولت أن أحاربها وأمنعها. بيد أنني كنت أحارب أشياءً مماثلةً في كل حركة أو دائرة مذهبية اتصلت بها. ومن المعروف أن الجماعات المذهبية كافة، وكل تجمع من الناس يسعى إلى «المثل العليا» فإنما يجور ويغدر بالحرية والاستقلال والإبداعية لدى الإنسان.. وعندما ارتبطت بالأرثوذكسية الكنسية عانيت القلق نفسه الذي أحسست به بين طبقة النبلاء، والثوريين، وراقبت الارتداد ذاته عن الحرية، والعداء ذاته لاستقلال الشخص الإنساني، ومصادرة قوة الإنسان الإبداعية كانت ظاهرةً واحدةً تعرض

نفسها على مستوى أعمق: لأن الدين يمس أعماق الروح الإنساني.

وقد ثبت في صراعي من أجل حرية الإنسان وكرامته خلال الثورة الشيوعية، وأدى ذلك إلى نفي من روسيا. وحين أصبحت مهاجرًا emigre وعشت بين المهاجرين، ألفيت نفسي -على غير انتظار مني- وجهًا لوجه إزاء المشكلة نفسها، إذ أدركت أن «الهجرة» الروسية تنكر الحرية وتبغضها وينكرها الشيوعيين الروس، بل وأكثر، مع اختلاف واحد وهو أن الشيوعيين أحق بمثل هذا العداء؛ لأنهم رأوا أن أبشع الجرائم ضد الحرية قد ارتكبت باسم الحرية. وقد نشأ في أعقاب الحرب العالمية الأولى جيل اعتزم محاربة الحرية، وأخذ نفسه بحب السلطة والقوة. غير أن هذا لم يكن مفاجئًا لي على كل حال، إذ كنت أشعر بأنني وحيد في البحث عن الحرية وفي الولاء للشخص الإنساني كما كان ذلك ديدني طوال حياتي. ولم أستطع أن أكتشف مثل هذا البحث أو الولاء بين الطبقات الحاكمة في النظام القديم، أو بين الطبقة المثقفة الثورية القديمة، أو بين الأرثوذكسية التاريخية، أو بين الشيوعيين، أو على الأقل بين الجيل الجديد من الناس الذي نذروا أنفسهم لخدمة المثل والغرائز الفاشية. كل جماعة من الناس يتكتلون معًا فهم أعداء للحرية.. وأستطيع أن أعبر عن ذلك تعبيرًا أقوى، فأقول إن كل مجتمع منظم أو في سبيله إلى التنظيم، فهو معاد للحرية، ميال إلى إنكار الشخصية الإنسانية. وهذا ناجم عن تزييف قاتل للوعي الإنساني، تزييف يضلله اختلاط في سلم القيم. وليس ثمة دليل في الجيل الذي أعقب الحرب العالمية الأولى (نستطيع أن نسميه الجيل السابق على الحرب العالمية الثانية) على فكر واحد أصيل، إذ يعيش هذا الجيل على غرائب وانحرافات عقلية القرن التاسع عشر. إن تحقيق قيمة الحرية والشخصية وأوليتهما تضع الإنسان وحده وبمعزل فوق المجتمع وعمليات التاريخ الجماهيرية، والعصر الديموقراطي هو عصر البورجوازية، وهو بالأحرى لا يكشف عن انحلال الإنسان كما يكشف عن إملاق النمط والشخصية الإنسانية.

كرست شطرًا كبيرًا من فكري لمشكلة الحرية طيلة حياتي، وصغت نتائجي في كتابين يعبران عن معالجاتي لهذه المشكلة في مراحل مختلفة من تطور فلسفتي. وكلا الكتابين

شاهد على المصاعب والتعقيدات الصريحة التي لاقيتها في محاولتي لتقديم النتيجة. والحرية مصدر لكثير من سوء الفهم، كما أنها تشير إلى أشياء كثيرة مختلفة، بل متناقضة. وليست الحرية تصورًا استاتيكيًا (ثابتًا)، بل هي واقع حي يمكن معرفته ديناميكيًا من خلال ممارسته ومعاناته. وهناك منطق جدلي للحرية يتكشف في مصير الإنسان ومصير العالم، ومن الممكن أن تنقلب الحرية إلى ضدها، وتؤدي إلى الطغيان المقيت.

وتتحدث المراجع الفلسفية عامة عن الحرية باعتبارها شيئًا واحدًا وحرية الإرادة Free-will، أي باعتبارها إمكانية الاختيار، إمكانية السير يمينًا أو يسارًا، وأيًا كان الأمر، فإن مثل هذا الاختيار يفترض مجابهة الإنسان بمعيار يحدد التمييز بين الخير والشر.. وهنا يصير تصور «حرية الإرادة» نافعًا، خاصةً كأساس للقانون الجنائي من حيث ضمان محاسبة الإنسان، وبالتالي عقابه أو تبرئته كيفما اقتضى الحال. وكانت الحرية عندي شيئًا يختلف عن ذلك كل الاختلاف. الحرية أولاً وقبل كل شيء هي استقلالي، هي تحديدي من الداخل، وهي مبادأتي الخلاقة. وواقعها لا يعتمد على أي معيار، وممارستها ليس مجرد اختيار بين الخير والشر باعتبارهما شيئين يقفان إزاءي.. الأخرى أن الحرية هي معياري الخاص، وأنها خلقي الخاص للخير والشر. وقد يؤدي شرط الاختيار نفسه إلى إحساسي بالكبت وعدم الحسم أو إلى اختفاء تام للحرية من جانب الإنسان.. والتحرر يأتي عندما يتم الاختيار، وعندما أكون قد شرعت في عملية الخلق. إن مشكلة الإنسان والإبداع الإنساني يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بمشكلة الحرية، ولقد كنت أعتقد دائمًا أن الحياة في الله هي الحرية، هي الانطلاق الذي لا يكبله عائق، هي الفوضى بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة.. ولا ينبغي التفكير في الحاجة الحقيقية للحرية في حدود أخلاقية أو نفسية، بل في حدود ميتافيزيقية: فالله والحرية، والشر والحرية والجدّة الإبداعية والحرية، هذه هي المشكلات التي ينبغي اعتبارها في المقام الأول في أي مناقشة للحرية.

ويطيب لأعداء الحرية أن يضعوها في مقابل الحق الذي يفرض الولاء له على الإنسان، ويجبره على الاعتراف به. غير أن الحق باعتباره موضوعًا يقحم نفسه ويفرض

سلطته عليّ... موضوعاً يطالبني بأن أتخلى عن حريتي؛ هذا الحق ليس غير اختلاق.. الحق ليس شيئاً خارجياً، إنه الطريق والحياة، الحق غزو روحي، وهو يعرف خلال الحرية وبها.. أما الحق الذي يفرض نفسه عليّ، ويقتضيني أن أنازل عن الحرية، فليس حقاً على الإطلاق.. بل غواية من غوايات الشيطان. وهذا القول الذي يذهب إلى «أن معرفة الحق ستجعلك حراً» ينطوي في وضوح -ومفارقة- على نوعين من الحرية: حرية نهائية وحرية مبدئية.. فأنا توصلت بمحض حريتي إلى معرفة الحق الذي يعمل بدوره على تحريري. وما من سلطة في العالم تملك من القوة ما يكرهني على الحق، وليس من الممكن تحريري بالقوة.

ولم أسمح مطلقاً، ولا أقبل الآن أي نوع من الأرثوذكسية يقحم نفسه عليّ، ويؤكد امتلاكه للحق بمعزل عن بحثي الحر الخاص، وتساؤلي الخاص، ومطالبتي الخاصة. ولقد وجدت نفسي دائماً أقاوم أي أرثوذكسية تحاول تحديد حريتي أو تحطيمها سواء أكانت سياسية أم دينية. وليس من الممكن، كما أنني لا أستطيع أن أكون خلاف ذلك. بل إنني أميل إلى الاعتقاد بأن الأرثوذكسية المفروضة لا تمت بأي صلة إلى الحق، وبأنها تنظر إلى الحق نظرة ازدراء. والأرثوذكسية هي التي أتت بأكبر التزييفات للحق، كما أن لها طابعاً وأصلاً اجتماعيين، وهي تشير إلى سلطة الجماعة المنظمة التي تتسلط على الشخصية الحرة، وروح الإنسان الحرة. وإني لأؤمن بفضيحة الحرية وعقبتها. والحرية نفسها عنصر مكون وأساسي للحق الذي يكشف تدريجياً عن نفسه أمامي، وداخل نفسي. وحرية وعبي عقيدة مطلقة لا تقبل أي مصالحة أو توفيق. وكل القيمة التي يتمتع بها تفكير «خومياكوف» Khomiakov هي كشفه للـ^(١) sobornost (الاتحاد المسيحي الحر)

(١) انظر صفحتي ١٥٦ - ١٥٧ إذا أردت مزيداً من التفسير لهذه الكلمة (المترجم الإنجليزي) ومعناها هو الاتحاد الحر بين أعضاء الكنيسة الناشئ عن فهمهم المشترك للحق وبحثهم المشترك عن الخلاص، وهذا الاتحاد قائم على جبههم الإجماعي للمسيح والحق الإلهي. (انظر كتاب «تاريخ الفلسفة الروسية» تأليف ن. أو. أوسكي ص ٣٥، لندن، ١٩٥٢) وترجمة هذه الكلمة بالإنجليزية هي commonalty، ونفترح لترجمتها إلى العربية لفظة «الإجماعية» أو «الاتحاد المسيحي الحر» (ف. ك.).

باعتباره واقعًا ينتمي إلى ملكوت الحرية.. ومع ذلك، فإنه لم يصل بكشفه إلى نتيجته المنطقية.. فليس من الممكن بأي حال من الأحوال النظر إلى الاتحاد المسيحي الحر sobornost على أنه يتضمن سلطةً خارجيةً، إذ إن الأولوية المطلقة تنتمي هنا أيضًا وفي كل لحظة إلى الحرية. ولم يضع «خومياكوف» في اعتباره إمكانية نشوب الصراع بين الحرية والاتحاد المسيحي الحر sobornost، وحيث ينبغي أن يكون القرار النهائي مع الحرية.. وأنا لا أستطيع أن أقبل شيئًا يقذف في حلقي على أنه الحق، ولا أستطيع أن أقبل الحق إلا على أنه منبثق من أعماق نفسي، كما لا أستطيع أن أعترف بأن ما أراه حقًا شيئًا مزيّفًا، أو أن أعترف بما أراه زيفًا على أنه حق لمجرد أنني مرغم على الاعتراف بذلك. والواقع أن أحدًا لم يقبل حقيقةً عملاً كهذا. وإذا كانت الكنيسة تمارس سلطتها بأن تدفعني إلى التكيف مع الوعي الجماعي للمجتمع الكنسي، فإنني أجد نفسي إزاء ذلك النوع نفسه من الظاهرة الشبيهة بمحاكمات موسكو للمخضرمين من الشيوعيين، التي وإن تكن قبيحةً كل القبح، إلا أنها تعلم المرء أمورًا كثيرةً.

وال sobornost يدل على صفة من صفات الحياة تؤكد واقع الحرية بتوسيع مجالها والكشف عما فيها من بعد متعال كلي universal. والاعتراف بالأولوية المطلقة للحرية لا يشير إذن - كما يطيب للمرء أن يفعل - إلى التوكيد الفردي للذات. والواقع أن حرية الروح لا تمت بصلة إلى النزعة الفردية.. وأن يكون المرء حرًا ليس معناه أن يكون معزولاً، وليس معناه أن يغلق الأبواب على نفسه، بل على العكس من ذلك؛ معناه أن ينطلق من خلال الفعل الخلاق إلى تمام الوجود و كليته.

ومهما يكن من أمر، فإنني عندما أعرض جهادي في سبيل الحرية، لا أجد بُدًا من الاعتراف بأن محاولاتي في هذا الصدد ضاعفت من إحساسي بالعزلة، وزادت من شدة صراعي مع العالم من حولي، كما أن نداء الحرية أثار في نفسي توتراتٍ باطنيةً، وخاصةً ذلك التوتر بين الحرية والمشاركة الوجدانية، وسأعود إلى هذا الموضوع في هذا الفصل من الكتاب.

كنت طيلة حياتي متمرّدًا.. بل كنت متمرّدًا حتى في أثناء ما أبدله من جهود عظيمة لتصغير شأنِي. وليس التمرد مرحلةً من مراحل تطوري العقلي، بل صفة فطرية اتصف بها تفكيري وطريقتي في الحياة.. ولقد كان من السهل استفزازي للثورة، وكان أي ظلم أو عنف يقع لكرامة الإنسان وحرّيته يثيران احتجاجاتٍ ساخطةً في نفسي.. وفي حدثتي تلقيت كتابًا يحمل هذه العبارة «إلى المحتج العزيز»، ولقد اعترضت في مراحل مختلفة من حياتي على أنواع متباينة من الأفكار والسلوك، ولكنني عطفت دائمًا على جميع المتمردين العظام الذين ذكّرتهم سجلات التاريخ.. عطف على تمرّد «لوثر» على الطغيان الكنسي، وعلى «الاستنارة» Enlightenment ضد السلطة، وعلى تمرّد «الطبيعة» عند «روسو» ضد «المدنية»، وعلى تمرّد «الثورة الفرنسية» على الاضطهاد، وعلى الرأسمالية، وعلى تمرّد «بلنسكي» ضد الروح العالمية والانسجام العالمي الذي دعا إليهما «هيجل»، وعلى تمرّد «باكونين» الفوضوي، وعلى تمرّد «ليو تولستوي» على التاريخ والمدنية، وعلى تمرّد «إبسن» على المجتمع. وما المسيحية في نظري غير تجسيد للتمرد على العالم وقوانينه وتقاليده.

وإنني لمدرّك أن هذا الميل إلى التمرد والمعارضة والمخالفة يعرضني لإغراء الاكتفاء الذاتي والغرور. ومع ذلك، فأنا مرغم -بسبب طبيعة هذا الكتاب- على الحديث عن كل ما تقتضيه المعرفة بالذات، ولكنني حين أفعل ذلك أود أن أتجنب الضرب على نغمة الادعاء. وفضلاً عن ذلك، أعلم أن ما من أحد يستطيع أن يحيا بالتمرد وحده، لأنه ليس أكثر من حكم جزئي، وتقويم جزئي.

فهل تمردت على الله يومًا؟ أليس في مجرد هذا التعبير «التمرد على الله»، ما هو عرضة لسوء الفهم؟ من المحال أن يتمرد المرء إلا بالرجوع إلى قيمة نهائية يحكم بها على ما اعتزم معارضته، وباسم هذه القيمة يتمرد.. أعني باسم الله، الحاكم الأعلى، والمنفذ الأكبر. ولهذا نجد أن الملحدين المجاهدين يتمردون -في نهاية التحليل- باسم الله، وإن لم يشعروا بذلك.. غير أنني تمردت غالبًا على الأفكار والمعتقدات التي يصوغها

الناس عن الله، أي على الآلهة المزيفين، لا على الله نفسه.

والمسألة الأخرى التي شغلت ذهني هي: هل الوضع المسيحي متفق مع موقف الثورة والتمرد؟ إن التعليم المسيحي، أو شبه المسيحي، الخاص بالتواضع مفهوماً على أنه المذلة يستبعد بالطبع أي إمكانية للثورة، ويقتضي الطاعة والخنوع لكل من يطلبهما. وكان ذلك بالفعل هو الذي أثار في نفسي الثورة والتمرد.. فليس معنى أن يكون المرء مسيحياً أنه عبد خنوع.

كنت متمرداً، بيد أن تمردي لم يكن مما يسمح إطلاقاً بالإرهاب الثوري.. تمرت على العالم، وعلى نظامه المذل، ولكن الإرهاب الثوري ارتداد إلى العالم، وخضوع لمعايير العالم ومطالبه. أما تمردي فهو تمرد الروح والشخصية على العنصر الجماعي الذي يتحدى الروح والشخصية.

الروح هي الحرية، والحرية هي الروح، ومسألة التمرد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة الحرية. التمرد ينطوي على ميل شديد للحرية، وهو يستغل عنصره العنيف في تحطيم العبودية والاضطهاد. وكانت هذه العاطفة تطفئ أحياناً على نفسي، وتشيرني، وتلهبني بسياطها غضباً. وإني لأوافق على أن التمرد لا يسوي أي قضية، ولكنه يستطيع أن يلعب دوراً عظيماً في تحرير الإنسان. ومن المؤسف أن المسيحيين قد عبروا عن تقواهم بالانحناءات والتزلفات والسجود، وهي حركات ترمز إلى المذلة والخنوع، وليس من الممكن إنكار أن أخطر عقبة في سبيل الاعتقاد بالله ليست في الموضوع، وإنما في اعتقادات المعتقدين أنفسهم: أعني في العقائد والمظاهر التي يصطنعها هؤلاء المعتقدون.. فهي دائماً شائنة غير محتملة. وأن يكون الإنسان عاجزاً أو غير قابل أحياناً للاعتراف بالله قد يعني أنه لا يستطيع أن يقبل عقيدة إيمان الناس بالله، أو أفكار الناس عن الله، لا الله نفسه، وأنه يتحدى استبدال عبادة صورة الله الحية التي يعجز عنها التعبير، بالعبودية وحركات التقوى. وأساس المعرفة بالله والإيمان به هو إدراك سر الله الذي يختبر عنها ويظهر أفكارنا كلها عنه. وينبغي على كل إنسان أن يكون متمرداً، أي أن يكف

عن احتمال العبودية في أي صورة من صورها. ولست عرضةً للشك عامةً، ولكن فكرةً رهيبَةً كانت تحتاز عقلي بين الحين والحين، وهي ماذا لو أن الأرثوذكسية الذليلة كانت على صواب، وكنت أنا على خطأ؟ في هذه الحالة.. أكون ضائعًا. ولكنني كنت أسارع دائمًا بإبعاد هذه الفكرة عني.

وسأشير -خلال هذه الترجمة الذاتية- أكثر من مرة إلى قيام ثنائية غريبة في نفسي، إلى صفة جانوسية «نسبة إلى جانوس»^(١)، إلى وجهين وعناصر متضاربة تترك في الناس انطباعًا بالتناقض والتنافر. بيد أنه يمكن إرجاع هذه العناصر المتنازعة إلى مصدر واحد. فالإنسان ليس مخلوقًا يعاني العزلة والقلق، وكائنًا منفصلاً في هذا العالم يمتلئ قلبه ويتمزق بالشفقة على ما يعانيه الخلق من عذاب وآلام، بل إنه عنيف في تمرده، وقادر على الاستماتة بجسارة عظيمة في حرب الأفكار.

ويشير هذا العالم الغريب المغاير في نفسي استجابة ذات وجهين: وجه ينبعث من الداخل إلى الخارج، والآخر يتقدم من الخارج إلى الداخل. وهذا هو السبب في أنني لم أحقق الاكتمال في حياتي.. فإذا ما أطلقت التحدي أحسست بحاجة شديدة إلى الانسحاب إلى عالمي الداخلي. ولم يكن موقف التمرد غير لحظة في حياتي الباطنية، وفي الصراع الروحي الذي ينشب داخل نفسي. ولقد كانت محاولاتي الخلاقة التي أنظر إليها دائمًا على أنها صاحبة الأهمية الأولى في حياتي مسألة تتعلق بوضعي الذاتي الخاص، أما الإفصاح عنها وتجسيدها في العالم الموضوعي، فكان يأتي دائمًا من جهة أخرى مفتقرًا إلى الكمال. وكان التمرد يميز انفصالي الفطري وعدم تكيفي مع العالم الموضوعي، كما كان يتضمن عنصرًا أخرويًا قويًا.. وكنت طيلة حياتي أشعر بالنفور من النماذج الثابتة ومن العادات والعلامات التقليدية في الحياة الإنسانية. ولم يكن ذلك مجرد شعور بعدم الارتياح، بل علامة على مقاومتي للإحالة الموضوعية **objectification** للوجود

(١) جانوس إله روماني قديم، كان الرومان يتمثلونه برأسين؛ لأنه يعرف الماضي ويتنبأ بالمستقبل، وكان له في روما معبد تفتح أبوابه في أثناء الحرب وتغلق وقت السلم (ف. ك.).

الإنساني، ورغبة في أن تفسح المعاذير التقليدية للحق مكاناً آخر الأمر للكشف عن الحق نفسه.. وهذا بدوره يفسر القيمة العليا التي كنت أخضعها على الإخلاص والصدق.

ويمكن أن تكون الحرية خاليةً من الشفقة. والمفتش العام عند «دوستوفسكي» يتهم المسيح بأنه يلقي عبء الحرية الذي لا يحتمل على كاهل الناس، وبذلك لا يظهر أي شفقة نحوهم. فالحرية تجلب في أعقابها الشقاء والمأساة، والمأساة الحقيقية ليست هي مأساة القدر - كما يعتقد اليونان - بل مأساة الحرية. ولقد كنت أعاني إبان حياتي تجربةً عنيفةً للصراع القائم بين الحرية والشفقة، وأنا بغريزتي أتاثر بالشفقة وبالمشاركة الوجدانية. ولا أستطيع تجاهل ما يلاقيه الناس والحيوانات من آلام، ولا أحتمل القسوة. وأحياناً تطغى على نفسي المشاركة الوجدانية للخلقة جميعاً.. تلك الخلقة التي تن وتأتوه في انتظار فداء العالم كله. وإني لأشعر بأنني و«إيفان كارامازوف» شيء واحد، وقد جن بسبب دموع طفل واحد صغير. ولقد كانت مشكلة تبرير الله بإزاء ما في العالم من عذاب لا حد له مصدرًا لعذاب لا نهائي بالنسبة إليّ، فأنا لا أستطيع أن أقبل تصور ألوهية شاملة عالمة بكل شيء تتوعد بالعقاب ذلك العالم المنكوب الذي هو عالمنا.. ولا أستطيع أن أقبل أو أفهم غير صورة الإله المحب المعذب المصلوب، أعني أنني لا أقبل الله إلا عن طريق ابنه فحسب. فمن المحال أن يستجيب المرء لله إلا إذا أخذ على عاتقه آلام البشر وأحزانهم واحتملها، وإلا إذا كان الكاهن الأكبر والضحية في وقت واحد. ولهذا كنت أميل دائماً إلى «مركيون» Marcion، وإن يكن عطفي هذا عاطفياً أكثر منه عقلياً.

ولم أستطع قط التسليم بقسوة الدولة الباردة التي لا ترحم، والعقوبات والجزاءات التي تفرضها على الناس. وقد رفضت في إصرار وحماسة عقوبة الإعدام إلى حد أنني قسمت الناس قسمين: أولئك الذين يدافعون عنها، وأولئك الذين يستنكرونها. وأحسست أحياناً بعداء شديد نحو الفريق الأول، واعتبرتهم أعدائي شخصياً. ومثل رد الفعل هذا ضد تلك الوحشية الخاصة التي تقتربها الدولة على الأرجح سمةً روسيةً مميزةً. كنت أجد

من العسير احتمال إدانة الإنسان، وعلى الأخص إدانته النهائية. وكلمات الإنجيل التي كان لها أعمق التأثير في نفسي تلك التي تقول: «لا تحكم حتى لا يُحكم عليك» و«من كان منكم بلا خطيئة، فليرمها بحجر».. ومهما يكن من أمر، فإن نهاية ذلك المثل الآخر الذي يُلقى فيه الأشرار في نار جهنم، كان يسبب لي ألماً وحيرة.. فالانتقام، ولا سيما ذلك الانتقام المنظم المنتظم الذي تمارسه الدولة يثيرني أكثر من أي شيء آخر.. وربما كانت هذه الثورة هي الفضيلة المسيحية الوحيدة التي أستطيع أن أدعي امتلاكها. وقد خطر ببالي عرضاً أنني لو دخلت الجنة، فلن يكن ذلك إلا بفضل إحكامي وامتناعي عن الحكم على الآخرين.. أما ما خلا ذلك في نفسي، فليس جديرًا بالجنة على الإطلاق.

ومن الواضح أن ثمة صلة بين إحكامي عن الحكم والدفاع إلى الشفقة والمشاركة الوجدانية. والواقع أنني كنت أكثر وعياً للشقاء الإنساني مني للخطيئة الإنسانية. والدين الذي ينظر إلى الحياة الإنسانية في المحاكم يدعو إلى نفوري. وأنا مخلوق عنيد صلب الرأي.. ولكنه من اليسير جداً التأثير عليّ بإثارة شعور الشفقة في نفسي، وليس من شك أن كثيراً من الناس قد استغلوا ذلك. وقد جاهدت هذا الباعث، بل ذهبت إلى حد أنني شنت حرباً مذهبياً على الشفقة، واعتنقت فكرة «نيتشه» في هذا الصدد. كنت أخشى ألا أستطيع احتمال شعور الشفقة، أو أن أذوب في هذا الإحساس تماماً. ويكمن ضعفي وسوء حظي في أن مشاركتي الوجدانية كانت سلبية وليست إيجابية. ولقد عانيت من إحساس الشفقة معاناةً شديدةً لأنني عانيت بصورة سلبية.. كنت إيجابياً فيما يتعلق بالحرية لا فيما يتعلق بالشفقة: فلم تكن شفقتي تشع حباً، أو تشيع الدفء في الآخرين، ولم أفعل غير القليل لاستخدام مشاركتي الوجدانية في الحياة، كما أنني لم أصنع الكثير لمساعدة الآخرين أو تخفيف آلام غيري من الناس، وبقيت مشاعري الخاصة محبوسة في نفسي، وكان من الممكن أن تكون أقل إيلاًماً لو أنني استطعت التفريغ عنها في نشاط خارجي. إن الطبيب الذي يجري عملية جراحيةً لمريض يعاني أقل مما يعانيه شخص لا يفعل أكثر من الشفقة عليه، والذي لا يستطيع مساعدته بأي طريقة من الطرق. ولقد قاومت أحياناً سلبيتي

وجمودي في هذا المجال، ولكنني لم أستطع التغلب على نقائصي وتجسيد بواعثي.. ولا بد أنني أوحيت إلى الآخرين بأنني غير مكترث أكثر من إيحائي بأنني مشارك لهم، على الرغم من أنني كنت أميل إلى الآخرين، ولكن بطريقة سلبية.

ولقد كانت حساسيتي ممتزجةً بالجفاف، كما أتاحت لي الفرصة لبيان ذلك فيما سبق: كان العقل يتحكم في القلب، والخيال في الشعور، ومع ذلك فقد كان نشاطي العقلي وتفكيري نفساهما عاطفيين وجدانيين. أما عن مشاركتي الوجدانية وعطفي على الآخرين فقد كانا يسيران جنباً إلى جنب مع رغبة أنانية للمحافظة على الذات. وكنت أتجنب أو أحاول أن أهرب مرةً بعد أخرى من كل ما من شأنه أن يثير عاطفة المشاركة الوجدانية في نفسي، ولهذا السبب احتقرت نفسي. والواقع أنني أخفقت إخفاً لا أمل فيه في تحقيق وصايا الإنجيل، وثبت لي أن مشاركتي الوجدانية ليست فضيلةً، بل ضعفاً. غير أن هذا الضعف جعلني أعجب إعجاباً عظيماً على كل حال بالمشاركة الإيجابية الفياضة عند الآخرين، وكنت أقدرها تقديراً رفيعاً.

وكانت تجربة الشفقة مرتبطةً في نفسي دائماً بتجربة القلق. وأنا بطبيعتي أتوقع الشر دائماً. وكانت تطاردني الهواجس والمخاوف على من حولي دائماً، ولم أكن أستطيع مطلقاً التغلب على فكرة موتهم، بل كنت أميل إلى تضخيم الأخطار التي تهددهم، مهتماً كل الاهتمام بسعادتهم، وخاصةً أبوي. وأحياناً كان قلقي غير محتمل، وكنت أشعر أنه يسحقني سحقاً تاماً، وإن حاولت إخفاء ذلك عن الآخرين الذين كانوا نادراً ما يعرفون إلى أي مدى أعاني تحت وطأة تلك الأحاسيس. وكان يبدو لي أن هلاك الإنسان أو بقاءه متوقف عليّ، وأنه من شؤوني الخاصة.

إن كل أمل إنساني أصيب بالخيبة أو الفشل يثير في النفس شفقةً حادةً كما يفعل الفراق. بيد أن هذا الفراق يمتزج أيضاً بذكريات الماضي، وبجميع الأشياء التي لا سبيل إلى استحضارها، وبإدراك الأخطاء والآلام التي سببناها للآخرين، وبخاصة لأقرب الناس إلينا، ولم يعد في الإمكان إصلاحها. ولقد كنت أشعر في أغلب الأحيان بإحساس محرق

ثاقب من الشفقة حين أنظر في عيني أي حيوان، ذلك أن تعبير الحيوانات عن الألم مؤثر إلى حد لا يحتمل ولا يمكن التعبير عنه، وكأنه يكشف عن حزن العالم كله، فلا يلبث هذا الحزن أن يكتنفك من جميع أقطارك ويستولي عليك. وكثيراً ما تخيلت أناساً يتهددهم الموت، أو يموتون فعلاً، كما تمثلت الشباب الغض المرح مريضاً عجوزاً يائساً. ويبدو لي أن ما يشير أعظم أنواع العطف هو خيبة الآمال التي جاء بها الإنسان والحيوان إلى العالم. ولست أعتقد أن هذا دليل على العاطفية، لأن العاطفية لا تتفق مع جفاف القلب أو طغيان العقل على العواطف الذي أشرت إليه من قبل. ويتميز إحساس الشفقة عندي بأنه ذو طبيعة ميتافيزيقية أكثر من أن يكون ذا طبيعة نفسية.. وربما كان مشابهاً للعطف «الميتافيزيقي» الذي يخلو من العاطفة في البوذية، أي صادراً عن إدراك لحالة العالم الساقطة المنكوبة في أعماق مستوى لوجوده.

وأنا أميل إلى التشاؤم، وإن لم يستطع هذا التشاؤم أن يستولي عليّ استيلاءً تاماً. ولم أستطع إطلاقاً أن أعتقد في إمكانية السعادة الدائمة، وإن يكن ذلك دليلاً على الواقعية أكثر منه على التشاؤم. وقد خيل إليّ أحياناً أنني لا أريد السعادة، بل لعلي كنت أخشاها. وكان كل شعور بالفرح في حياتي يواكبه إحساس بالذنب والخطأ، وكنت أخاف اللحظات السعيدة في الحياة، ولا أستطيع أن أسلم لها نفسي، بل كنت أدير لها ظهري.. وكنت أتأرجح دائماً بين إنكار زاهد للعالم -إنكار ديني «ثوري» أو «تولستوي»- والتأكيد الخلاق لعالم الجمال والحب والفن وانتصار الفكر في الحياة. كنت أسعى وأنتظر تحول العالم، وأقاوم العالم في الوقت نفسه بكل عقلي وقلبي، وأود الانسحاب الكامل منه إلى دير في عالم آخر لا يرقى إليه الخيال.

وفي رأيي أن فكرة السعادة نفسها خالية من أي مضمون أو معنى، إذ لا يمكن إحالة السعادة إلى حالة موضوعية منعزلة عن الحالات الأخرى، كما لا يمكن التفكير فيها على الإطلاق في حدود الكميات التي تقارن بكميات غيرها.. وما من أحد يعلم ماذا يسعد الإنسان أو يشقيه. وإنني لقليل العطف على إلحاح «أندريه جيد» في كتابه

«الأغذية الأرضية»، إذ لا أرى فيه غير صراع شخص متطهر (بيوريتاني) ضد المحرمات والممنوعات المفروضة عليه من الخارج، ولست أعتقد أن الإنسان ولد للسعادة وللهناء كما خلق الطائر للطيران، وكل النزعات الأخلاقية التي تبحث عن اللذة أو السعادة حتى إذا كانت معروضةً في حدود الأمل المسيحي أو شبه المسيحي في سعادة خالدة للإنسان، نزعات زائفة.. وليس ثمة حاجة لتأكيد حق كل إنسان في السعادة، بل ما نحتاج إليه هو تأكيد كرامة الإنسان وقيمه العليا بحيث لا يعامل على أنه وسيلة لأي غاية كانت. ومذهب السعادة خاطئ حتى عندما يصطنع شكل النزعة المسيحية إلى الكمال، بينما نجد أن «كانط» على صواب حتى ولو انحرف عن موقفه وأظهر ميلاً إلى النزعة الصورية في الأخلاق ethical formalism. فلا بد من رفض مذهب السعادة لا على أساس من الزهد وحب الخير، بل على أسس شخصية personalistic. ويقول جون ستيوارت ميل، على الرغم من عدم تناسق هذا القول مع نزعته النفعية العامة: «إنه من الأفضل للمرء أن يكون سقراطاً ساخطاً، من أن يكون خنزيراً راضياً».

وكان من العسير عليّ دائماً أن أقبل أي شيء يحط من كرامة الإنسان، ولو كان ذلك بالنسبة لفرد إنساني واحد، وكنت أحتج بكل قوتي على أي علامة على مثل هذه الحطة.. وكانت آلام الإنسان تثير شفقتي ومشاركتي الوجدانية، ومع ذلك كنت أدرك أن الصراع من أجل كرامة الإنسان ومن أجل حالة «سقراط الساخط» يقتضي استعداداً لملاقاة الألم والحزن وقبولهما من جانب هؤلاء الذين ينضمون إلى هذه القضية. إنها حالة من حالات التناقض الأخلاقي المؤلم الذي لا يمكن التغلب عليه داخل أبعاد هذا العالم. والإنسان مطالب بأن يشارك الأشياء الحية جميعاً مشاركةً وجدانيةً، وأن يقبل الألم في الوقت نفسه، ذلك الألم الذي يتضمنه الاعتراف بكرامة الإنسان وحرية والصراع من أجلها.. هذه هي مفارقة الشفقة والحرية، مفارقة النزول إلى العالم المحزون والصعود منه، مفارقة الحب والإحسان^(١) eros and agape.

(١) الـ agape وليمة كان يقيمها المسيحيون الأوائل ليجمعوا فيها الصدقات للفقراء ويتبادلون فيها قبلات السلام (ف. ك).

وأشك في أنه كان لإحساس الشفقة والمشاركة الوجدانية أي أثر على اهتمامي بالمشكلات الاجتماعية وعطفي على الاشتراكية.. فقد أحسست دائماً بكراهية غريزية لأصحاب المناصب وللحكام والسادة وللأشخاص المعروفين والنبلاء، وللأثرياء والمتميزين.. وكنت أتجنبهم دائماً وأبداً. وحتى حينما كنت لا أبغضهم شخصياً، فإن شيئاً ما كان يحول بيني وبينهم. ومع ذلك كنت بعيداً غاية البعد عن أي حقد. ولما كنت أنا نفسي من المتميزين وعضواً في الطبقة الحاكمة، فإنني لم أكن أعاني أي شعور بالدونية الاجتماعية. وكنت أفضل دائماً المظلومين والمضطهدين والمساكين، وإن يكن سوء حظ مركزي المتميز يمنعني من أن أكون وإياهم شيئاً واحداً تماماً.. غير أن هذه المكانة المتميزة لا ترجع إلى امتلاكي للجاه والسلطان، إذ لم يكن لي شيء منهما.. وإنما الأخرى أنها مسألة طريقة معينة في الحياة، جعلتني أبقى «جنتلماناً»، حتى حينما لم يكن هناك ما يضمن ذلك. كان الناس يصرون على النظر إليّ على هذا النحو، وكانوا يبالغون في بعض الأحيان في تصورهم عن موارد المادية. والواقع أن هذا «الجنتلمان» كان متواضعاً إلى أقصى حد، وكانت موارده أقل كثيراً من المتوسط.

ولقد انتابتنني الدهشة حين اكتشفت في نفسي قدرةً على الاتصال «بالشعب» ومخاطبته، وهي قدرة لم تكن تظهر إلا نادراً كما هو معروف جيداً لدى الأعضاء الآخرين في الطبقة المثقفة الروسية. فخلال مرحلتي الماركسية التي قضيتها في «كييف» مثلاً، كان عدد من العمال الذين يعادون المثقفين قد اتخذوا موقفاً استثنائياً مني، ورحبوا بي، وعاملوني في ود عظيم. وعندما كنت منفياً في «فولوجدا» Vologda، كنت بين المنفيين الوحيد الذي اختلط بالمجرمين Khitarovtay (مجرمون يعيشون في أحياء موسكو القدرة)، وكان الباقون ينظرون إليهم باعتبارهم حثالة المجتمع، وكان الجميع يخشونهم.. بل لقد وصل الحال إلى أن أصبح أحدهم صديقاً حميماً لي. وأهم من ذلك علاقتي مع «الباحثين عن الله من الشعب» وسأتحدث عن ذلك بإطناب فيما بعد. ومهما يكن من أمر، فإنني لا أزع

أنني نجحت في الاتحاد تمامًا بالشعب، كما حاول كثير من أعضاء الطبقة المثقفة ولم يفلحوا.. والحق أنني لم أود مطلقاً أن أكون «شعبيّاً»، فإنني كنت ماركسيّاً إلى درجة لا تتفق مع اعتناقي للنزعة الشعبية.. وفضلاً عن ذلك، ينبغي الاعتراف اعترافاً أكيداً بأنني أفترق إلى القدرة على أن أقوم بأي دور في المسائل الاجتماعية، أو أن أقود الآخرين، أو أن أسير خلفهم، أو أن أبحث عن القوة والمجد، أو أن أصنع أي مشروعات دنيوية طامعة.

سبق أن قلت إن الصراع بين الشفقة والحرية صراع بين النزول والصعود. فالشفقة قد تُفضي إلى نبذ الحرية، والحرية قد تؤدي إلى الخلو من الرحمة. والحياة الإنسانية تتسم بهاتين الحركتين: الصعود والنزول. والإنسان يجروء على الصعود إلى أعلى، والعلو على نفسه وبيئته، والارتقاء إلى الله، وفي هذا السبيل يكتسب الإنسان قوةً روحيةً، ويعيد خلق الترتيب الطبيعي للحياة، ويخلق حياةً جديدةً، وقيماً جديدةً، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن ينسى هؤلاء الذين ما برحوا في مرتبة أدنى، ضعاف الروح الذين لا يستطيعون الصعود إلى ذرى المعرفة الخلاقة، وإلى مقام الرؤية.. وهنا يرغمه باطن نفسه على البدء في الحركة التنازلية.. على النزول حتى يتمكن من مقاسمة الناس كنوزه الروحية، والالتفاف إلى مطالب إخوانه الذين خلقوا جميعاً لمهمة أسمى. وعندما يحلق الإنسان عالياً، فإنه لا يتجاهل -ولا ينبغي له أن يتجاهل- العالم والإنسانية في خارج نفسه، أو أن يخلي نفسه من مسؤوليته تجاه الآخرين. الحياة الأبدية تحطم الحواجز القائمة بيني وبين الناس، وتقتضي الخلاص للجميع والمسؤولية إزاء الجميع. والحرية لا تعني إطلاقاً انعدام المسؤولية، والشفقة والمشاركة الوجدانية هما اللتان تجعلان الحرية مسؤولية. وعندي فيما بعد المزيد من الكلام عن مشكلة الإبداع والمشاركة الوجدانية.

وقد عانيت في مرحلة من مراحل حياتي نزاعاً قوياً بين ما يمكن أن أسميه دوافعي التولستوية ودوافعي النيتشوية. وانقضت فترة كان العنصر النيتشوي فيها غالباً، بيد أن العنصر التولستوي هو الذي انتصر في نهاية الأمر. فما كنت أقبل إطلاقاً أن أتنازل عن الحرية في سبيل الشفقة، بل لقد كان قتالي من أجل الحرية يتسم بالضراوة، ومع ذلك لم

أكن أحتمل أن تتحول الحرية إلى حرية قاسية، أو أن يتم تزيفها إلى إرادة القوة. إذ كنت أعتقد دائماً في أعماق نفسي أن المسيحية قد نزلت إلى مستوى ما هو إنساني.. وإنساني جداً من الغرائز، وتحولت إلى نقطة تجمع للإفلات من حقيقة المسيح، وأنها قد أُلقيت إلى أعماق النهر حتى لا تُؤتي ثورتها ثمارها. ولم تبق المسيحية دون أن تتحقق في الحياة فحسب -وهذا أمر من اليسير تفسيره بما تنطوي عليه الطبيعة الإنسانية من حب للإثم-، بل لقد تشوهت وانحطت في تعليمها نفسها. واستطاع الناس أن يلائموا بين المسيحية وهذا العالم، ثم تشبثوا فيما بعد بهذه المسيحية المكيفة حتى يدعموا أدوارهم ومراكزهم في الحياة.. وانعدام الحياء الذي أظهره المسيحيون في هذا المقام لا حد له. هناك حقاً بعض الناس الذين استطاعوا أن ينتزعوا من المسيحية عدداً من المبادئ لا تبعد كثيراً عن النزعة السادية، غير أن المسيحية كانت تعني بالنسبة إليّ دائماً، الرحمة والمشاركة الوجدانية والمغفرة الإنسانية.

ولكي نعود إلى مسألة الصعود والهبوط، ينبغي أن نذكر أن الصعود يدل على أولوية معينة يكتسبها الإنسان في مواجهة العالم والآخرين. ويتحدث الإنجيل المسيحي -في لغته المفارقة المعتادة- عن «الأوائل» الذين يصبحون «الأواخر».. ومن المحتمل أنه يقصد بهذا، لا أولئك الذين يملكون الجاه والسلطان في هذه الدنيا فحسب، بل أولئك الذين بلغوا مرتبةً روحيةً معينةً أيضاً.. إنه تحذير لأولئك الذين «يصعدون»، والذين قد يجدون أنفسهم من «الأواخر»؛ اللهم إلا إذا أصبحوا أولئك «الأواخر» بمحض اختيارهم. والمسيحية هي التوتر والاتحاد بين الصعود والهبوط، بين الحرية والشفقة، بين السمو والانحطاط، بين «الكيف» و«الكم»، بين حب الأعلالي الإلهية، وحب الذين يتألمون في المراتب الدنيا.

ولقد برع الناس في السعي وراء مصالحهم الخاصة، وامتيازاتهم، وشهواتهم حتى أضفوا طابعاً من التحول والتسامي المسيحيين على غرائز الانتقام البدائية. وقد شعرت أكثر من مرة بأنني مدفوع للكشف عن مثل تلك التزييفات، وانتهيت إلى هذه النتيجة، وهي

أن العقيدة الوحشية عن الآلام الأبدية في الجحيم ليست غير إسقاط للغرائز السادية في مجال الدين. ويميل كثير من المسيحيين التقليديين إلى استغلال هذه العقيدة، ويحبونها حباً إيجابياً، على الرغم من أنهم يظهرون ميلاً أقل من ذلك إلى إمكانية تطبيق ذلك العذاب على أنفسهم دون الآخرين. والحق، أنهم قد وضعوا نظاماً كاملاً من الإرهاب بواسطة تلك العقيدة. ولفكرة العقاب الأبدي دلالة اجتماعية هائلة، لأن مجتمعات بأكملها، وجماعات بأسرها قد خضعت للحكم والاضطهاد نتيجة لهذه الفكرة. وليس من شك أنها قد أسهمت في تنظيم المجتمع، وفي السيطرة على غرائز الناس الهمجية الآثمة. بيد أنها قد استعملت استعمالاً خاطئاً في الوقت الذي كان فيه العالم المسيحي يعتقد فيها اعتقاداً راسخاً. والواقع أنها استغلت لإرضاء غرائز الناس السادية، ولبسط نفوذ «الأوائل» من الحكام وأصحاب السلطان، على «الأواخر» و«الأدنياء». وقد خطر لي في كثير من الأحيان أنه لو هددت السلطات الكنسية بالعقاب والطرده من الكنيسة والحرمان من الشعائر المقدسة، هؤلاء الذين تستبد بهم إرادة القوة والسيطرة، والذين نذروا أنفسهم للطمع واستغلال إخوانهم من البشر، في الوقت الذي كان فيه الناس يؤمنون عامةً بفكرة الجحيم.. لو حدث ذلك لكان من المحتمل أن يتغير وجه التاريخ. وبدلاً من ذلك، كان التهديد بالعذاب المقيم موجهاً ضد التجديف والانحرافات الطائفية، ومخالفة نظام الكنيسة، والخطايا البسيطة التي اعتبرت شيئاً مميّتاً، وبالتالي ضد أمور كانت في غاية من التفاهة. ولا يسعني سوى الاعتقاد بأنه كان لهذا تأثير قاتل على مصير المسيحية.

وعندما ينظر المرء إلى فكرة العذاب الأبدي، لا يملك سوى الاعتراف بأن هذه الفكرة فضلاً عما تنطوي عليه من عناصر سادية بشعة، فإنها تمثل مشكلةً فلسفيةً خطيرةً.. أما من ناحيتي أنا، فأعتقد أن نتائجها تحرم حياة الإنسان الروحية والأخلاقية من كل قيمة، وتحيل الحياة إلى محاكمة في ساحة القضاء، حيث يعيش الإنسان مهدداً بعقوبة العبودية مدى الحياة. ومجرد استطاعة الإنسان أن يؤلف مثل هذه الفكرة دليل على وجود أشد البواعث قتامةً في عقله الباطن.. وأنا لا أضع وجود الجحيم موضع التساؤل، فالحق أنني أعتقد

أن الجحيم تجربة إنسانية مشتركة إلى أبعد حد، عميقة كل العمق.. إنها احتمال رهيب مخيف يعترض طريق الحياة الإنسانية.. بيد أنني أنظر إلى إقامة علم للوجود ontology على الجحيم باعتباره شيئاً بشعاً.

وترجع معارضتي «لعلم الآخرة» التقليدي إلى القيمة التي أعلقها على الشفقة والمشاركة الوجدانية، فلست مستطیعاً أن أتصور أي غبطة أو هناءة في مواجهة الشقاء والعذاب اللا محدودین في هذا العالم، ولا تثبط عزيمتي في هذا المجال أي تثبيط بتصریحات القديس أغسطين الساخرة عن «الرحمانیات» (التماس الرحمة وطلب العفو والمغفرة Misercordes)، إذ لا يمكن تصور الخلاص إلا في صحبة البشرية جمعاء، وينبغي أن ننظر إلى ال sobornost (الاتحاد المسيحي الحر) على أن له نتائج أخروية كما أن له نتائج كنسية، ولم أستطع أن أقبل إطلاقاً أن الله أقل مني شفقةً ورحمةً، أنا الإنسان الناقص الخاطيء.

والواقع أنني رفعت صوتي محتجاً دائماً على أي إدانة للناس، وكنت أبغض دائماً جميع المرافعات البليغة التي تدعو إلى توقيع القصاص، وكنت طيلة حياتي - كما ذكرت من قبل - أعطف على المحكوم عليهم لا على القضاة، ويرجع هذا إلى نزعتي المتمردة على القانون والانتماء أكثر من رجوعه إلى أي فضيلة أتحدى بها. وأنا لا أستطيع احتمال القسوة، ومع ذلك فإنني في صراعي من أجل الحرية لا أتورع عن القسوة، وكنت أشعر أحياناً أنني مدفوع إلى مخاصمة أصدقائي، وكنت خليقاً بأن أتمنى الجحيم لهؤلاء الذين يدعون إليه ويعدونه للآخرين.. بيد أنني كنت قاسياً بمعنى آخر، إذ تطاردني فكرة رهيبة بأن الأشياء التي لا ينبغي نسيانها أبداً قد امحت من ذاكراتي: وهذه هي قسوة النسيان، وهي ليست أقل قسوةً أو تدميراً من توقيع العذاب. فإذا تذكرت ثانية، استبد بي إحساس بالذنب والندم. وجعلت من فكرة (الاتحاد المسيحي الحر) فكرتي الخاصة أولاً وقبل كل شيء؛ لأنها تقتضي الاعتراف بمسؤولية الناس وإثمهم بالتبادل والاشتراك.

لست متشككاً بطبيعتي، وليس تفكيري من النوع المستريب المتشكك.. وأنا أكثر

تعرضاً للصراع الباطني والتناقض مني للشك.. والواقع، أنني لا أشك، وإنما أنمرد.. وحتى عندما أنمرد أؤكد ولا أنكر أو أضع الأشياء موضع التساؤل.. ولا يمضي تفكيري بطرق الحوار الداخلي الذي أواجه فيه الشكوك والاعتراضات التي يثيرها عقلي، وأحلها. بل على العكس، كنت أميل دائماً إلى إبراز الاعتراضات على تفكيري في الخارج؛ لتكون في صفوف خصوم أفكاري ومعتقداتي الذين أشن عليهم الحرب. وقد كان تفكيري تأكيدياً مثبتاً دائماً حتى عندما أحتج أو أنتقد شيئاً ما. ومن الخطأ على أي حال استنتاج أن لهذا التفكير طابعاً قطعياً dogmatic.. كنت أؤمن بالحق الذي أبحث عنه، والله الذي أبحث عنه، ولكنني كنت دائماً باحثاً أولاً وأخيراً، مرتبطاً بحركة خلاقة مستمرة يستدعي فيها البحث الغاية نفسها التي يسعى إليها.. وإني لأعتبر نفسي مختلفاً عن المتشككين والقطعيين جميعاً. والواقع أن المتشكك لا يبحث عن أي شيء، ولا ينتقل من مكانه على الإطلاق. والشك المطلق إذا كان ممكناً (وهو لا يمكن أن يكون كذلك) هو حقاً وضع الثبات التام.. والموت. والمتشكك يناقض نزعته الشكية فعلاً في كل مرة يسأل سؤالاً أو يعبر عن شكه ونكرانه، وبمثل هذا التناقض لنزعته الشكية يستطيع أن يعيش وأن يفكر. والشك المتطرف هو والقطيعة الصارمة شيء واحد في نهاية التحليل.. إذ إن كلا منهما يتشابه في أنه يُفضي إلى انعدام الحركة وإنهاء كل حياة خلاقة.

ومن الخطأ أن نفكر في أن الشك يمكن أن يكون موقفاً عقلياً خالصاً. ويخدع الإنسان نفسه حين يزعم أن شكه لا يرجع إلى أسباب عاطفية وإرادية.. والشك الدائم الجامد الصلب، أعني الشك الذي استحال بعد تجربة عابرة، إلى عناد «دليل على افتقار إلى الشخصية، وعلى عجز عن الاختيار الحر». وعندما ينكر الناس من ناحية أخرى -مثلاً- وجود الله على أساس عدم اتفاق هذا الوجود مع وجود الشر والألم في العالم، فإن هذا اللون من الشك لا يدل على وجهة نظر عقلية غير متحيزة، بل يدل على حالة وجدانية من حالات العقل.. على تجربة عاطفية تستحق عطفاً عظيماً.

وأياً كان الأمر، فهناك أيضاً شهوات خليقة بأشد أنواع الاعتراض تمنع الإنسان من

الاعتراف بوجود الله، تلك الشهوات التي تجعله يعتنق وجهة نظر الديدان بالنسبة إلى هذه الحياة، وتجعله خاضعًا لسلطان هذا العالم. والإنسان ينكر الله؛ لأن العالم «سيئ جدًا» أو «حسن جدًا»، ولكننا في كلتا الحالتين نواجه نوعًا من الإنكار أو الشك له طابع عاطفي أكثر من يكون ذا طابع عقلي. وكذلك اليقين عاطفي حدسي intuitive إذ يلعب العقل دورًا ثانويًا تمامًا في تلك المواقف، وليس ثمة شيء يمكن أن يكون حدسًا عقليًا خالصًا، إذ يجمع الحدس بين العنصرين العقلي والعاطفي في صعيد واحد. ومهما يكن من أمر، فإنني أؤثر أن أخلع على العاطفة نفسها صفةً متعاليةً.. والحق أنه من الممكن أن يتحدث الإنسان عن عواطف متعالية، وأن يفترض قبليّة عاطفية للمعرفة، وعلى الأخص، للمعرفة الدينية.

لقد قضيت حياتي كلها أخوض في مجاهدات الروح، ولكنني لم أعبر إلا نادرًا عن هذه المجاهدات بأي طريقة مباشرة في كتاباتي، بل كنت أبرزها عادةً في العالم الخارجي، وأظهرها في صراعي مع الحركات الدينية والاجتماعية والسياسية المعادية لي.. وطريقتي في التفكير والتعبير الذاتي لا تتضمن غير علامات قلائل من الشك والتردد وعدم اليقين، فقد كنت أكتب وأتحدث دائمًا في جسارة وحزم، وكنت أفعل ذلك لأنني أدرك دائمًا أنني أقوم بعمل فيه اختيار وتقرير. فهل راودني الشك يومًا؟ لا أعتقد أن شكوكًا نهائيةً حاسمةً قد راودتني في أي فترة من فترات حياتي. ولقد كنت أدرك وأفهم وأنفذ إلى الاعتراضات التي يمكن أن توجه إلى عقائدي ومعتقداتي، ولكنني كنت أحاول دائمًا أن أغلب عليها من الداخل، وعن طريق الإبداع، بينما لا أعبر في الخارج إلا عن نتائج تلك المحاولات فقط، وقد عشت، ولا أزال أعيش، في شكوك ذات طابع ديني، بيد أن هذه الشكوك أدخل في باب الاستجابات الأخلاقية العاطفية كالنفور والغضب والاستنكار منها في أي باب آخر. فلو أنكرت الله، لكان من المحتمل أن يكون ذلك باسم الله. ولكنني أرفض من الوجهة العقلية البراهين التقليدية على وجود الله سواء أكانت أنطولوجيةً (وجوديةً) أم غائيةً أو من أي نوع آخر.

وأنا لا أستطيع أن أفكر في الله على أنه «واجب الوجود necessary being»، بل إنني أرفض تطبيق مقولات الوجود على الله، وأعتبرها تلفيقات اختلقها التفكير الإنساني المجرد. الله كائن، وهو موجود، ولا أستطيع أن أفكر فيه إلا على هذا النحو، أي وجوديًا ورمزيًا. إن علاقتي بالله وتفكيري فيه فعلاان وجوديان دراميان، ومجاهدات الروح التي تشير إلى هذه العلاقة تدخل ضمن يقيني عن الله. وأنا أعاني آلام الشك الديني عندما أجد نفسي مرغماً على قبول سلطان النزعة القطعية التقليدية الثابتة (الاستاتيكية)، ذلك السلطان الذي يثيرني ويدفعني إلى الاحتجاج. ويكفي أن أتأمل ما تنطوي عليه مثل هذه النزعة القطعية من زيف وبعد عن الحقيقة لكي يقوى إيماني، ويتبدد كل شك. وربما كان ذلك مخالفاً لصنوف الشك المألوفة.. إنه أبسط، ولكنه ليس أقل إيلاًماً بسبب هذه البساطة نفسها.. وما كنت أستطيع مطلقاً مصالحة نفسي مع الهزيمة الباطنية، بل كان عقلي متجهاً دائماً نحو الانتصار الداخلي، وإن كنت لا أبالي مطلقاً بالانتصار الخارجي ولم أبحث عنه قط.

ومن المحتمل أن شيئاً من كتاباتي لم يعكس مدى المجاهدات الروحية التي اجتزتها وشدتها. والإفصاح عن الإيمان والافتناع يميز حالة من حالات العقل والروح تكون فيها الاختلافات والمنازعات قد تكونت فعلاً، وتحقق للشخصية نوع من التكامل النسبي. أما الشك الدائم الملح والنزعة الشكية، فيدلان من وجهة أخرى على الفساد والانحلال، وأثرهما لا يختلف عن أثر الأحلام على الوعي الإنساني، حيث تنطلق الصور المفككة غير المترابطة من العقل الباطن، فتختل شخصية الإنسان (هذا على الرغم من أن ثمة أحلاماً أخرى تصدر عن الوعي الأعلى لا عن الوعي الأدنى، وهذه الأحلام لا تعرض تكامل الشخصية للخطر). فإذا تغلب الشك تغلباً نهائياً استحوالت الحياة إلى حلم شاحب. والإيمان وحده، والفعل المتكامل للإيمان لا الخضوع للقضايا القطعية هو الذي يمنع تحول العالم كله إلى كابوس. وقد قاومت دائماً ذوبان صورة الإنسان، وانتهيت إلى معرفة أن الإنسان بهذه المقاومة ذاتها إما أن ينهض وإما أن يكبو وفقاً لإيمانه، أو كفره.

ونزعة الشك هي في الحقيقة إضعاف للإنسان، وتحطيم له في نهاية الأمر.

* * *

وقبل أن أعرض بعض آرائني عن الحب أو «الإيروس»، أحب أن أقول إنني لن أقدم للقارئ أوصافاً لشؤون الحب، فمثل هذه الأوصاف جميعاً تبعث على تقززي، كما لا أنوي الحديث عن علاقتني الحميمة بالنساء، وخاصةً أولئك القريبات مني، واللواتي أدين لهن على وجه الخصوص. وقد ذكرت منذ البداية أن هذه الترجمة الذاتية لا تتعرض «للقصص الداخلية». ومهما يكن من أمر، فإن ما سأقوله عن هذا الموضوع قائم على التجربة والملاحظة والحدس. وقد كان ينبغي أن يعتبرني الناس فيلسوف الحب في المقام الأول. غير أن النزعات الأخلاقية (وأتحدث عمداً عن النزعات الأخلاقية لا المعايير الأخلاقية) كانت أقوى في نفسي من نزعات الحب.. وربما أغراني ما في الزهد من حرية وجمال. ذلك أنني أُنتمي إلى ذلك الصنف من الناس، وربما إلى ذلك الجيل من الروس، الذين يعارضون بالحب مبادئ الأسرة والحياة المنزلية، والذين ينظرون إلى الحب على أنه وحده الشيء الحقيقي الصحيح. وقد أُمعنت الفكر طويلاً في العلاقات التي تقوم بين الأنواع المتعددة من الحب، وخاصةً حب الشفقة، وحب (الإيروس)، أي بين الحب باعتباره إحساناً، والحب باعتباره عاطفةً.

ليس الجنس مجرد وظيفة من وظائف الجسم الإنساني، بل إنه يتخلل وجود الإنسان باعتباره كلاً، وهذه الحقيقة يعترف بها علم النفس الحديث. والجنس فضلاً عن ذلك دليل على الوضع الساقط للإنسان، بل حتى موقفه من الجنس يكشف عن شيء مخز ومحقّر لكرامته.. وهو يحاول دائماً أن يسدل حجاباً على هذه المسألة، وأن ينسحب، وأن يخفي. ولا يسعني إلا أن أسأل نفسي لماذا لا يخطر للإنسان أن يحتفظ بشفقته في الظلام، ولكنه يميل إلى حجب حقه للجنس والتمويه عنه. والفعل الجنسي في حد ذاته قبيح شائن. ويقول ليوناردو دافنشي (وإن كنت لا أنذكر كلماته بالضبط) إن العضو الجنسي بشع إلى حد كان من الممكن معه أن ينتهي الجنس البشري، لولا أن الناس قد اختبلوا

وركبتهم الحمافة. ولا مرأ أن ثمة شيئاً معيماً في الحياة الجنسية. وقد كشف عصرنا - كما نجد ذلك معبراً عنه في علم النفس الحديث وفي القصص - كشفاً تاماً عن انحطاط الإنسان وانحلاله اللذين يجلبهما الجنس. وليس هذا - على أي حال - دليلاً على فساد عصرنا فحسب، بل دليلاً على إدراكنا العميق للطبيعة البشرية وعلى إخلاصنا الشديد.

وقد ألححت دائماً على التمييز بين «الحب» eros والجنس، إذ مهما يكن من تشابكهما، إلا أنهما يظلان مختلفين اختلافاً جوهرياً. وحياة الجنس لا شخصية ونوعية، وهي تحيل الإنسان إلى لعبة بين يدي العمليات البيولوجية والفسولوجية، ولا يتضمن الفعل الجنسي شيئاً يمكن أن نعترف بأنه فردي أو فريد أو مفرد أو شخصي حتى ولو كان ذلك من بعيد، بل على العكس؛ إنه علامة اندراج الإنسان في العالم الحيواني. والجاذبية الجنسية لا تكشف بنفسها عن الصورة الشخصية لموضوع الجاذبية، بل الأخرى أنها تعتم تلك الصورة. الجنس أعمى لا وجه له إزاء وجه الإنسان: إن فيه حقاً شيئاً لا يعرف التمييز أو الرحمة إزاء الإنسان، شيئاً هداماً لشخصيته الإنسانية الخاصة. وإضفاء الفردية على الشهوة الجنسية معناه تحديد قوة الجنس. أما الحب، فشخصي فردي، وهو يميل نحو الشخص الفريد الذي لا يتكرر ولا يمكن أن يحل شخص آخر محله سواء أكان رجلاً أم امرأة. الشهوة الجنسية تقبل الاستبدال في سر، والاستبدال - في الواقع - ممكن. أما «حب - الإيروس» الشديد، فإنه لا يزيد من الشهوة الجنسية، بل يضعفها. والحب أقل حرصاً على الارتواء الجنسي، بل ربما أثر الامتناع عن ممارسته. والحب الحقيقي يهتم دائماً بالخاص لا بالعام، يهتم بشيء ما، أو بمعنى أصح بشخص ما، لا بأي شيء، أو بأي شخص. ونعترف بأن الحب ينشأ في الجنس، وله دلالة على الجنس، ولكنه في الوقت نفسه يمثل انتصاراً على الجنس وفداء عنه. والحب تجربة جديدة تماماً تكشف عن بعد متعال في طابعه.

وطبيعة «الحب - إيروس» معقدة أشد التعقيد، متناقضة كل التناقض، وهي تخلق صراعات لا حصر لها في الحياة.. وقد لاحظت أنا نفسي بعض تلك المتناقضات.. كان

«الحب -إيروس» يغريني، ولكنه كان يفعل ما هو أقوى من ذلك، كان يفزعني. وكنت أقف دائماً إلى جانب حرية الحب، وقد دافعت عن هذه الحرية دفاعاً حاراً لا رحمة فيه ضد هؤلاء الذين ينكرونها، وكنت أستبشع دائماً النزعة الأخلاقية والقانونية في هذه المسألة، ولم أكن أحتمل قط الدعوة إلى الفضيلة. بيد أن هذا كان يبدو لي أحياناً على أنه اهتمام بالحرية أكثر منه اهتماماً بالحب، وكنت لا أحفل إطلاقاً عندما تُروى على مسامعي علاقات الحب بين الناس. والحب الحقيقي زهرة نادرة كل الندرة. وقد أحسست بإغراء التضحية بالحب من أجل الحرية، مثلما أحسست بإغراء التضحية بحرية الحب ذاتها. وربما كان هذا الإحساس الأخير أشد وأقوى. فالحب الذي نُضحى به باسم الحرية أو الشفقة ونجعله خاضعاً لهذين، هو الحب وقد تعمق وسما. ولذلك كان الناس الذين يخضعون خضوعاً تاماً لرحمة الحب يبدون في نظري مضحكين منفرين، كما أن بعض مظاهر الحب كانت تغضبني غضباً شديداً. ومع ذلك، فإن اعترافي بالصراع الشديد بين الحب والحرية، والحب والشفقة لا يستبعد إدراكي للقيمة الكبرى لتجربة الحب التي نستطيع بإلهامها الديونيزي أن نتعالى بالحياة الإنسانية ونحررها من المعايير والقوانين الساحقة. ولا ينبغي لأحد أن يتنازل عن الحب، عن حقه وحريته في الحب باسم الواجب أو القانون، أو الرأي العام، أو المواضعات الاجتماعية، ولكنه يستطيع، بل ينبغي أن يتنازل عنه في سبيل الشفقة أو الحرية.

ولا نكران في أن الحب قد انحط وسفل وتدنس في معناه حتى لقد أصبح من غير المحتمل أن ينطق المرء كلمة «الحب»، ولا بد من العثور على كلمات جديدة حتى تتجلى حقيقته مرةً أخرى. ولا يمكن أن يكون الحب الصادق مسألة مصادفة أو ظروف، بل إنه ينشأ من التقاء كائنين إنسانيين مصيرهما أن يلتقيا حتماً. والواقع أن أغلب ما يُسمى بالحب، هو على -أي حال- نتيجة المصادفة التي كان من الممكن أن تصنع أي عدد من الارتباطات المختلفة الأخرى، التي تتحول إلى ارتباطات لا رجعة فيها.. وهذا يفسر العدد الهائل من الزيجات الفاشلة غير المناسبة.

ولقد شعرت دائماً بالسخط على تدخل المجتمع في الحب الحقيقي بين الرجال والنساء.. وكانت جميع القيود التي يفترضها المجتمع والمواصفات الاجتماعية على حق الحب تثير احتجاجي.. الحب هو أكثر تجارب الحياة مساساً بالشخصية، وينبغي ألا يجروء المجتمع على التدخل فيه.. وسبق أن تحدثت عن كراهيتي العميقة للمجتمع وتمردى عليه. وفي مكان آخر، في كتاب «مصير الإنسان» كتبت أنه عندما يكون ثمة حب بين كائنين إنسانيين، فإن مجرد حضور شخص ثالث -حتى ولو كان هذا الحضور «لغوياً»- أمر لا ضرورة له على الإطلاق، وحينما كانت تروى لي قصة حب ذات طبيعة غير مشروعة، كنت أجيب دائماً بأن هذا لا يعني أحداً، سواء أكنت أنا أم غيري، وخاصة هؤلاء الذين يتحدثون عنها.. الحب بطبيعته نفسها لا شأن له بالقانون، بل إنه يتحدى القانون، والحب الشرعي أو القانوني حب قد مات. والشرعية صحيحة فقط على مستوى الحياة العادية، ويجب أن يظل العالم جاهلاً بحب كل إنسان، ما دام الحب يتجاوز حدود هذا العالم. وما نُسَميه مؤسسة الزواج هي في الواقع قطعة من انعدام الحياء تعرض للمجتمع ما ينبغي أن يبقى مستوراً محروساً حراسةً دقيقةً من أعين الغرباء. وإحالة الجنس والحب إلى أمور اجتماعية **socialization** من أكثر الظواهر مدعاةً للتعزز في التاريخ الإنساني. فهذه الإحالة تشوه الحياة وتسبب آلاماً لا سبيل إلى التعبير عنها.. والأسرة في جوهرها مسألة اجتماعية، تخضع للقوانين نفسها التي تخضع لها الظواهر السياسية والاقتصادية، وهي ترتبط حقاً ارتباطاً وثيقاً بالنظام الاقتصادي للمجتمع، وليست لها غير صلة ضئيلة بالحب سواء الجنسي أو الحقيقي، وإن كان من الممكن أن تكون مجالاً لممارسة الصدقة أو الإحسان. وقد كانت الأسرة -وما زالت إلى حد كبير- وسيلة للاستعباد، وهي مؤسسة تخضع لتصاعد الدرجات وتقوم على السيطرة والخضوع. ونظام الزواج (لا الحب بالطبع) الذي تقوم عليه الأسرة شعار مشكوك فيه إلى أبعد حد. والواقع أن الكنيسة المسيحية لا تعرف أي طقوس للزواج «خاصة بها»، وإنما هي لا تصنع أكثر من تأكيد نظام الزواج الوثني واليهودي، أعني الطبيعي. بيد أن الزواج يعمل على إحالة شيء ما إحالةً اجتماعيةً، وهذا الشيء يروغ بطبيعته من المجتمع بما في ذلك

الكنيسة باعتبارها مؤسسة اجتماعية خارجية. الحب هو ما ينبغي أن نعترف به على أنه سر مقدس حقيقي *mysterion*، هو سر لا يمنح نفسه لأي تثبيت أو ترشيد اجتماعي، وهذا الأمر مسؤول إلى حد كبير عن مأساة الحب في سياق الحياة الاجتماعية، ما دمتا نرى أن المجتمع يعادي الحب دائماً، ويفرضه في أغلب الأحيان. والمحب بالمعنى الصادق لهذه الكلمة عدو المجتمع، ولم يدافع عن حق الحب وكرامته غير «جمهورية الآداب»، غير أن دفاعها كان منصباً على الحب غير الاجتماعي. وكان أول من صنع ذلك شعراء البروفنسال المتحولون (التروبادور)، وقد أسدى الأدب - ولا أعني به طبعاً ذلك التهريج الرخيص أو الكتب المثقلة بالجنس التي تغمر سوق الكتب - خدمة ذات دلالة دينية عميقة للبشرية. ولم يحاول اللاهوت الشرعي والأخلاق والرأي العام إخفاء عدائهم للأدب لهذا السبب، أو على أحسن تقدير، احتمالاً. وأحب أن أذكر في هذا المقام أنه على الرغم من إعجابي الشديد بتولستوي، فإنني استنكرت دائماً الفكرة الكامنة وراء روايته «آنا كارينينا»، واعتبرت دائماً العلاقات الزوجية بين آنا وكارينين Karenin علاقة أئمة لا أخلاقية، بينما كنت أعتقد في نبل الحب القائم بين آنا «وفرونسكي» وسموه.

أما فيما يختص بمسألة الطلاق، فقد اعتقدت دائماً أن مجرد الطريقة التي يذكر بها عادةً تفتح الأبواب للخيانة والشكليات. والمسألة الحقيقية ليست هي الحق في الطلاق (وهو حق أعتقد أنه لا يقبل أي مناقشة)، بل واجب الطلاق عندما ينتهي الحب. والاستمرار في الزواج بلا حب عمل لا أخلاقي؛ لأن الحب وحده - الحب الحقيقي وحب الشفقة - الذي يمكن أن يبرر العلاقات الإنسانية. ومسألة الطلاق تتعقد تعقيداً كبيراً عندما يكون هناك أطفال يجب أن نحسب حسابهم، ولكن حتى في هذه الحالة يجب أن ننظر إلى الحب على أنه القيمة العليا؛ لأن الافتقار إلى الحب بين الوالدين له أصداء فاجعة على الأطفال.

ولست غير متنبه إلى أن وجهات النظر هذه سوف توصم بأنها خطيرة إلى أبعد حد، وأنها ضد المجتمع. غير أن هذا لا يردعني ولا يغريني بالانصراف عن اعتقادي. وقد

تكون ثمة عدالة في إحالة العلاقات الاقتصادية في المجتمع إحالة اجتماعية، غير أن محاولة إحالة الإنسان نفسه إلى شيء اجتماعي، وهي عملية تميز بها في الواقع مجرى التاريخ كله، هذه المحاولة مصدر للعبودية ومصدر لكل رجعية. وأنا فوق كل شيء، عاجز عن الاعتراف بصحة تصور الخطر، لا أعني أنه شيء جائر خليق بالملام.. إذ لا ينبغي على الإنسان أن يحجم عن ركوب الخطر، وأن يدع كلمة «لا أجرؤ» معلقة على كلمة «سأفعل».

إن رواية «تشيرنشفسكي»^(١) Chernishevsky «ماذا يجب عمله؟» لا قيمة لها من الوجهة الأدبية، وأفكارها الفلسفية الأساسية مشوهة تبعث على الرثاء، ومع ذلك، فإني أتعف معه تمام الاتفاق فيما يتعلق بالمسائل الأخلاقية والاجتماعية، ولا أشعر نحوه في هذا الصدد بغير الإعجاب. إن «تشيرنشفسكي» على صواب عميق، وهو يظهر إنسانية صادقة في دعوته إلى حرية الروابط التي توحد بين الرجل والمرأة، وفي استنكاره للمواصفات والنفاق والغيرة في العلاقات الإنسانية. وتعرض روايته -التي لقيت تشنيعاً واسع النطاق في دوائر اليمين الرجعية- درجة ملحوظة من النقاء الأخلاقي، ومن النزاهة والكرم.. ومما له دلالة في هذا المقام أن «تشيرنشفسكي» نفسه كان يضمّر عاطفة عميقة مؤثرة لزوجته، ورسائله التي بعث بها إليها من السجن، عبارة عن تسجيل لحب يندر وجوده في سجلات التاريخ، فقد كان هذا العدمي النفعي محباً حراً صادقاً يمجّد «الأنوثة الأبدية» تمجيداً لا تحفظ فيه. وكان حبه يخلو تماماً من كل تزمّت أو بغضاء أو غيره.. ولقد كنت أنظر أنا نفسي إلى الحب المتمزّت وإلى الغيرة على أنهما من أقبح البواعث في الإنسان التي تعمل على استعباده والحط من قيمته. والحق أن الغيرة تتنافى مع الحرية، لأنها كلها سيطرة ووقاحة وتملك.. وعلى هذا يجب الاعتراف بحق الحب دون تحفظ، أما حق الغيرة، فينبغي أن يتوقف. وتكمن أهمية «تشيرنشفسكي» في أنه أخذ على عاتقه هذه المهمة، حتى ولو أنه قد بسط الأشياء، وكان يفتقر إلى الإدراك النفسي الدقيق.

(١) زعيم من زعماء الراديكالية الروسية وضع أسس النقد النفعي «المدني» للأدب في روسيا (ك. ل.).

الغيرة هي استبداد الإنسان بالإنسان.. وغيرة المرأة أشد من ذلك استبداداً وأكثر مدعاةً للنفور. والنساء -على وجه الخصوص- أميل للشيطنة **demonism**. فهناك نساء أبالسة، وهي ظاهرة أشد ما تكون بشاعةً ورعباً.. وثمة شيء يختلف اختلافاً متميزاً بين حب الرجل وحب المرأة، حب الرجل جزئي، بمعنى أنه لا يستوعب وجوده كله، أما حب المرأة فيستغرق وجودها كله، ومن ثم فإنها قابلة لأن تضيق في الحب، وأن يستحوذ عليها. ومن الممكن أن يكون حبها ساماً خطراً مميتاً.. إنه مليء بالقوة السحرية، وهو طاغية لا يعرف الرحمة أو الشفقة. وهو يتحول إلى شيء لا يمكن احتماله بالنسبة للفارق الفاجع بين المرأة المعينة وصورتها المثالية التي يصنعها خيال الرجل. وجمال المرأة خادع في أغلب الأحيان، وهي أميل إلى الكذب من الرجل سواء في مظهرها أو سلوكها أو كلماتها.. وكذبها على أي حال نوع من الدفاع عن النفس؛ نتيجةً لحرمانها من بعض الحقوق الأولية منذ سيادة النظام الأبوي على النظام الأمومي. وهذا حب «سولفج» عند «إيسن»، أو حب «فيرونيك» **Veronique** عند «مارسل جوهاندو» **Marcel Johandou**، وهذا هو الحب المخلص للآخرين والمخلص بهم في الصفاء والوفاء الأبديين.

وقد كان يبدو لي دائماً أن أصعب الأمور وأشدّها تعذيباً للإنسان ليس هو الحب غير المتبادل -كما يعتقد الكثيرون-، بل الحب الذي تستحيل مقاسمته. والغريب أننا في معظم الحالات نستحيل علينا اقتسام الحب. ومن ثم كان ذلك الشعور الغريب بالذنب الذي يملأ الناس في مواجهة الحب. وقد كانت علاقاتي الحميمة الودية مع النساء أكثر منها مع الرجال على وجه الإجمال، بل كان يبدو لي دائماً (أو لعل هذا مجرد وهم) أن النساء يفهمني أكثر من الرجال.. والحق أن للنساء قدرة ملحوظة على إثارة الأوهام، وعلى الظهور على غير حقيقتهن. ولم أكن بأي حال محصناً ضد الفتنة الأنثوية، ولكنني لم أنغمس قط فيما يعرف بعقيدة «الأنوثة السرمدية» التي يعتز بها كثير من معاصري في أوائل القرن العشرين في روسيا عندما كانت النسوة الجميلات اللواتي يصطنعن المظهر الدانتي (نسبة إلى دانتي صاحب الكوميديا الإلهية) أو المظهر الجوتي (نسبة إلى جوته)

بدعةً شائعةً بين الناس، بل لقد فطنت في نفسي إلى كراهية إيجابية لما هو «أنثوي»، وإن لم أكن قط غير مكترث بها. وكنت أشعر بأنني أميل خاصةً إلى رومانسية العصور الوسطى كما عبر عنها شعراء البروفانس المتجولون الذين كانوا أول من آمنوا بعظمة «الحب - إيروس» ونبله. غير أن إدخال الحب في الدين، وفي علاقة الإنسان بالله، كان شيئاً غريباً عليّ كل الغرابة.. وكنت بالأحرى مجتذباً بتصور «يعقوب بيمة» Jacob Boehme عن الجنس الثالث androgyn الذي يمثل ارتقاء الطبيعة البشرية المتكاملة فوق التمايز الجنسي Sexual differentiation، ولم أكن أميل مطلقاً إلى نزعة «فلاديمير سولوفييف» Solovyev في الحب، وإن كنت أعتبر مقاله عن «معنى الحب» واحداً من أهم الإسهامات في مناقشة مشكلة الحب. ولقد فطنت إلى تناقض أساسي جداً بين آرائه التي عبر عنها في مقاله القيم، وتعاليمه عن «صوفيا» Sophia أو «حكمة الله». ومع ذلك، فالأنوثة رمز للكون، وهي بوصفها كذلك تمنح الرجل القوة للمشاركة في الحياة الكونية للطبيعة، إنها تحقق له رجولته ما دامت الرجولة هي اتحاد الطبيعة والشخصية.

والجنس ينتمي إلى النوع genus، أما الحب، فينتهي إلى الشخصية. وقد ذكرت أكثر من مرة مقاومتي للنوع، ولكل ما هو نوعي، وهي مقاومة أساسية لا يمكن استئصالها من نفسي.. إنني أفخر من مجرد النظر إلى المرأة الحبلى.. بيد أنني لا أفخر بذلك، بل الواقع أن مثل هذه المقاومات تحزنني.. ذلك أنني لم أبغض الأطفال قط، بل كنت شغوفاً بأبناء أشقائي وشقيقاتي.. ولكنني لا يسعني إلا أن أرى في إنجاب الأطفال شيئاً معادياً للشخصية، شيئاً يدل على تفكك الشخصية. وأنا متفق مع «كير كجورد» Kierkegaard الذي أدرك ما في الولادة من شر وإثم.. وثمة تعارض شديد بين الخلود الجنسي والخلود الشخصي، وهذه حقيقة ناقشها «سولوفييف» ببصيرة نفاذة في المقال المذكور آنفاً.. بيد أنني كنت مدركاً لشدة هذا التعارض حتى قبل قراءة مقال «سولوفييف».. وقد يشير «الجنس» الشفقة، ولكنه لا يستطيع أن يوحي بالحب الحقيقي؛ لأن الحب يتنافر مع الحياة الأسرية التي تنتسب إلى الجنس. وما الحب إلا انتصار الشخصية على النوع

والجنس اللذين يخلوان من التفرد والفردية.. ولا بد أن ينتصر الحب الحقيقي على الجنس. وعندما يكون الحب قوياً، فإنه يتصف بعمق يمكن أن يصل إلى اللا نهائية، أما الجنس، فعلى العكس من ذلك يحمل في طياته وصمة التناهي، وهو يخفق إخفاقاً فاجعاً في الوصول إلى الاكتمال، ومقدر عليه أن يبقى مجالاً منعزلاً منفصلاً من الطبيعة الساقطة. وهذا الطابع اليائس للجنس هو المسؤول إلى حد ما عن فرع الإحالة الذرية **horror of atomization** الذي يتسم به الرجل الحديث. ولكن على الإنسان أن يحارب الاستقلال الذاتي للجنس.

ذكرت من قبل أن الحب طريقة تؤدي إلى الخروج من الابتذال والارتفاع فوقه، وهو حقاً بالنسبة للكثيرين الطريق الوحيدة لمثل هذا التحرر، غير أن هذه القوة المحررة للحب تنفق سريعاً، فلا يلبث أن يسقط الحب مرةً أخرى تحت سطوة الابتذال. إن الحب يتضمن حافزاً إلى اللانهائي، ولكنه يضع في الوقت نفسه الحدود للانهائية. والحب صدع في النظام الموضوعي الطبيعي الاجتماعي، وإنه لينفذ إلى ما وراء الظواهر ليلبغ الجمال النموذجي في الله، ويعلن الانتصار على القبح الذي يسود عالمنا الساقط. ولا يستطيع الحب أن ينمو داخل حدود هذا العالم. ومن الحق أن آثاره قد تكون مدمرةً مؤلمةً إذا لم يتحد بالشفقة. والحب الذي يخلو من الشفقة حب مقيت منفرد. غير أن العلاقة بين الحب الحقيقي وحب الشفقة **agapetic** علاقة معقدة جداً، وتمثل سلسلةً من المشكلات الصعبة. و«إيروس» عند أفلاطون ما زال محصوراً في مجال اللاشخصي، وهو يشير إلى تطلع الإنسان إلى مبدأ الجمال الإلهي الذي ينعكس في العالم المخلوق، أكثر من تطلعه إلى التحقق العيني الشخصي. ومن ناحية أخرى يدل «الإيروس» من وجهة النظر المسيحية على العلاقات الشخصية.. ومرةً أخرى، تمثل نزعة الحب الطبيعية النازعة إلى وحدة الوجود عند «روزانوف»^(١) **Rozanov** عودة إلى التمجيد الوثني للجنس الذي كان يدعو

(١) كاتب روسي وداعية، كان يدعو إلى دين طبيعي للجنس والتناسل. وكان معاصراً «البرديايف»، وإن كان أكبر منه سنّاً (ك. ل.).

إليه معارضاً بذلك آراء سولوفييف وآرائي معارضةً صريحةً. وقد كشف «سولوفييف» عن نزعة الشخصية **personalism** عندما أخذ فكرة أفلاطون عن «الإيروس» وفسرها بعبارات «الأنوثة الإلهية السرمدية»، التي يبدو أنها تحيل النساء المعينات إلى أفكار خادعة كالظلال بالنسبة لفكرة مجردة. و«الإيروس» يتيح الفرصة لظهور كل أنواع الأوهام الخلابة، ويجعل من الصعب الفصل بين الواقعي وغير الواقعي.. إن حلم الحب الطبيعي للإنسان كما بين ذلك «شاتوبريان Chateaubriand» بياناً يدعو إلى الإعجاب، ومع ذلك فإن «إيروس» ليس خيالاً كله، بل إن استحضاره للأبدية حقيقي تماماً، و«الذاكرة الأبدية» هي التي تحرك مياه «ليت» **Lethe**، وتكفر عن ألم النسيان. والنسيان يفشي السر، وهو عبء قد يزول بوساطة حلم أو رؤية.. وهناك رؤى يعيش فيها الإنسان مرةً أخرى اللحظات العظيمة - وإن تكن منعزلةً منسيةً - لإلهام الحب، غير أن هذه الرؤى لا سبيل إلى التعبير عنها، ولم أستطع مطلقاً أن أنقل مثل هذه التجارب إلى الآخرين.

يضرِب الحب بجذوره عميقاً في مأساة الحياة، وليس من قبيل المصادفة أن يرتبط الحب ارتباطاً وثيقاً بالموت. وهناك - بالمثل - مأساة في الصراع بين الحب والإبداع، وهو موضوع عالجه «إيسن» بطريقة ملحوظة في مسرحياته.. وقد كان يبدو لي من الغريب دائماً أن يتحدث الناس عن ملذات الحب، فلو وقفنا موقفاً أعمق من الحياة، لكان أكثر طبيعةً أن نتحدث عما في الحب من مأساة وقلق. وعندما أرى محبين سعيدين أعاني ألماً قاتلاً، إذ أعلم أن آمال الحب لا تتحقق أبداً في الواقع الفعلي. وقد يلتقي الإنسان عرضاً بحياة أسرية سعيدة نسبياً، غير أن هذه هي سعادة الابتذال.. ولو كنت رومانسياً، لكانت رومانستي خاليةً من الأوهام جميعاً ومن الإمكانات المشرقة، ومن الميل إلى إحالة الوقع الراهن إلى مثل عليا، وبالاختصار، رومانسية تعلم أن الحياة «لارومانسية» وواقعية كلها.

الفصل الثالث

الانقلاب الأول.. البحث عن معنى الحياة

هناك صفة إيقاعية في حياة كل إنسان، وهي صفة تجربتها في حياتي الخاصة. ويصدر تعاقب اللحظات والمراحل الزمانية كما يحيها الإنسان عن عدم قدرته على احتواء الحياة بتمامها والبقاء على ذرى الإلهام. وقد عرفت مراحل من الإلهام العظيم كادت تصل إلى حد الشوة، ولكنني عرفت أيضاً عهداً من الغباء وركود العقل والقلب عندما تخبو شعلة الإبداع، وأشعر بأنني محروم من القوة الروحية.

وكلما أرسلت بصري إلى الطريق الروحي الذي سلكته، لم أميز أي تجربة أستطيع أن أصفها حقاً بأنها «انقلاب»، ولست أذكر أي لحظة في حياتي عانيت فيها أزمة حاسمة، ربما لأن حياتي كلها كانت سلسلة من الأزمات المتصلة. ويلعب «الانقلاب» Conversion عند الأرثوذكس دوراً أهم بكثير مما يلعبه عند الكاثوليك الرومان والبروتستانت، والمسيحيون الغربيون عرضة للمبالغة في أهميته. ونحن حتى لو عانيناه، فإننا نحجم عن سحبه إلى النور، أو إعلانه من أسطح المنازل.. وسأتحدث عن تجربتي الدينية في مرحلة أخرى من هذه الترجمة الذاتية، ولكن أحب الآن أن أقف عند نقطة خاصة كانت سبباً في حادثة هامة من أحداث حياتي الباطنية.

إنني لا أعني كثيراً من ذكريات الطفولة عن المعتقدات والشعائر الأرثوذكسية التقليدية، كما لم تتح لي أي فرصة للخروج عن الإيمان التقليدي أو العودة إليه. وهذه الحقيقة وهي الذكريات لم تبق في ذاكراتي، وإنني لم أعش طفولتي في بيئة دينية أرثوذكسية، هذه

الحقيقة كانت لها دلالة هائلة في تكويني الروحي كله. وأنا أرى دافعين أوليين في حياة الإنسان الباطنة: البحث عن المعنى، والبحث عن الأبدى. وقد سبق بحثي عن المعنى بحثي عن الله، وكان بحثي عن الأبدى سابقاً على بحثي عن الخلاص. وذات مرة، بينما كنت على أعتاب المراهقة هزنتني هذه الفكرة في أعماق نفسي، ألا وهي أنه حتى ولو لم يكن هناك مثل هذا الشيء الذي أسميه معنى الحياة، فإن مجرد البحث عن هذا المعنى كفيل بأن يجعل الحياة ذات دلالة ومعنى، ولهذا البحث أردت متلهفًا أن أكرس حياتي. وهذا التبصر يمثل ثورة باطنة حقيقية غيرت نظرتي كلها.. وأعقب ذلك عهد من الرؤية العظيمة والإلهام: بل لقد كتبت تسجيلاً لهذا التغير الباطني الذي طرأ على نفسي، بيد أن هذا المخطوط انتزع مني عندما أُلقي القبض عليّ لأول مرة في روسيا، ولم تقع عليه عيني بعد ذلك مرة ثانية. وإني لأحب الآن أن أقرأ ما كتبت حينذاك حتى أعيش ثانية وألتقط مرة أخرى أول اقتحام لسر الحياة. كان ذلك بلا شك ضرباً من الانقلاب، ولعله أقوى انقلاب، أو ربما كان الانقلاب الوحيد في حياتي.. كان انقلاباً للبحث عن الحق، وهو بحث يقتضي هو نفسه الإيمان بوجود الحق.. بحث عن الحق والمعنى يصطرح مع الواقع المبتذل الخالي من المعنى. بيد أن هذا التغير لم يكن دليلاً على انقلاب نحو أي مذهب ديني سواء أكان أرثوذكسياً أم حتى مسيحياً بوجه عام.. كان قبل أي شيء آخر عودة إلى التوجيه نحو الروح والروحية.

ومنذ ذلك الحين كنت مقتنعاً بأنه لا وجود لدين فوق الحق (وهي عبارة قد استعملت وأسيء استعمالها كثيراً في الثيوصوفية)، وهذا الإدراك لتفوق الحق قد وضع طابعاً مستديماً على تطوري الروحي والعقلي. وهذه «النزعة الروحية» spiritualism أصبحت الأساس والإطار لكل موقف في الفلسفي، وربما لوجودي نفسه. وعلى أي حال، فإن كلمة النزعة الروحية كما أفهمها لا تشير إلى أي مدرسة فلسفية أو صوفية أو غيبية في التفكير، بل هي مجرد إدراك وجودي، وانتهت إلى الاعتقاد بالواقع الأولي للروح على مستوى أعمق من مجال التفكير النظري ويسمو عليه؛ لأن هذا المجال الأخير له طبيعة ثانوية

غير أصيلة، وينتمي إلى العالم الخارجي «الرمزي» «المنعكس». ولم أهجر مطلقاً هذا الموقف الأساسي حتى في مرحلتي الماركسية، ولا أعتقد أن أولئك الذين يعتقدون هذا الاعتقاد «الروحي» الأساسي يمكن أن يكونوا ماديين تمام المادية، أو يكونوا قابلين لأي أرثوذكسية، دينية أو غير دينية. وكانت تصدمني دائماً هذه الحقيقة، وهي أن الماديين إذا أصبحوا «مرتدين»، فإنهم يتكيفون في يسر وطواعية مع الأرثوذكسية الدينية. ووجهة النظر الروحية ترى أن الروح والحرية شيء واحد. بينما ينظر المادي إلى الروح على أنها حقيقة خارجية تفرض السلطة وترغم على الاعتراف بها، وذلك لأنه لا يستطيع الاعتراف بالواقع الأولي للروح. أما صاحب النزعة الروحية، فإنه لا يجتاز مطلقاً -بخلاف صاحب النزعة المادية- أي انقلاب اعترافي عنيف، وهو لا يتعدد ولا يتأثر ولا يهتز من الخارج بأي طريقة. وحركته دائماً حركة من الداخل إلى الخارج. وتتضمن الأرثوذكسية الدينية الآن ميلاً قوياً إلى المادية بلا مرء، وهذا هو مصدر عنصر السلطة في الحياة الدينية. ولهذا ينبغي على المرء أن يعزو -خلافاً للرأي الشائع- دلالة ثورية للروح، ودلالة رجعية للمادة. ولقد كنت دائماً أقل تألماً بالمسائل اللاهوتية والقطعية والكنسية، أو بالمسائل ذات الطابع الأكاديمي الفلسفي مني بالمشكلات التي تتعلق بمعنى الحياة والحرية ومصير الإنسان والأبدية والألم والشر. وكان أبطال روايات تولستوي ودوستوفسكي أعظم أهمية عندي من مدارس الفكر اللاهوتية والفلسفية، وعلى أيدي هؤلاء الأبطال تلقيت المسيحية.

ولقد اكتسبت بفضل إعادة توجيهي الروحي قوة باطنة جديدة، وتغيرت حياتي كلها، وأحسست كأنما تحملني النشوة الروحية على أجنحتها. لقد أحسست الاستقرار الروحي، الأساس الروحي الوطيد للحياة، لا لأنني رضيت بحقيقة خاصة أو بحقائق خاصة، أو باعتقاد ما، بل بفضل قرار اتخذته وبه نذرت حياتي للبحث عن الحق والمعنى. وأن تبحث عن الحق معناه أنك قد وجدته فعلاً، وأن تصل إلى اعتقاد يتعلق بمعنى الحياة معناه أنك وصلت إلى حالة من الوجود مشحونة بذلك المعنى. وقد كان القديس أغسطين

وبسكال - كل بطريقته الخاصة - شاهدين على هذه التجربة المتناقضة ظاهرياً.

انتهيت إذن إلى اعتقاد بالمعنى الأسمى للحياة، غير أن هذا الاعتقاد لم يكن ينطوي على شيء قطعي (دجماطيقي). لقد أقدمت على فعل من أفعال الإيمان بقوة الروح، وهذا الإيمان لم يتخل عني مطلقاً. وكانت الأشكال الخارجية «الرمزية» التي يصطنعها الروح في أفعاله الخاصة بتحديد المصير، هي وحدها عرضة للتغير والتحول والانقلاب، وكانت توابكها رغبة في الإصلاح الأخلاقي والتطهير، بل واتجاه إلى الزهد، وانتهت إلى الشعور باستقلال الروح عن جميع الأشياء التي قد تجد فيها تعبيراً عنها، وصرت أفهم معنى التضحية وتسليم الذات من أجل حرية الروح التي لا يشوبها دنس. ومنذ ذلك الحين أردت مراراً أن أعيد اقتناص هذه التجربة الأولى، لأن الإنسان هنا، وهنا فحسب، يستطيع أن يبلغ قمة الإخلاص والنفاذ إلى معنى الوجود المتجدد دائماً وإدراكه.

ولقد أتيت لي الفرصة من قبل لأذكر أنني لم أعرف قط التدرج والاستمرار في الحياة الروحية وفي التطور، وكان الحق يبدو لي واقعاً يتدخل دائماً في عملية الحياة وينفذ منها، وكان كل كشف عن الحق في حياتي تجديداً، وحدثاً فريداً لا يتكرر. وقد يلفت نظري أحياناً كتاب قديم معروف عند مطالعته للمرة الثانية، فيبدو لي كأنه شيء جديد، وأستجيب له في كل مرة بطريقة جديدة. وكانت التجربة الخلاقة الأولى وحدها هي التي تثير اهتمامي، وربما أحالتنا العاطفة الخلاقة إلى هشيم، بيد أن كلمات الحق تنتج من بئر الحياة الخلاق، فتحطم بما فيها من طابع مباشر قوانين التطور والنمو المزعوم وأشكالهما جميعاً، وتشير لا إلى نظام الضرورة، بل إلى نظام الحرية.

وربما ترك هذا طابعه على أسلوب في التفكير، وهو أسلوب حدسي intuitive يضرب الأمثال aphoristic أكثر من أن يكون عقلياً منظماً، فلست أستطيع أن أعرض شيئاً أو أبرهن عليه بطريقة القياس، ولست أوّمن بالحاجة إلى أن أفعل ذلك. وأنا - مثلاً - أعجب بـ «كانط» إعجاباً عظيماً وأعتبره أعظم الفلاسفة جميعاً. بيد أن تفكيره كان يصدمني باعتباره مثقلاً بحواشي المناقشات الأكاديمية المدرسية، وبالبراهين العويصة المبهمة

التي لا تفيد إلا في تصفيد عبقريته وإخفائها، ومن الأمور التي تكاد تكون مضحكةً تصور أن اسبينوزا قد ادّعى بلوغ المعرفة «بطريقة هندسية» *modo geometrico*. والواقع أن الأصل الحقيقي لفلسفة اسبينوزا -أو أي فلسفة أخرى- أصل حدسي. أما الادعاءات الخاصة بوضع فلسفة «خالصة»، محايدة و«عملية»، فمجرد أحبولة وضلال. وليس الإثبات العقلي صفةً أصيلةً من صفات الإدراك الفلسفي، بل إنه في نهاية الأمر خارج عن الموضوع، وحيلة انتهازية يصطنعها الفيلسوف إزاء من يأمل إقناعهم ببصيرته. أما ما يحمل الاقتناع، فليس هو الجدل النظري على كل حال، بل البصيرة الأصلية.. والإثبات العقلي ظاهرة اجتماعية يحاول بها الإنسان أن يسقط رؤيته في مجال ما هو شائع اجتماعيًا.

أما من جانبي، فلم أجد وسيلةً لنقل تفكيري إلى الآخرين إلا بدعوتهم لمشاركة حدسي، أي دون محاولة لإرغامهم على الاعتراف بقضاياي الفلسفية عن طريق البرهان العقلي. ولكن، على الرغم من أن أسلوبَي وطريقتي في الكتابة قد يكونان متقطعين مفككين، فإن تفكيري ليس ذلك، بل على العكس ينبع من رؤية فريدة شاملة، ويرمي إلى الكشف عن المعنى المتكامل المكمل، وأعتقد حقًا أن أسلوب الأمثال والحكم أكثر تعبيرًا عن فلسفة الكل من المذاهب العقلية. فالمثل أو الحكمة عبارة عن عالم أصغر يعكس العالم الأكبر. ولست أعبأ بلطائف الفلسفة الأكاديمية التي ينظر إليها على أنها مشكلات، وهي ليست في الواقع غير مجرد مماحكات. ولا أعترف -بمعنى ما- بأي تعدد في المشكلات، بل أعرف مشكلةً واحدةً تضم تلك المشكلات جميعًا. والنقص الكبير الذي أعانيه باعتباري كاتبًا هو أنني لست ضاربًا للأمثال والحكم بما فيه الكفاية، وبالتالي فإن طريقتي ليست متسقةً متجانسةً.

لقد اعترفت من قبل بأنني لا أعبأ بإنتاجي الفكري المكتوب، أو بكماله الأدبي، ذلك أن رغبتَي الوحيدة هي أن أعبر عن نفسي، مهما يكن في هذا التعبير من نقص، وأن أشهد العالم على الحقيقة كما رأيته. وبين الوقت الذي حدث فيه يقظتي الروحية والوقت الحالي لا أستطيع أن أتبع شيئًا يمكن أن يوصف بأنه نمو منظم يسير على مراحل متميزة

من النماء وينتج عنه تقدم ما: كل ما أستطيع أن أميزه هو سلسلة من التنويرات والأزمات التي اتضحت لي في حدسيات لا أستطيع -ولا أود حقًا- أن أصوغها في تصور معادل لها على الإطلاق. وما انكشف لي ذات مرة في الماضي ما زال باقيًا معي، حاضرًا هنا والآن بكل ما في التجربة الأصلية من نضارة. والماضي بوصفه مجرد ماضٍ شيء لا واقعي، ولا يكون واقعيًا إلا باعتباره حاضرًا.

شرعت -بعد ذلك التغير الباطني الذي تحدثت عنه آنفًا- في الاهتمام بالفلسفة اهتمامًا شديدًا، فكنت ألتهم الكتب الفلسفية، وكان كل كتاب منها يحملني إلى حالات من الوجد لا سبيل إلى التعبير عنها. وكنت قد قرأت كثيرًا من الكتب قبل ذلك، بيد أن قراءتي لم تكن قط بمثل هذه الشدة وهذا التركيز. وأيًا كان الأمر، فإن هذه الكتب نبهتني فحسب، إذ كان لتفكيري منيع آخر، وكان يصدر عن تجربة أولية ليس من الممكن اكتسابها عن طريق الدراسة والمطالعة. إن قراءة الكتب تثير التفكير، غير أن استجاباتي لما أقرأ كانت سلبية في أغلب الأحيان، ومختلفة عن الاستجابات التي يهدف إليها الكاتب. وكان المفتاح إلى تفكير الآخرين هو بصيرتي الذاتية، وهكذا صار ما وجدته وقدرته في تفكيرهم تجربة في طريقي الروحي والعقلي الخاص. ومن الناس من يوهم نفسه، فيعتقد أن المعرفة معناها أن ينسلخ الإنسان من جلده. والحق أن المعرفة اقتراب من الحق يتم عن طريق التجربة الشخصية، إنها عملية من الداخل، من الذات إلى الخارج، إلى «غير الذات» non-self، والإنسان لا يقدر على المعرفة والفهم إلا لأنه كون أصغر microcosmos ونقطة يتلاقى عندها العالم بأسره، وعلى الرغم من أنه لا يزيد عن ذرة في المكان والزمان، فإن لمصيره دلالة وقيمة شاملتين.

ومن الخطر ودواعي الضجر معًا أن يطبق الإنسان على نفسه نظام البطاقات، ولكنني أحب أن أؤكد سيادة «الرجل المتصوف» homo mysticus في نفسي على «الرجل الديني» homo religiosus، وهذا على ما أعتقد قد ترك طابعه على نظرتي الفلسفية كلها. إذ كان يرافقني اقتناع صوفي أصيل منذ لحظة «انقلابي»، بينما لم يلعب العنصر

الديني والاعتقادي خاصةً غير دور ثانوي.. واكهارت، ويعقوب بيمه، وأنجيلوس سيلزيوس أقرب رحمًا لي من كثير من علماء الكنيسة. وكان التصوف مفهومًا على أنه طريقة من المعرفة أكثر من أن يكون نتاجًا كاملاً يثير خيالي دائمًا. وأنا أؤمن بوجود تجربة صوفية شاملة، وروحية كلية لا يمكن وصفها في حدود الاختلافات الطائفية في الأنماط المتعددة للتصوف الذي وإن كان يسعى إلى الهدف نفسه، إلا أنه يتطور وفقًا لخطوط مختلفة، وهناك عمق أكبر، وبصورة أنفذ في الأنماط الأدرية (الغنوصية) و«السرية» esoteric من التصوف أكثر مما هو موجود في ذلك النوع الذي اعتمدته الكنيسة رسميًا، ولا تعتريه أي شبهة من الكفر. أما التصوف الأرثوذكسي؛ فقد خلط بينه وبين الزهد في كثير من الأحيان، ومن ثم فقد طابعه الصوفي الأصيل.

لقد تحدثت آنفًا عن الدين العظيم الذي أدين به لكتاب من أمثال «تولستوي» و«دوستوفسكي»، فقد أفاد أثرهما عليّ في تفتيح عيني بإعادة كشف الحقيقة التي تخص الإنسان، واستطاع «تولستوي» -على الرغم من عمليات البتر الذاتية التي قام بها أخيرًا في هذا المجال- أن يغرس في نفسي إبان صباي المبكر وعيًا عميقًا بوطني الأم. وبين الفلاسفة، أدين بالكثير لـ «شوبنهاور» الذي أقنعني وأكد لي إحساسي بآلام الوجود الإنساني التي لا سبيل إلى تخفيفها. وكان اعتقاده بأن عالم الظواهر، وبيئة الإنسان التجريبية ليسا من الواقع في شيء، كان هذا الاعتقاد قريبًا من اعتقادي إلى حد ما. وعلى الرغم من أنني لم أستطع الاتفاق مع تصوره عن العملية التطورية باعتبارها التعبير الذاتي عن إرادة عمياء، فقد اتفقت معه في نزعه الإرادية العامة voluntarism. ولقد كانت مؤلفات هرمان أولندربرج Hermann Oldenberg وماكس موللر Max Muiller الكلاسيكية عن البوذية، وكذلك كتاب الأمير س. تروبتسكوي Trubetsskoy عن المذاهب الميتافيزيقية التي ظهرت في اليونان القديمة، من أولى مؤلفات هذا النوع التي أثرت عليّ. وكذلك أنعشني «كارلايل» Carlye -النبى لا الواعظ- انتعاشًا كبيرًا، وأذكر أنني كنت منتشيًا تمام النشوة في أثناء قراءتي لكتابه «الأبطال، وعبادة الأبطال».

ولقد كان «عظماء الرجال» موضع إعجابي دائماً، وإن لم أجد أبطالاً في صفوف الغزاة والساسنة. ولم ينقطع إعجابي بالعابرة بعد أن أصبحت معادياً لهم من الناحية المذهبية (الأيديولوجية)، وهذه هي حالتي مثلاً مع «ماركس». وقد اشترت كتاب بافلنكوف Pavienkov «حياة العظماء» وطالعت في حماسة، وكان ظهور هذا الكتاب في أواخر العقد الثامن من القرن التاسع كجزء من سلسلة أنيقة غير منتظمة، ولم يكن اهتمامي منصباً على الحيل والطرائف التي يحفل بها سلوك العظماء، قدر انصبابه على الصبر الإنساني، وعلى كفاحهم للتحرر من قيود البيئة. وقلت لنفسي إن من يكون على وعي بمصيره، وبما ينطوي عليه من المأساة، هو وحده الذي تتجسد فيه الإنسانية الحقة. وما زلت مولعاً حتى الآن بقراءة السير، وإن كنت أقل ميلاً عما اعتدت أن أكون من قبل، للنظر إلى التاريخ باعتباره موكباً من الشخصيات المتألقة الفريدة. والواقع أنني أشعر ببغض إيجابى لرجال الدولة والسياسيين الذين يعرفهم التاريخ على أنهم عظماء، وعظمتهم في الواقع موضع شك. وإذا كانت ثمة عظمة فيهم، فإنها تتحطم عادةً وتنحرف نتيجةً للوظائف التي ينتظر منهم المجتمع أدائها. وقد حيرني دائماً أن يتمكن الإنسان من أن يخلع على القوة، وخاصةً القوة الاجتماعية، وعلى ممارسة القوة دلالةً مقدسةً، بل إلهيةً. وكان اهتمامي الحار بالعدالة الاجتماعية والمسؤولية الاجتماعية يتعارض تعارضاً عجيباً مع ميلي الواضح إلى الثنائية (أطلق البعض على هذا الاتجاه اسم الطائفية Sectarianism) وإلى الفوضوية الميتافيزيقية.

وكتّابي المفضلون هم أنبياء العهد القديم وسفر أيوب، وكتاب المأساة اليونانية، وسرفانتس، وشكسبير، وجيته، وبايرون، وهوفمان، وديكنز، وبلزاك. وأحببت أيضاً فيكتور هوجو، كما أحببت فوقهم جميعاً إيسن وبودلير. ولست أدعي -على أي حال- وجود أي اتساق في هذا الاختيار، وإنني لأستمتع أيضاً -بطريقة عتيقة الطراز إلى حد ما- بروايات وولتر سكوت وإسكندر دوما. أم الكتاب الروس -خلاف دوستوفسكي وتولستوي- فإن لرمونتوف Lermontov يعد أقرب إليّ من أي كاتب آخر، إذ كنت

أشاطره رؤيته عن «أرض بعيدة»، واحتقاره وسخطه على الغوغاء الذين يحيطون به، وكذلك «واقعيته» الأخيرة. وقد ساندني الأدب الروسي ككل -روحياً وعقلياً- طيلة حياتي كلها. أما «بوشكين»، فكان لسبب ما أقلهم اجتذاباً لي، ولم أستطع تقديره إلا في فترة متأخرة جداً. وإني لأضع تيوتشف tyutchev أحد الشعراء الميتافيزيقيين المقنعين القلائل، والذي استطاع فضلاً عن ذلك أن ينجح في الجميع بين العنصرين الكلاسيكي والرومانسي -وأن يعلو عليهما معاً- أضعه في مرتبة عالية. ومن ناحية أخرى كانت الخطابة والبلاغة الأدبية منفرةً لي تماماً، ولهذا لم أستطع مثلاً أن أعجب بشيشرون قط. غير أن هذه الاهتمامات والمشاغل الأدبية كانت مرتبطةً جميعاً بقلق أولي في البحث عن الحق والمعنى، وبرغبة عميقة الجذور، أيًا كان عجزها، لتغيير العالم وفقاً لتلك الحقيقة وذلك المعنى. ولم يثر حبي الحار المبكر للفلسفة أي مطامع في نفسي نحو مستقبل أكاديمي.. فما كنت أستسيغ مطلقاً أن أصبح شخصيةً جماهيريةً أو «مدرساً» أو «أستاذًا»، كل ما كنت أشتهيه هو أن أمضي في الحياة التي اخترتها للبحث عن الحق، وألا أكون أكثر أو أقل من نفسي، مبتعداً قدر الإمكان عن معارك الحياة.. والواقع أن الفلسفة ألفت بي في معمعة الحياة، وفي مضطرب الثورة، بعيداً عن أي برج عاجي ممكن. ومن الحق أن مشاركتي في الحركة الثورية قرب نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن، تلك الحركة التي صاحبها تجديد روحي في روسيا، أثبتت مشاركتي في هذه الحركة أنها خميرة لتطوري الروحي الخاص.



الفصل الرابع

مجال المعرفة الفلسفية - المنابع الفلسفية الوجودية والرومانسية

عندما اتخذت من الفلسفة آخر الأمر عملي في الحياة، دخلت ميداناً يزخر بكنوز يعجز عنها التعبير، لا بألوان «العزاء» كما يعتقد البعض، وإنما هو ميدان يختلف كل الاختلاف عن عالم الابتذال التافه الرتيب.. إنه -فوق كل شيء- عالم لا سلطان فيه لقيود الزمان والمكان وتحديداتهما. وما إن أدركت رسالتي كفيلسوف -كما ذكرت ذلك آنفاً- حتى لم تعد الشكوك تراودني مطلقاً في صحة هذه الرسالة. وكان تصوري لهذه الرسالة شبيهاً من بعض الوجوه بتصور «ماركس» الذي أعلنه في «رسالته عن فويرباخ» بأن الفلسفة كانت تهتم في الماضي بمعرفة الحياة، أما الآن فقد حان الوقت لتغيير الحياة. كنت أتصور رسالتي إذن على أنها رسالة خلاقة أولاً، رسالة تدفعني إلى تحقيق مهمة خلاقة. وتبعاً لذلك كان همي الفلسفي الأساسي ذا طابع أنثربولوجي، والعدد الأكبر من كتبي مخصص لمشكلات الأخلاق والتاريخ وميتافيزيقيا الحرية. وإني لأشترك في كثير من الجوانب مع الفيلسوف الألماني «فرانتس بادر» Franz Baader، الذي وضع الحرية أساساً لكل بحث فلسفي، والذي تصور الفيلسوف شخصاً يعيش في موضوعه، أو بالأحرى هو من يجعل موضوعه يعيش فيه، أو هو من يخلق هذا الموضوع في حرية. وكان أول دخولي إلى الفلسفة عن طريق المثالية الألمانية، كما هو الحال بالنسبة لكثير من الفلاسفة المعاصرين لي في روسيا، ولا سيما عن طريق «نقد العقل الخالص» لكانط،

و«ظاهريات العقل» لهيجل، وهما الكتابان الفيلسوفيان الوحيدان اللذان وجدتهما في مكتبة أبي، تلك المكتبة التي كانت تحتل فيها كتب التاريخ مكاناً طاعياً. وفي هذه المكتبة اكتشفت أيضاً مؤلفات «فولتير» مجلدةً تجليداً أنيقاً، فاهتممت اهتماماً شديداً بأفكاره عن نوع جديد من التاريخ، أطلق عليه اسم فلسفة التاريخ.. وعلى الرغم من أنني لم أكن من أتباع فولتير يوماً ما، فإنني كنت أشاطره اهتمامه بتحرير الإنسان، بل أشاطره أيضاً ثورته على الدين. وظل موقفه الجدلي نحو الحياة -أيّاً كان عنفه وتحيزه- ملازماً لي طيلة حياتي.

وإنني لا تذكر مناسبةً تافهةً نوعاً ما بصدد تعرفي لأول مرة على كتابات «هيجل». كنت آنذاك أغازل إحدى بنات عمي، وكانت تحتفظ «بالبوم» ذي جلدة من المخمل الأزرق تنسخ فيه الأشعار، ولم أجد ما أكتبه في هذا «الألبوم» أفضل من فقرات انتزعتها من كتاب هيجل «علم الظواهر» Phenomenology، والغريب أنها لم تعتبرني مخبولاً، كما كنت بلا شك حينذاك. ولقد ذكرت آنفاً إلى أي مدى عزلتني اهتماماتي العقلية والفلسفية عن زملائي في المدرسة الحربية، وفي غيرها.

وسرعان ما استطعت أن أهتدي إلى طريقي في مجال الاتجاهات العقلية ومدارس الفكر الفلسفية، وأن أفهم علاقة كل منهما بالأخرى، وأن أنظر إليها نظرةً سليمةً تضع كل مدرسة في مكانها تماماً. وكان تفكيري الخاص يتجه اتجاهاً متزايداً نحو مشكلات الأخلاق، وسيطرة فكرة «ما يجب أن يكون» على فكرة «ما هو كائن»، وإن كنت أستطيع أن أزعم في الوقت نفسه بأنني تحاشيت في سلام -بل وفضحت حقاً- النزعة الأخلاقية وفلسفة السنن الأخلاقية ودينها.

كان تفكيري ينبع عن وجدان، ووجهة نظر، وعلى هذا النحو كنت أكتب كتيبي.. كانت الإرادة تتحكم في العقل وفي الخيال الفلسفي.. ولا بد أن نعلق أهميةً حاسمةً في مجال المعرفة على العنصر الوجداني، أيّاً كانت صعوبة العثور على هذا العنصر في القضايا العقلية. وكذلك ينبغي أن نعلق هذه الأهمية على القبول أو الرفض العاطفيين لهذه الفكرة

أو تلك، أو هذه الواقعة أو ذاك السلوك. وأعتقد أن قيمة البصيرة العقلية تتناسب مع مدى إدراكنا للصراع والأضداد التي لا حل لها، وبالتالي للشر واللا معقولية. وهكذا كان يبدو لي أشد مذاهب الواحدية إقناعاً وقوة مجرد قطعة من البساطة والسذاجة. وفلسفة «هيجل» الواحدية تنقذها رؤية الديالكتيك وصراع الأضداد في قلب الوجود، وتنبتق عادةً أكثر النزعات العقلية تطرفاً عن عاطفة حارة، ما دامت ترجع في نهاية التحليل إلى حدس أصيل ينبغي تفسيره في حدود عاطفية وعقلية على السواء. والأشخاص - وخاصة الفلاسفة - الذين يرتبطون بأبحاث عقلية، أميل إلى الاعتقاد بأن العالم يتألف من اختلاف عقولهم وحدها، وأنه تجسيد لتبيراتهم العقلية rationalizations. والواقع أن العالم تمسكه العواطف وتمزقه في الوقت نفسه، وهذه العواطف وحدها هي التي تجعله جديراً بالمعرفة، بينما يجلب انطفاء العواطف الابتذال إلى الوجود بخلوه من المعنى والواقع. وقد أفضى بي هذا الاعتقاد إلى إنكار كفاية المنطق في إصدار الأحكام، وإن كنت لم أهرب بالطبع من دراسة المنطق، وقراءة طائفة من الكتب عن هذا الموضوع. ولا يسعني إلا الاعتقاد بأنه ينبغي على الأشخاص الذين يأملون في الوصول إلى الحقيقة أن يستغلوا مواهبهم في الاتصال بسر الوجود، بدلاً من تحليل حقيقة القضايا المنطقية والدفاع عنها.

ومن المؤلف في أوساط معينة تفسير الاعتقادات العقلية بإرجاعها إلى عمليات معينة في العقل الباطن، وبذلك يجعلونها تبدو وكأن مكانها الصحيح هو فكرة الطبيب النفساني، ولا أريد هنا سوى أن أوضح، وأنا أبعد ما أكون عن محاولة تفنيد هذا الهراء من التحليل النفسي، أن تفكيري كان حواراً متصلاً أو محادثة، أو معركة لا مع نفسي، بل مع صديق خارجي أو عدو. بل إن حبي للميتافيزيقا في أغلبه نتيجة لرد فعل ضد البيئة الخارجية، وضد «ضرورات» الواقع التجريبي والابتذال. ولهذا كان إصراري على الحرية.. وكانت المعرفة الفلسفية نفسها تلوح لي على أنها طريقة للتحرر. وقد اكتشفت في الفلسفة منبعاً للحرية، على خلاف صديقي «ليو شستوف» Leo Shestov الذي أراد أن يثبت تهافت الفلسفة كي يحرر الإنسان (وقد فعل ذلك على أي حال مستعيناً

بالفلسفة!)، ووجدت في الفلسفة نقطة ذات أبعاد متعددة يستطيع الإنسان أن يناضل فيها التناهي باسم اللانهاية. وكنت أشعر دائماً -على حد تعبير نيتشه- أنني «سارق» أكثر مني «راعياً». إن عملية التفكير والمعرفة الفلسفية ذاتهما هما بالنسبة إليّ كشف عن المعنى، وطريقة للاتصال بسر الحياة. بيد أن هذا الموقف لا صلة له بالتفكير التحليلي الاستنباطي الذي لا أملك منه غير قدرة ضئيلة، هذا إن كنت أملك منه شيئاً على الإطلاق. ومن الخطأ الاعتقاد بأنه يجب على الفلسفة أن تتناول التجريدات والتعميمات: القوانين المجردة والأفكار العامة. ولا أستطيع من ناحيتي أن أرى إطلاقاً ما يدعو أو يبرر التنصل مما هو عيني جزئي فردي في اختيارنا لموضوع المعرفة الفلسفية، بل على العكس، لقد اخترت العيني والفردي. ومن المسلم به أن الفلسفة لا تهتم بالأشياء غير المرتبطة التي يقف كل منها من الآخر موقف العلاقة الخارجية نفسها التي تقوم بين حقائق الطبيعة. وإذا كان للكلي وجود على الإطلاق، فإنه يوجد في الجزئي والعيني، لا العكس، ذلك أن حقيقته لا تكشف ولا تعرف على أنها ظاهرة معروضة من الخارج، أو على أنه فكرة مجردة، بل على أنه شيء تحياه الذات وتعانيه، ويتناسب مع إدراك الذات. ومن ثم، فإن كل بصيرة فلسفية خاصة تتضمن بالنسبة إليّ كوناً بأسره من الحقيقة.

كنت أشعر أحياناً أن مصير العالم قد يتوقف على نتيجة مقابلة واحدة، أو محادثة، أو نقاش، وكان كثير من الناس تنتابهم الدهشة لأنني أعلق مثل تلك الأهمية على كلام عابر، غير أن ذلك كان راجعاً إلى اعتقادي بأن لكل حدث فردي نتائج عامة تماماً. وقد يكون مجرد حديث تافه في الظاهر، أو فيلم، أو رواية لا أهمية لها، مناسبة لفهم جديد نافذ. وقد حضرت في الحصة الكاملة لأحد كتبي في أثناء وجودي في السينما، وهذا أثر من آثار التذكر anamnesis عند أفلاطون، ذلك التذكر الذي كان بالنسبة إليه أداة متعالية من أدوات المعرفة، وكذلك فكرة «ليبتنس» عن «الموناد» باعتبارها عالماً أصغر.

وعلى الرغم من التقليد المتبع المبجل الذي يجعل الفلسفة مقصورةً على المنطق ونظرية المعرفة، فإنني لم أستطع أن أكيف عقلي إطلاقاً مع مثل هذا التحديد، أو أن أرى

أي إمكانية للمعرفة الفلسفية الحققة وفقاً لهذه الخطوط. بل على العكس من ذلك كانت المعرفة تبدو لي دائماً على أنها فهم خلاق يتضمن حركة الروح، واتجهاً من الإرادة، وحساسيةً مرهفةً، وبحثاً عن المعنى، ووجوداً يهتز وينتشي، وجوداً خالياً من الوهم، مشحوناً بالأمل. ومن الذي ينكر أن العذاب والفرح والصراع والنشوة مصادر للمعرفة؟ والحق، أن الواقع مغلق بالنسبة إلى أولئك الذين يتظاهرون بالمعرفة في حالة من عدم الاكتراث، واللامبالاة، والحياد؛ لأنهم يخمدون شهادة الواقع الذي يحاولون معرفته. والحق أيضاً، أنه ما من أحد، ولا حتى «اسبينوزا» نفسه، كان متسقاً مع نفسه في تطبيق مبادئ المعرفة «الخالصة» المزعومة. والفلسفة معناها حب الحكمة، والحب يتضمن العاطفة والوجدان، والمعرفة الفلسفية تنشق إذن من الحياة المتكاملة للروح، فهي أولاً وقبل كل شيء تجربة روحية، أما الباقي كله من المذاهب الفلسفية المتعددة المنتشرة في المراجع الفلسفية التي تدرس بالجامعات، فليس له -على أحسن تقدير- غير أهمية ثانوية.

ولكن هل تحرص الفلسفة على استبعاد السر؟ لا أعتقد ذلك. فالسر مستقر حتى على ذرى المعرفة: ومن الحق أنه في المعرفة أشد واقعيةً وأكثر دلالةً.. غير أن المعرفة تحطم الأسرار الزائفة الناشئة عن الجهل، والتي يحافظ عليها الجهل. وثمة سر نقف عنده لأن معرفتنا قد اكتسبت عمقاً. الله هو السر، ومعرفة الله معناها المشاركة في السر، ذلك السر الذي يصبح نتيجةً لهذه المشاركة أشد غموضاً، ولهذا السبب، فإن اللاهوت النوراني apophatic؛ اللاهوت الذي يعترف بأن الله غامض Deus absconditus هو اللاهوت الوحيد الصحيح، أما معرفة الله التي تصل إليها عن طريق الاستدلال المنطقي، فلا يمكن أن تُسمى معرفة حقيقية بالله، ما دامت تخون «السر» وتحطمه.

المعرفة لا تجلب الفرح والتحرر فحسب، بل تجلب المرارة أيضاً؛ لأنها تعرض الأوهام في وضوح النهار وتنزع عنها تعلاتها. وكم من الأشياء كانت تبدو لي أهم وأشد جاذبيةً قبل أن أعرفها. والمعرفة الواسعة بالحياة والناس تجلب في أعقابها الأسى الذي

لا يبلغ مداه التعبير، وكم أكون سعيدًا الآن لو أنني لم أشاهد ولم أعرف كثيرًا من الأشياء بهذا الوضوح وتلك الألفة.. غير أن لذلك تأثيرًا يبدد الأوهام الزائفة التي تزخر بها حياتنا، ويحررني منها، إذ مهد لي الطريق إلى السر الحقيقي، وزاد من إدراكي لسر الحياة المغلق في وجه الجهل، وفي وجه الادعاءات الفارغة للوضعية العالمية بكل شيء!

وقد اخترت في مناقشتي للمشكلات الفلسفية منهج الشهادة والوصف الحدسي، والتميز بالسمات. ولقد كنت أود دائمًا أن أميز خصائص الأشياء وأعبر عنها، أو طبيعة الموضوع الذي أبحثه وصفته بدلًا من أن أقدم للآخرين شذرات من الأفكار والظواهر. وهذا المنهج دليل على موقعي «الوجودي»، وإن كنت في كثير من الجوانب الأخرى لا أنسب نفسي إلى الوجودية الحديثة. والمعرفة بمعنى الإحالة الموضوعية، أو الدراسة الموضوعية - رغم ما قد يكون لها من مكان صحيح في المبحث العلمي - لا حقيقة لها بالنسبة إليّ. «وذلك الشيء» الذي يعرف، لا يمكن أن يوضع في نهاية الأمر إزاء الذات العارفة باعتباره موضوعًا جاهزًا، مستقلاً عن الذات، ومعروفًا في موضوعيته. ومهما يكن من أمر، فإنني لا أحتقر العلم والمناهج العلمية، بل لقد اعترفت بقوتها النقدية الهائلة وبوظيفتها المطهرة، وخاصةً عندما تطبق على التاريخ، وعلى تاريخ الدين. أما وضع الحدود والقيود للعلم، ورفض دعواه لحل مشكلات الحياة جميعًا، فمسألة أخرى قد سعت إليها بقوة، وخاصةً في روسيا، للوقوف في وجه الطبقة المثقفة الروسية ذات العقلية الوضعية.

لقد كان طريق جولاتي الفلسفية طريقًا معقدًا غير ممهد تميزه تحولات عديدة، وكانت هذه التحولات تبدو لبعض الناس على أنها وثبات، وأنها دليل على تناقض غير عادي. ومع ذلك أستطيع أن أزعم أنني ظللت وفياً لنفسي، ولم أخش مطلقاً رؤيتي الأصلية. وكثير مما اكتشفته في بداية طريقي الفلسفي قد أصبح الآن -عقب تجربة حياة بأكملها- مسألة خليقة بالاهتمام الشديد. وهكذا رأيت وحاولت أن أعرف العالم والإنسان لا كما هما، ولكن باعتبارهما في حالة صيرورة، أي مصيرهما وحركتهما نحو النهاية غير

المقدرة، وغير المنتظرة. ولم تكن فلسفتي «علمية» قط، بل كانت «تنبؤية» «أخروية» في طريقتها واتجاهها. وقد درست وكشفت وتعلمت الكثير في مجرى حياتي، غير أن ما كان في البداية، ظل معي طيلة الوقت. وهذا في الحقيقة هو التناقض الظاهري paradox في الإنسان، إذ يظل هو نفسه حتى وهو يتغير. وأعتقد من مزايا الحقيقة أنني أرى الآن في المدى الذي وصلت إليه معرفتي، وفي قيمة هذه المعرفة رأياً أدنى كثيراً من الرأي الذي كنت أراه منذ ثلاثين عاماً، على الرغم من أن معرفتي قد زادت زيادةً لا شك فيها خلال تلك الأعوام، فقد بدأت أعرف أنني لا أعرف شيئاً.

وعندما بدأت أشارك اشتراكاً فعلياً في أوساط الجامعة الثورية حينما كنت طالباً، كانت لي مزايا عظيمة أتفوق بها على الطلاب الآخرين من حيث معرفتي بالفلسفة واتساع مدى تعليمي. وكان زملائي على وعي بذلك، ولعل ذلك يفسر لماذا قمت بدور الزعامة العقلية بينهم في وقت من الأوقات. غير أنني لم أكن قط مادياً أو وضعياً بخلاف معظم المثقفين الروس من الجيل الذي أنتمي إليه، على الرغم من إنكاري الله في زمن من الأزمان، وحتى معتقداتي الإلحادية كانت لها جذور أخرى غير تلك الجذور المستمدة من المادية، والتي كان يشترك فيها رفاقي الطلاب، لقد كانت في الواقع عقيدةً دينيةً مقلوبةً، «نزعةً مضادةً للاعتقاد بوجود الله»، وليست إلحاداً، نزعة لا تستلزم إنكار الله، وإنما إنكار الصورة التي صنعها الإنسان لله، وإنكار ما أعتقد أنه التصورات الدينية التقليدية، والصورة المشوهة له. ولم أكن ملحدًا إذا أخذ الإلحاد على أنه إنكار للواقع الأعلى للروح، وللقيم المطلقة المستقلة عن العالم المادي.. كما لم أكن من المؤمنين بوحدة الوجود.. أولئك الذين يعتقدون في مادية أولية متجانسة تنتشر في المكان اللانهائي بحيث تصبح هي والله شيئاً واحداً.. ويمكن أن يوصف موقفني العقلي في ذلك الحين «أي في أثناء سنواتي الجامعية وبعدها» بأنه مثالية أخلاقية كما يمثلها فشته Fichte. وكان الإله الذي أؤمن به هو إله المثالية الألمانية، إله مشتبك في عملية الصيرورة.. بيد أنني لم ألبث أن تركت هذه المرحلة المثالية وراء ظهري: فقد عشت خلال المثالية، وأمعت الفكر في مشكلاتها

وتذوقت سمومها، وأثريت بما تنطوي عليه من استبصارات متميزة، ولكنني لم أستقر فيها، كما بدا أن بعض الناس يعتقدون ذلك. ويمكن أن يقال هذا القول عن موقفني من الماركسية، فقد اعتنقت الماركسية بالقدر الذي لا يلزمني بقبول الحتمية الاجتماعية والاقتصادية، ومهما تكن الحقيقة والقوة اللتان يتميز بهما نقد «ماركس» للمجتمع البورجوازي وافتراضاته، فإنه لم يستطع أن يززع إيماني بالحرية النهائية للروح. وقد حاربت من أجل هذه الحرية في قلب العالم الماركسي، كما ناضلت من أجلها في قلب الأرثوذكسية الروسية.. وحتى في إنكاري لله، فإن وعيي بالسر الذي يكتنف حياتي وحياة الكون بأكمله ووعيي بقصور كل عمل إنساني جليل داخل عالمنا ذي البعدين هذا، هذا الوعي لم يفارقني إطلاقاً!

ومع أنني جربت تأثير الفلسفة المثالية الألمانية، إلا أنني لم أصبح قط من «أتباعها»، والواقع أنني لم أنتسب مطلقاً إلى أي مدرسة فكرية، كما ذكرت آنفاً. ولم أنجح قط في التأثير على الفلاسفة الأكاديميين، وأقول الحق إنني لم أود ذلك إطلاقاً. ويبدو أنني قد أغضبتهم كثيراً، إذ اتهمتهم مراراً بالجنون والافتقار إلى الخيال. وربما تأثرت في ذلك بشوبنهاور، وبموقف تولستوي من فلسفة المدارس، إلى حد ما. غير أن الأمر كان أبعد من ذلك، إذ ينهض دليلاً على نزعتي «الفردية»، وعلى عجزني عن الارتباط المباشر بأي إنسان، أو بأي شيء، وبرغبتي الدائمة في الانسحاب داخل نفسي، وربما يرجع أيضاً إلى روحي «الثورية». وكانت سنواتي الجامعية تبدو لي بمثابة محنة كانت تشعرني بأنني معزول في بحر من الصغار والتفاهة. وعندما علمت فيما بعد أن سرّاً لا تفسير له يكمن عند جذور الحياة بكل ما فيها من تفرعات لعينة، وأن من واجب الشهادة لهذا السر، اشتدت عداوتي للفلسفة الرسمية، لفلسفة الأساتذة، ولم أستطع أن أرى كيف يمكن أن تُسمى فلسفة على الانطلاق. وهذا حق أيضاً بالنسبة إلى موقفني إزاء الماركسية الرسمية، عندما أصبحت ماركسياً. وحين أرغمتني الظروف فيما بعد على الارتباط الوثيق، بل والتعاون مع الأوساط الأكاديمية، لم أشعر مطلقاً بالراحة، ولا بد أنني قد سببت لزملائي

من ناحية أخرى «قلة الراحة» إلى حد معين.

وإني لأعتبر فلسفتي من الطراز «الوجودي»، وإن يكن من واجب المرء عند وصف هذه الفلسفة أن يذكر أن الفلسفة الوجودية الحقبة يمثلها القديس «أغسطين» و«بسكال» و«كيركجورد» و«نيتشه»، أكثر مما يمثلها «هيدجر» و«يسبرز» و«سارتر». ومهما يكن من أمر، فإن فلسفتي لا تشترك في شيء مع ما يُسمى بـ «فلسفة الحياة» أو «فلسفة الذرائع» (البرجماتية). وأنا وجودي لأنني أوّمن بأولوية الذات على الموضوع، وبهوية الشخص العارف، والشخص الموجود، وأنا وجودي فضلاً عن ذلك لأنني أرى حياة الإنسان والعالم تمزقها المتناقضات التي يجب أن تواجه وتبقى في توترها، والتي لا يستطيع أي مذهب عقلي ذي كلية totality مغلقة كاملة، ولا أي نزعة باطنة immanentism أو متفائلة أن تحلها. وقد وددت دائماً ألا تكون الفلسفة «عن» شيء ما أو شخص ما، بل أن تكون هذا الشيء نفسه، وهذا الشخص عينه، أو بعبارة أخرى أن تكون كشفًا عن الطبيعة الأصلية وطبيعة الذات نفسها.

وأستاذي الحقيقي في الفلسفة هو «كانط»، وقد كرس لفكره معظم الدراسات، أي لكانط لا للكانطية، أو الكانطية الجديدة neo-Kantianism ومع ذلك لا أستطيع أن أسمى نفسي «كانطيًا»، مثلما لا أستطيع أن أسمى نفسي «تولستويًا» أو «ماركسيًا» أو «نيتشويًا» رغم فداحة الدين الذي أدين به لهؤلاء الأشخاص. وقد أمدني «كانط» بشيء يكمن في موقفه الفلسفي الأساسي، وأنا أدرك هذا الآن أكثر من أي وقت مضى، وقد استيقظ وعي على إدراك ذلك التمايز، أو بالأحرى ذلك الاختلاف الأساسي بين علم الظواهر، وعالم «الأشياء في ذاتها»، بين نظام الطبيعة، ونظام الحرية، كما استيقظ وعي أيضًا على هذه الحقيقة، وهي أن الإنسان غاية في ذاته.

وقد اجتاز موقفه من «كانط» مراحل مختلفة، فقد كنت أحارب موجة من «الكانطية» أو على الأصح من «الكانطية الجديدة» التي كانت تهدد بإغراق حياة المثقفين الروس

العقلية، وقد حملت السلاح خاصةً ضد النزعة «الكوهينية»^(١) Cohenism التي يبدو أنها أثرت تأثيراً شديداً على الفلاسفة الشباب الروس. وفي ذلك الوقت كنت أعيش في موسكو حيث اكتشفت عدداً من الدوائر الفلسفية المهمة، أو المهتمة على الأقل. وعلى الرغم من ابتعادي العام عن الحركات الفلسفية السائدة، فقد بذلت جهداً للاشتراك في الحياة العقلية في موسكو على أمل العثور على شيء أكثر أهمية، أو ربما أقرب إلى التقاليد الروسية من تلك البدعة السائدة، وأعني بها «الكانطية الجديدة». وكانت هذه المدرسة تدعي أنها أصلحت «كانط»، وإن كانت في حقيقة الأمر قد جعلت منه أضحوكةً عندما أحالت فلسفته إلى نزعة أخلاقية عقلية متمزعة لا يمكن أن تلهم أحداً. وإني لأرى، على خلاف الرأي الشائع بين الفلاسفة الأكاديميين، أنه ينبغي اعتبار «كانط» ميتافيزيقياً حتى وإن لم تكن لديه ميتافيزيقا بناءة يقدمها للناس، فقد استطاع على الأقل أن يزيل جميع العقبات التي تعترض التفكير الميتافيزيقي الحقيقي، ويعد التطور الميتافيزيقي للمثالية الألمانية عقب «كانط» - كما يمثله كل من فشته وشيلينج وهيغل - خيانةً حقيقيةً لـ «كانط»، أيًا كانت المزايا التي تتمتع بها هذه المثالية في جوانب أخرى. وقد ثبت أن هذه الخيانة نكبة، ما دامت قد انتهت باستبعاد الشيء في ذاته، وإحلال المفارقة محل البطون، والضرورة مكان الحرية، وبانتصار «اللوجوس» الديوي على كل شيء انتصاراً كاملاً، بما في ذلك الله والإنسان، أي بظهور النزعات الواحدية، ووحدة الوجود، والنزعة التطورية. ومع هذا كله، فقد وجدت حتى في «كانط» عناصر غير متجانسة على الإطلاق: مثل نزعته الأخلاقية الشكلية ethical formalism، وأمرها المطلق Categorical imperative، وإخفاقه في بيان مطابقة «الشيء في ذاته» لكل أنواع المعرفة، وتبريراته العقلية rationalization للتجربة الدينية، وثقته العظيمة جداً بالعلم الطبيعي، (وهو علم أصبح الآن بدعةً قديمةً)، كما أنفر على وجه الخصوص من نزعته الأخلاقية الشكلية لما فيها من رتابة ونثرية. وقد كتبت في أثناء شبابي المبكر مقالاً بعنوان «أخلاقية الواجب

(١) نسبة إلى «هـ. كوهين» H. Cohen مؤسس المدرسة الكانطية الجديدة، الذي استخدم أفكار كانط لإقامة منطق الوجوب الأخلاقي (Logik des Sollens) (ك. ل.).

وأخلاقية الشهوة»؛ صادره البوليس القيصري في أثناء إحدى حملاته التفتيشية. وفي هذا المقال حاولت تحديد موقعي من نزعة «كانط» الأخلاقية، وكان يعبر عن اهتمامي الأصيل العميق الجذور بالفلسفة الأخلاقية. وكان كتابي «مصير الإنسان» الذي كتبت فيه بعد في أوائل الثلاثينيات مجرد تطور لهذا المقال.

وإذا كان تأكيد «كانط» لألوية الأخلاق على جميع مشكلات الفلسفة الأخرى مسؤولاً عن النزعة الشكلية الأخلاقية وتمجيد القوانين المجردة، فإن نزعتي الأخلاقية الخاصة أفضت بي إلى تأكيد الطابع الفردي الفريد الذي لا يتكرر للأفعال الأخلاقية والقيم الأخلاقية، وإلى نبذ كل أخلاقية شائعة مشتركة تنتهي بالضرورة إلى الاستعباد وتجريد الإنسان من إنسانيته *dehuamnization*، ولابد من النظر إلى الواجب والالتزام والقسم، والعقد، والعهد (أي عهود الزواج والرهينة) على أنها معادية للحياة الأخلاقية؛ لأنها تضع قواعد عامة يجب أن يخضع لها الفرد تحت تهديد العقاب الأخلاقي والاجتماعي، ومن ثم فإنها إهدار لحرية وفردية المطلقة. وكنت في هذا المجال دائماً ثورياً أخلاقياً، وخاصة بالنسبة إلى تلك الحقيقة، وهي أن المجتمع هو الذي أصبح حامل القانون الأخلاقي والنواهي الأخلاقية والمعايير والمقاييس، وحارسها. وكنت أرى من الواجب الأخلاقي أن يتحدى المرء ويدين دعاوى النزعة القانونية والأخلاقية في علم الأخلاق. وفي هذه الناحية، كما في بعض النواحي الأخرى، اتخذت موقف «كيركجورد» و«ليو شستوف»، على الرغم من أن مزاجي وطريقتي في التفكير يختلفان كل الاختلاف عن مزاجهما وطريقتهما. ولم أفهم مطلقاً لماذا ينبغي أن ننظر إلى رجل انتهك قانون أخلاق شاملاً مقيداً لا يعبأ بمصير الكائن العيني الحي، لماذا ينبغي أن ننظر إلى هذا الرجل على أنه فاسد منبوذ. بل أميل إلى الاعتقاد إلى أن العكس صحيح، وأن حراس القانون المقيد الشامل -أيًا كانوا وأيًا كان أمرهم- لا أخلاقيون تماماً، وأنهم المرشحون الحقيقيون لجحهم، على حين أن المنبوذ والفاقد هو الرجل الأخلاقي؛ لأنه قد حقق واجب اللاقانونية المقدس.

وأذكر لحظة في حياتي وقفت فيها وجهًا لوجه أمام مشكلة شخصية الإنسان وفرديته، وقد انبعثت هذه المشكلة في وعيي بقوة الرؤية المبالغية وأثرها. فلم تعد منذ ذلك الحين مسألة وجهة نظر فلسفية أو دينية، بل مسألة حياة أو موت بالنسبة إليّ. وكان لهذه التجربة كما سأشرح ذلك في مرحلة قادمة، تأثير ملحوظ على النتيجة النهائية لارتباطي بالماركسية، وكذلك على الطريقة التي ينبغي أن أحل بها كثيرًا من معارك حياتي الأخرى. فلم أكن أستطيع قط أن أقبل إخضاع نفسي وخضوع غيري لسلطان ما هو عام شامل كلي؛ لأن هذا الخضوع يعمل على تفكيك الوجود في فرديته وأوحيته ولامعقوليته، كما يجعل الإنسان وسيلةً أو أداةً للتجريدات التصورية والأخلاقية والاجتماعية. والإنسان، وصورته الفردية التي لا تتكرر، استثناء دائمًا وأبدًا، استثناء يخون القواعد والمعايير ويهدمها. ولعل هذا الموقف راجع إلى عظمي العميق على «إبسن»، أيًا كانت ميزاته الفنية أو نقائصه، وكذلك إلى إعجابي ببلنسكي وتمرده على الروح الكلية عند «هيجل»، وبالمثل، استجبت لنداء كل من «كيركجورد» و«شستوف» ضد الانخداع الهيجلي أو أي انخداع آخر بتسوية الاختلافات، والعثور على كون مغلق أملس يخلو من الفردية والمخاطرة أو الإبداع الجديد. والواقع أن الإنسان يكبت في كل أنماط الفكر الواحدة المتفائلة العقلية، ويصبح مرآة للواقع «الموضوعي» وضحية من ضحاياه. ويمكن أن توضع فلسفتي كلها وضعًا بارزًا بالإشارة إلى نقيضها الأساسي، حيث يتم تصورهما صوب الاتجاهات الواحدة من جهة، ونزعتي الشخصية الأساسية من جهة أخرى.

* * *

بدأت من «كانط» في تصوري لنظرية المعرفة، ولكنني لم ألبث بعد زمن قصير أن انتهيت إلى رأي مختلف حاولت أن أجعله محكمًا، وأن أصل به إلى الكمال في مجرى حياتي الفلسفية كلها، دون أن أستطيع إطلاقًا صياغته بطريقة مذهبية. وقد أقمت هذا الرأي ضد جميع أنواع النزعات العقلية التي تؤمن بإمكان الوصول بالتجربة إلى الحالة الجدية للوجود، وإلى التعبير عن الوجود بالتصور، أو بعبارة أخرى النزعات التي تؤمن بمعقولية

الوجود *ratioality of being*.. بيد أن الوجود لا يقبل الإحالة العقلية والتصورية إلا إذا تصورناه باعتباره تصورًا يتضمن شيئًا ما يميزه عن شيء آخر، أو كما صغت ذلك فيما بعد، الوجود الذي تعامله نظرية المعرفة العقلية وعلم الوجود العقلي على أنه في ذاته من إنتاج التفكير الاستدلالي. ونستطيع أن نتحدث على أي حال عن الوجود، عن الوجود الحقيقي الأصيل الذي يسبق عملية الإحالة العقلية، والذي لا يمكن معرفته عن طريق التصور. وهذا يتفق -إلى حد ما- مع التمييز الكانطي بين الشيء في ذاته ولظاهرة. وأيًا كان الأمر، فإنني لم أستطع أن أفهم إطلاقًا لماذا رفض «كانط» مواجهة هذه المشكلة وتفسيرها، ألا وهي: كيف أتى عالم الظاهرة إلى الوجود، مع أنه ليس العالم الحقيقي: عالم الشيء في ذاته. وفضلاً عن ذلك فقد حيرني افتراض «كانط» الخاص بعدم قابلية عالم الشيء في ذاته للمعرفة، كما لم أستطع أن أعرف لماذا ينبغي أن ننظر إلى العالم المشتق الظاهري غير الحقيقي على أنه وحده موضوع المعرفة، وهذا دليل على اختلاف أساسي بين «كانط» و«أفلاطون»، ولا مجال للأفكار. في رأيي أن أفلاطون على صواب، و«كانط» على خطأ، وإن يكن ثمة ما يقال عن نظرية «كانط» العميقة الجديدة عن «الوهم المتعالي» *crancendental illusion*، وتفسيره لكانط في هذا السياق يمكن أن يتضح بالإشارة إلى التمييز المعروف في علم النفس الحديث بين الوعي والعقل الباطن، حتى ولو كانت الوقائع التي يصفها علم النفس الحديث خاليةً من أي تضمين فلسفي.

ومن أكثر فلاسفة الكانطية الجديدة اتفاقاً معي، فندلباند *Windelband* وريكرت *Rickert* ولاسك *Lask*، إذ إنهم ممثلو إحياء الكانطية الوحيدون الذين تجاسروا على تحطيم الإطار الحديدي للنزعة العقلية. وقد بلغ بي الأمر أن ذهبت إلى مدينة هايدلبرج *Heidelberg* فترة من الزمن كي أستمع إلى «فندلباند» في أثناء إلقائه لمحاضراته. وكنت في ذلك الحين شاباً صغيراً، ولكنني كنت قد ابتعدت فعلاً عن النزعة الكانطية، وأصبحت معنيًا بالعثور على طرق ووسائل تكفل لي الذهاب إلى أبعد من «كانط» دون أن أفقد في الوقت نفسه رؤية مشكلاته، وحاولت أن أعثر على تبرير لمعرفة الواقع الأصيل، واقع

الشيء في ذاته، السابق على كل ضرب من ضروب الإحالة العقلية، والموجود قبل ظهور المشكلات الخاصة، والمناهج الخاصة المميزة للمعرفة العلمية، وانتهت إلى افتراض شكل «أولي» و«ثانوي» للمعرفة، وفي مقابل كل منهما وعي «أولي» وآخر «ثانوي» تنبع منهما المعرفة. وينشأ الوعي «الثانوي» في عملية الإحالة الموضوعية، حيث يبدو الواقع مقسمًا بين عالم الذات وعالم الموضوع. أما الوعي «الأولي»، فإنه ينتمي -على العكس من ذلك- إلى الذات، ويصدر عنها كما يصدر عن ينبوع من الماء الحي، فهو يمثل الهوية identity الأساسية بين الذات والموضوع. وقد سميت عملية الإحالة الموضوعية في الأعوام الأخيرة «عملية اغتراب» estrangement تناقض الواقع كما هو، أعني باعتباره تجربة ذاتيةً وفعلاً يقوم به الذي يعاني هذا الواقع. ويخرج العالم الموضوعي نتيجة لهذا الاغتراب، وأنه العالم الساقط المفكك المستبعد، عالم تنعزل فيه الذات عن موضوع معرفتها، وقد وصفت المعرفة الحقة وصفًا متناقضًا في الظاهر، فقالت إنها موضوعية ذاتي، وذاتية الموضوعي objectivity of the subjective and subjectivity of the objective الذات خلقها الله، بينما الموضوع نتاج للمخلوق. الذات «نومين» أي شيء في ذاته، أما الموضوع، فظاهرة. وليس الواقع بالنسبة إليّ مطابقًا للوجود الخالص pure being بأي حال من الأحوال، إذ أعتبر هذا الوجود تجريدًا مطلقًا، أو ما يُسمّى حقًا بالموضوعية (وفقًا للقول بأن الواقعي هو الموضوعي) والحق أو الواقع الحقيقي يمكن أن يُعزى إلى الذاتية الشخصية فقط.

وقد ذكرت فيما سبق، أنه على الرغم من عدم انتظام تطوري الفلسفي، فإنني على وعي دائمًا ببقائي مخلصًا لبصيرتي الأصلية. وما زلت أذكر مؤتمراً دولياً للفلاسفة عقد في جنيف، وحضرته عام ١٩٠٤، وهناك تعرفت بالمادي الشهير بليخانوف Georgi Piekhanov الذي كان فيلسوفًا بسيطًا، ولم يكن مع ذلك معنيًا عنايةً صادقةً بالمشكلات الفلسفية، وقد اعتدنا أن نجادل في الفلسفة في أثناء تسكعنا في شوارع جنيف الواسعة، وحاولت إقناعه على افتراض قطعي سابق عن الطبيعة العقلية للوجود عامةً، والوجود

المادي خاصةً. وكنت أذهب إلى أن العالم العقلي بقوانينه وتحديداته وارتباطاته السببية لا يمكن أن يكون له واقع أولي، بل قلت إنه واقع مشتق، من نتاج الإحالة العقلية، وصحة هذا الواقع اختلاق يقوم به الوعي العقلي الإنساني. ولم يستطع «بليخانوف» -ربما نظرًا لقصور ثقافته الفلسفية- أن يفهم ما أحاول التعبير عنه، بينما لم أنتبه أنا انتباهًا كافيًا إلى اهتمامه بالإبستمولوجي ذي الجانب الواحد. وهذا بلا شك، عيب في تفكيري، إذ إنني في اهتمامي بتوكيد الحرية والذاتية ضد الإحالات الموضوعية التي تقوم بها النزعة العقلية، لم أستطع التركيز على نظرية المعرفة.

ووصلت إلى موقف أرغمني على رفض «الأنطولوجيا» أو «علم الوجود» رفضًا قاطعًا. والحق، أنني أعتقد أن هذا العلم فلسفة جالبة للكوارث، ولا تعالج شيئًا على الإطلاق، اللهم إلا بعض تلفيقات الذهن الإنساني، فأنا إذن أخرج على تقليد عتيق مبجل يرجع إلى «بارمنيدس» و«أفلاطون» و«أرسطو» و«توما الأكويني» ويستمر في كثير من تيارات الفلسفة المعاصرة، وأنا مرغم أيضًا على رفض تعاليم «فلاديمير سولوفيف» وأسلافه التي تقول بالكل -في- الواحد، وقد أحسست في بعض الأوقات أنني قريب من بعض الفلاسفة والهندوس، ولكنني وجدت في نهاية الأمر أن قرابتي أشد «بمعقوب بيمة» و«كانط»، ويجب على الفلسفة الوجودية أن تكون مضادة لعلم الوجود بصورة أساسية. وما تلك حالة الغالبية العظمى من الوجوديين المحدثين، وخاصةً، «هيدجر» الذي يذهب إلى الادعاء بأنه شيد علمًا جديدًا للوجود (Fundamentalology) مستمدًا من أسلافه الفينومينولوجيين (الظاهريانيين).

واطراحي لعلم الوجود (الأنطولوجيا) صادر عن اعترافي بأولوية الحرية على الوجود، لأن الإنسان بالنسبة إلى الوجود ليس حرًا على الإطلاق، وهذا معناه في الوقت نفسه أولوية الروح؛ لأن الإنسان -من حيث الروح- حر. وتتألف حرية الروح في أن الإنسان لا يتحدد بشيء آخر إلا نفسه، ما دامت الروح هي أن يتحدد الإنسان من الداخل، وأن يكون نفسه.. والوجود هو الحرية معتقلة ومجمدة. أما أولوية الوجود على الحرية، فتفضي من ناحية أخرى

إلى الحتمية وإنكار الحرية. وإذا كانت الحرية موجودةً، فلا يمكن أن تتحدد بشيء آخر غير نفسها. والخطر الأكبر من المذاهب الفلسفية التي تتناول الحرية لا ترضييني، وهذا ينطبق خاصةً، كما ذكرت في الفصل السابق، على المذهب التقليدي لحرية الإرادة free-will. والتصور الوحيد للحرية الذي ألفيته مرضياً هو تصور «يعقوب بيمه» الذي جعلت أقدر كتاباته أكثر فأكثر، والذي كتبت عنه فيما بعد عدداً من المقالات. ولست أزعم أنني مخلص لبيمه في كل النواحي، ولكنني أعتبر نظريته الخاصة «باللاأساس»^(١) Ungrund على أنها قابلة لتفسيرها الخاص، وقد وحدث بين «اللاأساس» والحرية الأولية التي تسبق كل تحديد وجودي (أنطولوجي). وهذه الحرية -وفقاً لبيمه- توجد في الله، وهي أكثر المبادئ غموضاً في الحياة الإلهية، هذا بينما تصورتها أنا خارج الله، مؤثراً ألا أتحدث عن السر النوراني -الذي يتجاوز كل حديث، ويفوق كل وصف- لحياة الله.

وقد كتبت منذ حوالي خمسة وثلاثين عاماً أول كتبي عن الحرية بعنوان «فلسفة الحرية». وأعترف بأن هذا الكتاب لم يعد يرضيني على الإطلاق، بيد أنني لا أرفض أيضاً عن جميع الكتب التي ألفتها. ولا أستطيع أن أحتمل مثلاً قراءة أي شيء من كتاباتي السابقة أو إعادة قراءته، كما أكره أن أرى اقتباساً منها؛ لأن الشيء الوحيد الذي أعلق عليه أي قيمة هو تجربة الإلهام الخالق الذي انبثقت عنها تلك الكتب.. أي الدافع لا النتيجة أو التجسد الخارجي.. وكم أود لو كتبت كل كتاب من كتبي مرةً أخرى.

وكرست كتاباً آخر بعنوان «الحرية والروح»، لمشكلة الحرية. وقد كُتب هذا الكتاب بعد ذلك بكثير، في المنفى، ويبدو أنه يعبر عن آرائي في هذا الموضوع تعبيراً أصح، وإن كنت أشعر أنه حتى هنا أيضاً، قد كان من الممكن أن يأتي التعبير عن هذه الآراء أفضل. ومهما يكن من أمر، فمشكلة الحرية في مركز كتاباتي جميعاً، والتي سوف أشير إلى بعضها في الوقت الحاضر.

(١) هذه الكلمة معناها «اللا أساس» groundlessness أكثر مما تعني «الأساس الأولي» Ungrund، وهي توحى بفكرة الطبيعة اللا متحدة للحرية (ك. ل.).

تحدثت عن إيقاع متميز من المد والجزر في حياتي، إيقاع يتميز بلحظات من التوهج والإلهام الخلاق، ولحظات أخرى من التعب والفطور، وهذه التغيرات كانت أكثر حدوداً في الأعوام المبكرة منها في الوقت الحاضر، والحق أنني لم أصل مطلقاً إلى توازن عقلي دائم، وكان كل تفكيري تصاحبه التوترات المستمرة والصراع الباطني. وقد ذكرت أيضاً أن بعض استبصاراتي الفلسفية أتت إليّ في أشد الظروف تفاقماً وتبايناً في الظاهر، كأن أكون في السينما، أو في أثناء قراءاتي لرواية أو صحيفة، أو في أثناء محادثة تافهة، أو خلال جولة في المدينة. وقد كنت قادراً على العمل والقراءة والكتابة في كل الظروف، عندما تنزل بي الحمى، والقنابل تتساقط حول المنزل (كما حدث في خريف سنة ١٩١٧)، وفي أوقات المحنة الشديدة. وأحياناً كنت أندفع في التفكير نتيجةً للغضب أو بروح المعارضة أو الشقاق مع هذا الشيء أو ذاك، أو بغير ذلك من العواطف العنيفة التي تصل إلى أقصى أطرافها، دون أن أسمح لوعيي أن يصاب بالإفلام التام، أو لرؤيتي الباطنية أن ينالها التعكير. كان كتابي الأول «معنى الفعل الخلاق» الذي اعتبره ذا أهمية خاصة بالنسبة إليّ، والذي سوف أتحدث عنه بإسهاب فيما بعد، ناشئاً عن عاطفة عظيمة، وقد كتب في حالة من حالات «العاصفة والدفع» Sturm und Drang أشبه بانفعال الحمى العقلي، وكان هذا الكتاب يحتوي أو يشير إلى جميع الموضوعات التي كرس لها حياتي وعملي: فقد تحدثت فيه عن شخصية الإنسان، وعن الحرية والقدرة الإبداعية، وعن عظمة الإنسان وكرامته، وعن موقفه الفاجع المحزن، وعن رغبة الله في الإنسان، ورغبة الإنسان في الله. وليس من شك أنني كتبت أشياء كثيرة أكثر نضجاً منذ ذلك الحين، غير أن شيئاً منها لم يكن ملهماً إلى هذا المدى نفسه أو معبراً عن تلك الشدة نفسها في الفكر.

ولم يكن من الممكن أن أكرس طاقتي كلها للمسائل الفلسفية، إذ كانت تشتتني في كثير من الأحيان المطالب الاجتماعية والثقافية للعالم المتحول من حولي، وكنت مدفوعاً إلى المشاركة في شؤونه. ومع ذلك، لم أصبح «سياسياً» قط، وكان ارتباطي نفسه بالسياسيين والحركات السياسية يتسم بطابع روحي لا سياسي، طابع فلسفي أو أخلاقي.

وفي السنوات الأخيرة ركزت كل اهتمامي أكثر فأكثر على المشكلات الفلسفية لكي أحقق عملي الفلسفي وأصل به على قدر الإمكان إلى مرتبة الكمال.

والكتب التي لها الأهمية الأولى لفهم وجهة نظري خلاف الكتب التي ذكرناها آنفاً - مثل كتاب «معنى الفعل الخلاق»، وكتاب «مصير الإنسان»، وهو أكثر كتبي تنظيماً - هذه الكتب: «العزلة والمجتمع» و«الروح والواقع» و«العبودية والحرية»، وهو أكثر هذه الكتب تطرفاً وثوريةً. أما فيما يتعلق بالمؤثرات الفلسفية، وبأسلافي من الفلاسفة الذين تركوا طابعهم على تفكيري، فإنني - كما ذكرت - أزداد إدراكاً لقرابتي لـ «كانط»، وأختلف، من هذه الناحية عن كثير من المفكرين الدينيين الروس الذين خضعوا لتأثير «أفلاطون» و«شليجر»، وإلى حد ما لتأثير «هيجل». وكنت أحب أن أعالج آرائي عن مشكلات الميتافيزيقا بمعالجة أكثر صراحةً ودقةً، على الرغم من أنني لم أرغب قط في إقامة مذهب ميتافيزيقي^(١).

وقد كان تفكيري يلقي في أغلب الأحيان سوء الفهم وسوء التفسير، بيد أن معظم اللوم يقع على كاهلي: ذلك أن تفكيري يسير بالمتناقضات، كما أنني أميل كثيراً إلى الأطراف، وأقفز إلى النتائج دون اختبارها بالمناهج المقبولة في البحث الفلسفي الحذر، وكذلك أعبر عن نفسي بطريقة مبالغ فيها من الحكم والأمثال. وقد أفضى هذا الطابع المتناقض الفارق الذي يتصف به تفكيري إلى نتيجة عجيبة، ألا وهي فوزي أحياناً بموافقة خصومي المذهبيين. وسوء التفاهم الرئيس ناشئ عن نزاعاتي الثنائية، فهذه النزعة تفسر عادةً على أنها ثنائية أنطولوجية تستلزم قيام مجالين متفاوتين غير مرتبطتين من الكينونة Being. وتُعزى ثنائية أنطولوجية مماثلة إلى التعارض الذي أقيمه بين الذاتية والإحالة الموضوعية، وكذلك بالنسبة إلى موقعي الأخروي eschatological. ومن ثم فقد وضعني النقد على سرير افتراضاتهم البروكروستوسي^(٢)، ويفرضون مقولات تفكيرهم التي ليس

(١) حاولت منذ أن كتبت هذا الكلام - صياغة نظرية ميتافيزيقية في كتابين حديثين هما: «الإلهي والإنسان» و«المقال في الميتافيزيقا الأخروية» An Essay in Aschatological Melaphysics.

(٢) نسبة إلى «بروكروستيس» Procrustes، وهو لص كان يقطع أوصال ضحاياه، أو يمطها لكي تناسب سريراً حديدياً خاصاً (ف. ك.).

من الممكن أن تطبق عليّ. وكنت أحزن كثيرًا في بعض الأوقات لسوء الفهم هذا الذي لا حيلة فيه، ولكنه كان بالنسبة إليّ دليلًا على عملية الإحالة الموضوعية ذاتها التي حاربتها طوال حياتي، والتي لها أصداء أو ترجيعات فاجعة على علاقات الناس والمحاولات التي يبذلونها ليتحدث بعضهم إلى البعض الآخر.

وأحب الآن أن أكرس صفحات قلائل لتقدير الوجودية والرومانسية، وأن أشرح نقط اتصالهما بفكري، وافتراقهما عنه.. فلقد أصبحت الوجودية شيئًا أشبه بالبدعة منذ ظهور مؤلفات «هيدجر» و«يسبرز»، وخاصةً «سارتر» في فرنسا. ومنابع الوجودية بعيدة جدًا، أبعد من «سورين كير كجورد» Soeren Kierkegaard، وكان حافز «كير كجور» هو رد فعل عنيف ضد نزعة هيكل العقلية، غير أن عقله المعذب لم يلق تقديره الصحيح إلا من جيل ما بين الحربين، ذلك الجيل الذي امتلأ رعبًا ويأسًا. وقد كنتُ وجوديًا حتى قبل أن أعرف كتابات «كير كجورد»، وهو جمت لهذا السبب قبل انتشار الوجودية. وأعتقد أن الفكر الروسي كان يتسم دائمًا بميل وجودي، وهذا يصدق قبل كل شيء وفي وضوح على «دوستوفسكي»، ولكنه يصدق أيضًا على «ليو شستوف». والحق أن الوجودية ليست ظاهرة جديدة، ونستطيع أن نميز موضوعها الحي في تاريخ الفكر بأسره، إذ إن الإلحاح على الذات في مقابل الموضوع، والإرادة في مقابل العقل، والعيني والفردى في مقابل العام والكلّي، والتقابل بين المعرفة الحدسية والمعرفة التصورية، بين الوجود والماهية.. كل هذا كان مفهومًا لدى بعض مفكري العصر الوسيط، بل وفي الفكر اليوناني إلى حد ما، وهو من سمات القديس أغسطين وبسكال ومين دي بيران وشوبنهاور وممثلي المدرسة في «اسبينوزا» و«لبينتس» و«هيجل» و«شلنج». ومع ذلك فقد أتى الوجوديون المعاصرون بعنصر متميز من الأصالة؛ لأن وجوديتهم أكثر أساسية، وإن لم تكن متسقة دائمًا كل الاتساق. وهكذا نجد «هيدجر» مثالًا الذي يبدأ من «كير كجورد»، قد أحال الفكر الكبير كجوردي لسخرية الأقدار إلى مذهب جامد يكاد يكون مدرسيًا. وقد وضع تجربةً وجوديةً حقيقيةً في السترة المخططة للمقولات العقلية، وهي سترة لا تلائمها حقيقة، وبهذا الفعل استخدم قائمةً كاملةً من المصطلحات

الغامضة غير المحتملة، ميزتها الوحيدة، هي أصالتها التي لا مرء فيها، وأيًا كان الأمر، فإن المصطلح هنا أشد أصالةً من الفكر، كما أن أحدًا لا يستطيع إنكار أن «هيدجر» يتمتع بمواهب فلسفية غير عادية، وتفكيره يكشف عن شدة وتركيز عقليين عظيمين.

ويبدو أن «يسبرز» أكثر وفاءً، فهو يضيف على الإله الكبير كجوردي الأصلي تدعيمًا دراميًا، كما أن فكره يحتوي فضلًا عن ذلك على عناصر نيتشواوية قوية، بيد أننا لو أردنا أن نأخذ تمييزه بين الفلسفة المتنبهة أو التنبئية prophetic والفلسفة العلمية مأخذ الجد، فلا بد من النظر إلى فلسفته على أنها تنتمي إلى النوع الثاني. و«يسبرز»، باعتباره مفكرًا، أغنى وأشد حساسيةً من «هيدجر»، وتفكيره زاخر بالاستبصار النفسي، كما أن له إحساسًا عميقًا بالتاريخ. وإني لأشترك معه أكثر من أي وجودي معاصر آخر في كثير من الأمور، فلا بد من أن يكون الفيلسوف الوجودي مدركًا للهوية بين مصيره الشخصي ومصير العالم، إذ يتضمن هذا انتصارًا، أو على الأقل انتصارًا جزئيًا، على الإحالة الموضوعية.

وليس من الممكن النظر إلى الوجود على أنه «موضوع» المعرفة؛ لأنه -على العكس من ذلك- «ذات» المعرفة، أو أنه -على مستوى أعمق من ذلك- يتعالى على هذا التمييز نفسه إلى ذات وموضوع. وقد تحدثت عن ذلك من قبل، وسأعود إليه غير مرة. فالموضوعات ومعرفة «الموضوعات» لم تهمني قط، أما ما يهمني ويستغرقني ويطاردني، فهو مصير الذات، مصير العالم الأصغر microcosmos الذي يتحرك وينبض فيه عالم بأكمله، والذي يشهد بمعنى وجوده ووجود العالم.

وليس «لكير كجور» الذي لم أقرأه إلا في مرحلة متأخرة من حياتي، والذي يعد تضخيمه المرضي للخطيئة غريبًا عني تمام الغرابة، أو «لهيدجر»، أو حتى «ليسبرز» أي تأثير خاص على تفكيري، وإنما كانت تجربتي في الحياة هي التي تمد تفكيري الفلسفي بالغذاء قبل أي شيء آخر، وكنت أنظر إلى الفلسفة على أنها وظيفة من وظائف الحياة، أو نوع من الرمز على التجربة الروحية، وعلى رحلة حج متوحدة للروح. وتنعكس توترات الحياة ومتناقضاتها جميعًا، بل ينبغي أن تنعكس في فلسفة المرء، ولا ينبغي عليه أن

يحاول تأليفها في سبيل التركيبات الفلسفية المرتبة. وليس من الممكن أن تفرق الفلسفة عن مجموع تجربة الإنسان الروحية أو عن مجاهداته واستبصاراته، ونشواته، وإيمانه الديني، ورؤيته الصوفية. وليست الذات «الإبستمولوجية» أو العقل الكلي المجرد، بل الشخصي العيني هو الذي يدرك موضوع المعرفة ويتأمله، سواء أكان هذا الموضوع فلسفيًا أم شيئًا آخر. وقد كان «أفلاطون» و«ديكارت» و«اسبينوزا» و«كانط» و«هيجل» أشخاصًا عيينيين أحياء، وفي فلسفاتهم انصبت إنسانيتهم «الوجودية» حتى وإن لم يعترفوا بذلك.. وعندما يكون الفيلسوف مسيحيًا مؤمنًا، فليس مما يمكن تصوره ألا تتأثر فلسفته بعقيدته الدينية. والرجل المتصوف يظل متصوفًا حين يعالج مشكلات الفلسفة، وكذلك لا يستطيع الملحد المناضل أن يتخلص في فلسفته من عقيدته المضادة للدين. والواقع أن الفلسفة كانت دائمًا دينية: إما بالسلب وإما بالإيجاب.

وقد كانت الفلسفة الحديثة ابتداءً من «ديكارت» فصاعدًا، أكثر مسيحيةً من الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط؛ لأن المسيحية لم تكن في ذلك العصر قد غزت عقول المدرسين وغيرها بما فيه الكفاية، بل كانت مصطلحاتهم العقلية التي يرجعون إليها، وعقليتهم، تنتمي إلى عالم الفكر اليوناني الروماني القديم السابق على المسيحية. أما الفلسفة الحديثة، فهي من ناحية أخرى نتاج للعصر المسيحي إلى حد بعيد، والشاهد الرئيس على ذلك أن «الإنسان» هو الذي يحتل مركز الصدارة في هذه الفلسفة، بدلًا من «الكون»، كما هو الحال في الفلسفة القديمة. وينبغي أن نعزو الانتصار على النزعة الموضوعية القطعية الساذجة، والنزعة الواقعية والطبيعية التي تمجد سلطان الأشياء والموضوعات على الوجود الإنساني، وتريد أن تجعلنا نعتقد أن الفكر يعكس عالمًا من الموضوعات، وأن نعترف أيضًا بالدور الخلاق الذي تقوم به الذات في الحياة؛ ينبغي أن نعزو ذلك إلى تأثير المسيحية على عقل الإنسان الأوروبي. و«كانط» فيلسوف مسيحي عميق، بل إنه أعمق في مسيحيته من «توما الأكويني»، ولم يكن من الممكن أن يعيش أو يفكر إلا في العصر المسيحي والفلسفة المسيحية أساسًا فلسفة الذات، لا فلسفة الموضوع، إنها فلسفة الإنسان، لا فلسفة العالم بتحديداته التي لا تنتهي، وهي فلسفة

تشهد على خلاص «الذات - الإنسان» من «الموضوع - الضرورة».

وكثيراً ما تساءلت: هل يمكن أن أُسمى فيلسوفاً رومانسياً، وخاصةً بالنسبة لذلك الترابط الشائع بين الوجودية والرومانسية؟ ولكن ماذا تعني الرومانسية حقاً؟ أنها إذا كانت نقيض الكلاسيكية، فلا بد أن أُسمي نفسي رومانسياً بلا أدنى جدال. وقد كان كل ما يلقي معارضة أو استنكاراً في أثناء رد الفعل ضد الرومانسية في فترة ما بين الحربين - يطلق عليه اسم «الرومانسية»، وفي نهاية الأمر أصبح كل ما يبدي أبسط علاقات العمق الإنساني أو البصيرة، متهماً بالرومانسية، سواء كان في الفن أو الفلسفة. وليس من قبيل المصادفة أن القرن التاسع عشر قد تعرض لأشد ضروب الإدانات تدميراً. وقد جاوز أي. سير. E. Seillière في مؤلفاته العديدة عن الرومانسية والإمبريالية^(١) حدود نفسه في اتهامات لا حصر لها بالرومانسية ضد كل إنسان وكل شيء. وقيل إن أصل وباء الرومانسية المزعوم هو «روسو»، وبالتالي كل من يحمل اللعنة «الروسية». وعندما واجهت لأول مرة هذه الحملة على الرومانسية - وهي حملة أعتقد أنها رجعية بعمق - أحسست أنني رومانسي، وأدركت أن الرومانسية تقف إلى جانب كل ما هو إنساني، وكنت مستعداً للنضال في سبيلها. ومن ناحية أخرى، ألفت نفسي في تعارض مع الرومانسية من حيث وقوعها فريسة للأوهام والزيف وعدم الإخلاص، وللعاطفية الحادة الخلافة، وللنزعة الجمالية والاستغراق في أعماق خيالية للحياة. وعلى هذا الأساس انتقدت مظاهر معينة من النهضة الثقافية الروسية في أوائل هذا القرن، وهي النهضة التي ارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً، والتي أظهرت نزعة رومانسية روسية عجيبة.

ويبدو لي أن مشكلة الرومانسية والكلاسيكية - كما نشأت في أذهان بعض الفرنسيين المعاصرين خاصة - قد أُسيء وضعها، وأنها ليست حقاً غير مشكلة متوهمة. فما من كاتب عظيم يمكن أن يندرج تحت إحدى هاتين النزعتين، فيكون «رومانسياً» أو «كلاسيكياً».

(١) راجع كتابه: «فلسفة الإمبريالية» Philosophie de L'Imperialisme و«الشر الرومانسي» Le Mal Romantique (ف. ك.).

فهل «دانتى» و«شكسبير» و«جيت» وهل «تولستوي» و«دوستوفسكي»، رومانسيون أم كلاسيكيون؟ هذه البطاقات لا تنطبق خاصةً على الأدب الروسي.

وأنا على أي حال معنيٌّ بهذا الموضوع من حيث تأثيره على الفلسفة، كما أنني على استعداد لأن أسمي نفسي رومانسيًا للأسباب التالية: لاعتقادي في أولوية الذات على الموضوع، ولعدائي الذي أضمره نحو جبرية المتناهي، وإنكاري لإمكانية تحقيق الكمال في المتناهي، ولمعارضتي التفكير الاستنباطي بالحدس، ولنزعتي المضادة للعقل عامةً، وللأهمية التي أعلقها على العنصر الخلاق في حياة الإنسان، ولعدائي إزاء الأخلاقية المعيارية والقانونية، وأخيرًا بسبب إلحاحي على تفوقي الشخصي والفردى، على العام والكلّي. غير أن التفسيرات الشائعة للرومانسية تفشل في إرضائي، وأنا لا أنحدر عن «روسو» بأي صورة من الصور، كما لا أوّمن بالخير الأساسي في الطبيعة البشرية أو التجربة الإنسانية، ولا أعتبر الطبيعة «إلهية» ولا أجعل قوة الحياة مثلاً أعلى. أما فيما يتعلق بالحياة العاطفية، فإني أنظر إلى تمجيدها بشيء لا يبعد كثيرًا عن التقزز، كما لا أستطيع أن أقبل حكم «الجماليات» في الحياة.

وقد وصف البعض الرومانسية على أنها ثورة الطبيعة عامةً، -والطبيعة الإنسانية بانفعالاتها وعواطفها خاصةً- ضد العقل، وضد المعايير والقوانين، وضد المبادئ المقيدة للمجتمع والمدنية، بيد أن لهذه المشكلة بالنسبة إليّ تضيماً مختلفاً إلى حد ما، فأنا لم أحض مطلقاً على أي ثورة «للطبيعة» و«للغريزة» على قوانين العقل والمجتمع، والأصح أنني دعوت إلى ثورة الروح، وطلبت الاعتراف بأولوية الروح على الطبيعة، وعلى المجتمع والمدنية سواء. فالطبيعة -بحالتها الساقطة- خاضعة تمام الخضوع للحتمية السببية، وهي من هذه الناحية صورة للضرورة. أما الروح، فعلى العكس من ذلك معناها الحرية. وقد كنت طيلة حياتي أدعو إلى مقاومة سلطان الضرورة كما يتجسد في الطبيعة والمجتمع.

ولم أضمر قط أي ميل للرومانسية الألمانية، ممثلةً في «فردريش شليجل» و«نوفاليس»

أو حتى في «شُلنَج» و«شيلر ماخر» Schleiermacher، ولا أشرتُك في شيء مع تمجيدِها لما هو عضوي organic، أو مع فكرتهم الرجعية عن الحياة باعتبارها عمليةً تتحكم فيها القوانين الطبيعية، تلك القوانين التي تطيعها الحياة طاعةً عمياءَ. ومع ذلك، ليس من المستطاع إنكار ما يمكن أن تضعه هذه النزعة الطبيعية الرومانسية في الفكر الفلسفي من خميرة حية، وإنها تمثل رد فعل صحي ضد الإحالات العقلية لعصر الاستنارة. ومهما يكن من أمر، فإن عبادتها للطبيعة أسمى قطعاً من عبادة المجتمع والمدنية التي كانت تحاربها. وإذا كانت نزعتي الرومانسية نزعةً للروح والحرية، فأنا مستعد للانضمام إلى الرومانسية التقليدية في حربها من أجل تحرير الفرد من قيود الضرورة الخارجية externality.. غير أن تصوري للأهداف النهائية لمثل هذه الحرب، ومثل هذا التحرر يختلف عن تصور الرومانسيين. ولكي يفهم المرء الأهداف الحقيقية لتحرير الإنسان، فلا بد أن يتعالى على الرومانسية والكلاسيكية معاً، وعلى النزعة الطبيعية والعقلية على حد سواء». وقد حاولت أن أفعل ذلك.

وإذا اقتصرنا على المصطلح التقليدي، قلت إن مزاجي أقرب إلى النمط الرومانسي منه إلى النمط الكلاسيكي.. بيد أن هذا القول مضلل، فأنا باحث عن الحق والمعنى فوق كل شيء آخر، وربما كنت رومانسيًا إلى هذا الحد، غير أنني كنت مهتمًا في بحثي بالإجابة عن هذا السؤال الذي يبدأ بـ «ماذا؟» لا بـ «كيف؟»، بينما لا أعترف مطلقاً في الوقت نفسه بأن الحق والمعنى معبران عن قوانين موضوعية، أو معايير عقلية أو أخلاقية أو دينية. والرومانسيون معنيون -كقاعدة- بالتجارب والإحساسات التي تصاحب هذا البحث لا بالوصول إلى الحق والمعنى. وهم يميلون إلى تفخيم الحياة العاطفية بمثيراتها وملذاتها ومسراتها أو بكآبتها ومرارتها ويأسها، كما أنهم ينحرفون في يسر إلى الميلودراما والنزعة الحسية sensationalism. أما أنا، فلم أستسلم قط للاستغراق العاطفي الذاتي، بل كنت أقاوم العواطف كما ذكرت من قبل. والقيمة التي أضفيتها على الإلهام والنشوة الخلاقة والحماسة والعاطفة دليل على اهتمامي بالحق كما رأيته، أي شيء يؤثر ويتأثر بأعمق

وجود للإنسان، ويحرره من تفاهة الحياة اليومية وجفافها، ولا أستطيع أن أوافق إطلاقاً -كما يوافق كثير من الرومانسيين- على استسلام الإنسان، وفنائه التام في سعي أعمى أولي أو حنين إلى لا شيء على الإطلاق. مثل هذا البحث أو هذا الحنين لا ينفع إلا في تعريض إحساسه بالشخصية والحرية للخطر، وهو إحساس أعتقد أنه دليل على الصدق الأعلى. ولا أستطيع أن أنظر إلى «الطبيعة» و«الحياة» و«الغريزة» و«فيض الفؤاد» و«العضوي» و«الجمعي». وبقية هذا كله على أنها بديل عن الحقيقة. الحقيقة هي الله الذي يتعالى على الأشياء جميعاً، ولكنه يكشف عن نفسه للإنسان، وفي الإنسان، وبوصفه إنساناً.



الفصل الخامس

التحول إلى الاشتراكية - مجال الثورة - الماركسية والمثالية

أعتقد أن المضي في خطة هذا الكتاب، مع التزام الترتيب الزمني، تكاد تكون بالنسبة إليّ مهمةً مستحيلة التحقيق.

فبعد أن قطعت صلاتي بطبقة الأعيان، ألفت نفسي منفياً في عزلة تامة. لقد انفصلت عن بيئتي، ولم أستطع بعد العثور على شيء يحل مكانها. وكي أبدأ في وصف هذه الحالة، أقول إنني لم أكن ألتقي حتى بأي أناس يشبهونني، أو قادرين على التأثير عليّ، فكان معظم اختلاطي بالنساء اللواتي أوهمنني بأنني مفهوم. وقد كانت النساء دائماً هن «المعجبات» الرئيسات دائماً (لم أستعمل كلمة «أتباع»، لأنه لم يكن لي منهم أحد). أما متعة الزمالة، فلم تكن تجتذبني على الإطلاق، ولم يكن لي أصدقاء من هذا الطراز. وahan الوقت الذي هجرت فيه عزلتي، وبدأت ألتمس طريقي إلى المجتمع الثوري. وليس من اليسير عليّ أن أحصي الأسباب التي دفعتني إلى الارتباط بهذا العالم الجديد، أو أن أجيب عن السؤال: لماذا اتخذت هذه الخطوة؟ ويبدو لي اعتناقي للأفكار الثورية مسألة غاية في التعقيد. إن ما كان يثيرني هو إمكانية الثورة الروحية: قيام الروح والحرية والمعنى ضد ذلك العبء القاتل.. ضد العبودية وافتقار العالم إلى المعنى. والحقيقة أنني لم أكن ثورياً سياسياً، كما أنني لم أظهر أي نشاط في هذا المجال، بل لقد مررت بتجربة ثورة الروح «ضد» الثوريين السياسيين، إذ كان يبدو لي أحياناً أنهم ليسوا ثوريين بما فيه الكفاية، وأنهم رجعيون حقاً وصدقا. وقد فضحت بغضهم للحرية، وخيانتهم لشخصية

الإنسان. وكان مزاجي يكشف عن عملية ازدواج مستمرة، يتجسد فيها دافع ثوري وآخر أرسقراطي.. وهذه الثنائية أثرت على شعوري بالحياة أكثر من تأثيرها على عقلي. وقد انبثق الدافع الثوري عن عجز فطري عن الخضوع لنظام العالم، والانصياع لمطالبه. فلهذا الدافع إذن دلالة شخصية في المقام الأول، لا دلالة اجتماعية. لقد كنت معنيًا بثورة الشخص الإنساني، لا بثورة الشعب أو الجماهير.

ولقد تحدثت عن مزاجي المتمرد، وهذا يستتبع التمرد بالنسبة إلى الاستعباد الرجعي والثوري على حد سواء. وفي مطلع الثورة الشيوعية، قال لي ثوري اجتماعي سابق: بادر إلى التكيف سريعًا مع النظام الجديد: «أعترف بأنني أقل منك ثورية.. فلقد ولدت أنت ثوريًا». ومع ذلك لا أرى لعدم تكيفي هذا أي ميزة خاصة، وعلى الرغم من أن حالتي كانت أسوأ كثيرًا من حالة أولئك المسالمين، فإنني لم أكن أدرك أي شيء غريب أو ممتاز في موقعي. وكانت تتناوبني الدهشة في كثير من الأحيان عندما يقال عن مقال أو خطاب لي بأنه كان جريئًا وقحًا متهورًا، فقد كان في موقعي من الرأي العام المزعوم بجميع مظاهره شيء لا يفترق كثيرًا عن الازدراء، إذ لم أكن أعبأ به إطلاقًا، ولم يكن له ببساطة -فيما يختص بي- أي وجود.

ومن الواضح أن مثل هذه الحالة العقلية لا يمكن أن تؤدي إلى ممارسة أي نشاط سياسي محترف، أو حتى إلى سياسة ثورية محترفة، فهي تتطلب قبل كل شيء تكيفًا لا يقل عن التكيف المطلوب مع سياسة الوضع الراهن status quo. والسياسة عامة لا تنفصل عن مجال «الرأي العام»، وربما كان ذلك هو سبب بغضي الشديد لها دائمًا، والسياسة من إحدى الوسائل التي تعمل على توطيد دعائم الإحالة الموضوعية في الحياة الاجتماعية، وهي تنجح نجاحًا ملحوظًا في تفريغ الوجود الإنساني، على الرغم مما تظهره -أو بسبب ما تظهره- من نشاط محموم. بيد أن كراهيتي للسياسة لم تُفض بي إلى الانسحاب من العالم والاحتفاء ببرج عاجي سعيد: إذ كنت أود القضاء على النظام القديم بكل ما فيه من قيم سياسة مزيفة، وتشبيد نظام جديد فوق أنقاضه، نظام يلغي،

أو يخفف على الأقل من سطوة السياسة التي لا ترحم على قلب الإنسان وعقله. ولم تكن الثورات السياسية الخالصة منفرة لي بسبب الأساليب التي تصطنعها لبلوغ مآربها فحسب، بل لميلها المحتوم إلى خيانة الروح وتزييف الواقع، أي عكس الثورة الروحية. فتورة الروح هي الثورة الوحيدة التي يمكن أن تكون لها قوة خلاقة حتى ولو لم تكن مهمة في المقام الأول بالجماهير، والجماعة، و«الشخص المتوسط» و«مصالح الدولة العليا» *raisons*، والتقاليد، والأخلاقية الموضوعية، الثورية والمضادة للثورة، على السواء، إنها تهتم في المقام الأول بالإنسان، الكائن الإنساني العيني الحي: شخصيته وحرية.

ومع هذا، فإن كل تحرر يشمل على حقيقة ما، ويتضمن وعدًا بالحرية الحقيقية. وأعتقد أن الثورات أمر محتوم، وهي تحطم في تواتر مستمر الأشكال المتعددة التي يتخذها الاستغلال المنظم خلال التاريخ، وهي تفرض التغير أساسًا، كما أنها تهدد لكل محاولة اجتماعية تفشل في استيعاب قوة الروح الخلاق.

وقبل أن أشارك في الحياة الاجتماعية اشتراكًا أكثر إيجابية، استيقظت على إدراك الزيف اللانهائي والشر اللذين يكمنان في حياة العالم والمجتمع والمدنية ويشيعان فيها. ولم تعمل مطالعتي للتاريخ إلا على تأكيد هذا الانطباع، فقد نشر التاريخ صفحاته أمام عيني على أنه تقدم للجرائم وضروب الزيف، وإن كنت قد أدركت أنه ليس مجرد مباراة عابثة، بل عملية تتميز بمعنى غامض، فاجع. وقد صدمني تصور التاريخ «المقدس» (اللهم إلا إذا فهمت هذه العبارة بمعنى خاص، ضيق جدًا) على أنه تصور متناقض الحدود. وبذلت مجهودًا جادًا للاعتراف بواقع التقاليد المقدسة المزعومة وقبولها، غير أن هذا المجهود ضاعف من مقاومتي، إذ كنت على وعي عميق بأنني أنتمي إلى عصر ولد من عصر النهضة والاستنارة، عصر الثورات وإعادة تقويم الأشياء. وكنت أعكس في موقفي التغيرات وتحولات الضمير التي جلبتها تلك التجارب التاريخية. ومن الممكن السيطرة *aufgehoben* على هذه التجارب كما يقول «هيجل»، ولكن ليس من الممكن أن نطرحها خلفنا في بساطة، وإذا اجتازها الإنسان لم يستطع أن يتصرف ويفكر كأن شيئًا

لم يحدث حقيقةً. ولست أستطيع أن أقبل مزاعم بعض الاتجاهات الدينية التي ظهرت في أوائل القرن العشرين في روسيا، أو في مكان آخر، لأنها تعيش في عهد ساذج، سابق على النقد pre-critical، وتنغمس في بدائية مصطنعة. وقد اجتازت نزعتي اللاعقلية، أو فوق العقلية supra-rationalism التي تحدثت عنها آنفاً تجربة النزعة الإنسانية، والقيمة التي أعلقها على تحرير (عتق) الإنسان، وكذلك ارتياحي في السلطة والنزعة إلى السلطة authoritarianism نتيجة لهذه التجربة إلى حد ما. ومن ثم كان تقديري لتولستوي وتعاطفي معه في ثورته على التاريخ والمدنية، رغم أنني لم أكن «تولستويًا» قط، بل إنني أبغض أتباع «تولستوي». وكنت أتوجس وأرتاب في كل شكل من أشكال تمجيد التاريخ، الماضي منه أو الحاضر، وكنت أشعر أن الحياة الأصلية الصادقة لا توجد داخل نطاق التاريخ والمدنية بكل ما فيها من أوامر وتقاليد وعادات ومطابقات. غير أنني على خلاف «تولستوي» لم أستطع مطلقاً أن أتخذ وضع المتفرج، أو أن أحكم على العالم وجهاً لوجه، وجعلني إحساسي بالتاريخ أوحده (أطابق) نفسي مع المصير التاريخي للإنسان.

يقول «أرسطو» في كتابه «السياسة»: «الإنسان حيوان سياسي بطبعه. قُدِّرَتْ عليه الحياة في المجتمع، ومن لم يكن بطبعه جزءاً من الدولة، فهو إما آلة وإما حيوان» (أي أعلى أو أدنى من الإنسان).

ومثل هذا الكائن في نظر أرسطو لا يقدر على الخضوع لأي إنسان أو لأي شيء. ولست أعتبر نفسي أدنى أو أعلى من الإنسان، ومع ذلك، فإنني أظن أنني لا بد مشترك في شيء ما مع هذا الكائن الغريب الذي يتحدث عنه «أرسطو»، وأعتقد أيضاً أن هذا يشير إلى اختلاف مميز بين الإنسان السابق على المسيحية.. إنسان العالم القديم.. والإنسان الذي ينتمي إلى العصر المسيحي، والحق أن الروس أقل ميلاً إلى قبول القيم المقررة التي تقدمها المدنية والخضوع لها من الحال الغربي، فموقفهم أشد تساؤلاً و«ثورية» و«هدمًا».

سبق أن تحدثت عن اللحظة التي شعرت فيها بأنني مرغم على الانفصال عن مجتمع طبقة الأعيان. وأحسست -بغض النظر عن أي اعتبارات أيديولوجية- أنني قلق، وبدائي أن حياتي قد أصبحت سلسلة من الاحتجاجات المستمرة، ونوبات الغضب والاستنكار. وعند التحاق بالجامعة ذهبت إلى أبعد من ذلك في رد الفعل إزاء بيئتي إلى حد أنني لم أعد أبحث إلا عن صحبة هؤلاء (أي اليهود بوجه خاص) الذين أعلم يقيناً أنهم ليسوا من طبقة الأعيان وليسوا من أقاربي. وعندما كان أحد أصدقائي من اليهود يسعى لزيارتي، كانت أمني تضع دائماً هذا السؤال التقليدي: «هل هذا الشخص سيد، أم أنه ليس سيداً؟». غير أنني كنت أشاغبها إلى درجة أنها كفت عن استعمال كلمة «يهودي» في محضري، وأصبحت تستخدم عوضاً عنها كلمة «إسرائيلي»^(١). وكان بغضي لطبقة الأعيان يسير جنباً إلى جنب مع كراهيتي لكل ما يتصل بالحرب. ولهذا السبب قررت مغادرة المدرسة الحربية ودخول امتحان المعادلة للالتحاق بالجامعة، وهي مهمة عسيرة بالنسبة إليّ نظراً لعجزني عن النجاح في الامتحانات.

وكانت استجاباتي تلك جميعاً، ومقاومتي العامة لكل سلطة أو نظام قائم، أو تقليد اجتماعي، أعمق في نفسي من أي عقائد أو معتقدات عقلية. وأذكر أن منظر أي مبني حكومي أو مؤسسة من مؤسسات الدولة كان يملؤني في أثناء صباي رعباً، فكنت أتمنى انهياره على الفور. وطبيعي أن قيام العلاقات الودية بين أسرتي والحكام والمديرين لم تجعل هذه المسألة أيسر احتمالاً عندي. كانت الدولة تبدو لخيالي الغض أشبه بالتنين، الذي يضم كل ما هو مشوه قاس، متعسف، تفتيشي، وكان ممثلوها يبدوون لي كأنهم موكلون بتعذيب الإنسان، ومع ذلك، كنت حين ألتقي هؤلاء الناس في المنزل أو في صالونات المجتمع، أجدهم أشخاصاً ظرفاء، عطوفين. ولم يسعني إلا أن أميز بين هذا المجتمع الذي ما برح محتفظاً برابطة محسوسة بالنظام الأبوي للحياة، ونظام الدولة الذي

(١) الأصل الروسي يميز بين fi d و evrey وقد اكتسبت الكلمة الأخيرة معنى منحطاً، بينما تعادل الكلمة الأولى يهودياً Jew بالإنجليزية (ك. ل.).

ظل برانيًا، مرعبًا في برانيته. وكان يبدو أن هذا النظام الأخير يُحدث تغييرًا مخيفًا في الناس، إذ يكفون عن أن يكونوا إنسانيين، ويكتسبون خصائص الحيوانات. وهكذا كان رئيس البوليس «ن» يتردد على والدي، وكان لطيفًا دائمًا حين ألتقي به في المنزل، ولكنه كان يتخذ مظهرًا مختلفًا عند مزاوله سلطته الرسمية، في مناسبات الدولة، وعندما يحقق مع المسجونين. ولست أذكر مناسبةً واحدةً تأثرت فيها تأثرًا إيجابيًا بأي حادثة أو مظهر يتصلان بشؤون الدولة. والغريب حقًا أن استجابتي كانت مختلفة تمام الاختلاف عن استجابة الآخرين.

وقد لاحظت فيما سبق أنه حتى الثوريين النشطين كانوا يظهرون تجاه أصحاب السلطان إحساسًا أكبر من الاعتراف مما أستطيع إظهاره. والحق أن الثوريين الذين شقوا طريقهم في الثورة كانوا يهرعون إلى قبول المناصب الكبيرة والتمتع بها. وهذه هي سخرية الثورات. وما كنت أستطيع أن أتأثر «بالمناصب الكبيرة» أو «الرتبة العالمية» التي أمكن الوصول إليها نتيجة للتفوق العقلي، وإن يكن ذلك قبل كل شيء أشد إقناعًا وتأثيرًا. كنت أفتر افتقارًا لا حيلة فيه إلى الإحساس بالنظام التصاعدي، ولم أستطيع أن أميز مطلقًا بين الناس وفقًا للمركز الذي يحتلونه في المجتمع. وكانت كل الرموز والبطاقات والشارات والشعارات التقليدية والعلامات التي تتخذها الحياة الاجتماعية تثير في نفسي إحساسًا باللاواقع، وكنت أميل بغريزتي إلى معارضة هذه الأشياء جميعًا بالحياة كما هي، وكما تصير قبل انعكاسها المزيف في الوجود اليومي. وقد طبقت ذلك أيضًا على حياة الكنيسة، حيث وجدت أن أشياء كثيرةً خليقةً بأن يقذف بها إلى الظلام الخارجي، تلقى في الواقع التأييد والتقدير معًا.

وثمة اعتقاد شائع، وإن لم يكن صريحًا دائمًا، وهو أن المرتبة أو المركز الذي يحتله الإنسان هو في ذاته صفة إيجابية أو شيء يمكن أن يعوض ضالّة شأنه ككائن بشري. أما أنا فأعتقد أن هذه المناصب بدلًا من أن تقوم له بعملية التعويض هذه، تضعف عادةً من تعاسة وضعة. وأنا أتحدث هنا عن جميع المناصب والمراكز دون أن أستثني

منها المناصب التي يعترف الثوريون بشرعيتها، فلا ينبغي أن ننظر إلى المجتمع أو إلى الدولة أو إلى الأمة، باعتبارها مقدسةً، بل إلى الإنسان وحده. وأيًا كان الأمر، فإن غرائزي الفوضوية وعقائدي لا تشترك في شيء مع الطوباوية الرومانسية المتفائلة التي تقوم على نظريات ثورية، وإنما تنشأ هذه الغرائز والعقائد عن إدراك للصراع والتوتر بين التاريخ وغايته، وعن إيمان بالأبدية، وعن عجز في الإيمان بالزمان أو الخضوع له.

وقد كان للفترة الثورية التي اجتزتها في شبابي تأثير عظيم على تطوري الأخلاقي. فالعقائد الثورية و«الجو» الثوري كله أفضى إلى مزاج غريب، وموقف غريب من المستقبل، ومن عداوات الحاضر ومحنه وآلامه. ولم ألبث طويلاً في هذه الحالة العقلية، غير أن أثرها عليّ كان باقياً، وهذا الأثر مزيج من المرونة والصلابة. ومن الطريف أن فترة الثورة على وجه التحديد - لا الفترة المسيحية في حياتي - هي التي أنتجت هذه الصفات في نفسي. وربما كان هذا يتعلق بنزعة الزهد الثورية التي تميز الطبقة المثقفة الروسية، وهي نزعة جعلت في استطاعتهم تحمل الاضطهاد، وإن كنت لا أستطيع القول بأنني عانيت من الاضطهاد إلى الحد الذي يمكن أن يصدق على الثوريين الروس الآخرين، وبالتالي، فإنني أتمتع بتلك الصفات المتقشفة بصورة أقل. وأيًا كان الأمر، فإن الزهد الذي أتحدث عنه ليس زهداً من النوع المألوف، وليس له أي مضمون ديني على وجه الخصوص. وكلما فكرت في المستقبل أو حلمت به تخيلت دائماً أنه ينبغي عليّ معاناة واحتمال تضحيات عظيمة في سبيل معتقداتي، وعودت نفسي على أن السجن والمنفى وحياة العذاب عامة، تنتظرني، ولم يكن هذا التوقع يزعجني على الإطلاق. والحق أنني لم أتطلع قط إلى منصب ناجح، أو مركز موطن الأكناف في الحياة، هذا بينما كان مركزي الفعلي، الذي أتمتع فيه بامتيازات من جوانب عدة يبعث في نفسي غالباً إحساساً بالذنب. وهذا يتفق تمام الاتفاق - كما أحسست - لا مع موقعي الثوري فحسب، بل مع موقعي «الأرستقراطي» كذلك. ومهما يكن من أمر، فإن معتقداتي لم تدفعني إطلاقاً إلى أن أصبح ثورياً محترفاً، وأعترف أنني بالنسبة إلى هذا كنت نظرياً أكثر من اللازم، وفيلسوفاً

بالمعنى الضيق لهذه الكلمة، وصاحب أيديولوجية.. وقد كانت هذه بلا أدنى جدال، رسالتي في الحياة.

ولم يقتصر اغترابي عن بيئتي على طبقة الأعيان فحسب، بل امتد إلى الليبراليين، وإلى الراديكاليين أيضًا للذين كانوا يؤلفون «المعارضة» المعترف بها، والذين كان جذورهم الثابتة تمتد في المجتمع القانوني في الوقت نفسه، بحيث يتمتعون بأطياب الحياة، ولا يتعرضون لأي مخاطر. وأذكر أيضًا أنني كنت أرتاب في الماركسيين «القانونيين»^(١) الذين خطر ببالي أنهم يهتمون أساسًا بالتقعر المدرسي.

وعندما شرعت في ممارسة نشاطي الأدبي، وكنت لا أزال طالبًا، اصطحبني الأمير «تورجان بارانوفسكي» Turgan-Baranovsky، في أول زيارة لي لبترسبورج إلى اجتماع أدبي يعقده الماركسيون والراديكاليون. وكانت الجماعة مؤلفة في معظمها من أشخاص يرتبطون بصورة أو بأخرى بمجلة «عالم الله» التي كانت تنشر حينذاك (أي في أواخر القرن الماضي) مقالات ماركسية، وكنت أنا نفسي قد بدأت أسهم فيها. وهناك صدمني جو من الاستخفاف والبرود الذي يسود تلك الأوساط، وعدت من الاجتماع بإحساس عميق من خيبة الأمل. بيد أنني اعترفت آنفًا بأن مثل هذه الأحاسيس كانت تراودني بصورة أخف أو أشد إزاء جميع الهيئات الاجتماعية التي اتصلت بها.

وقد كان لما سميت به بالمرونة والصلابة اللتين صاحبتا نظرتي ونشاطي الثوري نتائج أوسع مدى من مجرد الاستعداد لخدمة الثورة، إذ أثبتنا أنهما الخميرة الأخلاقية والنفسية في سائر استجاباتي للظواهر الاجتماعية: للمجتمع الليبرالي - الراديكالي، لمجتمع رجال الأدب، ومجتمع المحامين، والأساتذة والأكاديميين، ولعالم السياسة البرلمانية في أثناء مقامي في الخارج. وثبت أيضًا أنهما حاسمان في موقفني من الشيوعية كما تجسدت عقب امتلاك البلاشفة لناصرية الأمور، كما حتمًا انفصالي عن كل مجتمع قد استقر آمنًا

(١) أطلق عليهم هذا الاسم؛ لأنهم كانوا يعملون في الصحافة «القانونية» أي «صحافة الوطن»، وكان من أبرز المتحدثين باسمهم بيتر ستروف Peter Struve الذي هجر الاشتراكية فيما بعد، وأصبح زعيم الليبراليين القوميين (المؤلف).

مستمعًا بأطياب الحياة، سواء كان في جانب فلسفة المصلحة الذاتية المحترمة أو اعتمد عامةً على أسس وطيدة لا يرقى إليها الشك. ومع ذلك، لا أظن أنني قد عانيت ذلك النقاء المتمزمت الذي لا يشوبه أي اقتراب من الحياة، أو من الزهد الذي يطمع في عالم آخر. بيد أن الثورة، وكذلك الدين بمعنى مختلف، قد أفضيا بي إلى الشك في القيم الإنسانية جميعًا، ودفعاً بي إلى مواجهة الهوة المخيفة التي تتهدد الوجود الإنساني. وكنت مقتنعًا تمامًا، اقتناعًا يشوبه الغضب في بعض الأحيان أن الروح البورجوازية ليست مجرد ظاهرة اجتماعية تميز المجتمع الرأسمالي (وإن تكن هذه الروح بارزةً على الأخص في هذا المجتمع)، بل قد تتصف بها في الواقع الاشتراكية والشيوعية والمسيحية والأرثوذكسية على السواء. وكنت أشعر حينذاك، كما أحسست بذلك مرارًا منذ ذلك الحين، بكرهية غريزية للأقوياء والظافرين في هذا العالم. وأخذ وعيي بالصدام الأليم بين القوة والقيمة ينمو نموًا متزايدًا: وأدركت أن عظمة القيمة تتناسب مع تناقص القوة، وأن ازدياد القوة يتناسب مع تناقص القيمة.

وكانت ميولي ومعتقداتي الثورية والاشتراكية قد تبلورت قبل التحاقني بالجامعة، وبدأت أتردد على الأوساط الماركسية. وكانت الاعتبارات الأخلاقية هي التي أمدتني بأسس الاشتراكية، وحملتني تلك الاعتبارات إلى أحضان الاشتراكية. ومن بين الاشتراكيين (أو على الأصح الاشتراكيين الشعبيين) كان إعجابي شديدًا «بنيقولا ميخايلوفسكي» زعيم الراديكالية الروسية، وربما كانت فلسفته فقيرةً أشد الفقر، غير أن «علم الاجتماع» عنده، واشتراكيته قد شيدا على أسس أخلاقية، وعلى إيمان بالشخصية الإنسانية، وكانت تجتذبنني فيه عاطفته الأخلاقية الأصيلة، ونبذه للأخلاقية-الطبقية، وإيمانه الخرافي بقوانين التطور. وكان «ميخايلوفسكي» ينتمي إلى سبعينيات القرن التاسع عشر، حيث كان الجو العقلي في روسيا خاضعًا لضغط النزعة الوضعية التي دعا إليها «أوجست كونت»، و«جون ستيوارت ميل»، و«هربرت سبنسر». بيد أن «منهجه

الذاتي في علم الاجتماع؛ ذلك المنهج الذي يرى أنه لا ينبغي دراسة العلم الاجتماعي بروح مجردة عن الذاتية، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، بل داخل حدود التقدم الإنساني، حيث تكون فردية الإنسان هي القيمة العليا والوحيدة، ولا يضحي بها في سبيل المجتمع. كان هذا المنهج بالنسبة إليّ حقيقة لا تقبل المناقشة. ولم يشعر بالحرية الشخصية شعورًا حادًا كميخايلوفسكي غير قلة من الروس، وإن يكن «إلكسندر هرتزن» أكثر أهمية في هذا المجال. وقد كانت مشكلة العلاقة بين الشخصية والمجتمع بؤرة صراعي من أجل الإنسان، وهذه المشكلة هي التي وضعتني وجهًا لوجه إزاء الماركسية، ودفعتني إلى اعتناقها.

التقيت بالماركسية عام ١٨٩٤، وسرعان ما أدركت أن شيئًا جديدًا حاسمًا قد اقتحم الحياة الروسية، وأنه ينبغي عليّ أن أواجه المسائل التي أثارها الحركة الماركسية. ولم أكن على ألفة كافية بماركس، فشرعت أقرأ أعماله وأعمال تابعيه. وتعرفت خلال عامي الأول بالجامعة على طالب بكلية العلوم الطبيعية هو «ديفيد لوجفنسكي»، وكان هو الشخص الوحيد الذي توثقت ببني وبينه عرى صداقة حقيقية وقتذاك، كان يتمتع بذهن متألق وقاد؛ أعلى بكثير من مستوى الطلبة الآخرين، كما كانت له اهتمامات واسعة، وأخذنا معًا نستكشف المسائل الاجتماعية، وتناقش طويلًا، ونجادل ونتفق ونختلف، وأحسست نتيجة لذلك أنني مدين له بالكثير. وكان «لوغنسكي» فارح الطول بصورة غير عادية، ذا صدر ضيق، وهيئة هزيلة على وجه العموم، تؤهله للإصابة بمرض السل. وقد أُلقي القبض عليه عقب إلقاء القبض عليّ لأول مرة بتهمة اختلاطه بدار اشتراكية -ديمقراطية غير مشروعة للنشر، ونُفي إلى سيبيريا بعد فترة طويلة قضّاها في السجن، وهناك مات بداء الرئة. وكان مصيره من أشد مآسي الثوريين تأثيرًا في النفس. وهذه المواهب العقلية غير العادية، وتكامله الأخلاقي، ومعتقداته الحارة، التي كانت تميزه، ضاعفت من مأساة مصيره، ولم تخفف منها. وكنا قد التقينا عقب إطلاق سراحه، وقبل نفيه إلى سيبيريا. غير أنني كنت قد بدأت أتجه فعلاً نحو المثالية، وأحزنني أشد الحزن أنه لم يكن قادرًا

على تقدير التغيير الذي طرأ عليّ، وكان الوقت القصير الذي قضيناه معاً مشوباً بإحساس من الاغتراب المتبادل. وقد استطاع والذي أن يحصل على تحسين لحالته في سيبيريا، غير أن ذلك لم ينقذه، وعن طريق «لونغفسكي» اتصلت بجماعة من الطلاب كانوا من الاشتراكيين العاملين، ومن هؤلاء «أناتول لوناتشارسكي» الذي أصبح فيما بعد أول «كوميسار» Commissar للتعليم، و«رجل الأدب» الرسمي بعد الثورة البلشفية. وبدأت أشترك في تلك المناقشات والمحادثات التي لا تنتهي، والتي تستمر حتى الساعات الأولى من الصباح، وهي مناقشات ومحادثات أصبحت مضرب المثل، وصارت من السمات المميزة للطبقة المثقفة الروسية. وكانت المحاضرة الماركسية الأولى التي حضرتها تُلقي في منزل رجل بولندي، نُفي بعد ذلك معي إلى مقاطعة «فولوجدا» Vologda. وأحسست بقلق شديد كما هي عادتي في مثل هذه المناسبات، ولم أتمالك نفسي من الشعور بالاختناق لنقص الحرية الباطنة، وبسبب التعصب والجمود اللذين يسودان المكان. بيد أن هذا الانطباع لم يكن من القوة بحيث يمنعني من التعاون مع تلك الأوساط.

وطالما ساءلت نفسي أكثر من مرة، عما دفعني إلى أن أكون ماركسيّاً، وإن كنت ماركسيّاً من طراز نقدي حر غير متعصب، ولماذا تنطوي جوانحي على «نقطة ضعف» إزاء الماركسية.. من اليسير أن أجيب عن هذا السؤال بعبارات سلبية، فأنا لم أستطع الارتباط بالشعبين الاشتراكيين populists أو بالثوريين الاشتراكيين، كما عرفوا بهذا الاسم فيما بعد؛ لأن نظرتهم كانت واهية الغرض، كما كان إيمانهم بالثورة الاجتماعية التي تتم عن طريق عملية باطنة داخل مجتمع الفلاحين الراهن، مجرد هراء لا غناء فيه. وعندما اندمجوا في «حزب الشعب» الذي اعتنق أساليب أكثر ثورية (كان هذا الحزب مسؤولاً عن اغتيال الإسكندر الثاني) لم يغيروا من عقليتهم الأساسية على الإطلاق، تلك العقلية الخاضعة «لقوة الأرض»، والمتكررة تحت قناع النزعة الروسوفية (نسبة إلى روسو)، أما الماركسية، فكانت تشير - من جهة أخرى - إلى إعادة كاملة للتوجيه، وتحدد الأزمة العميقة التي تجتازها الطبقة المثقفة الروسية. ولقد ولدت الحركة الماركسية في

أواخر التسعينيات من القرن التاسع عشر نتيجةً لرؤية جديدة، ولم تجلب معها التحرر من روتين النزعة الشعبية populism فحسب، بل حملت معها أيضًا غرضًا وتصورًا جديدًا عن الإنسان، كما تتمتع فضلًا عن ذلك بمستوى عقلي وثقافي أعلى كثيرًا من مستوى معظم الحركات السابقة، فالماركسية من هذه الناحية، كانت في الواقع إشارة على التحرر الروحي والاجتماعي للإنسان. وكان أشد ما اجتذبنى فيها هو تقديرها المميز للقوى المحركة الكامنة تحت سطح التاريخ، ووعيتها للخطة التاريخية، وأفقتها التاريخي الرحب، وشمولها. ولهذا كانت الاشتراكية الروسية القديمة تبدو بالقياس إليها محليةً ضيقة الأفق. وكانت هذه الحقيقة، وهي أن الماركسية قد امتدت بجذورها بين الطبقة المثقفة الروسية، دليلًا على مزيد من تغلب الطابع الأوروبي على روسيا، وعلى استعدادها لمقاسمة أوروبا مصيرها حتى النهاية. وأنا نفسي كنت أشعر أنني معاد للقومية anti-antionlist، ولم أحاول قط توكيد وروسيا ضد الغرب.

وإنني لأذكر في وضوح الانطباع الهائل الذي تركته عبقرية ماركس في نفسي عندما قرأته لأول مرة، وقد تقبلت نقده للرأسمالية دون تحفظ، وأدركت أن بصيرته النافذة إلى الصراع الهادف باعتباره جزءًا من تركيب الأشياء، أدركت أن هذا التبصر حافل بالإمكانات الثورية الهائلة، بحيث بدت النظريات الاشتراكية القديمة، بالقياس إليها، ضعيفة لا مفعول لها ولا اتجاه. وأدركت أيضًا أن ها هنا بؤرة تضم رؤيةً عن الحياة بطريقة قد تعكس شيئًا من الدفاع الخلاق الأصلي. هذا الثقل المتراكم لتلك الاعتبارات، ولا اعتبارات أخرى أقل من ذلك تحديدًا ألقى بي تجاه الماركسية. وبدأت ألقى المحاضرات، وأقرأ الأبحاث أمام أعضاء لجنة «كيف» من الديموقراطيين الاشتراكيين الذين لم يلبثوا أن اعتبروني واحدًا من زعمائهم المذهبيين. وحين عودتي من إحدى رحلاتي إلى الخارج، أحضرت معي طائفةً كبيرةً من مطبوعات الديموقراطيين الاشتراكيين في حقبة ذات قعر خادع.

ولم ينجح نشاط اللجنة حينذاك -في كل الأحوال- للظفر بتعاون العمال العاديين وثقتهم، بل كان هؤلاء العمال يظهرون عداً إيجابياً نحو الطبقة المثقفة كلما سنحت

الفرصة لذلك. وكانوا ينشدون زعماء من صفوفهم، ويطالبون بحق التصرف المستقل. وكان «ل»، وهو شخص يهودي طويل القامة، أحمر الشعر، يشتغل عاملاً بإحدى المطابع، من المتحدثين المتحمسين باسم هذه الجماعة، وكان معادياً على وجه الخصوص، للطبقة المثقفة من الديموقراطيين الاشتراكيين. ومع ذلك، كان كلفاً بي لسبب ما، فكان يحضر لرؤيتي ويأمل في أن أوافق على تزعم حركتهم.. وهذا أمر غريب؛ لأنني كنت أكثر بعداً عن وسط الطبقة العاملة من أصدقائي الديموقراطيين - الاشتراكيين، إذا بنينا هذا الحكم على مظهري الخارجي، وطريقتي في السلوك. وذهب «ل» إلى حد أنه غفر لي انحرافاتي الفلسفية، بل وكان مهتماً بهذه الانحرافات اهتماماً إيجابياً. وقد أتاحت لي الفرصة من قبل لألاحظ هذا اليسر النسبي الذي أتعامل به مع أعضاء الطبقة العاملة، وربما كانت كراهيتي الفطرية للزعامة، وعزوفي عن اتخاذ هذا الموقف الذي يسعى إليه أعضاء آخرون، لم أكن أعاني قط من «عقدة الذنب» المشهورة إزاء الناس، تلك العقدة المميزة للمثقفين الروس. والتي وسعت الهوة بينهم وبين الشعب، أو جعلت كلاً منهما - على أقل تقدير - لا يشعر بالراحة في حضرة الآخر.

ولم أكن أتوقع - فعلاً - أن أصير موضوعاً لأي اضطهادات محددة بسبب أفكارتي أو نشاطتي.. بيد أن ما حدث هو أنني سُجنت، وشُردت، وحُكمت، ونُفيت من وطني، وهذه في الحقيقة حياة حافلة بالأحداث بالنسبة إلى فيلسوف، الفكرة الشائعة عنه أنه يتخذ من عقله عذراً لكيلا يصنع شيئاً. وليس من شك أن الثوريين المحترفين قد قاسوا أكثر مما قاسيت، ولكن قد يكون للثوريين والفلاسفة على حد سواء تلك الشدة المتقدمة النازعة إلى هدف ما، وإن اختلفت أساليبهم ووسائلهم، وكان نصيب الفيلسوف، سواء أكان ذلك للأسوأ أم الأفضل، أن يحيا حياة أهدأ نوعاً ما.

وينبغي أن أقول، بالرجوع إلى خبرتي الشخصية، إن سجون النظام القديم كانت «أبوية» (بطريقة) إلى حد ما، وأقل صرامةً بالتأكيد من السجون الأكثر كمالاً في العهد الذي أعقب الثورة. كانت هناك بالطبع قلعة بطرس وبولس الكئيبة، وسجن «إكسيفسكي» الحربي،

بيد أنني لم أعرف هذه السجون عن طريق التجربة. أما حالة السجون المتوسطة، فمسألة تحتاج إلى مزيد من الحياء. كان حراس السجن عامةً من الجنود الروس الطيبين، الذين لم يكونوا ينظرون إلى المساجين على أنهم «أعداء الشعب»، بل إنهم «أعداء الحكومة»، في الوقت الذي يسيطر فيه محافظ السجن على مملكته سيطرةً أبويةً، هذا إذا كان بطبيعته ليس فظاً، وإن كان ذلك هو الغالب في أكثر الحالات. أما في ظل الحكم الثوري السوفيتي، فقد كان الحراس ينظرون إلى المساجين (وأعني بهم المساجين السياسيين) على أنهم أعداء الشعب والثورة، كما كانت حكومة السجن قوية العزم فظةً، لا تعرف الرحمة بدلاً من أن تكون أبويةً. وقد أُلقي القبض عليّ لأول مرة في «كييف»، وقضيت في السجن بضعة أيام لاشتراك في مظاهرة ضخمة قام بها الطلبة الذين تم القبض عليهم جميعاً، فنزلنا السجن معاً. وكنا قد أقمنا هذه المظاهرة ونحن نتوقع أن تُطلق علينا النيران، وألا نعود جميعاً سالمين، وقد حاصرنا جنود القوزاق، ووقعت بيننا عدة اشتباكات، غير أن الأمر لم يسفر في النهاية عن حادث جلل، وأنا نفسي اشتركت في هذه المظاهرة مدفوعاً بشعور الواجب، ولم أشارك عملياً في حركة الطلبة التي وجدت لها منظمةً تنظيمًا صارماً إلى الحد الذي لا يروقني. ولم ينظر الديموقراطيون الاشتراكيون إلى حركة الطلبة على أنها من أمورهم، وكان موقفهم نحوها موقف التعضيد والمؤازرة إلى حد ما، إذ كانوا يعتقدون أن العمل الثوري الفعال الحقيقي هو تهييج العمال، ونشر الدعاية بينهم.

وألقي القبض عليّ عام ١٨٩٨ بتهمة اشتراكي في أول مسألة ديموقراطية اشتراكية ضخمة وطردت من الجامعة، كما أُلقي القبض على خمسين شخصاً آخرين، وظل الرجال في الأيام القلائل الأولى موضوعين في سجن «لوكانوفسكي» الكبير بضواحي المدينة. وكانت «كييف» من المراكز الرئيسة للحركة الاشتراكية حينذاك: إذ كان فيها مطبعة سرية، والأدب الثوري يصدر فيها بكميات وفيرة. كما كانت الحركة في «كييف» على اتصال أيضاً بالمهاجرين، أي بالجماعة التي يتزعمها «بيخانوف»، و«أكسلرود»، و«فيرازاسوليتش»، وعندما ذهبت إلى سويسرا، كنت ألتقي دائماً بمؤسسي الحركة

وزعمائها. وكان «لينين» منفياً في سيبيريا حينذاك، ولم يكن في استطاعته أن يلعب ذلك الدور الحاسم الذي قام به بعد عام ١٩٠٠ عندما انتهت مدة نفيه، ولهذا لم أتصل به مطلقاً اتصالاً مباشراً.

وإن ذكرياتي عن هذه المناسبة الخطيرة التي أُلقي فيها القبض عليّ تعد ذكريات عهد شديد الانفعال، فأنا لم أعرف في أي عهد آخر مثل هذا الإحساس بالاشتراك في مصير واحد مع رفاقي من الناس. وعندما أُلقي القبض عليّ، وأُجري التحقيق معي، لم أشعر أنني منبوذ، خائر العزم، بل على العكس كان مزاجي، منتشياً متحدياً مقتحماً. وصاحبت اعتقالاتي التالية تجارب مماثلة. بيد أنه ينبغي أن أعترف، على أي حال، بأن حالتي العقلية، وحالة الكثيرين في ذلك الوقت كانت غريبة نوعاً ما، بل كان فيها، عندما أستعرضها الآن، شيء يكاد يكون مضحكاً، إذ لم يكن لدينا أي إحساس بالفشل على الإطلاق، بل على العكس كنا نشعر بأننا منتصرون، وكان يبدو لنا أن عهداً جديداً قد بدأ في حركة التحرير، وأن أنباء اعتقالنا ستردد صداها في كل مكان، حتى في أوروبا الغربية.

وكانت لحياتي في السجن جوانبها المشرقة، بل الممتعة أيضاً. فخلال الأيام القلائل الأولى التي قضيناها معاً في القاعة الكبيرة، قرأت عدداً من الصحف، وفي اليوم الثاني، أتى حاكم «كييف»؛ جنرال «دراجومиров»، وهو صديق والدي، لرؤيتنا، ودخل في صحبة رئيس الشرطة والمدعي العام، وقال: «إن خطاكم، هو أنكم لا ترون أن عملية التطور الاجتماعي عملية عضوية، وأنها لا تمت إلى المنطق (!) بأي صلة، والطفل لا يمكن أن يولد قبل تسعة أشهر». وهنا نظر رئيس الشرطة إلى «دراجومиров» نظرة شك صريحة، وكان لا يحتمل «دراجومиров»، وأبلغ ضده أكثر من مرة. وقد نقلت بعد ذلك إلى زنزانة منفصلة، ذات باب غير موصد، مفتوح على الدهليز. ولم يكن نظام السجن دقيقاً كل الدقة، ولذلك نجحت في التسلل إلى الدهليز العلوي من مبنى السجن نفسه، حيث كانت زنزانات بعض السيدات اللواتي أعرفهن. وعندما كنا نخرج للمشي، كنا نحشد في فناء السجن، ونعقد الاجتماعات التي كنت أترأسها عادةً. ولم ألبث أن وضعت في زنزانة انفرادية منعزلة انعزلاً

حقيقياً خلف باب موصد. وبذلك انقطع اتصالي بالآخرين، وكنت أستطيع القراءة.

وأُخلي سراحى بعد فترة وجيزة نسبياً بفضل صداقة أبي للحاكم العام. وكنت قد قضيت في السجن أقل من شهرين، فلما خرجت من السجن، لم يسمح لي بمغادرة «كيف»، وظللت تحت رقابة الشرطة حتى تم اتخاذ قرار بشأنى. وكان رئيس الشرطة قد أخبرني في أثناء التحقيق معى أنه من الممكن -بالرجوع إلى ملفى- إثبات أنني أهدف إلى إلغاء الدولة والكنيسة والملكية الخاصة والأسرة. وتمخضت هذه الجرائم البغيضة جميعاً عن نفىي عامين إلى مقاطعة «فولوجدا»، حيث واصلت أنا وأصدقائي الاستمتاع بتبادل الحديث الحر بعضنا مع البعض الآخر. غير أن هذه المسألة كلها -كما هي العادة في مثل هذه القضايا- بدأت في المحاكم، وانتهت إلى أن تلقفتها الأجهزة الإدارية، وظلت تجرر أذيالها في الواقع أكثر من عامين. وقد رأيتى صديقة من صديقاتى، وكانت امرأةً فائنةً ممتازةً، في أثناء ذهابى إلى المنفى، فقالت لى: «ليس فى الحياة أجمل من أن نحب، وأحق من أن نتألم». ولست متأكداً هل هذه الكلمات المنسوبة إلى «موسيه» تنطبق عليّ، وكيف. وما زلت أذكر إحساسى الأول حين غادرت «ياروسلاف»، وركبت العربّة ميمماً شطر «فولوجدا»؛ فبينما أنظر إلى المشهد الذى يشابه الربيع، وإن يكن كثيلاً كل الكآبة، استولت عليّ فجأة موجة من الكآبة، وإدراك المصير المسلط فوق حياتى.. غير أن هذه الحالة لم تلبث أن تلاشت.

وشرعت أكتب خلال هذه الفترة، فكتبت مقالتي الأولى وكتابى الأول (الذاتية والفردية فى الفلسفة الاجتماعية). ومن الغريب أن مرحلتى الماركسية كانت تتسم ببسر وكفاءة أعظم كثيراً من حيث الكتابة والتعبير الذاتى عن المرحلة المسيحية المتأخرة. كنت أقل إدراكاً لوطأة وضغط الوسط الذى أحاول أن أجسد فيه تفكيرى ورؤيتى، إذ كانت الماركسية فى تلك الأيام أقل تزمناً pedantic من الماركسية الشائعة، فهى لم تمنعنى بأي وسيلة من الرجوع إلى حدسى الأصيل، كما كانت تبرز عاطفتى الأخلاقية لتحديد الإنسان.

نشرت مقالتي الأولى: «ف. ا. لانج والفلسفة النقدية في علاقتها بالاشتراكية». في ألمانيا في الصحيفة الماركسية «العهد الجديد» التي كان يحررها «كاوتسكي». وارتبطت في مراسلة مع «كاوتسكي» عن موضوع هذه المقالة، وكتب إليّ في إحدى رسائله عن آماله العظيمة في أن يسهم الماركسيون الروس في التطور النظري المقبل للماركسية. وشكا (في سخرية كافية) من أن الماركسيين الألمان مستغرقون في السياسة العملية إلى حد لا يستطيعون معه تطوير نظرية الماركسية. ومهما يكن من أمر، فإنه من أبعد الاحتمالات أن يتعاطف «كاوتسكي» مع الطريقة التي ينتهجها تفكيري. أما فيما يتعلق بالماركسيين الروس، فقد أحسوا منذ البداية أنني لست اتباعياً «أرثوذكسياً» بما فيه الكفاية، وأنه ليس في الإمكان اعتباري واحداً منهم دون تحفظ، ومن ثم أصبح من المحتم نشوب صراع أيديولوجي، كان كامناً حقاً منذ البداية.

وكان كتابي يتضمن مقدمةً طويلةً كتبها «بيتر ستروفي» الذي اعتنق الماركسية «المثالية» أو «الروحية» هو أيضاً. وكنا نتخذ وقتذاك مواقف أيديولوجيةً مماثلةً، وإن تكن أمرجتنا - وكذلك دوافعنا - مختلفة كل الاختلاف. وقد حاولت أن أبين إمكانية قيام مركب من الماركسية النقدية وفلسفة «كانط» المثالية، وفلسفة «فخته» إلى حد ما. ولم أكن أضمر أي ميول، أو حتى تعاطف مع الهيكلية، على خلاف معظم الماركسيين. إن لم يكن كلهم. وقد انبثقت فكرة الكتاب من اعتقادي الأساسي الخاص بالاستقلال النهائي للحق والخير والجمال عن البيئة الاجتماعية، أو الصراع الطبقي الثوري، وعن اعتقاد «بوعي متعال» هو بمثابة المصدر أو الأصل لهما. وكنت أتشبث بالـ «قبلي» *a priori* الكانطي الذي يشير إلى واقع من طراز منطقي وأخلاقي، وكنت أعتقد من ناحية أخرى أن الوعي - على المستوى النفسي - متوقف على بيئة الإنسان والمكان الذي يحتله باعتباره عضواً في طبقة معينة ومحدد بها. وكتبت أقول إنه قد توجد ظروف مناسبة أو غير مناسبة لتمثل الحق، والاقتراب من العدالة، بينما تمتد جذور الحق والعدالة - في ذاتهما - في الوعي المتعالي. وكانت «الحقيقة - الطباقية» في رأيي تعبيراً متناقضاً كل التناقض،

خاليًا من المعنى، ومن الممكن أن يكون هناك على أي حال، «لا حق - طبقي» مثل اللا حق الذي يشكل الطبقات البورجوازية، تلك الطبقات التي تتورط في إثم استغلال البشر. هذه الفكرة كانت بمثابة الأساس لنظريتي عن رسالة البروليتاريا المسيحية messianic، ذلك لأن البروليتاريا بريئة من خطيئة الاستغلال، ووضعها الاجتماعي والنفسي يؤهلها لتلقي الحق وحمله. وكنت أرى الطبقة العاملة باعتبارها تجسد تقارب، بل حتى اندماج الوضع النفسي للإنسان بالوعي المتعالي، وهذا يسمح في رأيي بإقامة أساس أكثر ملائمة للماركسية الثورية الراديكالية من آراء دعاة الماركسية النقدية الآخرين، وقد قبلت التفسير المادي للتاريخ عوضًا عن الوهم البورجوازي الذي يرى الأشياء في الفردوس مجرد وسائل للراحة مخصصة لحياة أخرى؛ لأن العمال لا يستطيعون الحصول عليها، بعد أن اغتصبها منهم ممثلو مجتمع فردي لا رحمة فيه، ولكنني رفضت النتائج الميتافيزيقية للنزعة المادية. وكنت أعتقد أن الحق لا يمكن أن يحصر في أي شبكة اجتماعية سواء أكانت اشتراكية أم رأسمالية، وأن هؤلاء الذين يتعقبون معرفة الحق يخرجون من السجون الضيقة في جرة ومشقة إلى عوالم تتضمن بالنسبة إليهم أكثر مما يمكن أن يتضمنه علم الاجتماع أو العلم على الإطلاق. وهكذا تركت فكري حرًا يتحرك في أي اتجاه يختاره، وبالتالي دافعت عن حرية المعرفة الفلسفية في سياق الأرثوذكسية الدينية.

وكان «بليخانوف» الذي التقيت به في زيورخ حينذاك على وعي تام بموقفي، بل تنبأ بأنني بفلسفة مثل فلسفتي لا يمكن أن أظل ماركسيًا. وخلال هذه السنوات وجدت نفسي باستمرار حاملاً أسلحتي ضد «لوناتشارسكي» الذي التقيت به مرارًا في أوساطنا الماركسية بمدينة «كييف»، وكان هو أيضًا مثلي مواطنًا من «كييف»، وكان معظم خلافنا حول مسألة استقلال الحق، ومعرفة الحق. وكان يتهمني «بنزعة فردية خطيرة»، بينما اتهمته أنا بأشياء أخرى عديدة أشد خطرًا. وكان صراعنا يشتد في بعض الأحيان اشتدادًا عنيفًا، خاصةً وأنني كنت مجادلًا شرسًا نوعًا ما، ولم يكن من السهل مجادلتي. وأحسست نتيجةً لهذا الجدل أن «لوناتشارسكي» يمتعض من مشاحناتنا، ولكنه هو نفسه

لم يكن ماركسيًا «تمامًا» بأي حال من الأحوال، إذا كان يمزج «ماركس» بعناصر مستمدة من «أفيناريوس» الوضعي، ومن «نيتشه». وكان مهتمًا بالحركات الجديدة في مجال الفن. ولكن على الرغم من مواهبه المتعددة، وثقافته العالية نسبيًا، واهتماماته الأدبية، فقد كان فيه شيء من نظار المدارس الريفيين، مع اندفاع الرجل الصحفي. وكان يبدو فعلاً أنه مهياً لأن يكون قوميسار الشعب للتعليم في حكومة ديكتاتورية، وإن تكن سلطته التي تمتع بها فيما بعد لم تستطع إرغام الصحافة الرسمية السوفيتية على الإعجاب بإنتاجه الأدبي، وأياً كان الأمر، فإنه كان يخلو شخصياً من كل نزعة ديكتاتورية، ولا شك أنه صدم بالنشاط الذي كانت تمارسه «التشيكا» Cheka. وكانت فكرته أن يكون راعياً للفنون والعلوم، غير أن رعايته لم تتوج بأي نجاح خاص.

وعلى الرغم مما في كتابي «الذاتية والفردية في الفلسفة الاجتماعية» من فجاجة، فإنني مع ذلك نجحت في وضع مشكلة أزعجتني زمناً طويلاً، وحاولت أن أعبر عنها فيما بعد، في صورة أكثر استيفاءً. وهذه المشكلة هي كما يلي: تعتمد المعرفة بمعنى ما على مدى الاتصال بين الناس وعلى شدته. وطبيعة المعرفة ليست مسألة منطق فحسب، بل مسألة مجتمع أيضاً؛ لأن الذات في أثناء فعل المعرفة ليست «مطلق الوعي» *Bewusstsein* ueberhaupt في المثالية الألمانية، أو العقل الكلي، بل الإنسان العيني الذي يتمتع بخصائص عقلية وعاطفية معينة، والموضوع داخل علاقات اجتماعية معينة بغيره من الناس. ولا يمكن أن يعتبر أي شيء «قبلي» ضمناً في ذاته للمعرفة الحقيقية لأنه خال من أي سمات خاصة، كما أنه ينتمي إلى مجال التجريدات.. والمسألة التي تستحق الوضع هي المشكلة بين ما هو «قبلي» (إذا افترضنا وجود مثل هذا الشيء) والإنسان العيني، وهذه هي العلاقة التي ينبغي أن نحددها أولاً. وهذا الاتجاه في التفكير هو الذي أفضى بي إلى الفلسفة الوجودية التي ضمنها فيما بعد كتابي «العزلة والمجتمع»، وكان من الممكن أن أجعل عنوانه «علم الاجتماع الخاص بالمعرفة» *Sociology of Knowledge*.

وكانت الفترة التي سبقت نفيي إلى «فولوجدا» مباشرة، من أكثر الفترات حماسة

وبهجةً وإبداعاً في حياتي. وعلى الرغم من ارتباطها بحدث درامي ألقى ظلًا على شبابي كله، فإنني أذكرها مغتبطاً في معظم الأحيان. لم يكن عهداً من المرح والجدل اللذين لا أعرف عنهما شيئاً كثيراً، بقدر ما كان عهد تجربة الحياة في عالم ينصهر، ويكاد يتفجر باللهب.. عهد يتميز بالاستبصارات التي تنفذ إلى عوالم جديدة، وبالتجارب الجديدة، والمعرفة الجديدة. ولم أستطع قط الإفصاح عن هذه الأشياء بالكلمات، وبالتالي فقد دفعتها إلى داخل نفسي، وأصبحت على وعي متزايد بالأبعاد المتعالية للحياة. ورأيت نفسي وقد قذف بي إلى هذا العالم، وحولي في كل مكان تعصف قوى التعالي المجهولة الخفية. ولم أكن أستطيع البقاء محصوراً في دائرة الوجود الدنيوي المغلقة المسطحة ذات البعد الواحد. وكنت أقرأ «إيسن» كثيراً في ذلك العهد، فوجدت عنده الكثير مما يعبر عن موقعي المتحول وشعوري بالحياة، بل لقد أصبح واحداً من كتابي المفضلين. وكان ما يُسميه الآخرون «نزعتي الفردية الخطرة»، ووعيي الشديد للمصير الشخصي، يتردد صدهاء في «إيسن». كما كنت مهتماً اهتماماً شديداً أيضاً بالنزعة الرمزية الروسية التي كانت حركةً جماليةً وصوفيةً في وقت واحد، وأصبحت جزءاً من النهضة الروحية التي غيرت وجه الثقافة الروسية على أعتاب القرن الجديد. وساعد ذلك كله على انعزالي أكثر فأكثر عن الدوائر الماركسية الثورية.

ومن الخطأ التفكير في أنني انضمت تمام الانضمام في فترة من الفترات إلى «الرفاق» وحدهم، فقد كنت حريصاً على أن أحافظ على اتصالي بالأوساط الأخرى أيضاً. وكنت خلال عامي الأول بالجامعة أ شاهد الأستاذ «جورجي تشابانوف» كثيراً، وكان يمثل الفلسفة الأكاديمية، كما كان مدرساً محبوباً، وأحدث أثراً كبيراً حينذاك بسلسلة محاضراته، وكانت نقداً مشحوناً ضد النزعة المادية. وقد اعتاد أن يعقد اجتماعات منتظمة أيام السبت في منزله، كنت أحضرها في أغلب الأحيان، حيث أبادل معه أحاديث فلسفية طويلة، وكنت أستمتع بهذه الأحاديث وأجدها نافعة جداً، إذ كانت تتيح فرصة تخلص نفسي من الجو العقلي الخاص الذي يشيع في الأوساط الماركسية. وبالطبع،

لم أكن أتفق معه في المسائل السياسية. وقد كان «تشلبانوف» بنظرته الفلسفية وطريقته كلها، مدرساً في المحل الأول، ولكنه كان أيضاً شخصاً ذا اهتمامات واسعة حية، فهو في الواقع طراز استثنائي جديد لأستاذ الجامعة.

والتقيت فيما بعد بشخص آخر، ربطت بيني وبينه صداقة عمر بأكمله، صداقة كنت أعز بها اعتزازاً شديداً، وكان هذا الشخص هو «ليو شستوف» كنت أنظر إليه في ذلك الوقت، وما زلت أنظر إليه الآن، على أنه واحد من أعظم الأشخاص الذين أتيح لي حظ التعرف إليهم. وكانت كتبه قد بدأت تظهر تواتراً، فأوليت كتابه عن «نيتشه» و«دوستوفسكي» اهتماماً خاصاً. وكنا نختلف حول كثير من المسائل، بيد أننا كنا مشغولين مؤرقين بمشكلات مماثلة. وكلما التقيت به أحسست بزمالة حقيقية في صحبته، بنوع من الاتصال الوجودي *existential communion*، وباهتمام مشترك. واستمرت علاقتنا الوثيقة الحميمة بعد ذلك في باريس، حيث مات قبل الحرب العالمية الأخيرة بوقت وجيز.

وعلى الرغم من التغيير العظيم الذي بدأ في نفسي، وعلى الرغم من اهتماماتي المتزايدة خارج أسوار العالم الماركسي، فقد كانت الفترة السابقة على نفيي هي أيضاً الفترة التي تمتعت فيها بأكبر شعبية. وعندما أُلقيت أول محاضرة عامة كانت الحفاوة بي بالغة. وربما كان ذلك راجعاً إلى نفيي إلى الشمال الذي كان قد اقترب، وهي مسألة شاع أمرها بين الناس. بيد أنني قاسيت بعد ذلك فترة طويلة من عداء الجماهير الشديد، وأصبحت هدفاً لطوفان من الهجمات والمقالات البذيئة. وكانت الفترة التي سبقت نفيي تتميز - كما ذكرت آنفاً - بتجربة من النشوة العظيمة، وهذه الحالة التي شكلت إعادة توجيهي الروحي فيما بعد، ظلت باقية في المرحلة الأولى من منفاي إلى «فولوجدا»، وغامرت حينذاك بكتابة مقال بعنوان «الصراع من أجل المثالية» نشرته صحيفة *Mir* و *Bojū*، وعبرت فيه عن شيء من هذه الحالة، فأثارت هذه المقالة - كما كنت أتوقع - ثائرة الجناح اليساري من المثقفين، وخاصة أولئك الذين ينتمون إلى المدرسة القديمة، واتخذت شعار المقال من إحدى مسرحيات «إيسن» المفضلة عندي وهي «البناء العظيم»

The Master-builder. ولا شك أن هذا الشعار وحده قد صدمهم باعتباره «مسحاً»: (شيئاً بشعاً). وكانت هذه المقالة علامةً على افتراقي عن وجهة النظر التقليدية للمثقفين. ونظرتهم الدونية للعالم. فقد ناديت بأولوية القيم الروحية والجمالية التي أخدموها وكنتموا أنفاسها. وكنت أحس إحساساً غريباً بالنهضة الروحية المقتربة من روسيا، والتي ميزت العقد الأول من القرن العشرين. كما كانت تلك المقالة تحتوي أيضاً على تجربة عن الصراع بين الشخصية والمجتمع، وهي تجربة أكثر تمييزاً لي عن ممثلي تلك النهضة الآخرين. وكنت أشعر بدافع مألوف لديّ من قبل، للانسحاب إلى داخل نفسي، وكان يبدو أنني فقدت الرغبة مؤقتاً في التبادل الاجتماعي، وفي الاتصال بجماهير كبيرة من الناس، وفي الاتصال الوثيق بالمرح السياسي والتنظيم السياسي. وسواء في المجتمع أو في العزلة، في الصراع أو التعاون، فقد كان اهتمامي الذي لا يتغير هو اهتمام الإنسان، ودعوته إلى الحرية، وتحقيق مصيره الشخصي.

والروح التي لا تعمل في نظام محدد متفق عليه للأشياء، تصنع نظامها الخاص من نوع فوضاها الخاصة. وقد كانت لي فوضاي الخاصة التي كانت فوضى العناصر «الديونيسية»، والتي تتحدى الروح في كثير من الأحيان. وهذا لم ينبع من أي مؤثرات «نيتشبية»، بل كان بالأحرى دليلاً على دمائي الروسية. غير أن الروح (أو لعله العقل والاتزان) سادت في نهاية الأمر، وربما كان ذلك راجعاً بدوره إلى أن دماءً فرنسيةً تجري في عروقي. وجدير بالذكر أن الخمر لم تكن تدير رأسي على الإطلاق، إذ كنت أستطيع أن أشرب منها كميةً كبيرةً دون أن أفقد صوابي، بينما يفقد بقية الموجودين اتزانهم. وكذلك لم أكن أنحرف في تيار العصابية الجماهيرية، أو أصاب بعدواها، أو أتأثر بالتجارب العاطفية الجماعية، مثل المواكب أو المظاهرات العسكرية أو الوطنية. فأنا محصن تماماً ضد التنويم المغناطيسي.

ومع هذا كله، فإنني قابل للإنشاء من الفكر، أو من الرؤية الروحية والعقلية. وكانت مقاومتي لشعور نيتشه إزاء الحياة راجعة إلى «أرضيته» earthiness العنيدة، والتصاقه

«بهذا العالم»، وإلى انحصاره في الدائرة الضيقة لهذا العالم، ما جعل شدته نفسها جافةً خائفةً. أما شعوري الخاص بالحياة، فهو مرتبط أساساً «بالعالم الآخر»، أو إن شئت الدقة، هو شعور متعال. وقد انقلب «نيتشه» في الشطر الأخير من حياته فيلسوفاً ذا نزعة وضعية تكاد تكون تامةً، وإن تكن نزعته الوضعية من نوع أعمق من المعنى الشائع الذي توحى به هذه الكلمة. أما أنا، فميتافيزيقي في المحل الأول، وربما كان ذلك سبب ميلي إلى الثنائية التي لا تميز «نيتشه» بأي حال من الأحوال، على خلاف مزاعمه.

ولم أكن مهتماً اهتماماً شديداً بالسعادة، بل كنت أفتر إلى «الاستمتاع بالحياة» *joie de vivre*، ذلك الشعور الخاص الذي يصاحب الإيمان العميق أو الرؤية والكشف الروحي الجديد. ومع هذا، ورغم ما في ذلك من مفارقة. فقد يبدو عليّ أنني وهبت حيوية شديدة، والشاهد على ذلك خيالي، وتقلبي المزاجي العابر، واستعدادي لقبول التغيير. وهذه الحيوية هي علة تلك المرحلة من حياتي التي استسلمت فيها استسلاماً يكاد يكون كاملاً للعنصر الديونيزي، إذ أصبحت فترةً ما فريسةً للانحلال الروحي والثقافي الذي يشمل الشطر الأخير من منفاي، واستمر على وجه التقريب عاماً أو نحوه بعد ذلك، وهو اتجاه تتسم به إلى حد ما الحركة التي بدأت في التسعينيات، وجرت في أذيلها استبدال الجمال بالحق، والفردية بالمسؤولية الاجتماعية.

ومن الأشياء الدالة أن فترات الحيوية العظمى كانت يصاحبها عندي نقصان في شدتي الخلاقة: إذ كنت أكتب قليلاً، نسبياً. وكنت أنفق قوتي على أشياء أخرى، وأصعبها في اتجاهات أخرى. وانتهيت إلى أن يقتصر اهتمامي تماماً على تحرير الفردية، وتوكيد الإنسان الفرد في مقابل المجتمع، وقد قال لي آنذاك أحد زملائي في المنفى، وهو ممثل نموذجي للطبقة المثقفة الثورية: «لا يستطيع أحد أن يتنبأ بما سيتوج البرج الذي تريد أن تشيده فوق مساكن الناس، فربما توجّه الجمال». وكان من الواضح أن ذلك بالنسبة إليه إمكانية من أفطع الإمكانات. وقصارى القول، أنهم كانوا ينظرون إليّ باعتباري «فردياً خطراً»، على الرغم من تلك الحقيقة، وهي أنني ظللت من الناحية السياسية ديموقراطياً،

اشتراكياً مع ميول قوية إلى اليسارية المتطرفة. وكنت قد عانيت رد فعل قوياً ضد زهد المثقفين الثوريين الروس وتقصيهم، وهو زهد يبدو أنه كان يهدف إلى إخماد شعلة الحياة إخماداً تاماً، وإلى منع الإنسان من التنفس بحرية. وفضلاً عن ذلك دخلت في صراع مع ظاهرة، لم تكن قد أعلنت عن نفسها جهاراً، هي ما يمكن أن نسميه النزعة الشمولية **totalitarianism** للمثقفين الروس، والتي تطالب بخضوع الوعي الشخصي لوعي الجماعة أو المجموع (إن كان ثمة وعي من هذا النوع) خضوعاً لا تحفظ فيه. ولأضرب مثلاً بسيطاً على ذلك. حدث ذات مرة عندما وصلت جماعة كبيرة من المنفيين إلى «فولوجدا» أن أثير بينهم هذا السؤال، وهو هل يحق أن نصافح مفتش الشرطة؟ وكانت الغالبية العظمى تريد أن تقرر هذه المسألة «كمجموعة» واحدة، ولكنني أصررت على أن قراري في هذه المسألة، أو في جميع المسائل ذات الصلة الأخلاقية، من شأني وحدي. ويبدو أن الطبقة المثقفة الثورية كانت تعيش طيلة الوقت تحت ظل النظام العسكري، وربما كانت هذه هي الطريقة الوحيدة للاستمرار في البقاء، إذا وضعنا في اعتبارنا عقليتها الخاصة، بيد أنني أثرت أن أحارب بطريقتي الخاصة، ورفضت قبول أي أوامر عسكرية أو الخضوع لأخلاقية الجماعة المنظمة.

ولم تكن «نزعتي الفردية» خالية بأي حال من حافز ثوري خاص، وكثير مما فعلت كان تحدياً مقصوداً لمن يحيط بي في المنفى. وقد كانت «فولوجدا» آنذاك مركزاً مهماً للمنفين السياسيين، وكان عدد كبير من هؤلاء، وأغلبهم من الديموقراطيين الاشتراكيين وبعض الثوريين الاشتراكيين أيضاً، قد حددت إقامته في المدينة، أو كان يمر خلالها. وكان بعضهم في طريقه إلى أماكن أخرى من مقاطعة «فولوجدا». وفي بعض الأحيان كانوا يؤخذون إلى أقصى الشمال في «آرتسانجل»، بينما كان بعضهم الآخر يعود من المنفى ماراً بالمدينة. وكنت أستطيع ملاحظتهم عن كثب، وكثيرون منهم كانوا يأتون لرؤيتي في «المرسى الذهبي»، وهي الحانة التي كنت أقيم فيها. وقد أحببتهم، إذ كانوا قومًا ممتازين، كرسوا أنفسهم قلباً وقالباً لفكرتهم أو مثلهم العليا. ومع ذلك كان الجو في

صحبته ينقلب سقيمًا مرهقًا؛ جو يبدو وكأنه يرغم المرء على الدخول في سترة ضيقة بحيث يستحيل عليه التنفس. وكان من بينهم أشخاص ذوو معرفة غزيرة وإطلاع واسع، غير أن المستوى الثقافي للمنفى المتوسط، كان منخفضًا جدًا، ولهذا لم أستطع أن أتظاهر بالحماية لهذا الجو العقلي كله، ولا أظن أن رد فعلي ذلك كان دليلًا على أي تنفج عقلي intellectual snobbery، وكان المنفيون ينظرون إليّ بدورهم على أنني «رومانسي»، و«أرستقراطي» و«بجعة سوداء».

ومع ذلك كانت ثمة «استثناءات» بين المنفيين في ذلك الوقت: كان هناك «إلكساي ميميزوف»، و«بيتر شيجيليف»، و«بوريس سافنكوف» (أحد زعماء المنظمة الإرهابية التابعة للحزب الاشتراكي الثوري)، و«كيستياكوفسكي» (الذي أتى لمقابلة زوجته المنفية)، والدنماركي «ماديلونج» (الذي أصبح فيما بعد كاتبًا شهيرًا، والذي كان في ذلك الوقت ممثلًا لشركة زيت)، وأخيرًا الفيلسوف الماركسي والناقد التجريبي «بوجدانوف»، و«لوناتشارسكي» وهذان الاسمان وصل صاحباهما بعدي بفترة وجيزة. وكان «ريميزوف» و«شيجيليف» و«سافنكوف» و«ماديلونج» وأنا معروفين بهذه التسمية «الطبقة الأرستقراطية»، بينما كان «بوجدانوف» و«لوناتشارسكي» معروفين باسم «الطبقة الديموقراطية». وكانت «الأرستقراطية» تتخذ موقفًا أكثر استقلالًا إزاء القرارات والأحكام والسلوك الذي تسلكه جماعتنا، دون أن تتحاشى الاتصال بالمجتمع المحلي.

وكانت علاقتي مع «بوجدانوف» غريبة نوعًا ما.. كان شخصًا غاية في الامتياز، مخلصًا إلى أقصى حد، متفانيًا في فكرته تفانيًا مطلقًا، ولكنه كان ضيق الأفق نوعًا ما، عاكفًا باستمرار على السفسطة العميقة المغرمة بتقطيع الشعرة إلى شعيرات. وكنت قد اشتهرت بينهم فعلاً بميولي «المثالية» «الميتافيزيقية» المستترة والمكشوفة، وكان «بوجدانوف» ينظر إلى هذه الميول على أنها أعراض الشذوذ النفسي، وبدأ يتردد كثيرًا على زيارتي، وكلما رأيته ألقى عليّ جميع أنواع الأسئلة الغريبة: مثل «كيف كانت حالتني في الصباح؟» و«كيف نمت؟» وماذا كانت استجابتي لهذا الشيء أو ذاك؟ وكان قد استقر

في ذهنه أن ميولي الفلسفية دليل على اضطرب نفسي قد أوشك حدوثه لي. ولما كانت مهنته هو الطب النفسي، فقد أراد أن يكتشف إلى أي حد بلغت بي العلة.. ومن دواعي السخرية في الموضوع كله، أن «بوجدانوف» أصيب هو نفسه بعد ذلك بمرض عصبي خطير، وقضى فترة طويلة في مصحة عقلية، بينما استطعت أن أتجنب مثل هذه المؤسسة على الرغم من «نزعتي المثالية»، ولم أكن طبيباً نفسياً، ولكني لم ألبث أن لاحظت أن «بوجدانوف» كان فريسةً لهوس عقلي mania. وكانت حالة من حالات الجنون الأليف الهادئ نتيجةً لفكرة ثابتة. وقد تصرف «بوجدانوف» تصرفاً نبيلًا كل النبل في أثناء الثورة البلشفية، وكان بلشفياً مجرباً، وظل شريكاً أميناً لـ «لينين» فترةً من الزمن، وخاصةً في نشر المقالات الدورية والصحف. ولكن عندما استولت البلشفية على مقاليد الحكم، طرد شر طردة على يد بعض صنائعها المحدثين (الفرعيين)، فلم يحاول إخفاء مشاعره، ومن ثم عهدوا إليه عندما استقر الحكم الشيوعي بمنصب متواضع جداً. وقد كان «بوجدانوف» أكثر راديكاليةً، وأشدّ تطرفاً من «لينين»، وخاصةً فيما يتعلق بموقف «لينين» المتناقض حيال الديموقراطيين الذين ينتمون إلى «البورجوازية الصغيرة»، ولهذا كان «بوجدانوف» يدعو إلى إعادة النظر في الماركسية.

ومن الأشخاص العديدين الذين اتصلت بهم في أثناء وجودي بالمنفى، رجل أصبح في قمة الثورة قوميسارا لروسيا الشمالية كلها، واشتهر بقسوته وتعطشه للدماء. والغريب، أنه على الرغم من أنني لم أكن على صلة وثيقة به، فإنه كان يترك في نفسي الأثر الذي يتركه شخص عطوف رفيق، بل وديع أيضاً. وللأسف، ثمر هذه الفضائل (وخاصةً الفضيلة الأخيرة) في بعض الأحيان ثماراً رهيبية. وكانت عملية الانتقال الثوري قد بدأت فعلاً في أثناء نفيمي، غير أن «لينين» وجد من بين هؤلاء معظم الأشخاص الذين صنعوا الثورة فعلاً. وكان أولئك الأشخاص يعتقدون أن العطف على الآلام دليل على الضعف، ولهذا كانوا على استعداد لتلطيح ثيابهم (وضمائرهم) بالأقذار في التراب الذي يغطي حلبة الثورة.

ومن زملائي في المنفى «أ» الذي أصبح هو أيضاً بلشفياً عاملاً، وكان حتى زمن قريب

القنصل السوفيتي في باريس. وقد كان طرازاً مختلفاً نوعاً ما، وإذا ذكرته، فإنما أذكره بوصفه منظماً لحفلات الشراب أو الأمسيات المرحية. ومن السيدات المنفيات اللواتي كانت تربطني بهن صلات شخصية، السيدة «ف»، وهي شخصية مرموقة، ذات قدرة عقلية عظيمة، وموهبة ممتازة للفلسفة، وهذه كلها صفات نادرة لدى المرأة. وفيما عدا هذه الصحبة المتباينة المتنافرة من المنفيين، كنت أتردد على منزل رئيس «الزمستفو»^(١) المحلي، حيث كنت ألتقي أحياناً بموظفي الحكومة المتحررين عقلياً، وبيعض ممثلي المسرح المحلي وممثلاته.

وينبغي أن أقول إنني كنت أتمتع بمركز ممتاز نوعاً ما في المنفي، إذ كان حاكم «الفولوجدا» حينذاك من أقربائي الأبعدين، وصديقاً حميماً لعمي. وقد تلقيت عقب وصولي بستة أسابيع ورقة تقول إن لي الحق في الإقامة بأي مدينة أختارها على شرط ألا تكون مدينةً جامعيةً. وقد دهشت غاية الدهشة، ولكنني قررت أن أرفض هذا العرض، وأن أبقى في «فولوجدا». واضح فيما بعد أن عمي وأشبيني الأمير لوبوخين -ديميدوف قد أعرب عن استيائه إلى الدوق الأعظم فلاديمير إلكساندروفيتش لترحيل ابن أخيه العزيز وابنه في العماد إلى مقاطعة «فولوجدا»، وطالب بنقلي إلى الجنوب. وفي الحال أصدر الدوق الأعظم التعليمات اللازمة إلى وزير الداخلية ورئيس البوليس الحربي، وتمخض هذا التدخل عن العرض المذكور الذي لم أستطع رغم هذا كله، أن أقبله. وفضلاً عن ذلك، فإن الحياة في «فولوجدا» لم تكن تسبب لي أي متاعب خطيرة، بل بدأت أُغرم بهذه المدينة القديمة الصغيرة بطابعها الخاص الذي تميز بسحر إضافي من الجدة. إذ لم أكن أعرف إطلاقاً الأجزاء الشمالية من روسيا العظمى.. واعتدت في الصيف أن أركب الدراجة في ضواحي «فولوجدا» متجهاً صوب خرائب الدير القديم، والواقع أنني كنت أشعر هناك بتمام السعادة، بل ربما كنت أسعد مني في «كييف». ولم يكن البوليس يزعجني

(١) Zemstva (والجميع Zemstvo): وهي عبارة عن المجالس الإقليمية والمركزية المنتخبة التي تتمتع بالحكم الذاتي، والتي أنشأها الإسكندر الثاني، وهذه المجالس سبقت المجالس البلدية في بريطانيا بحوالي خمسة عشر عاماً، كما أنها مسؤولة عن عدد كبير من الإجراءات الاجتماعية التقدمية (ك. ل.).

أدنى إزعاج، واستطعت أن أظفر باستقلالي حتى بالنسبة إلى ديكتاتورية المنفيين أنفسهم.

* * *

ظهر كتابي الأول «الذاتية والفردية في الفلسفة الاجتماعية» في أثناء وجودي بالمنفى، فأثار قدرًا عظيمًا من النقاش حتى بين المنفيين بمقاطعة «فولوجدا»، وظلت التعليقات على الكتاب ترد إليّ، ويبدو أنه جعلني ذائع الصيت، وإن يكن أغلب المعلقين قد هاجموني لسبب أو لآخر. (وأذكر أن نقدًا معاديًا نشر في إحدى الصحف، وكان قائمًا على غلطة مطبعية في النص). وقد نوقش هذا الكتاب على نطاق واسع في الدوائر الماركسية، وكانت تلك المناقشة في صميم الموضوع. وهكذا ألفت نفسي، مع عدد من الأشخاص الآخرين، على رأس الحركة التي سماها «سرجي بولجاكوف» فيما بعد «من الماركسية - إلى المثالية»، وعندما تلقيت نسخة من كتابي، لم أجد فيها ما يرضيني، إذ كنت قد تحولت الآن بعيدًا عن طريق «المثالية»، وانغمست تمامًا في المشكلات الميتافيزيقية.

وقد حصلت قبل نفبي على إذن خاص بالذهاب إلى بطرسبورج (كنت بكفالة في ذلك الحين) وكانت الدوائر المتباينة التي اتصلت بها حتى ذلك الحين تبدو إلى حد ما دليلًا على ماضيّ الاجتماعي والثقافي المتنافر. وفي هذه المناسبة تناولت غذائي مع ابن عمي الأمير ترويبوف وأحد المديرين بوزارة الداخلية. وفي المساء رأيت «بيتر ستروف» و«تورجان - بارنوفسكي». وكان «ستروف»، وهو «عميد» الطبقة المثقفة في ذلك الحين، وشخصية من الشخصيات المركزية بالنسبة إلى التطور العقلي لهذه الطبقة، والذي لم ألتق به قبل هذه المرة كان يبدو ودودًا مهتمًا، وقد قال في رسالة إلى صديق: «إنه يعلق عليّ أمالًا كبيرًا» ولكن، على الرغم من أننا كنا جزءًا من الحركة نفسها المسماة باسم الماركسية النقدية، فقد كنت أحتل مركزًا أكثر تطرفًا في اليسارية منه. وكان «ستروف» يوحى إلى المرء بأنه مجتذب بنظرية «ماركس» لأنها تقدم تبريرًا تاريخيًا للرأسمالية الصناعية. ومن السخرية حقًا أن المناسبة الأولى التي التقيت به فيها، كان يصاحبه «سكفورتسوف -

ستيبانوف» البلشفي المعروف فيما بعد، ورئيس تحرير صحيفة «أزفستيا». ومع ذلك كان موضع كل منهما في الوقت الذي تمت فيه هذه المقابلة أشد بعداً عن اليمين مما كنت أنا نفسي. ولم ألتق بـ «ستيبانوف» مرةً أخرى بعد أن صار رئيس تحرير «الأزفستيا».

وكونت -نتيجة زيارتي لبطرسبورج- صلةً أدبيةً بالحركة المسماة «الماركسية النقدية» التي تميل ميلاً شديداً إلى المثالية، والتي تضم أشخاصاً مثل «بولجاكوف» الذي تعرفت عليه في وقت متأخر نوعاً ما في «كييف»، حيث كان أستاذاً للاقتصاد السياسي بمعهد الهندسة الصناعية (كان مسموحاً لي بالذهاب إلى كليف في زيارة قصيرة في أثناء منفاه). وعندما التقيت ببولجاكوف، كان قد اتخذ فعلاً موقفاً دينياً محدداً، وكان مسيحياً وأرثوذكسياً يمارس شعائر مذهبه. أما «ستروف»، فكان أميل إلى السياسة مني، وكان بكل تأكيد كاتباً سياسياً لامعاً. بيد أنني أميل إلى الاعتقاد بأنه، وإن يكن مسؤولاً عن وضع برنامج الحزب الديمقراطي الاشتراكي الذي تكون حديثاً، إلا أنه لم يكن قط اشتراكياً صادقاً في أعماق فؤاده. ومما له دلالة أنه تحول من الماركسية «القانونية» إلى «الليبرالية الثورية»، ثم تحول بعد عام ١٩٠٥ إلى قبول الإمبريالية الروسية التي أعقبت «بترين»، وانتهى «ك ي» أن يكون رجعيّاً في أثناء «الهجرة». أما فيما يتعلق بالماركسية، فقد كانت آراؤه قريبةً حينذاك من آراء إدوارد برنشتاين^(١) الذي سبب كتابه هزةً شديدةً، وكشف عن أزمة في الماركسية الألمانية، وكنت أشاطر «ستروف» نقده للماركسية، ولكنني أشاطر «ماركس» أيضاً في نبوءته الخاصة بعالم جديد. حتى ولو لم يتحقق عالمي عن طريق عملية اجتماعية محتومة تمر بصورة جدلية (ديالكتيكية) خلال مراحل ثورية، بل هو عالم ينهي سيطرة القدر سواء أكان تاريخياً أم سياسياً أم اقتصادياً، ويتبع من فعل الإنسان الحر الخلاق. ومن ثم كانت عقيدتي الثورية ذات صفة أخلاقية في المحل الأول، وكانت تمضي سريعاً في هذا الاتجاه.

(١) مؤلف كتاب Die Voraussetzungen des Sozialismus الذي ظهر عام ١٨٨٩، والذي بدأت به حركة داخل نطاق الماركسية، تتعد عن الحتمية الاقتصادية الشاملة (ك. ل.).

وإلى جانب كتابي ذاك، كانت هناك مقالات أخرى أقصر من ذلك، أسهمت في الإساءة إلى سمعتي بين الدوائر الماركسية وطبقة المثقفين التقليدية التي تنتمي إلى اليسار عامةً. ومن تلك المقالات التي لاقت أشد معارضة، مقالنا «الصراع من أجل المثالية»، و«المشكلة الأخلاقية في حياة المثالية الفلسفية»، وهما اللتان كتبتهما في «فولوجدا»، ونشرتا في كتاب يضم مجموعة مقالات لكتاب مختلفين بعنوان «مشكلات المثالية». وكان هذا الكتاب يضم مقالات كتبها ماركسيون سابقون، ومثاليون جدد neo-idialists، وكذلك بعض ممثلي الفلسفة الأكاديمية الليبرالية من أمثال نوفجورودسف، والشقيقتين «تروبتسكوي». وكانت مقالتي التي صدرتها بأبيات من الشعر لبوشكين (نقول هذه الأبيات) «أنت ملك، فعش وحيداً، واسلك في حرية الطريق الفسيح، أينما يقودك عقلك الملكي»، محاولة أولى لصياغة فكرة «النزعة الشخصية» personalism التي أصبحت فيما بعد «فكرتي السائدة» idee maitresse، والتي طورتها ودعمتها في كتاباتي التالية، ولكنها كانت تحتوي أيضاً على قدر كبير من «كانط» و«نيتشه».

وقال الأمير «سرجي تروبتسكوي» عن مقالتي إنه ما كان ليوافق إطلاقاً على الإسهام في هذا الكتاب لو عرف أنه سيضم مثل هذه «النزعة النيتشوية» المشبوبة. وكان من الواضح أن هذا كله يقلل من شعبيتي لدى أصدقائي: الماركسيين أو غيرهم. إذ بدءوا يعتبرونني خائناً للماركسية، على الرغم من هذه الحقيقة، وهي أنني لم أغير في قليل أو كثير فيما يتعلق بآرائتي حول المسائل السياسية والاقتصادية. وألفت نفسي أنفق نصيباً كبيراً من طاقتي على الصراع ضد النظرة التقليدية وأساليب تفكير الطبقة المثقفة الروسية ونقدها. وكان هذا بالنسبة إليّ صراعاً لتحرير الروح التي طال انسحاقها واستعبادها، غير أن هذا الصراع كان يعوق عملي الفلسفي الإنشائي، كما ذكرت من قبل، بل بالإضافة إلى ذلك كان يفضي بي أحياناً إلى المغالاة، وهي مغالاة كان من الممكن أن أتجنبها في ظروف أخرى، كما كان يؤدي بي في أحيان أخرى إلى التعسف الجدلي.

أحسست في الفترة التي أعقبت نفبي مباشرةً، بالإجهاد والتعب، وبدالي أن كل طاقة

خلاقة قد هجرتني.. كنت أكتب قليلاً، على الرغم من أنني كاتب غزير الإنتاج عامةً، ولا أجد أي مشقة في الكتابة. كنت في حالة من حالات المزاج الحرجة التي لا تؤدي إلى إنتاج إيجابي. وكنت أبحث عن سر الحياة وجمالها، ولكن عقلي كان مكدوداً من هذا البحث وسط التفاهة السائدة، والقبح الذي يشيع في كل مكان، وكان يبدو أن جنياً ما يطفأ بقدميه صورة الجمال التي تلوح لي في لحظات الحب والنشوة. وأحسست أيضاً بالألم الحاد من تلك القطيعة النامية بيني وبين دائرة أصدقائي الذين ارتبطت بهم حياتي ارتباطاً حميماً، دون أن أجد بعدُ عوضاً عنهم.

ومهما يكن من أمر، فإن عداوة الديمقراطيين-الاشتراكيين باعتبارهم كلاً واحداً لم تمنعني من الاحتفاظ ببعض الصلات الشخصية معهم، بيد أنني لم أحتفظ بأي من هذه الصلات مع الليبراليين الذين كانوا غير متلائمين معي في كل الأوقات. وكان الديموقراطيون-الاشتراكيون يمتقنونني بسبب «نزعتي المثالية». وانحرافاتي «المتافيزيقية»، فحملوا على حملة شعواء في الصحف. أما الليبراليون، فقد اكتفوا -من ناحية أخرى- بالتهكم عليّ، والسخرية بي. وكانت عداوتهم تنبع من إيمانهم بالعقيدة، وهم باعتبارهم مؤمنين، كانوا على استعداد «لإحراق الكفرة» أما الاشتراكيون -الديموقراطيون، فكانت عداوتهم نابعة من أنهم هم أنفسهم لم يكونوا يعلمون ما يدور بعقولهم، ولأنهم كانوا مستغرقين في ادعاء مبالغ فيه بالانفصال والتسامح والموضوعية والخصال الحميدة (كانت أبحاث الروح تعتبر عندهم بالطبع خصلاً سيئاً، أو في الواقع على أنها هراء، حتى ولو كان هراء لا ضرر فيه)، وكانوا متشككين، بيد أنهم لم يكونوا متشككين في نزعتهم الشكية.

وقد جاء اتصالي بالليبراليين عندما قررت أن أشترك في «حركة التحرير». ولهذا السبب انضمت إلى «رابطة التحرير» League of Liberation. وكنت أعرف زعيم الرابطة شخصياً، وأعطف على أفكاره عطفاً مبهماً. وذهبت لحضور مؤتمرين عام ١٩٠٣ وعام ١٩٠٤ عندما ظهرت «الرابطة» إلى الوجود. وقد عقد هذان المؤتمران على التوالي في «شفارتسفالد» و«شافهاوزن» بالقرب من شلالات الراين. وأقول الصراحة إن جمال

المناظر الريفية كان أقرب إلى نفسي من المؤتمرات. وهناك تعرفت لأول مرة بالدوائر الليبرالية المتجمعة حول «الزمستفا». وقد لعب كثير منها دورًا إيجابيًا كأعضاء للمعارضة في «الدوما» (البرلمان)، وانضم بعضها إلى حكومة الائتلاف المؤقتة سنة ١٩١٧. وهذه الدوائر تضم عددًا من الأشخاص البارزين، غير أن استعدادهم للمصالحة وتمسكهم بالفج «بالشكليات السليمة»، وتملقهم للعمال^(١) جعلني أشعر بينهم بعدم الارتياح. ولن أذكر هنا ذكريات مفصلة عن «رابطة التحرير»، ولكنني أريد أن أضيف على أي حال أنه حتى بعد أن أصبحت بعض عناصرها العمود الفقري لحزب طلبة الكلية الحربية، وهو الحزب الذي ظل فترة من الزمن أشد الأحزاب راديكاليةً، فإنني لم أنضم إليها> لأنني لم أكن سياسيًا من ناحية (وإن لم أكن قط غير مكترث بالسياسة)، ولأنها كانت في صميم روحها «بورجوازية» إلى الحد الذي لا يناسبني. وظللت أعتبر نفسي اشتراكيًا حتى في أثناء عضويتي بلجنة «رابطة التحرير» في «كييف» أولًا، ثم في بطرسبورج بعد ذلك. وكنت على وعي دائمًا بأن ثمة هوة تفصلني عن الليبراليين، هوة أعمق من تلك الهوة التي تفصلني عن الثوريين - الاشتراكيين والديموقراطيين - الاشتراكيين، ومع ذلك، فإن موقفي هذا لم يمنعني من إجراء المفاوضات نيابةً عن الرابطة مع الديموقراطيين - الاشتراكيين، وعلى سبيل المثال مع «س»، وكان من المناشفة حينذاك، ثم قوميسار للشعب في الحكومة السوفيتية، وسفيرًا بعد ذلك. ومع «مارتوف»^(٢) أيضًا، ومع المتحدث باسم «الرابطة اليهودية».

أما بالنسبة إلى نواحي نشاطي العام الأخرى، فقد بدأت عندما حضرت لأول مرة إلى بطرسبورج. وقد ألقى الخطب في الاجتماعات السياسية، ورأست تلك الاجتماعات. وكلما نظرت إلى تلك الأيام لا يسعني إلا أن أتذكر شعورًا بأن صوتي لم يكن صادق الرنين أينما ظهرت في ذلك الإطار، وأني كنت أخدع نفسي بمعنى من المعاني، عندما أخذت

(١) قال عنهم «بليخانوف» بطريقته المغالية «إنهم لا يستطيعون أن يفعلوا شيئًا، اللهم إلا أن يتأملوا مؤخرة الطبقة العاملة» (المؤلف).

(٢) وهو ديمقراطي - اشتراكي رفيق قديم، ثم انقلب فيما بعد عدوًا لـ «النين»، وأصبح زعيمًا للمناشفة الدوليين في المجلس السوفيتي الأول (ك. ل.).

على عاتقي القيام بدور لا يلائمني. ولم تزدني هذه الحقيقة، ألا وهي ابتعادي بسرعة فائقة عن وجهة نظر الطبقة المثقفة كلها (وعن المثالية أيضًا)، إلا شعورًا بالقلق وعدم التناسق. وكانت أقل حركة تدل على إعادة التوجيه الروحي في عقول أعضاء قلائل من الطبقة المثقفة تعد رجعية من الوجهة السياسية. بيد أن ما ينطوي عليه هذا النوع من التقويم من سخف وتعسف قد برهنت عليه هذه الحقيقة، وهي أنه عندما أنشأت الجماعة المثالية صحيفةً أطلقت عليها اسم «مسائل الحياة» Voprosy Zhigni بعد أن قطعت صلتها بالنزعة الوضعية للطبقة المثقفة، هرع أولئك الذين يتهمون هذه الجماعة بالرجعية إلى الإسهام في تحرير تلك الصحيفة. وهكذا ظفرت الحركة المثالية لنفسها بحق المواطن في أعين الرأي العام اليساري. ولم يكن من اليسير اختلاق الأكاذيب وتوجيه السباب في الصحافة إلى أولئك الأشخاص أنفسهم الذين تنفذ معهم الخطط الخاصة بتحرير روسيا.

ولم يخبر الجيل الذي أعقب ثورة سنة ١٩٠٥ هذه الصراعات والمنازعات. إذ تم حتى ذلك الحين اكتساب مواقع عديدة للحقوق الخاصة بالقيم الروحية والثقافية، كما تزعزعت النزعة المحافظة الملحة لدى الطبقة المثقفة بكل ما تنطوي عليه من نزعات أرثوذكسية وضعية ومادية صارمة، ولأدريّة، وأخذت تبدو ساذجةً عتيقةً. والتحمت دوائر أوسع وأوسع من الطبقة المثقفة بالأزمة التي أحدثت تحولاً كاملاً في طريقة الوعي. وكان من الممكن الشعور بذلك خاصةً في الإدراك المتزايد بالقيم الجمالية، وفي الاستعاضة تدريجيًا عن المنفعة العامة بالنزعة الجمالية، وفي البحث الدائب عن قوالب جديدة للفن. أما بالنسبة إلى ثورة سنة ١٩٠٥ نفسها -وهي حدث أثبت أنه نقطة تحول في التطور الثقافي لروسيا- فقد صارت مصدرًا لعذاب حقيقي بالنسبة إليّ. كانت الثورة في رأيي أمرًا محتومًا، وقد رحبت بها، واختلفت مع المناشفة الذين أيدوها تأييدًا فاترًا بارد الهمّة، واشتكوا من أنها قد تمت، واتهموا المشتركين فيها بأنهم أقدموا على «مغامرات». وأيًا كان الأمر، فإن تلك الأيام لم تكن «أيام الحرية»، بل لقد حملت إليّ حقًا إحساسًا بالاختناق الأخلاقي والروحي. وكان يبدو أن جو المذبحة الدموية يحوم فوق

عقل الإنسان، وأن المجزرة التي ذهبت ضحيتها الآلاف العديدة من الثوريين والعمال قد قتلت آخر بقايا الأمل، لا في النظام القيصري وحده، بل في الثورة نفسها، وفي إمكان أي تغيير يقوم على هذا الأساس.

وبنهاية الثورة انتهت الفترة البطولية في تاريخ الطبقة المثقفة الروسية. فقد اهتز موقفها التقليدي حيال الحياة والعالم من جذوره، اهتز تقشفها وضيق أفقها، وتزمتها الأخلاقي، وتدينها السياسي الخانق، وطراً على أقسام معينة من الطبقة المثقفة تفكك أخلاقي لا شك فيه، نتيجة لخيبة أملها في الثورة، وكان ذلك دليلاً يؤكد عقيدتي العميقة. في أن كل ثورة سياسية تنهار بسبب انتصارها نفسه. فلا بد أن يكون موضوع الثورة الحقيقية هو الإنسان، لا الجماهير أو السلطة السياسية، والثورة الشخصية *personalistic* هي وحدها التي يمكن أن تسمى «ثورة». والحق أن راديكالية أي ثورة تتناسب مع طابعها الشخصي «الأرستقراطي»، ومحاولة الحصول على الحرية بإنكار حرية الذات أو حرية الآخرين محاولة مآلها الفشل. ولم يفدني إخفاق ثورة ١٩٠٥ إلا في مضاعفة حنيني إلى ثورة الروح.

ولقد تنبأت في المقالة التي كتبتها عام ١٩٠٧، والتي أعدت نشرها كجزء من كتابي «الأزمة الروحية للطبقة المثقفة»، في دقة بالغة، بأنه عندما تحين الساعة الحقيقية للثورة في روسيا، فإن البلاشفة سيكسبون المعركة. ولم أتصور - كما تصور كثيرون غيري - أن الثورة الروسية الناجحة سيصاحبها انتصار الحرية والنزعة الإنسانية، بل كتبت قبل عام ١٩١٧ بزمان طويل عن اعتقادي في أن هذه الثورة ستقتضي في الواقع تضحيةً عظمى رهبةً بحرية الإنسان. هذا ما سوف تكون عليه مأساة المصير التاريخي لروسيا.. وقد انسحبت تماماً من السياسة، وكرست نفسي كليةً للجهاد من أجل الروح في وجه البلادة السائدة والعمى الذي أصاب الطبقة المثقفة. بيد أن المشكلات الاجتماعية لم تنقطع عن إثارة ضميري وخيالي، فكنت أقذف بنفسي من حين إلى آخر في خضم المعترك الاجتماعي. وعندما أصبحت مهاجراً إلى الخارج بعد ذلك بزمان طويل، ارتددت إلى

بعض أفكار شبابي الاجتماعية والسياسية المتطرفة، غير أنها كانت قد استقرت بعدئذ على أساس روحي جديد، أشد ثباتًا. وسأتحدث عن ذلك بإسهاب في مرحلة تالية. وأيًا كان الأمر، فأنا على وعي بأنني كنت دائمًا، وما زلت شخصًا ثوريًا، وأن الأسباب التي جعلت مني ثوريًا هي نفسها التي جعلتني أقف ضد الثورات الزائفة والثوريين الزائفين الذين ظهروا في روسيا في أوائل القرن العشرين. وقد فهمت أن الروح معناها الحرية والثورة، بينما «المادة» معناها الضرورة والرجعية، وأنها تنشر الرجعية في عقول الثوريين أنفسهم وأفئدتهم. وهذه في الحقيقة هي المشكلة الحاسمة التي تكمن وراء المنطق الشيطاني «للمفتش الأكبر» Grand Inquisitor، فالناس على أتم استعداد للتنازل عن الروح في سبيل الخبز (وإن لم يكن من شأن هؤلاء الذين يملكون الخبز أن يعلنوا هذا المنطق في وجه الذين لا يملكونه)، وهي مشكلة كانت تعد ملائمةً بشدة على مسرح تاريخ روسيا الثوري والسابق على الثورة، كما تعد الآن أشد ملائمةً على مسرح التاريخ العالمي.

وأحب أن أضيف هنا بضع كلمات عن مسألة أجد نفسي مدفوعًا في كثير من الأحيان إلى وضعها بالنسبة إلى بعض الأمور التي وضعتها في هذا الفصل، مثل مسألة التسامح وعدم التسامح. وأعتقد أن هذه المسألة في معظمها مسألة مزاج، ويبدو أن مزاجي قد اتسع لهاتين الخصلتين، وأظهرهما معًا. فلست أنتمي إلى ذلك الطراز الأرثوذكسي القطعي (أيًا كانت الصورة التي تتخذها الأرثوذكسية) الذي يعرف عادةً بأنه متعصب عنيد صلب غير متسامح. ولست من هؤلاء المحافظين المتشبهين برأيهم، ولا يقبلون أي إنكار لآرائهم ويتحدون الحياة. بل لقد كان لديّ دائمًا شعور تلقائي متين بالطابع المقدس لضمير الإنسان، وبحريته المطلقة لعقائده الدينية والعقلية. ومع ذلك، فإني عندما اصطدم بما قد يصيب حرية الإنسان وروحه - أو أي قيم أخرى أعتبرها ثمينةً مقدسةً - من انتهاك، فإنني أصبح في هذه الحالة غير متسامح إلى أبعد حد، بل أذهب إلى قطع علاقاتي بالأصدقاء الذين يرتكبون مثل هذه الجرائم.

وقد كان الجمع بين هاتين الخصلتين سبباً في أن يرى الناس آراءً خاطئةً ومتناقضةً عن شخصي. والحق، أن الإنسان مخلوق تحيط به المتناقضات حتى ليبدو ملغزاً. وقد اعتدت أن أستجيب في عنف وغضب ضد بعض الاتجاهات المذهبية، كما أن هناك مسائل معينة تكاد تكون مناقشتها معي أمراً محالاً. وقد كنت أنا نفسي ضحية مزاجي العنيف المتناقض، كما جعلت من غيري ضحاياه. ومهما يكن من أمر، فإن عنادي ذو طابع أخلاقي، أكثر من أن يكون قطعياً، وإن يكن من الممكن أن يصوب في المناسبات ضد الأخلاقيين والمشرعين الذين لم أستطع احتمالهم إطلاقاً. ومن جهة أخرى، لم أشعر قط بأي ميل لإدانة الناس شخصياً، أي لأسباب تتعلق بحياتهم الفردية. والواقع أنني كنت شديد العطف، متساهلاً أشد التساهل من هذه الناحية، إلى حد أن أصبحت لهذا السبب هدفاً سهلاً لهجمات الأشخاص الذين يتميزون بأنهم أكثر مني تدقيقاً وصرامةً، وفضيلةً.



الفصل السادس

النهضة الثقافية الروسية في أوائل القرن العشرين - مقابلات

في خريف عام ١٩٠٤ انتقلت إلى سانت بطرسبورج لأتولى تحرير مجلة دورية جديدة. وقد وقعت قبل رحيلي حادثة أحدثت تغييراً عظيماً في حياتي، إذ التقيت بصديقة العمر «ليديا»، وكانت قد اجتازت تجربةً نافعةً من الحماسة الثورية، وتحولت إلى مسيحية مؤمنة. والحق أنها كانت تبدو بطبيعتها مهيأةً للعقيدة الدينية، وأثبت إيمانها في أكثر من مناسبة أنه برج من القوة والتأييد لي. وكانت تتمتع بمواهب روحية ملحوظة، وأوشكت في أخريات حياتها أن تكون قديسةً. وقد انقلبت إلى الدين الكاثوليكي الروماني، والثورة الشيوعية في أوجها. ومرت خلال مرحلة من القطيعة الدينية المتعصبة المتمزقة. غير أن مزاجها الديني تغير فيما بعد، وصار موقفها أقرب إلى نفسي، فكانت على استعداد لقبول عضويتها في الكنيسة على أساس أن الكنيسة تعلو على حدود الطائفية الضيقة. وكانت «ليديا» قد وهبت خيالاً شاعرياً وقادراً، وتمتلك مواهبَ شعريةً لا شك فيها. وقد نظمت عدداً من القصائد، نشرت منها شيئاً قليلاً، غير أنها كانت تخلو من أي مطامح أدبية. وكان ميخائيل جرشنزون^(١) وفياتشسلاف إيفانوف يقدّران شعرها تقديراً كبيراً.

وكانت صديقة عمري الثانية «جينيا»، شقيقة ليديا، التي أقبلت للحياة معنا عام ١٩١٤، وظلت رفيقتنا منذ ذلك الحين. وكانت تحمل على كتفها مسؤولياتي العملية

(١) كاتب وناقد أدبي أحيت دراساته التاريخية ودراساته لحياة الأدباء، اهتماماً لدى المثاليين الروس الذين عاشوا في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي (ك. ل.).

جميعاً، وظلت طبيعتها اللا متناهية وصبرها وفهمها تساندني طيلة حياتي.. وكان لها عقل طلعة حساس، وروح شديدة التمييز. ولم يستطع المرض المستمر أن يعوق شدة حياتها الروحية، واهتمامها العقلي. وكانت صداقتها تنطوي على دلالة عظيمة بالنسبة إليّ. ونظراً لطبيعة هذه الترجمة الذاتية، فسأكتفي بتلك الملاحظات الموجزة عن حياتي في هذه الفترة، لأنقل إلى مسائل ذات أهمية أعم.

في ذلك الوقت، أي عند وصولي إلى «بترسبورج»، تم اجتماع بين المثاليين الماركسيين السابقين والمتحدث باسم الحركة الدينية الجديدة التي عرفت بذلك الاسم المفخم نوعاً ما «الوعي الديني الجد» Novoye Religioznoye Soznanye تتمركز حول أسرة «مرزهكوفسكي» (وهي تضم إلى جانب ديمتري مرزهكوفسكي نفسه، زوجته الشاعرة زيدا جيبوس، وصديقهما ديمتري فيلوسوفوف)، وكان هؤلاء هم المحررين الرئيسيين لصحيفة «الطريقة الجديدة» Novy Put، وكنت أنا وسرجي بولجانوف قد وضعنا خطة المجلة الدورية الجديدة التي أشرت إليها آنفاً، وقلت إنني سوف أحررها، واستقر عزمنا على أن نستغل مجلة «الطريقة الجديدة»، الموجودة فعلاً، بأن ندخل عليها بعض التعديلات والعناصر الجديدة. وكانت الجماعة الأصلية المسؤولة عن «الطريقة الجديدة»، والمثاليون يشتركون معاً في أشياء عديدة، وإن تكن هذه المجلة مهمة أصلاً بالمسائل الأدبية، بينما كنا ننوي أن تكون الصحيفة لساناً للفكر الفلسفي والسياسي. واستطعنا أن نجد حلاً وسطاً بأن نعهد بالقسم الأدبي من الصحيفة الجديدة إلى الجماعة التي كانت تشرف على المجلة الأصلية، بينما نتولى نحن الجانب الفلسفي والسياسي منها. وتبين لنا أن هذا الحل الوسط غير مستقر، إذ كان يخفي عناصر متباينة أشد التباين، متضاربة غاية التضارب. وانتهى الأمر بحل هذا الائتلاف بعد صدور عدة أعداد. وحل محل الصحيفة المشتركة صحيفة جديدة أطلقنا عليها اسم «مسائل الحياة» Voprosy Zhigni، ولم تستطع هذه الصحيفة أن تثبت غير عام واحد، في الظروف العسيرة التي كانت سائدة في الأيام الأولى من الثورة، وكان رئيس تحرير هذه الصحيفة

ديمترى زوكوفسكي، ومحررها الأدبي جورجي تشولكوف.

كانت «مسائل الحياة» محاولةً جديدةً كل الجدة لعرض التيارات الشائعة دون الوقوع فريسة لاهتماماتها الطائفية، فكانت بذلك ظاهرةً جديدةً في تاريخ المطبوعات الدورية الروسية. ونظرًا لميل الروس الفطري للمشاحنة بسبب الاختلافات العقلية، فقد كانت هذه المهمة مشحونةً بمصاعب هائلة. أخذت الصحيفة على عاتقها مهمةً هائلةً هي التعبير عن أزمة الطبقة المثقفة في نظريتها إلى العالم، وعن الأبحاث الروحية في ذلك العهد، وعن الاتجاه نحو المسيحية، وعن التغيير الذي طرأ على جو الرأي الديني. كما أفسحت مجالاً للتيارات الجديدة في الأدب التي لم تكن تجد لها مكاناً في الصحف القديمة، وكذلك للأمني السياسية التي يتطلع إليها الجناح اليساري من «رابطة التحرير»، ومن الاشتراكيين ذوي التفكير الليبرالي.

وعند وصولي إلى «بترسبورج» دخلت عالمًا أدبيًا لم أكن أعرفه من قبل إلا عن طريق السماع. وكنت أميل دائماً إلى أن أتوقع -وربما كان ذلك بسذاجة نوعاً ما- أن يحدث شيء كالمعجزة نتيجة للتقائي بالآخرين. وقد وجدت نفسي الآن مندمجاً في الجو المشحون المتوتر الذي كان شائعاً في النهضة الثقافية الروسية في أوائل القرن العشرين. وكان الكثير مما التقيت به في هذا الجو الجديد يذكرني بتجربتي السابقة عن «العاصفة والدفع» الديونيزية Sturm und Drang. وليس من اليسير الآن استحضار جو ذلك العهد، إذ أخاطر بمحاولتي تلك أن ألجأ إلى المبالغة. وكثير من هذا الإلهام الخلاق والحماسة قد دخل الثقافة الروسية وأصبح عنصراً دائماً فيها، ومن ثم، فإنه يمثل تراث الروس جميعاً أيًا كانت استجاباتهم الخاصة نحوه. بيد أننا كنا في ذلك الوقت محمولين على موجة من التجارب الخلاقة التي تبلغ حد الشوة، ومن المشكلات الجديدة، وضروب التحدي الجديدة التي يبدو أنها كانت تضغط علينا من كل جانب. كان عهد يقظة الفكر الفلسفي المستقل الأصيل، عهد الخيال الشاعري الحاد، والحساسية الجمالية، كان عهداً يتميز بالقلق الروحي العميق والبحث الديني، وبالاهتمام الواسع الانتشار بالتصوف وبالعلوم

الغيبية أيضًا. لقد شاهدنا توهج فجر جديد، وبدأ أن نهاية العصر القديم قد تلاقت مع عهد جديد يحمل بين طياته تغييرًا تامًا للحياة.

بين أن هذه الحالات لم تكن سائدة إلا في دوائر محدودة نسبيًا، ومنعزلة عن التغيرات الاجتماعية الواسعة بعيدة المدى التي كانت تتحقق في ذلك الوقت. وكانت ثمة علاقات لا شك فيها على ابتداء الانحلال في الحركة كلها، بل كان يبدو أحيانًا أنها تتنفس جو منزل مغلق لا أبواب فيه ولا نوافذ مفتوحة للهواء النقي. والحق أننا لم نكن نشاهد بداية عصر جديد، بل نهاية عصر قديم، وكان يزعجنا إحساس بانهايار روسيا القديمة المقبل. ومن الأشياء الدالة أننا لم نكن نشعر بأي غبطة حقيقية في الوقت الذي كانت تحركنا وتلهمنا فيه رؤى عظيمة. وفضلاً عن ذلك كانت بواذر الإبداع الحقيقي مصحوبة بتقليدات وبدع. وكان الأمر بالنسبة إلى الكثيرين لا يعدو أن يكون مسألة «ما ينبغي» *comme il faut* لكي يكون فنًا أو متصوفاً أو «باحثًا عن الله». وفشلت القيم الأخلاقية في التأثير على أي إنسان، وكان العلم موضع احتقار. وما كان صاحب النزعة العقلية المتخلف أو الوضعي يكاد يأمل في أن ينجح في أموره الغرامية، تمامًا كما كان المثالي أو الرومانسي هو وحده الذي يثق بالنجاح في مثل هذه الأمور في الأربعينيات من القرن الماضي، ومثله المادي أو صاحب النزعة العقلية في الستينيات و«الشعبي» *populist* الذي قدم نفسه قربانًا في سبيل تحرير الشعب في السبعينيات، والماركسي في التسعينيات.

وكانت الاتجاهات الثقافية والروحية الرئيسة ذات طبيعة رومانسية متميزة، وإن تكن حالة خاصة من الرومانسية الروسية. وقد وجدت النزعة الجمالية الرومانسية تعبيرًا عن التصوير الرمزي، وفي الشعر، ونقد الفن، وكان الأدب الروسي في أوائل القرن العشرين قد خرج على العرف الأخلاقي السائد في العصر السابق. فالتقاد الروس من الجيل القديم كانوا يتمسكون بمثل أخلاقية سامية، ولكنهم كانوا يفتقرون إلى الثقافة الفنية الحقيقية، وإلى الإحساس الجمالي. وحمل إحياء القيم الجمالية والاهتمام الميتافيزيقي بين طياته فهمًا جديدًا للتراث الروسي الأدبي، وأسهم في تقدير أعمق لكتّاب من أمثال

«تولستوي» و«دوستوفسكي». ومن الممكن أن نتبين ذلك في وضوح في كتاب من أقيم كُتِب «مرزكوفسكي» بعنوان «تولستوي ودوستوفسكي» الذي قرأته باهتمام عظيم قبل أن أحضر إلى بطرسبورج. وقد كان «إلكسندر قولينسكي» من رواد الاتجاه الجديد في النقد الأدبي، إذ هاجم «الرايكاوية الاجتماعية» السائدة في الذوق الفني، وقطع صلته «بالاستنارة» الأدبية باسم النزعة المثالية الفلسفية، والنزعة الجمالية، وتحدى سلطة «دوبروليوبوف» و«تشرينفسكي» و«بيساريف» الذين كانوا يمارسون نفوذًا ملحوظًا على الطبقة المثقفة. ومع ذلك، فإن عمله لا يمكن أن يعد ذا قيمة أدبية عظيمة، كما كان موقفه الفلسفي غامضًا، وكان يفتقر إلى إحساس بالمنظور التاريخي. بيد أنه كان يملك من الشجاعة ما جعله يعارض النظم الأدبية القائمة، ما كلفه غاليًا، إذ «طرد من الأدب» بتحريض من «ميخايلوفسكي».

أما «ديميتري مرزكوفسكي» فكان أعظم نفوذًا، وترك كتابه عن «تولستوي» و«دوستوفسكي» أثرًا كبيرًا، وكان هذا الكتاب أهم ما ألفه من الكتب المقروءة. وكان -كمؤلفاته جميعًا- محاولةً مشيدةً تشييدًا بارعًا -بل ربما كان بارعًا أكثر من اللازم- للكشف عن معنى ديني في العمل الخلاق لهاتين العبقريتين الروسييتين العظيمتين. ولقد نبه الأذهان للبحث عن القيم الجديدة أو المنسية في الأدب. أما الشخصية الأخرى التي ترتبط عادةً بالحركة الجديدة، فهو «فاسيلي روزانوف»، الذي بدأ الكتابة في التسعينيات، ولم تظهر دلالاته الحقيقية إلا فيما بعد كنتيجة لمساهماته في «الاجتماعات الدينية - الفلسفية» ولصحيفة «الطريقة الجديدة»، وكان أقل نشاطًا أو بروزًا من «مرزكوفسكي»، ولكنه كان أهم منه باعتباره شخصيةً في تاريخ روسيا الأدبي.

وأصول الحركة الجديدة، متباينة، وهي ليست أقل تباينًا من التيارات التي كونتها. أما المنابع الروسية، فترجع إلى اسمي «تولستوي» و«دوستوفسكي»، وكذلك «سولوفيف» إلى حد ما، وجاء تأثير الغرب عن طريق «نيتشه» و«الرمزيين الفرنسيين»، وكانت الاتجاهات الجديدة في الفلسفة خاضعةً أيضًا لنفوذ «تولستوي» و«دوستوفسكي»، وخاصةً الأخير

منهما، وكثيراً ما تأخذ الأعمال الفلسفية شكل التعليقات على «دوستوفسكي»، وتتميز الحركة الفلسفية بالبحث والعودة إلى التقاليد الأصلية للفكر الروسي، كما تم التعبير عنها في أعمال هذين الروائيين، وكذلك في أعمال السلافوفيل (أصحاب النزعة السلافية) وفلاديمير سولوفيف. وهذا يصدق على تفكيري الفلسفي الخاص على الرغم من طابعه الثوري الصريح، وسوابقه الماركسية. ولقد انفصلت عن الجناح اليساري للطبقة المثقفة، كما ذكرت من قبل، بيد أنني احتفظت بنزعة الراديكالية الاجتماعية والعقلية الصريحة. وإذا كان تأثير «نيتشه» قد تمخض عند الكتاب الروس الآخرين عن النزعات الحيوية واللاأخلاقية، أو عن نظريات «فياتشسلاف إيفانوف» الأسطورية، فقد دفعني أنا إلى مزيد من الاهتمام بالمشكلات الأخلاقية. وقد قرأت «نيتشه» على ضوء «إبسن»، و«إبسن» على ضوء «نيتشه»، كما أثري عقلي ثراءً عظيمًا بارتباطي مع «ليو شستوف» و«سرجي بولجاكوف». والحق أنني واجهت عند وصولي إلى بطرسبورج آفاقاً عقليةً كانت مجهولةً بالنسبة إلي، وكان أشد ما أثر في ذلك الامتداد العقلي والثقافي العام، أكثر من قيمة هذا أو ذاك من الأعمال الفلسفية أو الأدبية.

ومهما يكن من أمر، فقد فطنت سريعاً إلى شيء غير صحي في الجو السائد. فما من مشترك فعلي أو ملاحظ مفكر، يستطيع أن يتصور أن مثل هذا التحول الثقافي يمكن أن يتم في يسر في أي مكان. بيد أن أخطر علل هذا التحول كان غموضاً عميق الجذور، أعني عقلاً منقسماً ووعياً منقسماً. وكان يبدو أن الناس قد فقدوا القدرة على الاختيار الحر، وأن أعينهم قد عميت من جراء تجاربهم القوية نفسها. كانوا ممزقين، بدلاً من أن يهتدوا بتلك القوى الغامضة التي أدركوها فجأةً، والتي تحيط بالحياة وبالجهد الإنسانيين وتكتنفهما.

وكان المحررون الرئيسون لصحيفة «مسائل الحياة» التي أصبحت لسان الحركة الجديدة بكل تفرعاتها المتنوعة، إلى جانب رئيسي التحرير «بولجاكوف وأنا» هم الكتاب التالية أسماؤهم: «مرزكوفسكي» و«روزانوف» و«أنطو كارتاشوف» و«إيفانوف»

و«فيودور سولوجوب» و«إلسكندر بلوك» و«أندريه بيلي» و«فاليري بروسوف» و«ألكسي ريميزوف» و«تشولكوف» و«جرشنزوف» و«سيميون فرانك» و«ستروف» و«الأمير أفجيني تروبتسكوي» و«بافل نوفجورودسف» و«فيودور زيلنسكي» و«فولينسكي» و«فلاديمير ارن». وكان قسمها السياسي يمثله الليبراليون الراديكاليون، والديموقراطيون الاشتراكيون الأقل منهم تعلقًا بالمذهب. ومن المحزن حقًا أنني كلما تذكرت هؤلاء الزملاء الذين عملوا معي في «مسائل الحياة»، أدركت أن عددًا قليلًا جدًا منهم هو الذي ظل من أصدقائي، إذ اعتبر معظم الآخرين من خصومي في الوقت الحاضر، ويعتبروني «بلشفيًا» أيًا كان معنى هذه الكلمة. وليس من شك أن الاختلافات كانت كامنةً فعلاً في التكوين الأصلي للجماعة، إذ كان هناك مثلاً عدد من المحررين الذين يكتبون في الشؤون السياسية والاقتصادية، ولكنهم كانوا منعزلين، ولا يشتركون في شيء مع الأهداف الأساسية للصحيفة وأمانيتها.

وأيًا كان العنف الذي تميز به افتراقي عن آل «مرزكوفسكي»، بل وصراعي معهم، فإن اجتماعي بهم كان ذا أهمية ملحوظة بالنسبة إليّ، كما استمتعت بفترة من الاتصال القوي بهم - وإن كانت قصيرة - (كانت علاقتي بزنيذا جيبيوس، علاقةً صداقةً حقيقيةً). ولست أفهم كيف حدث أن وصلنا إلى مرحلة أصبح من المحال فيها أن نتبادل الحديث، أو حتى أن يرى أحدهما الآخر.. كنا بلا شك مختلفين أشد الاختلاف في المزاج والعقيدة، بيد أن معظم هذا الأمر كان راجعًا على ما أعتقد إلى الموقف العدواني الذي يتخذه هذا الجانب أو ذاك. وكان «آل مرزكوفسكي» يميلون إلى تكوين جماعتهم الخاصة، أو عصبتهم من الأصدقاء الذين يثقون بأنهم يشاطرونهم آراءهم ويدعون إليها، فإذا حدث أن تركهم واحد من هؤلاء الذين علقوا عليه آمالهم أو حتى غامر بنقد أفكارهم بالكلمة المطبوعة، فقد كانوا يتبرأون منه. وكان يدفعهم حب خفي للقوة، ويفكرون ويعيشون في جو غير صحي من الصوفية الطائفية المؤكدة للذات.

وكنت أقضي خلال شتاء ١٩٠٥ أمسياتٍ طويلةً في الحديث مع «زنيذا جيبيوس»،

ثم اتصلت بيننا فيما بعد مراسلة منعشة. وما زلت أضمر لها حتى الآن عاطفة وإعجابًا صادقين، رغم أننا لا نتلاقى مطلقًا. ومن سماتها العجيبة فهمها العميق للآخرين، ذلك الفهم الذي كان يمتزج بالقدرة على تعذيبهم. وكان فيها شيء من خصال الأفعى، إذ كانت هشة، رقيقة، متألقة، خالية تمامًا من الدفء الإنساني، وكانت تحتوي على مزيج غير مريح من العنصرين الذكر والأنثى، بحيث كان من العسير أن يحدد المرء أيهما الأقوى عندها. أما أنوثتها، فكانت تعبر عن نفسها في عنادها وبديتها النزقة. وكانت بطبيعتها شخصية غير سعيدة، قادرة على تحمل العذاب الشديد، وتعذيب الآخرين. وكان الشعر هو الأداة الفكرية الملائمة لها، بصرف النظر عن النقد الأدبي، غير أن نظرتها وموقفها من الحياة كانا خاليين من الشعر قطعًا، وينطبق هذا على العهد كله، فهو عهد الشعراء بلا منازع، ومع ذلك فقد كان -وهذا ما يدعو إلى العجب- خاليًا من الروح الشعرية، وئمة صفة «شاعرية» كانت تفرض نفسها حينذاك: هي التمرکز المطلق حول الذات egocentricity ونوع من النرجسية، وكلاهما إذا شئت الصراحة، كان بغضًا إلى نفسي كل البغض. ولم تكن بيني وبين «مرزكوفسكي» نفسه صلة شخصية، بل إنني أشك هل من الممكن على الإطلاق عقد مثل هذه الصلات معه. إذ إنه لم يكن يستمع قط إلى أحد، أو حتى ينتبه إلى الآخرين. ولم تكن حجرة الاستقبال لدى آل مرزكوفسكي مكانًا تستطيع أن تلتقي فيه بشخص حقيقي، وإن غشيها حشد من الناس، وإنما كان المرء يشعر أنه مستغرق في مجموع لاشخصي. كان هناك ضرب من السحر تخيم ظلاله على حياتهما، شيء شبيه بالجو الذي يسود اجتماعات الطرق الصوفية. وقد صادفت هذه الظاهرة نفسها فيما بعد بين الـ anthroposophists الأنثروبوصوفيين (السوفسطائيين البشريين).

وكانت جماعة المرزكوفسكيين يزعمون دائمًا أنهم يتحدثون باسم «نحن» افتراضية غامضة، يطمعون في اجتذاب أصدقائهم إلى المشاركة فيها. وكان «فيلوسوفوف» واحدًا من هؤلاء، وكاد «أندريه بيلي» أن يصبح واحدًا آخر. وكانوا يطلقون على هذه الـ «نحن» اسم «الثلاثة السريين» التي قدر لها في خيالهم أن تكون نواة كنيسة جديدة

للروح القدس، حيث ينتظر «سر الجسد» تحقيقه الأخير. ولم يكن ثمة مفر، من أن يصطدم الإطار الشخصي لعقلي، أو ما كان يُسمَّى خطأً في بعض الأحيان بنزعتي الفردية، بهذه الأسطورية الغربية، ولم أكن مهيتاً بأي حال من الأحوال للمشاركة في هذه الـ«نحن» السرية. ومع ذلك، فقد كنت أشاطرهم بعض مشاغلهم الدينية، ووجدت نفسي مسوقاً بالضرورة إلى أن أكون المتحدث باسم الوعي الديني الجديد، وما زلت هذا المتحدث إلى حدٍّ ما حتى الآن.

وأُسِّرت بي مقاومتي لتأثير جو «مرزكوفسكي» في طريقي إلى الكنيسة الأرثوذكسية، وساعدت في هذه العملية ظواهر أخرى صادفتني، وكان لزاماً عليّ أن أعارضها في «بطرسبورج» حينذاك. بل لقد كان اهتمامي قبل الحضور إلى موسكو قد أثر فعلاً بتلك الاجتماعات الدينية الفلسفية التي كان يشترك فيها ممثلون عن الكنيسة الروسية الأرثوذكسية. وكتبت مقالاً عن هذه الاجتماعات في صحيفة «التحرير» Osvobozhdenye، وإن لم أوقعها باسمي. وقد كانت هذه الاجتماعات هامة جداً من حيث إنها المحاولة الأولى للتعاون بين المتحدثين باسم الفكر والأدب الروسي من ناحية، وأعضاء النظام التصاعدي الذين يمثلون العناصر التقليدية، بل والتقدمية في الكنيسة الأرثوذكسية من ناحية أخرى. وكان سرجيوس مطران العاصمة، الذي أصبح فيما بعد بطريركاً بالنيابة، ثم بطريرك الكنيسة الروسية، يرأس تلك الاجتماعات، وكان الموضوع الرئيس للمناقشة هو العلاقة بين المسيحية والثقافة، وهو موضوع أثاره كتاب «ترنافتسف» عن سفر الرؤيا الذي نشر لتوه. ويتبع هذا الموضوع. موضوع آخر يرتبط باسمي «مرزكوفسكي» و«روزانوف» (الذي كان اهتمامه بالموضوع أكثر صدقاً من مرزكوفسكي)، وأعني به مشكلة الجسد والجنس. وكنت أعلق أهمية هائلة، لا على تلك المشكلات في حد ذاتها، بل على الحاجة إلى مواجهة المسائل الجديدة التي تثيرها تلك المشكلات من وجه النظر المسيحية في صراحة، وكنت أشعر أن اقترابي من المسيحية يعتمد إلى حد ما على مثل تلك المواجهة. بيد أنني كفيلسوف، لم يسعني إلا

أن ألمس خلطاً في الأفكار من الطريقة التي تعالج بها المشكلات موضوع البحث. وكان «مرزكوفسكي» مسؤولاً على الأخص عن هذا الخلط نتيجةً للتقابل المرسوم في مهارة، وإن يكن زائفاً، بين «الجسد» و«الروح». وقد تحديته عدة مرات حول هذه النقطة، بيد أنه كان جهداً لا غناء فيه من ناحيتي، إذ كان «مرزكوفسكي» كلفاً إلى حد النشوة بتركيباته اللفظية، وفي رأيي أن هذا الخلط ناشئ عن هذه الحقيقة، وهي أن تاريخ المسيحية، في الواقع، وعلى الرغم من احتجاجات «مرزكوفسكي»، يتميز لا بنقص الجسد، بل بفيضه على حساب الروح. وقد فتح «الوعي الديني الجديد» -بالنسبة إليّ- إمكانية إعادة تأكيد أولوية الروح. والواقع الفعلي هو أن التقابل بين الروح والجسد تقابل خاطئ. أما المشكلة الحقيقية، فتكمن في مكان آخر، أعني في التعارض بين الحرية والضرورة. وما إلحاح «مرزكوفسكي» المتضخم على «قداسة الجسد» غير موقف رجعي، معاد للحرية والشخصية، في نهاية الأمر. وقد تعرضت لهذه المشكلة في سياق مختلف في مقابلي مع «بافل فلورنسكي» في موسكو.

وعلى الرغم من نفوري الغريزي من ذلك الجو السحري الذي يكتنف «جماعة مرزكوفسكي»، فقد كنت مع ذلك متأثراً تأثراً عميقاً، ومنجذباً بإدراكهم الشديد للأفكار، وبخلوهم خلواً كاملاً من كل ابتذال. وظللت محصناً تمام التحصين في وجه سفسطتهم السحرية، وأصررت -في هذا الجو الكثيف- على سعيي الأصيل في سبيل قيم الحرية والشخصية التي تعرضت للخطر بسبب النزعة الطبيعية الهستيرية لدى «مرزكوفسكي». وفي النهاية أفلحت أيام بطرسبورج في تقوية موقفني السلبي من القوى التي تطمع في إغراق الشخصية أو إخضاعها، وتجعل من الإنسان ضحية للتجريدات اللاشخصية.

ولم تمسني حركة العصر تلك المتعددة الاتجاهات والألوان إلا من السطح فحسب، فذهبت أبحث عن الاتصال بأشخاص جدد، وكنت أريد أن أكتسب استبصارات جديدة، وأن أوسع من معرفتي، وأن أعيش من جديد تجربة عصري التاريخية والثقافية. بيد أنني على ذلك المستوى العميق لم أفقد مطلقاً إحساسي بالوحدة وسط هذه الحركات الغادية

والرائحة لذلك الإحياء الروحي العنيف. فليس غريباً إذن أن أثير النقد، بل والسخط في نفوس هؤلاء الذين تبنوا تلك الحركات، وأن أدفعهم إلى إصدار أحكام خاطئة عن موقعي. كنت أريد أن أفهم من الداخل التيارات الروحية والثقافية في هذا العصر، وأن أحيط بدلالاتها، ولكنني لم أستسلم تماماً لهذه التيارات، وما كنت أستطيع الاستسلام. وهذا القول يصدق أيضاً على موقعي من الماركسية والأرثوذكسية. فقد كنت مدفوعاً على الدوام إلى الرجوع إلى نفسي، وبالتالي كنت أخيب آمال أولئك الذين يتوقعون الخضوع وعدم المقاومة من جانبي. وربما كان ذلك علامة ضعف أو علامة قوة من ناحيتي، بيد أن هذا الضعف - إن كان ضعفاً حقيقياً - لم يكن عن نزعة شكية منفرة. والحق أن الحركة الأدبية الخلاقة التي ظهرت في مستهل القرن قد نبهتني تنبيهاً شديداً، إذ أمدتني بموضوعات سائغة، ووضعت مشكلات جديدة، وعمقت من إدراكي، وإني لمدين بالشيء الكثير للأشخاص الذين اتصلت بهم اتصالاً وثيقاً خلال تلك الأعوام. ومهما يكن من أمر، فقد أفلحت في أن أظل صاحباً وسط المخمورين، ومن ثم كنت بمثابة استفزاز لهؤلاء الذين حرمتهم حالتهم المضطربة تلك من ملكاتهم النقدية. ولم يكن ضغط المؤثرات الغيبية في صباي الباكر، أو الحماسة المستبدة التي تميز بها الثوريون من الديمقراطيين الاشتراكيين، أو «الوعي الديني الجديد» الذي نادى به جماعة مرزكوفسكي، أو الطائفية الغنوصية لدى الأنثروبوصوفيين (السوفسطائيين البشريين) أو أرثوذكسية «بافل فلورنسكي» المنسوبة إلى الأحاجي، أو سطوة البلشفية الثورية القوية، لم تكن هذه النزعات جميعاً قادرةً على امتلاكي امتلاكاً كاملاً وإرغامي على التنازل عن الضمير وحرية الروح. ومن المفارقة إلى حد ما في مثل هذه الظروف، أن أصدقائي وأعدائي على السواء، كانوا يرتابون في أنني عضو في جمعية غيبية أو سرية، أو أنني من الماسونيين الأحرار المتخفين، أو ما شاكل ذلك.

ولم يدفعني تمردي على أن أتحدى جهاراً المطالب التي تفرضها عليّ الدوائر التي أتحرك فيها، والتي تفترض أن أنضم إليها فحسب إذا اقتضت المناسبة، بل كان يدفعني

هذا التمرد إلى أن أقطع كل علاقاتي، وأنتقل إلى مدينة أخرى حتى أستطيع أن أظل حرًا طليقًا. ولم يكن أبعث على نفوري من ذلك الجو الخانق الكثيف الذي يحيط بالدوائر الأدبية، حيث كان الدور المقسوم للمرء هو تغذية شهية الشعراء العاكفين على أنفسهم، والذين يعيشون على إطراء الناس لأشعارهم. كما لم أكن أطيق المبالغة في تلك الحماسة الغيبية الشائعة في تلك الآفاق المغلقة الموصدة لكنيسة الروح القدس ذات الأسلوب الخاص. وأيًا كان الأمر، فقد خضعت في مجال واحد لإغراء الحركات العقلية والروحية في ذلك العصر، وهو أنني لم أعد أهتم اهتمامًا شديدًا بالمشكلات الاجتماعية. وربما كان ذلك راجعًا إلى حد ما إلى حالتي التي أعقبت نضالي مع الدوائر الماركسية التي بذلت أقصى جهدها لإعاقة بحثي عن مسائل الروح. بيد أن هذه الحقيقة كانت تتمشى مع غياب كل إحساس حقيقي بالمسؤولية الاجتماعية لدى الصفوة المختارة من رجال النهضة الثقافية.

ولا سبيل إلى إنكار أن عمل «مرزكوفسكي» كان ذا أهمية عظيمة في مجال واحد على الأقل، وهو أنه قدم إلى الناس، وكان هو نفسه تعبيرًا عن عالم مجهول أو منسي من القيم الثقافية: العصور اليونانية والرومانية القديمة، وعصر النهضة الإيطالي، والأدب الفرنسي، «نيتشه» و«إبسن»، حتى ولو كان يفتقر إلى تلك الجدية الروحية التي يتمتع بها بعض الأعضاء الآخرين من الصفوة الثقافية الجديدة. وهو ينطوي في الوقت نفسه على ذلك الاستقطاب العنيف الذي يميز العقل الروسي، والذي أعتمته أجيال من الروس ذوي العقلية الوضعية. وهذا الاستقطاب وجد تعبيرًا عن نفسه في غرام «مرزكوفسكي» بالتقابل: «المسيح وعدو المسيح».. «الروح والجسد».. «الهوة العليا والهوة السفلى».. «الشرق والغرب» وهلم جرا. ولسوء الحظ اتخذت هذه الاستقطابات صورة نوع من المواقف المضادة المدرسية، وكانت شاهدًا على وعي مفكك منقسم من أساسه، وعي فقد القدرة على الاختيار والفعل. وربما دعا «مرزكوفسكي» -بصوته المألوف ذي النبرة الحادة- غيره إلى العمل، غير أن أفكاره لا تقدم أساسًا للعمل أيًا كان. ولا مكان في

مؤلفات «مرزكوفسكي» الضخمة لذلك الاهتمام التقليدي بالعدالة والحقيقة الأخلاقية في الأدب الروسي، ونحن نجد في كتابه عن «تولستوي ودوستويفسكي» مثلاً بضع صفحات شائقة عن قدرة «تولستوي» الفنية الخلاقة.. ولكنها في الجزء الرئيس منها، هجوم منحل على «تولستوي»، إذ لا يفطن «مرزكوفسكي» إلى عدالة قضية «تولستوي» ضد الأكاذيب والزيف المستقر في قلب المدينة والتاريخ الإنساني، وإنما ينصب اهتمامه كله على تبرير «جسد» التاريخ وتقديسه، كما حاول آخرون من بعده، وخاصة «فلورنسكي» وأرثوذكس المدرسة الجديدة. كان «مرزكوفسكي» خالياً من صفات الشفقة والعطف التي تميز الروس كل التمييز، بل كان ينبذ هذه الصفات باعتبارها صفات بوزية.

ولقد كان «مرزكوفسكي» يؤمن -على وجه العموم- بضرب من المسيحية النيتشية، ولكن من دون نزعة «نيتشه» الأرستقراطية، وإدراكه الشديد لآلام الوجد الإنساني. وكانت نزعته النيتشية ديناً يمجّد «الجسد والجنس»، ولكنه هو نفسه كان يعاني من انعدام «الجسد»، فلقد كان مخلوقاً «لاجنسياً» sexless أساساً، وكانت مزاعمه وادعاءاته عن قداسة الجنس مجادلات عقليةً وجماليةً للتعويض الذاتي. وكان يستخدم كلمة الحرية في كثير من الأحيان، بيد أننا لا نعثر على شيء من الحرية في عبادته للجسد. وكان ذلك أشق الأمور على نفسي قبولاً، ذلك أن الحرية هي الروح، لا الجسد الذي يستعبد الإنسان في أغلب الأحيان. ونحن نبلغ الحرية، لا عن طريق الإنكار الزاهد، أو عن التمجيد الطبيعي للجسدية، ولكن عن طريق «الجوانية» Inwardness، حيث لا يكون أي جزء من طبيعة الإنسان خارجياً بالنسبة إليه. ولقد كان «مرزكوفسكي» على حق حين تحدث عن حقيقة الحب بين «آنا كارنينا» و«فرونسكي»، وصدقه في مقابل قانونية كارنين الزائفة ونفاقه. بيد أنه ينبغي النظر إلى هذه المشكلة -في رأيي- على ضوء الصراع من أجل حرية الإنسان وكرامته ضد نظام القانون والسلطة، ذلك النظام الذي يزيّف العلاقات الإنسانية، ويحط من قدرة الإنسان، هذا بينما سحق «مرزكوفسكي» هذه المشكلة في بناءاته المدرسية التي اصطنعتها نزعته الطبيعية الصوفية.

وكان فاسيلي روزانوف» (واسمه يرتبط عادةً باسم «مرزكوفسكي»، وإن تكن شخصيته أكثر دلالةً في تاريخ الفكر الروسي من شخصية «مرزكوفسكي») يؤمن هو أيضًا بالنزعة الطبيعية، وإن لم يحاول أن يعرض أفكاره باعتباره نسخةً جديدةً من المسيحية. وأيًا كان الأمر، فقد كانت عودته إلى الدين اليهودي والوثني السابق على المسيحية، دين الجنس، معاديةً هي أيضًا للحرية، وخيانةً للشخص الإنساني. والجنس الذي لا يتكامل ويسمو عن طريق الروح يكون شاهدًا دائمًا على خضوع الإنسان للنوع. وكان «روزانوف» يتجاهل في بساطة الشخصية الإنسانية على الرغم من أنه كان يمتلك موهبةً لا نظير لها في وصف الكائنات الإنسانية الحية. والحياة في نظره لا تنصرف عن طريق بعث الإنسان في الأبدية، بل عن طريق إنجاب الأطفال، أو بعبارة أخرى من خلال عملية تفكك يختفي فيها الشخص الإنساني في تعاقب الأجيال الجديدة، وفي استمرار الجنس الإنساني. وكان «روزانوف» يؤمن بدين الميلاد الأبدي، والمسيحية بالنسبة إليه هي دين الموت؛ لأنها تقتضي -في رأيه- استبعادًا أساسيًا، أو على الأقل قبولًا فاترًا، للجنس والتناسل. أما «مرزكوفسكي» فلم يكن معنيًا -من ناحية أخرى- بالتناسل أو بالطبيعة لهذا السبب، فلم يكن ابنًا للطبيعة مثل «روزانوف»، بل مثقفًا ضعيفًا سوفسطائيًا من مثقفي «نهاية القرن» fin-de-siecle، بحيث أصبحت نظرياته الجنسية مستودعًا للأمانى الغرامية التي لم تجد لها متنفسًا. بيد أنني أحب عند هذه النقطة أن أقول المزيد عن «روزانوف».

كان «فاسيلي فاسيليفتش روزانوف» شخصًا فذاً من جميع النواحي، بل إنه بالتأكيد أغرب شخص عرفته في حياتي. كان يتصف بسجايا روسية صميمة، ومع ذلك، كان مختلفًا عن أي شخص آخر كل الاختلاف. وطالما خطر لي أنه كان من الممكن أن يتصوره خيال «دوستوفسكي»، والحق أنه كان -في بعض المواضع- نسخةً أخرى من «فيودور كارامازوف» تحول إلى كاتب ورجل دعاية. وكان مظهره الخارجي عبارةً عن مظهر فلاح أحمر الشعر من «كوستروما» (وقد ولد فعلاً في مقاطعة كوستروما، وقضى الشطر الأكبر من حياته المبكرة في عاصمة تلك المقاطعة). وكان شخصًا مشاكسًا صبيانيًا، مبتدلاً،

على خيال واسع، وذكاء حاد. وكان يتلعثم حين يتحدث، ويقذف برشاش من لعبه من حين إلى آخر. وكان ينطق أحياناً بأفكار مثيرة للدهشة، ويهمس في أذنك وهو يجمع طيلة الوقت.

وكنت أعجب إعجاباً شديداً بكتبه، فقد كان كاتباً من الطراز الأول، ويتمتع بأصالة فذة. وتضم ملاحظاته في أسفل الصفحة وتعليقاته على هامش مقالات وأبحاث الكتاب الآخرين عادةً ألمع تحليلاته الأدبية. وهو على الأرجح أعظم ناشر روسي. وطريقته الأدبية تتميز بحرية الحديث الحي وثرائه، وبما فيه من ظلال دقيقة من التنعيم، والأنغام العالية والخافتة. ويبدو أنه يسيطر سيطرةً تكاد تكون سحريةً على الكلمات.. بيد أنه من المحال ترجمته أو شرحه.

وكانت بيننا عاطفة صادقة، وقد اعتاد أن يدعوني «أدونيس»، وأحياناً «الجنتمان»، ويخاطبني دائماً بضمير المخاطب الجمع. وقد كتب ما لا يقل عن أربعة عشر مقالاً عن كتابي «معنى الفعل الخلاق»، كان أغلبها هجومًا على ما سماه «الروح الغريبة»، التي كان من المفترض أنني أصبت بعدواها. وكانت آراؤنا ومواقفنا من الحياة على طرفي نقيض، غير أنني كنت أقدر نقد «روزانوف» للمسيحية التاريخية وفضحه للنفاق المسيحي نحو الجنس تقديرًا عظيمًا. وأيًا كان الأمر، فإنه لما كان عداء «روزانوف» للمسيحية مطابقاً لدينه الطبيعي عن الجنس والتناسل والزواج والأسرة، فقد وجدت نفسي إلى جانب الشخصية ضد النوع، وإلى جانب حرية الروح ضد الإحالة الموضوعية للجسد التي تخون صورة الإنسان وتحطمها. و«روزانوف» لم يحارب الكنيسة، فقد كان متأثرًا متأثرًا شديدًا حقًا بكل ما يرتبط أو يتداعى مع الكنيسة الروسية من معان، بصورها، ونماذج تقواها، ودفئها، وتراثها الشعائري، ولكنه كان يحارب المسيح المصلوب الذي كشف عن السر النهائي للموت. وكان «روزانوف» يردد أنه يؤثر شمعةً محترقةً على الله. فالشمعة يمكن أن تُرى وأن تُلمس، وأن يمسكها المرء بيده، بينما الله مجرد لا تبلغه العين الإنسانية. وكانت تطيب له دعوة القساوسة إلى الغداء لكي يشاطروه طبقه المعتاد من السمك.

وكانت صحبته المفضلة هي صحبة الكهنة المتزوجين الذين لا يفهمون شيئاً عن أفكاره، ولكنهم لم يكونوا يضجرونه. وقد كان موقف «روزانوف» دليلاً آخر (إذ كانت الأدلة ضرورية) على هذه الحقيقة، ألا وهي أن للجسد مكاناً كبيراً جداً، لا صغيراً جداً، في حياة الكنيسة. وربما ابتهج «روزانوف» بهذه النتيجة، ولكنها كانت تثير الاشتزاز في نفسي.

وعندما أنشئت في «بترسبورج» جمعية فلسفية - دينية على أساس اقتراح مني، قرأت بحثاً في اجتماعها الأول بعنوان «المسيح والعالم»؛ كان موجهاً ضد مقال «روزانوف» القيم: «ما يتعلق بالمسيح الأعذب، وثمار العالم المرة»، غير أن هذه المبارزة لم تؤثر على علاقتنا الطيبة. وقد كان معجباً أشد الإعجاب بـ «ليديا». وقبل حوالي شهر من وفاته، والثورة الشيوعية في أوجها، حضر «روزانوف» لرؤيتنا في موسكو، وقضى الليل في منزلنا. وكان الانطباع الذي تركه مؤلماً، إذ كان يتحدث دون انقطاع حديثاً خالياً من المعنى، وإن يكن في بعض الأحيان، لامعاً إلى أقصى حد. وأنكر أنه همس في أذني قائلاً: «إنني أصلي لله، ولكنه ليس إلهك، إنه أوزوريس، أوزوريس». وكان بعض رجال الأدب الروس ومنهم (سولوفيف) يحتقرونه ويتهمون به بالانحراف الأخلاقي وبالانتهازية، وكان هذا الاتهام الأخير راجعاً إلى مزاولته كتابة المقالات السياسية للأحزاب المتصارعة تحت أسماء مختلفة. ومهما يكن من الأمر، فإني أظن أنه ظل في الأساس مخلصاً لنفسه. ولم يكن «روزانوف» مهتماً بالسياسة في ذاتها، وإنما كان مهتماً «بالجو» و«الذوق» و«طعم» السياسة أو السياسين أكثر من اهتمامه بالأيديولوجيات السياسية. غير أن مساهمته الأساسية هي مناقشته لمشكلة الجنس، وكانت له إلهامات قيمة عن اليهودية والوثنية فيما يتعلق بهذا الموضوع.

كتبت ذات مرة مقالاً عن «روزانوف» بعنوان «عن الأثوية الأبدية في الروح الروسية». والحق أن عبقرية «روزانوف» خالية تماماً من فضيلتي النظام والشكل الرجوليتين، ولم يكن تفكيره منطقيًا، بل نفسيًا. وكان وجوده كله مستغرقاً في نوع من الحسية الصوفية، وكان يتحدى باستمرار تهمة قلة الحياء العارية، وكثير من الناس كانوا يجدونه مخجلاً،

بل مقررًا، ومع هذا كله، فإنه واحد من أبرز الشخصيات الروسية، وكاتب من أعظم كتابنا. وقد أخفق دعاة الأرثوذكسية، بوجه عام، في مصارعة أو حتى مواجهة المشكلات التي أُرقت «روزانوف». وكان هو نفسه منقادًا بغريزته إلى المحافظين، إذ كانت اللاأدرية العقلية والنزعة الأخلاقية السمجة لدى الراديكاليين تبعث على نفوره. وقد لاحظت عليَّ أي حال أن الجناح اليميني من الأرثوذكسية يفضل «روزانوف» على «فلاديمير سولوفيف»، ويصفح عن الكثير مما لا يصفح عنه لدى من هم أكثر منه كبرياء.

وقد كان من العسير أن يرتبط المرء بعلاقات ثابتة مع «روزانوف»، إذ كانت طبيعته نفسها مختلةً بشكل بعيد عن التصديق، بيد أنني سوف أذكره دائمًا بعاطفة حارة.

تكمُن نكبة النهضة الروسية في أوائل القرن العشرين في عزلة صفوتها المثقفة عن الحركات الاجتماعية الواسعة في ذلك العهد، وهي حقيقة أثبتت أنها مهلكة على ضوء التطورات التالية التي حدثت في أثناء الثورة الروسية. ولقد أحسست أيضًا أنني منعزل، وإن لم تنم غريزتي الاجتماعية في يوم من الأيام نومًا كاملاً، وكذلك لم أقطع علاقتي بالديموقراطيين الاشتراكيين قطعًا حاسمًا. كان الروس يعيشون في ذلك العهد على مستويات مختلفة، أو -إن صح التعبير- في عصور مختلفة. ولم تلق النهضة أي أضواء على المناطق الأوسع من الحياة الاجتماعية. وكان موقف المثقفين اليساريين من ناحية أخرى، ولا أعني بهم الثوريين الاجتماعيين فحسب، بل الراديكاليين الأحرار أيضًا، كان موقفهم موقف الوقار الأخلاقي السمج، والتزمت السياسي، ولهذا أخفقوا في أن يعكسوا التغيرات الثقافية العميقة. ومن الحق أن عددًا كبيرًا من أنصار النهضة والمتحدثين بلسانها كانوا يعطفون على الثورة (وحتى روزانوف كتب كتابًا في أثناء حوادث ١٩٠٥ طافحًا بالثناء على الحركة الثورية)، ولكنهم كانوا يفتقدون إحساسًا بالتناسب في اهتمامهم بالمشكلات الجديدة ذات الطابع الفلسفي والجمال والصوفي التي أهملها هؤلاء الذين ظلوا أجيالًا متعاقبةً مشتبكين في الصراع الاجتماعي. وهذا التقسيم بدا واضحًا في الاجتماعات العامة، وفي كل مناسبة من تلك المناسبات كنت أشعر شعورًا مؤلمًا بهوة

مميتة تزداد اتساعاً باستمرار. واستبد بي شيئاً فشيئاً شعور الاغتراب الذي عرفته جيداً في مناسبات سابقة، وبدأت أستجيب للصفوة المثقفة كما استجبت من قبل للجماعات الاجتماعية والسياسية في أعوامي السابقة على بطرسبورج.

وكان هدف صحيفتنا «مسائل الحياة» هو أن نصل إلى «التقريب» بين الحركات الثقافية والاجتماعية، بيد أن مواردها للوصول إلى مثل هذا «التقريب» كانت محدودة وناقصة. ولم تظهر نتائج تلك التحديات إلا بعد ذلك بزمان طويل، عندما أصبح وجود الصحيفة نفسه مسألة من مسائل الماضي الذي عفى عليه النسيان. وكانت النهضة الروسية تعاني نقصاً في الحسم الأخلاقي والاستعداد للاختيار والفعل، فهي ضائعة في نزعة جمالية ورومانتيكية مهوشة. وكانت أكثر شبهاً بالحركة الرومانتيكية في ألمانيا منها بالحركة المماثلة في فرنسا، حيث كانت مصحوبةً بعنصر اجتماعي صريح، بل ثوري. وكان الانتشار الخلاق للأفكار مقصوراً على حفنة ضئيلة من الرجال والنساء الموهوبين، ولم يصل مطلقاً إلى الجماهير الواسعة من الناس، أو حتى إلى دوائر واسعة من الطبقة المثقفة.

أما الثورة الاجتماعية، فقد تطورت من ناحية أخرى تحت راية نظرة إلى العالم كانت تبدو لنا بحق بدائية عتيقة، نظرة أتيح لها أن تسيطر على المسرح الثقافي للبلشفية. وقد كانت الهوة في الثورة الروسية بين الطبقات الثقافية العليا، والطبقات الدنيا التي تؤلف الشطر الرئيس من المثقفين والشعب، كانت هذه الهوة أوسع إلى غير حد مما كانت عليه الحال في الثورة الفرنسية. وكان المروجون للثورة الفرنسية يستلهمون أفكار روسو والفلسفة العلمية في القرن الثامن عشر، وكان يحملهم أكثر التيارات الفكرية تقدماً في ذلك العصر (مهما قيل عن قيمة ذلك الفكر). أما المروجون للثورة الروسية، فكانوا من ناحية أخرى يقتاتون من أفكار النزعة العدمية والوضعية الروسية المستهلكة ويعيشون عليها، وكانوا لا يكثرثون إطلاقاً بمشكلات الفكر الخلاق في عصرهم، وكانوا لا يهتمون بـ«دوستوفسكي» أو «تولستوي» أو «فلاديمير سولوفيف» أو «نيكولاي فيودوروف» أو

مفكري أواخر القرن، وإنما كانوا قانعين بـ «هرفيج»^(١) و«دولباخ»^(٢) و«تشرنيشفسكي» و«بيسارييف»^(٣). ولم يكن مستواهم الثقافي يرتفع عن مستوى «بليخانوف». وكان «لينين» نفسه رجعيًا من حيث الفلسفة والثقافة، بل إنه لم يكن ملهمًا بالديالكتيك الماركسي، ذلك أنه لم يمر كما فعل «ماركس» بمدرسة المثالية الألمانية كلها، على الرغم من أنه قرأ «هيجل».

وقد كان لهذه الحقيقة تأثير قاتل على الطابع الذي اتخذته الثورة الروسية الكبرى، إذ بدأت بارتكاب جناية حقيقية ضد أفضل ما في الثقافة الروسية. والواقع أن الطبقة المثقفة اقترفت جريمة انتحار ثقافي. ويمكن أن يقال إن جيلين إنسانيين كانا ينموان جنبًا إلى جنب في روسيا قبل الثورة. ويقع اللوم في هذه الحال على الجانبين معًا، أي على عاتق زعماء الثورة. وقد كنت أنتمي إلى ذلك العصر، وأشاطر في ضعفه ومتناقضاته. ومع ذلك لم أندمج قط اندماجًا تامًا - كما أشرت إلى ذلك من قبل - بأي حركة من الحركات التي ارتبطت بها. وكان عدم استقرار صلتي بتلك الحركات، ووحدتي وهواجسي سببًا في شحذ إدراكاتي الحسية.

وقد أفادت النهضة الثقافية فائدةً عظيمة في إثراء المشاركين فيها عقلاً وقلبًا، ولكنها أضعفتهم أيضًا وحرمتهم من قوتهم. وقد قال «فياتشسلاف إيفانوف» ذات مرة إن الحركة تنطوي على إمكانيات مجهولة لمعاناة نشوة الإلهام الديونيزي، بغض النظر عن الوقائع التي ترتبط بها تلك التجربة. («كيف» أكثر من «ماذا» على حد قوله). كانت أجنحة ديونيزوس تكتسح وجه روسيا، وتحرك حركةً ثقافيةً بأكملها. وكان الناس يسعون إلى النشوة من أجل النشوة الحقيقية. ولم يكن يهتم بالوقائع غير نفر ضئيل منهم، سواء كانت وقائع الحواس أو العقل. وكان «الإيروس» يتفوق تفوقًا حاسمًا على «اللوجوس». وهذا يعني بالنسبة إليّ إهمالًا - مؤلمًا لي على وجه الخصوص - لمشكلة الشخصية والحرية.

(١) شاعر ثوري ألماني يقترن اسمه باسم «إلكسندر هرتزن».

(٢) فيلسوف فرنسي مادي، عاش في القرن الثامن عشر، وكان ينحدر من أصل ألماني (ك. ل.).

(٣) زعيم العدمينين، وناقد أدبي لا يعترف بالفن إلا من حيث إنه يخدم أغراض تعليم «طبقة مثقفة علمية» (ك. ل.).

وقد اعترف لي «أندريه بيلي» -وهو من أكثر الرمزيين الروس أصالةً وأشدّهم نفوذاً- في صراحة وزهو بأنه لا «هوية» له، ولا «نفس». وربما لا نكون خارج الموضوع إذا تذكرنا في هذا السياق التمييز بين الفردية والشخصية. فقد كان هؤلاء الناس ذوي فرديات حية راقية، ولكنهم كانوا يفتقرون إلى الشخصية، أو كانت شخصياتهم ضعيفة لا شكل لها. فالشخصية تقتضي تحديداً ذاتياً من الوجهة الأخلاقية، وهي قصور تقويمي أكثر منها تصوراً جمالياً أو نفسياً، وبالنسبة إلى هؤلاء الذين يهتمون بالشخصية، فإن أصل النشوة ومادتها، أو الـ «ماذا» باعتبارها متميزة عن الـ «كيف»، لا يمكن أن يكونا إلا مختلفين. ولقد كانت العناصر الانحلالية في النهضة الروسية مدمرةً للشخصية بلا مراعاة.

ولا بد أن نذكر أن بعض ممثلي النهضة قد حاولوا التغلب على الفردية وإحياء فكرة الـ sobornost، فكرة الوعي «السيمفوني» والثقافة «السيمفونية». غير أن هذا الـ sobornost كان يختلف اختلافاً عظيماً عن sobornost «خومياكوف»؛ فهو أقرب إلى فكرة «فاجنر» عن الثقافة الجماعية، والإحياء الديني والثقافي عن طريق الفن. وقد كان الداعية الرئيس للثقافة السيمفونية التي تذكر كنقيض للفردية التي عاثت فساداً في النهضة الأوروبية، هو «فياتشسلاف إيفانوف». وتقتضي النهضة الروسية -في نظر إيفانوف- ديناً كونياً شاملاً، وعودةً إلى منابع القديمة وإلى التصوف الأرضي، وكان يعارض الثقافة «العضوية» بالثقافة «النقدية» التي انتشرت في عهد الاستنارة. ولم يكن فنانون ذلك العصر يريدون الاحتفاظ بحريتهم الشخصية، ولكنهم كانوا يتطلعون إلى الاعتماد على القوى الكونية وعلى حياة الشعب باعتباره كلاً واحداً. وعلى الرغم من أن ذلك العصر قد تميز بحرية عجيبة للعمل الخلاق، فإن الفنانين والكتاب لم ينتهجوا سبيل الحرية انتهاجهم لسبيل العبودية، ما يبعث على أشد السخرية. وكان ذلك وسيلةً للبحث عن تعويض عن حالة الانعزال التي وجدت فيها الصفوة المثقفة نفسها كما كانت النزعة الشعبية populism تعويضاً للنيل الروسي المعذب الضمير الذي ضحى بحياته «للشعب» تكفيراً عن أخطاء «الاسترقاق» Serfdom. ولكن، على حين كان أصحاب النزعة الشعبية مدفوعين بوعي

حاد بالمسؤولية الاجتماعية المباشرة، كانت الصفوة المثقفة في أوائل القرن العشرين تشتاق اشتياقاً لا جدوى منه إلى عالم من الثقافة «العضوية» المشتركة الشبيهة بالحلم.

غير أن واحداً من هؤلاء الكتاب والفنانين ما كان ليقبل أن يضحي بحريته الخلاقة باسم أي جماعة حقيقية، أيًا كانت. فما أعجب سخرية القدر التي كانت في انتظارهم! فقد أسفرت الثورة في الواقع عن «خلع» الفردية، وتنصيب ثقافة جماعية «للشعب»، غير أن تحقيق هذا الأمر تم على حساب الانحطاط الثقافي وتجانسه. ولم تظهر الثقافة الجماعية في روسيا التالية للثورة إلا بعد سقوط الصفوة المثقفة وصرحها الثقافي الهش. وقد ثبت أن جميع الفنانين المبدعين في النهضة الروسية كانوا زائدين على الحاجة، وكان من الممكن أن يستغني الزعماء الجدد في يسر، بل حتى في احتقار بما أسهم به أولئك الفنانون. لقد تحقق الـsobornost، ولكن ما أبعد الشقة بينه وبين الـsobornost المنشود الذي كان يبحث عنه رجال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

وإني لأعتقد أن سخرية القدر هذه تكشف عن شيء مميز بعمق لروسيا ولمصيرها الفاجع، إذ يتصف الشعب الروسي بميل غريزي عجيب إلى الجماعية، وهي جماعية ينبغي ألا تفهم مبدئيًا على أي حال في حدود سياسية أو اجتماعية، ومن الأدق أن نتحدث عن ميل إلى الشيوعية، فهي كلمة أكثر دلالة - لا على أساس أنها تتضمن مرد تجمع للناس، بل اتصال بعضهم ببعض الآخر - فنحن لم نعرف قط، ولم نجرب «النزعة الفردية» بالمعنى الغربي لهذه الكلمة كما صيغت في مدينة أوروبا الإنسانية. بيد أن هذا لم يمنعنا من أن نقدر في عمق مشكلة الصلة بين الشخصية والانسجام الاجتماعي الكلي. والواقع أن أحداً لم يوضح هذه المشكلة بمثل تلك القوة والفهم كما وضحتها «دوستوفسكي» و«بلنسكي». فالنزعة الشعبية الروسية، اليسارية واليمينية سواء، والحركات الدينية والاجتماعية المتعددة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكل من «هرتزن» و«ميخايلوفسكي»، و«خوميakov» وأنصار النزعة السلافية، و«فلاديمير سولوفيف» و«نيقولا فيودوروف»، و«روزانوف» و«فياتشسلاف إيفانوف»،

و«بيلي» و«فلورنسكي».. هؤلاء جميعاً على الرغم مما في مواقفهم من اختلاف، كانوا يهتمون بالعلاقة بين الثقافة الجماعية والعضوية الـ *soborny* وبين ثقافة الغرب الفردية. غير أن التطبيق الروسي كان مصوراً في أغلب الأحيان لهذا «السوبرونوست» مشوهاً ومزيفاً. وهكذا نجد أن الشيوعية الروسية صورة هزلية من حيث إنها تخضع حرية الإنسان الخلاقة لمطالب المجتمع الجماعي الآلي. ويمضي الروس في حلمهم عن الـ *sobornost* الذي يجمع بين الوحدة المتكاملة للحرية والاتصال في العلاقات الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

ومن الحركات الطريفة التي ظهرت في مجرى هذا العصر العاصف حركة تعرف باسم «الفوضوية الصوفية»، وهي حركة ارتبطت بالأحداث التي أدت إلى ثورة ١٩٠٥ وأعقبها. وقد أثبتت هذه الحركة أنها عابرة، ولم تكن مقبولة قط حتى لدى الصفوة المختارة، بل كانت مقصورةً على عدد قليل من الدوائر الأدبية في بطرسبورج. وكان البعض يعتبرونني مسؤولاً عن «الفوضوية الصوفية»، وإني لأعترف بأنني كنت مهتماً اهتماماً عميقاً بهذه الحركة، وإن لم أنتسب إليها فعلاً، على الإطلاق، بل لقد عارضتها في تطورها الأخير. وكان المتحدثان الرئيسان باسمها الشاعر الشاب والثوري «جورجي تشولكوف» و«فياتشسلاف إيفانوف». ولم يكن اهتمامي بهذه الحركة أمراً غير طبيعي بالنسبة لماضي المتطرد وصراعي الأخير مع زميلي السابق «بيتر ستروف» الذي تحول في ذلك الوقت إلى سياسي متين محترم. وكان الشعار الذي يعتنقه الفوضويون الصوفيون هو «عدم - قبول العالم»^(١)، وكانوا يزعمون أنهم أنصار تحرر الروح تحراً كاملاً من كل الشروط الخارجية. ولست بحاجة إلى القول بأن قضية الفوضوية الصوفية كانت قريبة من نفسي قريباً عميقاً، على الرغم من تخوفي من نزعتها التوفيقية الدينية التي تمارسها. فلقد كانت الحرية - الحرية المطلقة غير المشروطة - هي المصدر الأصلي والمحرك الأول

(١) تشير هذه العبارة إلى كلمات «دوستوفسكي» على لسان «إيفان كارامازوف»: «إنني أقبل الله، ولكنني لا أقبل هذا العالم» (ك. ل.).

لتفكيري كله. واليوم، وأنا أقترّب من نهاية المطاف في رحلتي الروحية، فإنني أشد وعياً عن ذي قبل بأنني فوضوي صوفي، حتى وإن كنت أخشى نوعاً ما تلك النعوت، وخاصةً لأنها تؤدي إلى القضاء على هؤلاء الذين يعتنقونها.

وعيب الفوضوية الصوفية كما يمثلها «تشولكوف» و«إيفانوف»، هو أنها في نظري تتجاهل الحقيقة في نهاية الأمر، وتؤكد الحرية بغض النظر عن حقيقة الإنسان أو الله على السواء. وقد كان لهذه الحركة طابع أدبي خالص. وبينما أفادت في إثبات تفوق إيفانوف على الدوائر الأدبية في «بترسبورج»، فإن تأثيرها في جملته كان يعمل على التفكيك. وثبت أن مقاومتي لبعض الجوانب من الفوضوية الصوفية كانت منبهاً آخر نحو قبول المسيحية الأرثوذكسية. ومهما يكن من أمر، فقد كنت وما زلت فوضوياً صوفياً ما دام الله بالنسبة إليّ ملكوت الحرية والفوضى. ولا أستطيع أن أعتبر المقولات الاجتماعية كالقوة والسيطرة مما يمكن تطبيقه على الله أو على علاقة الله بالإنسان والعالم.

أصبح مجتمع «بترسبورج» الأدبي مصدرًا للسخط المتزايد من جانبي. وقد أحسست بذلك خاصةً عندما اصطدمت بتلك الطريقة السيرة التي كيفت بها الدوائر الأدبية نفسها مع الجو الثوري السائد عام ١٩٠٥ - ١٩٠٦، رغم أن استجابتي السلبية له كانت بعيدة كل البعد عن استجابة السياسيين المحافظين. وكنت أنفر قبل كل شيء من نزعتهم التي تخفي انعداماً عميقاً للشعور بالمسؤولية الاجتماعية، تمامًا كما كنت أنفر فيما بعد في أثناء منفاي من موقف «المتأدبين في فرنسا»، ولم تكن الكلمة هي التي تحولت إلى «جسد» هنا، بل على العكس. «الجسد» هو الذي تحول إلى «كلمة»، وأخذت التركيبات اللفظية السهلة والهذر الأدبي بديلاً عن الأشياء الحقيقية والعلاقات الإنسانية الحقيقية. ومهما يكن من أمر، فإنني أحب أن أضيف كلمات قلائل عن «فياتشسلاف إيفانوف» التي ارتبطت به وبزوجته «ليديا زينوفييفا - أنيبال» ارتباطاً وثيقاً إبان مرحلتي في بترسبورج.

كان «إيفانوف» واحداً من أبرز رجال عصره، وكان غنياً بالمواهب، غير أن في ماضيه شيئاً يجعل من غير المنتظر أن يصبح تلك الشخصية العقلية القوية التي أحاطت بالثقافة

إحاطةً شاملةً في جيله الذي عاش فيه. وكان يعرف بيننا بهذا الاسم «فياتشسلاف الفخم»، فما عرفت روسيا له شبيهاً. كان ابن موظف مدني صغير، وكان أغلب أسلافه من الكهنة الروس الذين يضربون بجذورهم عميقاً في التربة الروسية. ومع ذلك كان «إيفانوف» رجل الثقافة الغربية بلا منازع. وقد عاش طويلاً في الخارج، وهناك قام بتحصيل ثقافته الواسعة في الكلاسيكيات والتاريخ القديم، وكانت إحاطته المدرسية اللامعة تسيطر على المسرح حيثما ظهر في بطرسبورج، فهو بلا جدال أعظم فقيه كلاسيكي روسي. وقد نجح في أن يجمع إلى خياله الشاعري القوي معرفةً مذهشةً بعلم اللغة القديم وبالدين اليوناني. وكان فيلسوفاً ولاهوتياً، ومتصوفاً وداعياً سياسياً. ولم يكن ثمة موضوع لا يستطيع أن يلقي عليه ضوءاً جديداً غير متوقع. وكان يملك جاذبيةً شخصيةً نادرة، فهو أعظم محدث التقيت به في حياتي. ومع ذلك كانت فيه سمة واحدة كنت أجد صعوبة في العطف عليها، وجعلتني أشاجر معه في عدة مناسبات، إذ كان يبدو أن إحساسه الجمالي يدفعه باستمرار إلى نوع من التطابق أو الانسجام مع بيئته ومع الناس الذين يعيش بين ظهرانيهم. وكان يترك في النفس انطباعاً بأنه كيف نفسه ويغير آراءه تبعاً لتلك البيئة. ولم نلبث أن افترقنا عقب الثورة الكبرى وانقطع أحدهما عن رؤية الآخر. ومن المحتمل أنه ظل صادقاً مع نفسه في أعماق قلبه، وكان يميل مجرد ميل، إلى إحالة الواقع كما يجده إلى مثل عليا، وإلى ضرب من الشعر. ومن ثم، فإنه من الصعب أن نطبق عليه المعايير الأخلاقية: فقد كان كل شيء: كان محافظاً وفوضوياً، كان قومياً وشيوعياً. وفاشياً فيما بعد في إيطاليا، وكان أرثوذكسياً وكاثوليكياً ورومانياً، وكان غيبياً ومن دعاة الأرثوذكسية الدينية، وكان صوفياً ووضعياً علمياً. وفي كل تلك المواقف والأوضاع كان يعرض مواهبه المتعددة اللامعة بلا انقطاع، وكان شعره الذي ينتمي إلى المدرسة الرمزية أصيلاً كل الأصالة، ولكنه شعر وعر، وفيه أستاذية، وزخرفة. ولكنه يخلو من التلقائية، وهو باعتباره شاعراً يعد في مرتبة أدنى من الرمزي الروسي الأعظم «إلكسندر بلوك». وكان فوق هذا كله كاتب مقالات لأمعاً. وعلى الرغم من قدرته على التكيف، (أو ربما بسبب هذه القدرة)، فإنه كان مدفوعاً دائماً إلى السيطرة على عقول الآخرين وأفئدتهم.

وقد كانت «أيام الأربعاء» التي يدعو إليها «فياتشسلاف إيفانوف» من السمات المميزة للنهضة الروسية. وكانت شقته المعروفة باسم «البرج» في الطابق السابع من منزل يشرف على نهر الدوما الذي يخترق «متنزه ثوريدا»، مكاناً يلتقي فيه أبرز رجال الأدب والشعراء والفلاسفة والمدرسين والفنانين والممثلين، وحتى السياسيين في ذلك العهد. وكانوا يمكثون حتى الساعات الأولى من الصباح، وهم يتناقشون مناقشةً بارعةً حول كل موضوع تحت الشمس. وقد ظللت طيلة أعوام ثلاثة شبه رئيس دائم لهذه الاجتماعات. وكان «إيفانوف» يتضايق إذا تغيبت عن الحضور ولم أرأس هذه الندوة. وإذا أردتم الصراحة، فقد كنت رئيساً سيئاً، وإن كان للآخرين رأي مختلف في هذا الموضوع، إذ لم أنجح قط في أن أكون موضوعياً، كما يليق برئيس ندوة، بل كنت إيجابياً، أتدخل في المناقشة في معظم الأحيان، وأدافع بحرارة عن بعض الأفكار، وأهاجم بهذه الحرارة نفسها أفكاراً أخرى. بيد أنني كنت أنسحب إلى الخلف آمناً في المناسبات العديدة التي ينشد فيها الشعراء قصائدهم، وإن كنت أشعر بالآلام والحرع في مثل تلك المناسبات؛ لأنه يبدو أن الشعراء يتوقعون الثناء والإعجاب دائماً. أما «إيفانوف»، فكان على العكس من ذلك، ناقداً ذواقاً متعاطفاً كل التعاطف مع الشعر، ويعرف كيف يكتشف المواهب الشاعرية الشابة وينميها. وكان يتجشم كثيراً من العناء عامةً في سبيل الناس، ويكرس الكثير من اهتمامه لهم. بيد أن موهبته التي لا يخطئها المرء للصدقة كانت ترتبط برغبة مستبدة عجيبة للسيطرة على أرواح الآخرين. وقد كنا على طرفي نقيض في هذه المسألة. فأننا لم أكن أملك موهبةً للصدقة، كما لا أستطيع أن أكرس نفسي للآخرين، أو أن أقوم بتعليمهم، وفوق هذا كله كنت أنفر دائماً نفوراً صادقا من قيادة الأرواح أو السيطرة عليها، والواقع أنني حتى لو أردت أن أمارس التأثير على عقول الآخرين وأفندتهم، أو وددت السيطرة عليهم، فإنني سوف أبوء بالفشل الذريع. أما «إيفانوف» فكان -على العكس من ذلك- أستاذاً في فن السيطرة على نفوس الغير، ولم تلبث جاذبيته الشخصية القوية أن جعلته زعيماً. وكانت نظراته النافذة الجذابة مما لا يستطيع مقاومته الكثيرون، ولا سيما النساء. بيد أن الناس هجروه في النهاية؛ لأن علاقته بهم، وإن تكن زاخرةً بالاهتمام

والعطف عليهم، إلا أنها كانت تنطوي على شيء من طباع مصاصي الدماء.

وعندما أذكر «أيام الأربعاء»، لا يسعني إلا أن أدرك أن «البرج» كان على أكمل معنى لهذه الكلمة، برجًا عاجيًا، حيث كانت تدور المناقشة الصوفية والقراءات الأدبية، بينما تعصف الثورة في شوارع روسيا، ويشق مصير روسيا الفاجع طريقه، وكان ممثلو الحركة الثورية يظهرون في «البرج» من حين إلى آخر، مثل «لونا تشارسكي» الذي كان بمثابة مذكر لنا بحقيقة المطرقة والسندان الخشنة. وذات مرة، كان الاجتماع كبيرًا على غير المألوف، فقام رجال الشرطة بتفتيشنا -وهو حادث أثار ضجة كبيرة- وكان الجنود المدججون بالبنادق يسدون كل باب، وأخذ الضباط يستجوبونا طيلة الليل. ولم يكن هناك بالطبع شيء جديد عليّ، بيد أن الآخرين بوغتوا مباغتة غير متوقعة تمامًا. فقد كانت الرابطة الوحيدة الممكنة بين «البرج» والعالم الثوري هي «ديونيزيوس» الذي اجتاح عنصره المدمر روح الصفوة وعقلها، وروح روسيا نفسها في تجربتها الثورية.

وكان «إيفانوف» هو المتحدث الرئيس باسم النزعة «الديونيزيوسية»، فقد اجتذبت الديانات اليونانية السرية في سن مبكرة، وأصدر عام ١٩٠٣ دراسة عن دين «ديونيزيوس»، وهي على الأرجح أهم دراسة صدرت عن هذا الموضوع. وأشعاره حافلة بالعناصر الديونيزيوسية، وكان مولعًا بقوله إنه بينما كانت النزعة الديونيزيوسية مسألة جماليات بالنسبة إلى نيتشه، فإنها بالنسبة إليه مسألة دين. والواقع أن إحدى أفكاره المميزة له كانت فكرة التوحيد بين المسيح و«ديونيزيوس». ومع ذلك، فقد كان أبعد ما يكون عن «الديونيزيوسية» بطبيعته، وإذا استخدمنا المصطلح الشائع بين الرومانسيين قلنا إنه لم يكن ينتمي إلى «الطبيعة»، وإنما إلى «التعليم» nurture. وكانت تختبئ في روعته وأستاذيته رحمة النزعة العقلية المهذبة أكثر مما تكمن القوى الديونيزيوسية.

وأحب أن أذكر هنا حادثة في هذا المقام كانت منبعًا للشائعات والأقاويل الحمقاء. فقد دفع المزاج الديونيزي وميل معين إلى الشعوذة طائفة من الكتاب إلى أن يحاولوا تقليد الطقوس الديونيزية الدينية، فالتقوا ذات مساء بتحريض من إيفانوف واشتراك

«سولوجب»^(١) الفعلي، في منزل «نيقولاي مينسكي»، وهو شاعر وعضو في الجماعة النيتشية، وأخذوا يقيمون طقوساً دينيةً لكي تؤدي بهم في نهاية الأمر إلى حالة من حالات النشوة. ولم يسفر هذا الاجتماع إلا عن بيان حدود الشعوذة والتهريج التي يمكن أن يصل إليها هؤلاء الناس. وإني أذكر هذه المناسبة بوصفها شيئاً منفراً يبعث على الاشتمزاز، حتى لو كانت بريئة كل البراءة. وشرع شخص ما ينشر فيما بعد شائعاتٍ خياليةً استغللتها الصحافة الرجعية كما ينبغي، وأقيمت أسطورة كاملة عن «وكر الشعائر الدينية».

وقد أثبتت أعوام «بطرسبورج»، على الرغم من امتلائها بالانطباعات الجديدة، أنها لم تكن بالنسبة إليّ، أعواماً مثمرة كل الإثمار، إذ لم أستطع أن أكتشف بعد، أو أن أحدد في وضوح، الدافع السائد في حياتي وفكري. غير أن أفقي العقلي اتسع اتساعاً ملحوظاً، وتبدت لي رؤية عن أشياء جديدة، وأثريت بتجارب عاطفية جديدة. وقد كتبت كثيراً، ولكنني لم أنجح في إنتاج شيء ذي قيمة باقية. وحاولت أن أعبر عن آرائي حول موضوع الفوضوية الدينية في كتاب اعتبره الآن كتاباً غير واف هو «الوعي الديني الجديد والمجتمع». ومهما يكن من أمر، فقد كانت ثمة عملية خفية تجري في أعماقي بحيث لم تعد بعد قابلةً للتعبير عنها، ولكنها تشير إلى تذوق أعمق للعنصر الديني. وصادفت هذه العملية - كما أشرت إلى ذلك من قبل - رد فعل روحياً ضد الاتجاهات الأدبية المعاصرة، وهو رد فعل أسفر أخيراً عن تبديد كامل للأوهام. وقطعة تامة مع العالم الأدبي. وكانت «بطرسبورج» تبدو لي مسممةً، وكنت لا أزال أكرس وقتاً كثيراً للجمعية الدينية الفلسفية التي كانت رئيسها، ولكنني لم أكن على يقين من بقائي في «بطرسبورج». ولم ألبث أن قررت الرحيل عنها، فغادرتها عام ١٩٠٧ ويممت وجهي شطر الريف أولاً، ثم شطر «باريس» حيث قضيت فصل الشتاء.

والتقيت في «باريس» بآل «مرزكوفسكي»، غير أن لقاءنا لم يكن لقاءً سعيداً، وكان يبدو أننا نتعارض باستمرار، وكنت حانقاً لجهلهم المطبق بالأحداث في روسيا، وكانوا

(١) شاعر وروائي رمزي (ف. ك.).

يصرون على الحياة في البرج العاجي المشيد من تركيباتهم الأدبية والدينية الخائفة دون أن يلحظوا التطورات الخطيرة التي تحدث في روسيا. وكانت الأشهر القليلة التي قضيتها في باريس خاليةً من البهجة نوعاً ما، إذ كانت المشكلات الدينية تلح عليّ، وأحسست أنه لا بد لي من مواجهة تلك الموضوعات مواجهةً جديّةً حتى أخلص نفسي من أنصاف الحقائق وأنصاف الوقائع التي سيطرت على مشهد حياتي في بترسبورج. وكان «آل مرزكوفسكي» يعتبرون حالتي العقلية نذيراً باقترابي الوشيك من الكنيسة الأرثوذكسية، والحق أنني كنت أحس في صحبتهم بأنني ربما كنت أكثر أرثوذكسيةً مما أعترف به بيني وبين نفسي. وكان طائفيّتهم -شبه الأدبية وشبه الدينية- تثير معارضةً شديدةً في نفسي، فكنت أنفر من جميع محاولاتهم لإنشاء كنيسة طائفية مزيفة، وأرفض قبول تفسيرهم لـ «الوعي الديني الجديد» على أنه دعوة لإنشاء شعائر جديدة. وهكذا انقضى الشتاء كله في جدل ونزاع عنيف، ولم أعد إلى بترسبورج قط، وإنما ذهبت إلى موسكو بدلاً عنها.

ولا أحب أن أعطي للقارئ انطباعاً بأن النهضة الروسية كانت فساداً كلياً، فقد كانت تنطوي على أعراض صحيحة كثيرة بحيث تعد الأعراض المسيحية فيها خاصةً، أكثرها دلالةً. ولم يستطع الشعراء أن يبقوا طويلاً في ذلك الجو الخائق الذي يحيط بالنزعة الجمالية البحتة، فحاولوا أن يتعالوا على النزعة الفردية الضيقة بشتى الطرق، وهذا يصدق إلى حد ما على «مرزكوفسكي» نفسه. وكان الرمزيون البارزون هم أكثر الناس إصراراً في دعوتهم إلى الـ *sobornost* ضد النزعة الفردية، وإلى الصوفية ضد النزعة الجمالية. وكان كل من «فياتشسلاف إيفانوف» و«أندريه بيلي» (قبل مرحلة اليأس القاتم الساخر التي استبدت بهما قبيل الثورة الكبرى) متصوّفاً، كما كان كل منهما شاعراً، ولم يكن تصوفهما قبل كل شيء مجرد وضع من الوقار الكهنوتي غير المسؤول. وكانت هناك علامات على «تقارب» ممكن وفهم بين الرمزيين والحركة التي نبعث من الماركسية والمثالية. وقد وجدت نفسي واحداً من الحلقات الرئيسة التي قامت بالوساطة في ذلك «التقارب». وكانت إمكانية الفهم المتبادل منعكسةً في نشاط الجمعيات الدينية الفلسفية بمراكزها

في موسكو وكيف، وبطرسبورج أيضًا. ومن أهم الشخصيات في تلك الجمعيات كان سرجي «بولجاكوف» الذي بدأ حياته ماركسيًا، ثم صار -بعد تطور معقد- أول من يعود إلى الأرثوذكسية التقليدية. وقد أنشئت جمعية موسكو الدينية الفلسفية تكريمًا لذكرى «فلاديمير سولوفيف»، وكان أنشط وأبرز أعضائها «بولجاكوف»، و«الأمير أفجيني تروبتسكوي»، و«فلاديمير أرن»، و«جورجي راتشنسكي»، ثم «فيانشسلاف إيفانوف» فيما بعد.

وعندما أتيت إلى موسكو انضمت إلى هذه الجماعة، فتأثرت فورًا بما يشيع في الجو الذي يجرون فيه مداولاتهم من جدية، وكان ذلك منعشًا لي كل الانتعاش بعد الفترة التي قضيتها في بطرسبورج، وإذا لم أشعر هنا أيضًا بالسعادة التامة، فقد كان ذلك راجعًا لأسباب مختلفة عن الأسباب التي دفعتني إلى مبارحة بطرسبورج. وكانت جمعية موسكو الدينية الفلسفية جمعيةً تقليديةً متميزةً، ووجدت نفسي فيما يشبه الآلية، في موقف «اليساري»، و«المحدث» وممثلًا متطرفًا «للوعي الديني الجديد» على الرغم من رغبتى المخلصة للمشاركة في حياة الكنيسة الأرثوذكسية.

وكان يبدو أن لجمعية موسكو الدينية الفلسفية جاذبيةً أوسع، فأصبحت بالتدريج مركزًا روحيًا وعقليًا حقيقيًا. وكانت المحاضرات والمناقشات العامة تلقى إقبالًا حسنًا، وأحيانًا كان الناس يتدافعون إلى الاجتماعات في حشود ضخمة. وكانت الجمعية قد اهتدت إلى طريقته الخاصة في وضع المشكلات ومناقشتها، فما من مشكلة كانت تناقش منعزلةً عن الكل التي هي جزء فيه. وكان الشاغل الرئيس هو اكتشاف المعنى الروحي النهائي للمسألة المطروحة للبحث، سواء أكانت تتصل بالتاريخ، أم بالثقافة، أم بالاقتصاد، أم بالسياسة. ولم يكن في هذه العملية شيء مدبر أو جاهز جاف، بل كانت المناقشات تلقائيةً وعلى مستوى عقلي رفيع.

وقد شاركت مشاركةً إيجابيةً فيما بعد في أثناء منفاي بفرنسا، في المناقشات مع رجال الفكر الفرنسيين في بونتين، والارتباط مع «الاتحاد من أجل الحقيقة». وأجد لزامًا

عليّ أن أقول إن المناقشات التي دارت في روسيا كانت أكثر تنقيباً، وأشد تأثيراً وإلهاماً، فلم نتجنب قط النظر في أي مشكلة لما فيها من مزايا خاصة، كما لم نكن نشئت تفكيرنا بالأحكام المقارنة. وأذكر -على سبيل المثال- بحثاً قرئ علينا في «بونتيني» عن العزلة، فتحدثنا عن التأثيرات والموازانات.. وعن العزلة كما عرفها «بترارك» و«روسو» و«نيتشه»، ولكننا لم نعالج مشكلة العزلة نفسها. وهذا على ما أعتقد لا يخلو من دلالة، إذ يدل على أن الناس في أوروبا -وربما في فرنسا خاصة- قد أصيبوا بضرب من الإنهاك الروحي، وفقدوا القدرة على توجيه الأسئلة الحاسمة والبحث عن الحلول الحاسمة. أما الروس، فعلى العكس من ذلك، يعتبرون هذه الأشياء هي وحدها ذات أهمية. فكان «بلنسكي» يقول مثلاً بعد مناقشة استغرقت الليل كله: «إننا لا نستطيع أن نؤوب إلى منازلنا، فإننا لم نقرر بعد شيئاً عن مسألة الله». وكان هذا حالنا عندما يجتمع «بولجاكوف» و«جرشزنون»، و«شستوف»، و«إيفانوف»، و«بيلي»، وآخرون غيرهم.

وعلى الرغم من الاستجابة التي قُوبلت بها جمعية موسكو في كثير من الأوساط، فقد كانت جماعتنا صغيرة، ونظرتها تختلف عن نظرة الممثلين النموذجيين للطبقة المثقفة، وخاصةً ذلك الطراز الذي يعشق الغرب. فكانوا إذا حضروا تلك الاجتماعات جلسوا عادةً في أثناء إلقاء الأبحاث، وثابروا على الاختفاء قبل أن تبدأ المناقشة الحقيقية، أي قبل تقرير «مسألة الله». ولا شك أننا كنا نتحدث كثيراً، ونعمل قليلاً، أو لا نعمل على الإطلاق، هذا هو الضعف المهلك الذي تميزت به حركة النهضة كلها. ومع ذلك، فإن هذا الضعف لم يمنعنا من التأثير على عقول معاصرينا، أو من أن يكون خميرة ثقافية.

وسيكون لديّ المزيد من القول فيما بعد عن علاقتي بالأرثوذكسية، ولكنني أريد أن أذكر هنا أن مرحلة موسكو اتفق وقوعها مع محاولة جديدة من جانبي لدراسة التقليد اللاهوتي للكنيسة الأرثوذكسية وربط تفكيري بهذا التقليد. ولم أجد بين اللاهوتيين الروس غير واحد فقط كان يعبر عن حالتي هو «نسميلوف» أحد أساتذة الأكاديمية اللاهوتية بقازان، وقد ترك كتابه «علم الإنسان» انطباعاً عميقاً في نفسي، ولعب دوراً ملحوظاً في تطوري

الديني. وقد كان لاهوته مركزاً في صراحة حول الإنسان anthropocentric، وهذا هو اللاهوت الوحيد السائغ عندي. وشرعت أيضاً في دراسة منظمة لأنصار السلافية الذين لم أكن أعطف على أفكارهم اللاهوتية في الماضي إلا بمقدار ضئيل. وأثار «خوميakov» أعظم اهتمامي، وبدأت أعد كتاباً عنه وعن عمله. وكانت فكرته عن الحرية باعتبارها أساس المسيحية والكنيسة ذات دلالة خاصة بالنسبة إليّ، كما قرأت قدراً وافياً من أدب آباء الكنيسة، ولكن ينبغي أن أعترف بأن هذا الأدب في جملته لم يثر حماسي. وكنت أميل خاصةً إلى «أوريجين»، وأخص من ذلك «جريجوري» من دكاترة الكنيسة. أما من كتاب الزاهدين المتصوفين، فقد هزني «إسحاق السوري» وأثر في نفسي تأثيراً شديداً.

وفي موسكو، تعرفت عن طريق «بولجاكوف» على «بافل فلورنسكي»، وهو رجل ذو أصالة ومواهب عظيمة، وواحد من أغرب شخصيات الطبقة المثقفة الذين ارتدوا حديثاً إلى الأرثوذكسية. وأياً كان الأمر، فقد أدركت من أول مقابلة لنا أنه يمثل جميع الأشياء التي أبغضها: وكان يستمتع بالسلام والهدوء، وبيزنطية جامدة، ضاعف منها جمود ذهنه الرياضي (كان رياضياً محترفاً قبل أن يصبح قسيساً في الكنيسة الأرثوذكسية)، وكان ساخطاً على الهرطقة، ويصرح بنوع من الجنسية الصوفية المتسامية. واستبدل بشخصية المسيح الحية شخصية «صوفيا»، وبحرية الإنسان النظام الكوني. ولكن كانت تكمن تحت هذا السطح الصارم روح زاخرة بالجهد والكبرياء والرغبة الروحية غير المحدودة. ويمكن أن نرى هذا بوضوح في كتابه «عمود الحق وأساسه» The Pillar and Foundation of Truth الذي يُعزى إليه شهرته كاتباً وفيلسوفاً. وأكثر الفقرات دلالةً وقيمةً في كتابه، تلك الفقرات التي تصف آلام الشك القاسية التي لا تفترق لديه عن عذاب الجحيم، ويمكن أن نعتبره من هذه الناحية واحداً من المفكرين الوجوديين الأوائل، وثمة عناصر في تفكيره تذكرنا بهيدجر، ولكنه كان يشترك أيضاً مع «فياتشسلاف إيفانوف» في كثير من الأشياء، وكان يبدو طيلة الوقت أنه يحجب القبر في نفسه تحت أكداس من الزهور.. بل كان فيه أيضاً شيء غنائي، بيد أن هذه الغنائية كانت توحى بأوراق الخريف المتساقطة، وعندما

ظهر كتابه علقت عليه في مقال بعنوان «الأرثوذكسية الأسلوبية»، فاكتسبت بذلك عدااء وعداء المعجبين به. وكان لمجرد حضوره تأثير خائق قاتل على نفسي. وكان يتحدث بصوت ناعم مقصود، وقد أشرق بعينه إلى الأرض، دون أن ينظر مطلقاً إلى وجهك، وكان يخفي دائماً شيئاً ما. قد اعترف حقاً في لحظة من لحظات الانبساط أنه كان يجاهد عنصراً ديونيزياً لا حد له داخل نفسه.

ومهما يكن من أمر، فإن «فلورنسكي» لا ينفصل عن تاريخ الأفكار في روسيا، فقد كان أول مفكر روسي نظر إلى علم «الصوفولوجيا» على أنها أساس اللاهوت. ويدين «بولجاكوف»، وهو الشخصية المركزية في حركة الفكر الروسي نحو الأرثوذكسية، بالكثير من دافعه الخلاق إلى «فلورنسكي».

وقد تميزت فلسفتي الدينية الخاصة التي عبرت عنها تعبيراً مستوعباً أو جامعاً لأول مرة في كتابي «معنى الفعل الخلاق»، تميزت عن الاتجاهات السائدة في ذلك العصر بأنها كانت تهتم أولاً وقبل كل شيء بمشكلة الإنسان ورسالته الخلاقة، ولهذا كنت أعتبر نفسي أنثروبولوجياً أكثر من أن أكون صوفولوجياً أو لاهوتياً. وعلى خلاف ذلك كان جميع المتحدثين الآخرين باسم النهضة الروسية أو معظمهم مشغولين بعلم الكون، ويسألون عن علاقات المجد الإلهي والحكمة الإلهية في هذا العالم. وحتى لاهوتهم كان ذا طابع كوني. وكانوا يعيشون ويفكرون تحت سيطرة الكون، متناسين الإنسان ومصيره التاريخي المعذب. أما العالم - فكان بالنسبة إلي - مصدرًا دائماً للعذاب، وكنت أرى الإنسان محروماً من الاعتراف به، مهاناً مدنساً في هذا العالم وبواسطته، وكنت أراه وقد نزلت به ضربة فاجعة، ومع ذلك مطلوب منه أن يبدع، وأن يكون قادراً على الإبداع. بيد أن تجربتي عن الشر والخطيئة اللذين يلازمان الإنسان كانت مختلفة تماماً الاختلاف عن تجربة «كلفن» أو «لوثر» أو الينسينيين أو حتى تجربة زهد الرهبنة الأرثوذكسية، فهي أقرب إلى مرقيون والغنوصيين، وإلى «دوستوفسكي» و«كير كجورد». وكلما اصطدمت بأفكار «مركوفسكي» أو «إيفانوف»، «روزانوف» أو «فلورنسكي» (أيًا كانت

الاختلافات بين مواقفهم) شاهدت الإنسان وقد رد إلى الدورة الكونية، فأصبح مشلولاً منسحقاً بضرورة لا محيص عنها، وقد أُحيل إلى شبه «شيء» أو «موضوع».

ولم أشاطر الطبقة المثقفة في تحمسها المفاجئ الذي تحولت إليه حديثاً للكهنوتية والوظائف الكنسية الأخرى. وقد دخل في سلك الرهينة كل من «بافل فلورنسكي» و«سرجي بولجاكوف» و«سرجي سولوفييف» (الشاعر الرمزي وابن أخ «فلاديمير سولوفييف» -الذي أصبح فيما بعد كاثوليكيًا رومانياً- ودوريلين، وسفتسكي (الذي أحدث ضجة كبيرة في ذلك الوقت بسبب طرده من الجمعيات الدينية -الفلسفية). ويبدو أن نفوري القوي الفطري ضد الكهنوتية لم يكن مما يمكن محوه، ولم أستطع قط أن أتغلب على سوء ظني برجال الدين. ولقد اتهمني البعض لهذا السبب بنزعة فولتيرية عتيقة، ورأوا في استجابتي تلك بقية من النزعة القديمة المضادة لرجال الدين التي اعتنقتها طبقة الأعيان الروس. وأياً كان الأمر، فلا بد أن أعترف بأن الجو السائد بين الروس، وخاصة أولئك الذين أقاموا في المنفى بعد الثورة، لم يكن مقدراً له أن يعالج أبسط أنواع النزعة المعادية لرجال الدين. وقد كنت أشد إعجاباً بالنسك Startsy مني بكهنتنا الجدد من رجال الطبقة المثقفة، بيد أنني سأسهب في الحديث عن صومعة النسك في مرحلة تالية.

وتبرز أمامنا نتيجة لما وصفته في هذا الفصل صورة لاتجاهين رئيسين يميزان الاهتمامات الدينية لذلك العصر. أما الاتجاه الأول، فيمثله الفكر الديني الأرثوذكسي الذي لم يكن بأي حال من الأحوال ممثلاً للنزعة الكنسية الرسمية، ومتحدثوها الرئيسون هم «بولجاكوف» و«فلورنسكي» والجماعة التي يؤلفون مركزها. والاتجاه الثاني تمثله النزعة الصوفية الدينية والنزعة الغيبية occultism، وأنصارها الرئيسون هم بيلي، وإيفانوف في أكثر نزعاته تمييزاً له، والأنثروبوصوفيون، و«إلكسندر بلوك» إلى حد ما (إذ كان لا يكثرث بالأيديولوجيات جميعاً في جملة أمره)، وكذلك مع جماعة الشبان الذين يعملون بالتعاون مع دار «موزاجيت» للنشر. وهاتان الطائفتان كانتا مسؤولتين عن انتشار

الموضوعات والمذاهب الصوفيولوجية. ولكن بينما كانت الأولى تعيش وتفكر داخل إطارات العقائد الأرثوذكسية، فقد كانت الثانية لا عقلية بشكل غامض في طريقة تفكيرها. وقد كانت الجماعة الأخيرة مسؤولة عن إلغاء اللغة إلغاءً تاماً، بحيث لم تعد الكلمات علاماتٍ، بل أصبحت رموزاً صوتيةً غامضةً. وفي كلتا الحالتين كان «الكون» يسيطر على «الخلق»، و«الإيروس» على الشفقة. وكانوا جميعاً يستخدمون، أو يميلون إلى استخدام الصيغ الفكرية وصور المسيحية التقليدية والكتاب المقدس، ولكنهم في اللحظة التي يتركون العنان فيها لأفكارهم، يصبح من الجلي أن لباب فكرهم وثني أكثر منه مسيحياً (الاستثناء الوحيد البارز في هذا المجال هو «بولجاكوف»). والحق أن الروس لم يفتنوا من قبل بمثل هذه القوة إلى المجهول اللامحدود الذي يحيط بالحياة الإنسانية، وإلى السر والهوة المخيفة التي يواجه بها الإنسان. بيد أن هذا كان يوشك في بعض الحالات أن يكون اتخاذاً لوضع معين، بحيث أصبحت كلمات مثل «السر» و«الهوة» مجرد كلمات تخفي خواءً داخلياً آخذاً في النماء.

كانت النهضة الثقافية في أوائل القرن العشرين - كما قلت من قبل - عهد تجديد ديني وفلسفي وشعري هائلاً.. عهد روحية شديدة. وهؤلاء وحدهم الذين عاشوا في ذلك العهد هم الذين يعرفون الإلهام الخلاق الذي خبرناه، ويعرفون كيف سيطرت أنفاس روحية جديدة على الروح الروسية. بيد أن أحداً - حتى أصحاب النزعة الجمالية الراضين عن أنفسهم في الظاهر تمام الرضا - لم يستسلم لذلك الانحراف السلبي الذي قد يدفع إليه «عصر ذهبي» من عصور التجديد الثقافي، حيث يبدأ الإنسان في الحلم بأنه قد اكتسب حق الحياة في سعادة ورفاهية روحية. بل سادت على العكس من ذلك حالة عميقة شاملة من عدم الاستقرار. وكانت الروح الروسية قد امتلأت بنذر الكارثة المقبلة وسيطرت عليها هذه النذر. وسواء أكان ذلك على صورة النزعة الرؤية الصوفية الثورية التي نادى بها «إيفانوف - رازوانيك»، أم صورة انتشاء «بلوك» الذاتي بزوايا الثورة الحارة، أم بفكرة «بيلي» الخاصة بتصوف الدمار، التي تملكته نفسه وشغلت باله.. سواء

أكان ذلك أم ذاك، فقد كان الجو جو توقع عشية حادث رهيب وشيك الوقوع سيؤثر على روسيا وأوروبا على السواء. وكان الفلاسفة الدينيون يتعرضون هم أيضًا لحالات من الرؤى apocalyptic moods.

ومهما يكن من أمر، فربما كانت التنبؤات الخاصة بالنهاية المقتربة مما ينبغي أن يُعزى في الواقع إلى انهيار روسيا الإمبرالية القديمة. وقد كانت الملاحظات التاريخية المصاحبة للنهضة الثقافية مميزةً تمامًا للعهد السابق على الثورة، ولكنها لم تتضح تمامًا للعيان نتيجةً للكارثة الواسعة للحرب المقبلة والصراع الاجتماعي. ولم يكن ثمة شيء مستقر، أو أرض صلبة بقيت في أي مكان. ومع ذلك، فإن ذلك المزاج التنبؤي لم يكن مجرد شاهد على القنوط الذي يحجب كل رؤية، ويحطم كل أمل. والروس كاليهود لا يستطيعون الحياة دون أمل في انتظار مخلص messianic hope، أمل يكمن عبر آمال الناس اليومية، أو دون شوق إلى الاكتمال عبر التحققات الجزئية والإخفاقات الجزئية جميعًا. والرؤية الأخيرة هي ملكوت الله الذي يقتضي (بثورة أو في يوم القيامة) نهاية هذا العالم المنكوب الذي يصنع هلاكه بنفسه، ولكنه مع ذلك يُضيء، ويُضفي المعنى على مسالكه الفاجعة.



الفصل السابع

الاتجاه نحو المسيحية - دراما الدين - مقابلات جديدة

بدأت هذا الفصل في لحظة رهيبة من لحظات العذاب التي عانتها أوروبا.. في يونيو ١٩٠٤. كانت عوالم بأكملها تستحيل أنقاضاً، وعوالم أخرى مجهولة غير متوقعة، تظهر إلى الوجود. وكأن الناس يُقذف بهم في الظلام الخارجي، حيث يتحولون إلى ما يشبه الدمى المحطمة. وكنت ألقى على نفسي هذا السؤال مرةً بعد أخرى: أهذا العالم الساقط المنكوب الذي يشل الإنسان ويسحقه تحت وطأة ضرورات لا ترحم، يمكن أن يمتلك واقعاً صادقاً أصيلاً؟ وأليس الإنسان مدفوعاً بطبيعة الأشياء نفسها للبحث عن واقع يعلو على هذا العالم؟ هذا هو ما يؤلف السؤال الديني الذي ظل مصدراً لقلق متصل بالنسبة إليّ حتى في أكثر لحظاتي بعداً عن الدين.

ولست أعتبر نفسي - كما ذكرت من قبل - منتمياً إلى نمط «رجل الدين»، ومع ذلك لم تكف مسألة الدين على التأثير على عقلي وقلبي قط، فمنذ طفولتي وأنا أتعذب بتلك «الأسئلة اللعينة» التي كان «دوستوفسكي» يعتقد أنها مميزة «للصبيان الروس». وقد ظللت «صبيّاً روسيّاً»، حتى الآن وبعد أن أخذت حياتي تقترب من نهايتها المحدودة. وقد وهبت بطبعي وعيًّا، وإن يكن معتمّاً غامضاً، بأن الحقيقة لا تُستوعب، وأنه لا يمكن أن توجد إلا في التقدم نحو عالم آخر، وأنا لسنا مثبتين في وضع دائم داخل كون غفل، مكتف بذاته. بل إننا نقطن وسط السر. هذه المواجهة للعقل الإنساني بشيء أو بشخص ما نشعر به منذ البداية على أنه حضور متعال، أو «الآخر» كليةً، حتى عندما نشعر أيضاً بأنه

داخل الإنسان. هذا المواجهة، إذا استخدمنا مصطلح «رودولف أوتو»، هي تجربة «الفرع الغامض». إن عالمنا يتبدى لي على أنه مشتق من شيء آخر، فهو بعيد عن الواقع النهائي. والله في مركز الأشياء جميعاً، الأشياء التي تصبح تافهةً حقيرةً، ضيقةً، محصورةً، بنسبة بعدها عنه، وفي مثل هذا العالم المحروم من بعد العمق، لا مكان للمأساة، وهذا ما يجتذب على الأرجح الكثيرين من الناس. وإن ما تتميز به المأساة اليونانية من نبل وجلال يكمن في أنها رفعت الناس إلى إدراك المصير، وإلى تصور سر الحياة الذي تصوغه العوامل الإلهية. ولم أكن أشعر بالراحة قط عندما أتخذ موقفاً باطنياً بحثاً إزاء الحياة، بل كنت أناضل دائماً لأصل إلى ما هو عبر الحياة، ولكي أتعالي عليها باعتبارها مجرد حقيقة خارجية. وأياً كان الأمر، فإن معرفة المتعالي هي في حد ذاتها تجربة روحية باطنية، فهي لا تقف فوق رأسي لتفرض نفسها عليّ. وعلى أي الحالات، فإن العلو والباطنية متكاملان ما دام الإنسان لكي يكون باطناً في شيء ما، فإنه لا بد أن يعلو عليه بمعنى ما، ولكي يعلو المرء على شيء، فلا بد أن يكون باطناً فيه بمعنى من المعاني. ولا أستطيع أن تكون عندي تجربة للأشياء التي ليست جزءاً من طريقي الروحي، فهذه الأشياء لا توجد بمعزل عني، وإن كنت قد أجرب ما ليس متضمناً بنفسي، وبذلك أجعله ملكاً لي. والحياة الدينية شخصية دائماً، وكلما ازدادت عمقاً، أصبحت أشد شخصيةً.

وحتى وأنا طفل، كان لديّ فهم مبهم للحياة الدينية على أنها مملكة الوحي الروحي الداخلي الذي إن أُحيل إلى الخارج، فقد طابعه الأصيل، ولا يصنع الوحي التاريخي أكثر من أن يجعل من سر الحياة رمزاً، وأن يعكس الحالة الناقصة لوعي الإنسان وبيئته الاجتماعية. إن له وظيفة العلامة sign، وهو يدفع الإنسان بعيداً عن الدلالات الخارجية إلى الشيء المدلول عليه. ولا يملك عالمنا الطبيعي بضروراته الاجتماعية والتاريخية اللامتناهية التي تنفع باعتبارها وسطاً للوحي.. لا يملك معنى أو قيمة في ذاته، بل يميل على العكس إلى الهبوط بالروح، وعزلها عن نفسها. والوحي الذي يأتي إلينا عن طريق التاريخ أو التراث، كان يبدو لي دائماً خالياً من الواقع الأصيل، ولم أكن أستطيع أن أقبل

التاريخ والتقليد إلا من حيث عدم الوقوع في خطأ اعتبار طابعهما الرمزي واقعاً، وإلا من حيث إدراكي لتأثيرهما المحرر. ولم أنجح في الانتساب كليةً إلى نقطة واحدة في الزمان أو المكان. ولا بد من العثور على مركز الحياة، سواء في الداخل أو في الخارج، على مستوى آخر يحررنا من سطوة العالم. وفي الوقت نفسه لم أعتقد قط ذلك الرأي الذي يحيل العالم إلى حقيقة مكتفية بذاتها عاجزة عن نفاذ الروح إليها. كما أنني لم أفقد مطلقاً الاتصال المزعوم لعالمنا العنيد. وإنني لأستطيع أن أتصرف وأتحدث وكأن أحداث الوجود اليومي جميعاً من سياسة واقتصاد، من حرب واضطهاد اجتماعي، هي المادة التي نسجت منها الحياة. ومع ذلك لم تستطع هجمات الحرب أو الغارات أن تقنعني بالأولوية أو الواقعية النهائية لمثل هذه الأحداث. ولست واقعياً بالمعنى الشائع لهذه الكلمة، كما أنني لست وضعياً يعتمد على القدرة الشاملة omnipotence لعالم الحس (أقول بهذه المناسبة إنني لاحظت ميلاً قوياً لمثل هذا الاعتماد في الإيمان التقليدي للمؤمنين).

والفصل الحالي هو أصعب فصل أكتبه من أي فصل آخر في هذا الكتاب، إذ إنه يتطلب مني إحساساً خاصاً بالمسؤولية، وأنا أود أن أكون صادقاً مخلصاً فيما أقول. ومع ذلك ليس من اليسير أن يكون المرء صادقاً، لا لأنني لا أريد، بل لأن من طبيعة الأشياء نفسها ألا أستطيع. وليس من شك أن كثيراً من الناس لن يحبوا ما ينبغي عليّ أن أقول، لأسباب مختلفة. فهناك كثير من زملائي في الدين سوف يتهمونني بأنني أحللت فلسفتي الخاصة محل الدين. وسيتهمني آخرون بالخلط والعجز عن التخلص من الدين في فلسفتي. ولكنني لست هيجلياً يوحد بين الدين والفلسفة ويستغل أفضل ما في هذين العالمين، ولم أخدم في حياتي سيدين مطلقاً، والحق أنني لم أخدم سيدياً على الإطلاق، اللهم إلا الحرية التي دعاني إليها خالقي. ولكن ليست لدي رغبة في أن أقطع صلتني بالكنيسة، أو أن أؤكد لنفسي نوعاً من الاستقلال الطائفي.

إنني لم أشب في الجو التقليدي للأرثوذكسية «الساذجة»، فهذه الأرثوذكسية الساذجة لا يمكن أن تكون صحيحةً إلا في نظر هؤلاء الذين ورثوها منذ طفولتهم كجزء من

تكوينهم الطبيعي، أما بالنسبة إلى الآخرين، فإن الأرثوذكسية لا يمكن إلا أن تكون «عاطفية» (وأنا أستخدم هنا كلمة «سذاجة» و«عاطفية» بالمعنى الذي استعمله شيللر لكل منهما). ولم يكن هناك - كما قلت آنفًا - جو من الأرثوذكسية التقليدية في بيتنا، فقد كان أبي مفكرًا حرًا فولتيري النزعة. وفي أخريات حياته كان يعطف على تعاليم «ليو تولستوي» الدينية، ولكنه خلال هذا كله كان يعتقد نوعًا من «النزعة الإلهية» الغامضة، وكان يبجل السيد المسيح، غير أن المسيحية انكمشت لديه حتى أصبحت مجرد أن تكون ظرفاء مع إخواننا البشر. وكان مولعًا بقراءة الكتاب المقدس، واعتاد أن يدون تعليقاته النقدية في الهوامش، وأغلب هذه التعليقات تذكير قوي للنزعة العقلية الفولتيرية، وكان موقفه من عقائد الكنيسة سلبياً، بل كان يعتبر هذه العقائد تحريفًا لتعاليم المسيح، وكثيرًا ما كان يهاجم الكتاب المقدس والكنيسة في أثناء الغداء، وهو يصب ازدرائه على المعتقدات التقليدية. وكان ذلك يثير سخط والدتي دائماً، وتهتف قائلة: «إلكسندر.. إذا مضيت على هذا النحو.. فسأذهب».

وقد ذكرت من قبل أن جدتي لأبي كانت راهبة، وأن أبي أرغم في أثناء طفولته على ضرب من الوجود شبيه بالرهبة، إذ كان يصوم شطراً كبيراً من العام، غير أن النتيجة جاءت مختلفة عما كانت تقصد إليه جدتي الراهبة. وهذا أمر لا يخالف الطبيعة في شيء. ولما شب أبي عن الطوق، انزلق إلى الاستنارة الفولتيرية السائدة بين طوائف معينة من طبقة الأعيان الروسية. أما والدتي، التي كانت نصف فرنسية بالمولد، وفرنسية بالتعليم، فقد اعتنقت الطرق الكاثوليكية الرومانية، وإن ظلت عضواً في الكنيسة الأرثوذكسية. وكانت تبغض كل إشارة إلى الاختلافات بين الأرثوذكسية والكاثوليكية الرومانية، وتغضب أشد الغضب إذا ذكرت بتلك الاختلافات.

ولم يكن في انطباعات طفولتي عن شعائر الكنيسة الأرثوذكسية شيء جذاب، وقد تعودت أن أصحب في أثناء طفولتي إلى كنيسة الحاكم العام، وكان الجو هناك هو جو الأرثوذكسية للدولة الإمبراطورية المستقرة. وما برحت تراود نفسي ذكريات بغیضة

عن الجنرالات الذين يتحلون بالأشرطة والنجوم، ويذهبون إلى الكنيسة لأن واجبهم الاجتماعي يفرض عليهم ذلك. أما في أديرة «بتشرسك» فكان جو الأرثوذكسية أكثر صدقًا، بيد أن أسرتنا لم تكن تذهب إلى «بتشرسك» بعد وفاة جدتي إلا نادرًا. وعلى أي الحالات، فإنني لم أكن أحب الرهبان، وفي كل مرة كنت أذهب فيها إلى «بتشرسك» كان يطغى عليّ ما يحيط بذلك المكان من كآبة، ووحشة شبيهة بوحشة المقابر. كما كنت أمقت أيضًا اللغة السلافية القديمة^(١) مقتًا لا يصدر عن أسباب عقلية، وأوثر عليها اللغة اللاتينية التي تقام بها الشعائر الكاثوليكية الرومانية. وكلما دخلت كنيسة قوطية استبد بي إحساس غريب بأنني أعيش مرة أخرى تجربة عانيتها في وجود سابق، ولم يفارقني هذا الإحساس خلال حياتي كلها «بيد أنني لم أستطع له تفسيرًا قط».

ولم أكابد على وجه العموم أي شعور خاص إزاء العنصر المرتبط بالصلاة وإقامة الشعائر في الحياة الدينية، كما لا ترتبط في ذاكرتي أي تجارب قوية بهذا الجانب من الكنيسة، فقد كانت معرفتي بتلك الطقوس «صفرًا»، ولم أغير من هذه الناحية أي تغيير منذ أن حدثت في المدرسة الحربية تلك المناسبة التي لا تنسى عندما نلت درجة واحدة من اثنتي عشرة درجة في الامتحان النهائي للدين. ولكن، كم تكون دهشة القسيس الذي امتحنني عزيمة لو عرف أنه قد قدر لي أن أكتب عددًا من الكتب عن موضوعات تنتمي إلى مجال اختصاصه! والحق أنني كنت عاجزًا تمامًا عن حفظ أي شيء عن ظهر قلب، بما في ذلك شعائر الكنيسة، كما أنني عاجز عن ربط ذلك بأبحاثي المبكرة وسعيي للعثور على معنى الحياة والأبدية. وإني لأستطيع أن أذكر - إلى أقصى ما تسعفني الذاكرة - بأن ثمة شيئًا متعبًا، مؤلمًا، منقسمًا في علاقتي بالكنيسة الأرثوذكسية، فقد كنت دائمًا باحثًا حرًا عن الحقيقة والمعنى.

كان الدافع الديني الأصيل مرتبطًا عندي بإحساس أليم بالامتعاض والاختلاف عن العالم بما فيه من شر وفساد، وفي ذلك إشارة أولى إلى اعتقادي التالي بأن وجود الشر

(١) لغة الصلاة والشعائر الدينية في الكنيسة الأرثوذكسية الروسية (ك. ل.).

ليس عقبةً تعترض الإيمان بالله، وإنما الشر برهان على وجود الله، وتحذُّ للعودة إلى من ينتصر فيه الحب على البغض، والاتحاد على الانقسام، والحياة الأبدية على الموت. بيد أنني لم أكن أعتقد عقائدَ دينيةً ثابتةً أستطيع الرجوع إليها، كما لم أكن أستطيع الرجوع إلى إيمان آبائي، على حد التعبير الشائع. أما التدين التقليدي، فكان دائماً يثير نفوري. ولكنني عندما أتيت للعيش في موسكو أدركت لأول مرة ما تنطوي عليه حياة الشعائر الأرثوذكسية من جمال، وخبرت بعض الأشياء التي كانت معروفةً منذ طفولتي لكثير من معاصري. وإني لأذكر خاصةً الاختلافات في هذا المجال بيني وبين صديقي الحميم «سرجي بولجاكوف»، فقد كان أسلاف «بولجاكوف» قساوسة، وكانت حياته الماضية كلها مفعمةً بجو التقليد الأرثوذكسي، فكانت حالته حالة العودة إلى دين الآباء، وما كان من الممكن إلا أن تؤثر على عقله قبل وبعد إعادة التوجيه نحو الاعتقاد الديني.

أما أنا، فلا أستطيع القول -من ناحية أخرى- بأنني أملك مزاجاً طبعياً «وثنياً» دينياً، فقد كنت أشعر شعوراً قوياً بالشر وبالطبيعة الساقطة للعالم بحيث لا يتاح لي مثل هذا المزاج. وليس أبعد إلى نفسي من الشعور بالانسجام الكوني والقصد الكوني وتصورهما. بيد أن ذلك لا يرتبط إلا قليلاً بالإحساس بالخطيئة وفساد الطبيعة الإنسانية، فإن حالة الإنسان والعالم الساقطة المهمومة تشير إلى شيء أكثر وأقل في الوقت نفسه من مجرد طبيعتهما الأثمة sinfulness. وأعتقد أنني أكثر حساسية للشر مني للخطيئة التي اكتسبت مكاناً مسيطراً ثميناً في مذاهب اللاهوت المسيحي. إن الأعماق البعيدة التي يصل إليها الشقاء الإنساني والألم والعذاب الإنسانيان تصدمني أشد مما تصدمني طبيعة الإنسان الأثمة.

ولقد كنت أعارض دائماً ما هو مركزي إنساني anthropocentric بما هو مركزي كوني cosmocentric، وهو تمييز كانت أهميته عظيمة بالنسبة إليّ على الأخص في سياق الأحداث التي وصفتها في الفصل الأخير. وكثيراً ما وجه إليّ اللوم في هذا المجال على نفوري المانوي من المادة، وعلى إعراضي عن الجانب الجسدي من الحياة. ومن الواضح أن هذا اللوم مبني على خلط بين المادة والجسم. إذ لا ينبغي أن نعادل بين الجسم

والمادة. فإذا اعتنقنا المصطلح الأرسطي مؤقتًا قلنا إن الجسم الإنساني هو الصورة التي لا تتحدد بوساطة تركيبها الكيميائي، بل يستطيع الواحد منا أن يقول -في صورة تناقض ظاهري- إن الجسم هو الروح، وروعة الجسم وجماله في نظري يقومان في صورته أكثر مما يقومان في جوهره المادي الذي هو مصدر للضرورة. وصورة الجسم تتعلق بشخصية الإنسان، وسوف تؤول إلى الحياة الأبدية. أما المادة «الجسد والدم»، فلن تؤول إلى الحياة الأبدية. (يعتقد كارل كاروس الفسيولوجي الألماني أن «روح» الإنسان ليست متضمنةً في مخه، بل في «صورته»).

وقد كنت أتوجس دائمًا من المثل الدينية والعقائد الثابتة؛ لأنها تتحدد في معظمها بالضرورات المادية والضغط الخارجي وبطغيان «الجسد والدم» على التاريخ. وبدلاً من أن تأثر بهذه الضرورات وتلك الضروب من الضغط، كنت أرى فيها دليلاً على الحالة الساقطة لهذا العالم. وكنت أبحث غالباً وأجد تفسيراً اجتماعياً لمحاولة إضفاء طابع مقدس لهذا الموضوع أو ذاك في التاريخ. وأحياناً، وفي أثناء محاولاتي لفهم عمليات التاريخ، كنت أفطن «للماركسي» في نفسي. وكنت أشتاق إلى انتزاع الذرائع الأخلاقية والدينية التي اصطنعتها المسيحية لتغطية نزعتها المادية الأساسية. وأحياناً كنت أجد نفسي مدفوعاً إلى الاعتقاد بأن المسيحية كما علمها المسيحيون خلال العصور قد تحولت إلى أيديولوجية لجماعة دينية مسيطرة، في ارتقائها أو انحلالها، وأنها قد أصبحت ظاهرةً اجتماعيةً. ونقد مثل هذه المسيحية مهمة عاجلة، وهذه المهمة لا يمكن إنجازها إلا من وجهة نظر المسيحية الأخروية التي تضع نفسها عن قصد عبر مملكة التحديدات الطبيعية والاجتماعية.

ذكرت من قبل أنني لا أذكر حادثاً في حياتي يمكن أن أصفه بأنه «تحويل» *conversion* أو توبة، وهو ما يعلق عليها المسيحيون الغربيون أهمية بالغة. بيد أنه لا بد من وجود لحظة أحسست فيها بنفسي مسيحياً، وإن لم أكن قادراً على أن أحدد لها يوماً معيناً في حياتي. وإنني لأذكر تجربةً واحدةً انتقلت إليّ فيها معرفة عجيبة ونور غريب: حدث ذلك ذات

صيف في الريف، ففي لحظة من لحظات القلق والضيق الشديد خرجت إلى الحديقة ساعة الغسق، وكانت سحب كثيفة تخيم على الرؤوس والظلال تهبط على الأرض عندما اشتعلت روحي بغيته بنور محرق. بيد أنني لا أسمى هذه التجربة تحولاً مبالغاً، على الرغم من أنها حدثت في لحظة من لحظات الصراع الروحي الحاد، إذ لم أكن قبلها متشككاً أو مادياً أو لأدرياً، ولأن أنواع الصراع التي نشبت داخل نفسي لم تختف. ولم أعرف عهداً من السلام الداخلي الدائم، بل مضيت في الكفاح تحت ضغط المشكلات المضنية.

وعندما أصف الطريق الروحي الذي سلكته، أجد نفسي مدفوعاً مرةً بعد أخرى إلى العودة إلى النعمة المتكررة في حياتي، وأعني بها الحرية. ومهما يكن من أمر، فإن تجربتي عن الحرية لم تكن مجرد تجربة للخلاص والانطلاق، بل كانت تجربة عناء وشدة أيضاً، فالحرية عبء أكثر من أن تكون حقاً، وهي مصدر للمأساة وللألم الذي لا سبيل إلى التعبير عنه. ورفض الحرية هو الذي يجلب الراحة وهدوء البال، ويجلب السعادة التي يشعر بها الأطفال المطيعون. ولقد جربت الحرية باعتبارها شيئاً إلهياً، فالله هو الحرية، وهو ليس «الرب»، بل «المحرر»، وهو المنقذ والمحرر من عبودية هذا العالم، دون أن يفترض الاعتراف به على الإطلاق. وها هنا يكمن سر التجربة كل إنكار للحرية نداء يهيب بي أن أتساءل عن أعماق إيماني المسيحي وأشدّه أساسيةً. وكلما أحسست بأنه ينبغي على أن أصرخ دفاعاً عن الحرية، صرخت! الحرية متفجرة لا تعرف الاستقرار، وهذا هو عبء الجدل الذي أثاره المفتش العام ضدها.. وصمت المسيح في وجه المفتش العام أشد إقلاقاً من منطق المفتش الذي لا يرحم. ومن الخطأ المميت الخطير أن يسأل المرء عن طريق للأمان وعن الضمانات والمعايير المنزهة عن الخطأ في الحياة الدينية ويعتمد عليها، وما دامت هذه الحياة تقتضي جميع الإمكانيات والمجازفات والمخاطر غير المحدودة التي تنشأ عن الحرية.

وأنا لست لاهوتياً، ومعالجتي لهذه المشكلات وصياغتي لها لا يمتان إلى اللاهوت بصلة. والأحرى أنني أتحدث باسم الفكر الديني الحر، ولكنني لست متناسياً لعلم

اللاهوت. وقد قرأت عددًا عظيمًا من الأعمال اللاهوتية، وحاولت أن أكتشف وأحدد لنفسي طبيعة الأرثوذكسية وماهيتها، وكذلك الكاثوليكية والبروتستانتية. وقد أفادت الاتصالات المتعددة المتباينة بالعالم الروحي للأرثوذكسية وبممثلي الفكر الأرثوذكسي في تعميق فهمي للتعاليم الأرثوذكسية وتوسيعه. ونتيجةً لذلك، انتهيت إلى أن الأرثوذكسية أقل قابليةً للتعريف والترشيد من الكاثوليكية والبروتستانتية، وكان معنى ذلك بالنسبة إليّ حريةً أعظم، وبالتالي دليلاً على تفوق الأرثوذكسية، ولكنني لا أستطيع -حقاً- أن أُسمّي نفسي «أرثوذكسياً» نموذجياً من أي نوع، ومع ذلك، فإن الأرثوذكسية أقرب إليّ (وأرجو أن أكون أقرب إلى الأرثوذكسية) من الكاثوليكية والبروتستانتية. ولم أقطع صلتني قط بالكنيسة الأرثوذكسية على الرغم من أن الرضا عن ذاتي، والانعصار في نفسي غريبان عليّ.

وقد أتيت لي الفرصة لألاحظ لاهوتياً كان يعتبر نفسه أرثوذكسياً متطرفاً، أو يعتبر نفسه الأرثوذكسي الحقيقي الوحيد. وكان هذا المتعصب المتصيد للهرطقة يقول: «إن الأرثوذكسية هي أنا نفسي». ولو سألني رأيي عن موقفه لقلت له: «إن المعيار الذي اخترته لتحديد طبيعة الأرثوذكسية صحيح من الناحية الشكلية. بيد أن الخطأ على كل حال يكمن في قولك إن الأرثوذكسية هي «أنت»، فالواقع أن الأرثوذكسية ليست «أنت» بل «أنا».. وقد لاحظت فعلاً ردحاً من الزمن أن المتحدثين باسم الأرثوذكسية والسلطة الدينية لا يعترفون فوقهم بسلطة أيّا كانت، إذ يعتقدون أنهم هم السلطان، وهم يوجهون الاتهامات في حرية ضد مطارنة المدينة والأساقفة الذين ينبغي أن تضمن سلطتهم بواسطة أرثوذكسيتهم المذهبية، فهم يسمحون لأنفسهم بحرية عظيمة وينكرونها على الآخرين.

وقد لاحظت أيضاً أنه بينما يدرس دعاة الأرثوذكسية الذين تحولوا إليها حديثاً تعاليم آباء الكنيسة ويعملون على نشرها في حماسة عظيمة، فإنهم كانوا ينسبون إليهم في كثير من الأحيان آراء ومعتقدات ليس من الممكن أن توجد لديهم، أو يميلون إلى القراءة بين السطور، حينما لا يوجد شيء «بين» تلك السطور. أما أنا فقد كنت أقدر دائماً الآباء

اليونانيين أكثر من تقديري للآباء الغربيين، وخاصةً المدرسين منهم. بيد أن الأرثوذكسية لا تستغني عن الصدق والإخلاص، ولا ينبغي أن نغمس في التموه بالنسبة إلى هذا المجال، كما نفعل في المجالات الأخرى جميعاً.

وخلال تطوري الديني شغلتنني مشكلة «العدالة الإلهية» انشغالاً شديداً، وفي هذا شاهد على تراث «دوستوفسكي». وقد قلت في مناسبات عدة إن الحجة الخطيرة الوحيدة التي يمكن أن تساق في صالح الإلحاد هي صعوبة التوفيق بين إله رحيم خير، والشر والألم في العالم وفي الوجود الإنساني. وقد بدت لي جميع المذاهب اللاهوتية التي تعالج هذه المشكلة على أنها إحالات عقلية لا تحتمل. والعدالة الإلهية تصل إلى سر الحرية الذي لا يقبل أي إحالة عقلية، ولا يمكن التعبير عنه في حدود المنطق القياسي السهل. وقد أفضت بي القضايا المتعلقة بهذه المشكلة إلى الاعتراف بحرية غير مخلوقة ولا معلومة، وهذا يعادل الاعتراف بسر لا سبيل إلى الكشف عنه، سر يقبل الوصف الحدسي ولا يقبل التعريف. ويضم كتابي «فلسفة الحرية» أول محاولة أقدمت عليها لمثل هذا الوصف، وهو كتاب ألفت قبل الثورة بأعوام قلائل، وأعتبره مجملًا ناقصًا للموضوع الذي أبحثه. وكنت قد بدأت أشعر حينئذ بأنني مجتذب لـ «يعقوب بيمه» وفكرته عن «اللاأساس»، وقد كنت معرفتي بهذا المتصوف الذي يعد أعظم المتصوفة جميعاً، تناولي لمشكلة الحرية منذ ذلك الحين، على الرغم من وجود اختلافات هامة في تفسير كل منا للـ «لا أساس». ولكي أتحاشى سوء الفهم كنت حريصاً دائماً على تأكيد أن فكرة «الحرية بلا أساس» لا تقتضي نوعاً من الثنائية الأنطولوجية التي تؤكد وجود مجالين للكينونة هما الله والحرية، مثل هذه التأكيدات دليل على الإحالة العقلية، التي لا تقل ظهوراً عن تأكيدات الواحدية التي تحيل كل شيء إلى مجال واحد للكينونة سواء أكان إلهياً أم إنسانياً.

ولعل أعنف معارضة أبديتها هي المعارضة التي استفزتنني إليها النظرية التقليدية عن العناية الإلهية، إذ إنها مقنعة في وحدة الوجود، وأقل تسامحاً من وحدة الوجود الصريحة. وقد تعرضت من قبل لهذا الموضوع. فإذا كان الله -الذي خلق كل شيء كما هو مقرر-

حاضرًا في كل شر وعذاب، في الخراب والبؤس، في الطاعون والكوليرا، فالإيمان بالله يكون في هذه الحالة مستحيلًا، والتمرد على الله له ما يبرره. وهذه النتيجة صحيحة حتى في أبسط صورها وأكثرها بدائيةً. غير أن الله هو الروح، وهو يفعل داخل نظام الحرية، لا في نطاق الضرورة الموضوعية، ولا يمكن أن يفهم نشاطه بالمصطلح الطبيعي. وهو ليس حاضرًا في الأشياء والحوادث الخارجية التي نلصق بها أسماء إلهية، ونصور لها غرضًا إلهيًا، أو في قوة هذا العالم أو قواه، بل في الحقيقة والجمال والحب والحرية والإبداع. وهذا يستبعد كل التصورات عن الله التي تجعل منه صاحب القوة والسلطان. والقوة ظاهرة اجتماعية، وليست ظاهرة دينية، وإنني لأعتبر من أهم واجباتي كفيلسوف مسيحي أن أسهم في تطهير الضمير المسيحي وتحريره من قوة النزعة إلى التشبيه بالمجتمع. والله يستطيع أن يوطن الإنسان على آلام الخلق؛ لأنه هو نفسه يتألم، وليس لأنه يسود. والتوحيد الخالص لا يتفق مع التصور المسيحي لله: بل إنه في الواقع أعلى أشكال الوثنية.

وينبغي أن نقرر هنا معارضين «شلاير ماخر» وكثيرين غيره، أن الدين ليس «إحساسًا بالاعتماد»، ولكنه على العكس من ذلك «إحساس بالاستقلال». وإذا لم يكن الله موجودًا، كان الإنسان معتمدًا اعتمادًا كليًا على الطبيعة أو المجتمع، على العالم أو الدولة. أما إذا وجد الله، فالإنسان كائن مستقل استقلالًا روحيًا، وينبغي تحديد علاقته بالله على أنها حرية. ومن سوء الحظ أن المسيحيين قد انتهى بهم الأمر إلى الحديث أو الطنين بلغة الخنوع المهينة التي يسمونها «التواضع»، وأن يتصرفوا على هذا الأساس؛ لأن في ذلك خيانة للتصور المسيحي للإنسان بوصفه كائنًا روحيًا شبيهًا بالله. وهذا الموقف بما يصاحبه من وعظ عن الخطيئة، نابع بلا شك عن نزعة التشبيه بالمجتمع، وهو قائم على تصورات الخضوع لقوة متسلطة، والإذعان والخضوع لسلطة أعلى. وهذا هو تراث المعتقدات البدائية. بيد أنه من الممكن أن تفهم الخطيئة على أنها فقد للحرية أو امتحان للحرية بدلًا من أن تكون خروجًا على الطاعة. وعلى هذا النحو عانيت دائمًا خطيئة الإنسان وابتعاده عن الله.

وعندما أدركت نفسي باعتباري مسيحيًا، اعتنقت الألوهية - الإنسانية. أي أنني بعد أن أصبحت مؤمنًا بالله، لم أكف عن إيماني بالإنسان وبكرامة الإنسان وحرية الخلاقة. لقد صرت مسيحيًا لأنني كنت أبحث عن أساس أعمق وأصدق للإيمان بالإنسان. وفي هذا كنت على وعي دائمًا باختلاف عن الغالبية العظمى من الناس الذين يتحولون إلى المسيحية، سواء أكانت أرثوذكسية أم كاثوليكية أم بروتستانتية. ولم يكن من الممكن أن يتزعزع إيماني بواسطة الإنسان أيا كان الحضيض الذي يمكن أن ينحدر إليه؛ لأن هذا الإيمان لا يقوم على ما يعتقد الإنسان في الإنسان، بل على ما يعتقد الله في الإنسان. ولقد كنت ناقدًا قويًا للنزعة الإنسانية بالصورة التي اتخذتها في العصر الحديث، فإن اعتقادها في اكتفاء الإنسان بذاته قد أنزل بها الأزمة التي تعانيها، تلك الأزمة التي يمكن أن يكون فيها القضاء الأخير على الإنسان. وقد أوضح كل من «دوستوفسكي» و«نيتشه» على السواء، أن هذه المحنة تدل على عكس للأوضاع تتحول فيه النزعة الإنسانية إلى نزعة مضادة للإنسانية. غير أن هذا لم يحدث نتيجة لأي إلحاح لا ضرورة له على الإنسان، بل الأحرى أن العكس هو الصحيح، إذ لم يكن ثمة إلحاح كاف على الإنسان، إلحاح إلى الدرجة التي تؤكد في الله. وهكذا قام نقدي للنزعة الإنسانية على نوع أشد تطرفًا، وأكثر اتساقًا من النزعة الإنسانية التي تقتضي اعتقادًا في إنسانية الله. وفي حالة غياب هذا الاعتقاد لا مناص من أن يصبح الإنسان لا إنسانيًا. وهذه الحقيقة الأولية تحتجب أو تفلت من الاعتراف بها على أساس حالة الإنسان الساقطة التي يوجد فيها منعزلًا عن الله، بل عن نفسه أيضًا. غير أن غموض هذه الحقيقة جعلني أدرك السر المزدوج للمسيح، أن الله في حاجة إلى الإنسان، وإلى استجابته الخلاقة للنداءات الإلهية، ولذلك لم أتردد في أن اتخذ شعارًا لكتابي «معنى الفعل الخلاق» العبارة التي قالها «إنجيليوس سيليزيوس»: «إنني أعرف أن الله لا يمكن أن يوجد لحظة واحدة من دوني، ولو انقطعت عن الوجود لانقطع هو أيضًا بالضرورة عن الوجود».

وأن يتحدث المرء عن علاقة الله والإنسان بمثل هذه العبارات معناه أن يكون

«أسطوريًا» صريحًا. وهذه هي الطريقة التي يتحدث بها الكتاب المقدس، وأن أشد المذاهب اللاهوتية العقلية، والميتافيزيقية جفافاً تستمد سندها في نهاية التحليل من أساطير الدين. والمعرفة التي تبحث عن أن تكون معرفةً حيةً تحتاج إلى أن تكون بالضرورة ذات طبيعة أسطورية وخيالية. وإني لأود أن أقر جعل الأسطورة والاختراع والإلهام شيئاً واحداً، وهو الاعتقاد الشائع في هذه الأيام، وأنكر جعلها شيئاً واحداً مع أي شيء يتنافى مع الواقع. إنني أرى أن أعظم الوقائع والظواهر الأصيلة للحياة الروحية محتجبة في أساطير البشر، وهي وقائع أكثر واقعيةً وعينيةً من تصورات العقل النظري وأفكاره. وما من معرفة يمكن أن تكون خالية من الأساطير. والنزعة المادية تلجأ إلى الأساطير فيما يختص بالمادة، وكذلك النزعة الوصفية تلجأ إلى الأساطير فيما يختص بالعلم. ومن الأمور الجوهرية على كل حال أن يحرر المرء نفسه من النفوذ الواقعي الساذج الذي تمارسه الأساطير كنتيجة لوقوف الإنسان إزاءها الموقف المصدق بالخرافات. ومهما يكن من أمر، فالمسيحية أسطورية تماماً شأن غيرها من الأديان، وهذا هو الطريق الوحيد المؤدي إلى الوقائع التي تكمن وراء الوحي المسيحي. فالمسيح ليس قابلاً للتفسير العقلي، ولكننا نستطيع أن نقدم وصفاً لطبيعة شخصه في عبارات أسطورية.

وإذا كان علم الأساطير يمثل محاولةً للتعبير عن حقائق الدين وتوضيحها، فإن التجربة الدينية نفسها تصدر عن اتصال حي مباشر بالسر النهائي، وهذا هو مجال التصوف. وعندما استيقظت اهتماماتي الدينية ألفت نفسي منجذباً بغريزتي إلى التصوف. ومن الأشياء الأولى التي استرعت نظري في دراستي للدين والتصوف العلاقات المتوترة التي بدا لي وجودها بينهما، إذ كان الدين يخشى التصوف في أغلب الأحيان، كما بدا التصوف عاملاً معوقاً لوظيفة الدين المنظمة، ومهدداً بقلب المستويات المقررة رأساً على عقب. كما استرعت نظري أيضاً الوحدة الكامنة وراء التجربة الصوفية بغض النظر عن الاختلافات الطائفية، وهي وحدة تغوص إلى الأعماق أو تعلو على مجال الدقة القطعية والتباين المذهبي.

غير أنني أدركت أيضًا أن التصوف قد يؤدي في كثير من الحالات إلى مغالطات. وثمة أنواع من التصوف معادية للإنسان وللشخصية الإنسانية، وهذا هو النمط الواحد من التصوف، كالبودية ورفضها «لهرطقة الفردية» أو «نظرية الروح والذات» عند «أفلوطين» و«إكهارت»، وفي بعض أشكال التصوف المسيحي المتنسك. ولا يضعف من نزعتها اللاشخصية أن بعض المتصوفين الواحدين يسعون وراء المثل الأعلى لإصلاح نفوسهم، مدفوعين بذلك الحافز الأناني للحصول على مستقبل أفضل لأنفسهم. وأيًا كان الأمر، فإنني أستثني «يعقوب بيمه» بإلحاح من أي تهمة للواحدية، على الرغم من أن مراجع التصوف تميل إلى تصويره باعتباره حلوليًا. ولقد ظل تفكك الشخص والقضاء على الفردية في ربوبية لا اسم لها، أو في دوامة القوى الكونية، شيئًا مقيتًا بالنسبة إليّ باعتباره خيانة لعقيدتي المسيحية الخاصة بالربوبية-الإنسانية للمسيح، وعدم قابلية الشخص الإنساني للفناء. والربوبية-الإنسانية تضم وحدة طبيعتين والتفاعل بينهما، الطبيعة الإلهية والطبيعية الإنسانية، وهما شيء واحد، وإن يكن غير مختلط. فالإنسان لا يفنى في الله، بل يصير إلهيًا، وإنسانيته تدوم في الحياة الأبدية. ومن المؤكد أن هذا يمثل ماهية علم المسيحية الأرثوذكسي، على الرغم من أن نتائجه قد نسي معظمها المسيحيون وغير المسيحيين، وتحتاج إلى أن نستحضرها مرة بعد أخرى في وجه ذلك الميل الملح إلى القول بطبيعة واحدة للمسيح في الفكر المسيحي.

وأنا لم أجرب قط، أو ربما جربت بصورة نادرة جدًا، ما يعرف بأفراح الحياة الدينية ومسراتها. ولم يكن العنصر الفاجع الذي لا يمكن التخلص منه مستقرًا في نفسي فحسب، بل لقد كان للمأساة نفسها دلالة دينية بارزة في نظري. ولم أشعر قط بأي تعاطف نحو دين يضمن وجودًا هادئًا مطمئنًا ويزود الطبقة البرجوازية بالراحة الروحية. وكنت أشعر بحضور ضاغط ثقيل في كل مرة ألتقي فيها بمظاهر العاطفية الدينية. ومن المحتمل أنني أفتقر تمامًا إلى الدفء الديني، بل لقد أضمرت الحسد لهؤلاء الذين يملكون تلك الخاصة بطريقة طبيعية تلقائية، في الوقت الذي أراجع فيه عن العاطفية التي تصاحبها.

وأيًا كان الأمر. فإن الجفاف العاطفي لم يمنعني من أن تتشال عليَّ الرؤى والأحلام والزيارات ذات الطابع الديني والصوفي. وهذه الأمور لا تبدو لي أقل واقعيةً، بل أكثر واقعيةً من الوجود الفعلي الذي أُلقيت فيه نتيجةً لظروف خارجة عن إرادتي. وقد كانت أعظم لحظات الإلهام مرتبطةً في حياتي بتجارب ابتعثتها الأحلام. ومن أبعد الاحتمالات أن يكون ذلك دليلًا في حالتي تلك على أنني أمتلك مواهب خاصةً من الصفاء الروحي، فأنا أخلو تمامًا من ذلك الإحساس باليقين الديني والثقة الذي يميز «رجل الدين»، ولقد عرفت لحظات من النشوة الخلاقة الحادة، غير أنها كانت مصحوبةً دائمًا بتجربة «الهجران الإلهي»، وبغياب كل حضور محسوس للطف الإلهي.

وإنني لأذكر حلمًا - ولعله أعظم حلم زارني على الإطلاق - يمثل شيئًا من رحلة الحد الروحي التي قمت بها. شاهدت في هذا الحلم ميدانًا واسعًا، تكاد لا تحده لحدود، وقد نصبت وسط هذا الميدان موائد خشبية مغطاة بأفخم أنواع الطعام، وأحيطت هذه الموائد بأرائك خشبية مستطيلة، كأنما سيعقد به مجمع مسكوني، واقتربت من الموائد وأردت أن أجلس على واحدة من تلك الأرائك حتى أشارك في شؤون المجمع، وأتصل بالآخرين الذين أوشكوا على المناقشة، والذين تعرفت بينهم على كثير من أصدقائي الأرثوذكس. ولكن كنت حينما حاولت الجلوس يخبرونني أنني أخطأت المكان، أو أنه لم يعد لي مجلس أستقر فيه، فأخذت أدور حول المكان، ولمحت في نهاية الميدان صخرةً خشنةً جرداء. فذهبت إليها وشرعت أتسلقها، بيد أن محاولاتي الأولى للقيام بهذا العمل أظهرتني على المصاعب الفظيعة التي تنتظرني في صعودي. ومضيت في محاولتي رازحًا تحت الإجهاد والإرهاق، ورأيت يدي وقدمي غارقةً في الدماء. ولما بلغت ارتفاعًا معينًا، تلفت حولي، ونظرت إلى جانبي وإلى أسفل، فلمحت طريقًا ملتويًا مجهدًا، أخذ يصعد فيه عدد عظيم من الناس. وواصلت كفاحي باذلاً جهودًا أليمةً لارتقاء الصخرة، وفي نهاية الأمر بلغت القمة، وفجأةً شاهدت أمامي المسيح مصلوبًا، وقد أثنى جانبه بالجراح، وأخذت الدماء تسيل منه، فارتيمت عند قدميه، وقد هدني الإعياء، وكدت أفقد

وعبي. ولم ألبث أن استيقظت وقد حركتني هذه الرؤية الغريبة وهزت مشاعري. وحين رويت هذا الحلم فيما بعد لبعض أصدقائي الأرثوذكس، كان تأويلهم له واحدًا، إذا رأوا فيه برهانًا أكيدًا على كبريائي الروحية، ووقاحتي. أما من ناحيتي أنا، فقد كنت ممثلاً فقط بإحساس من الاستصغار لتلك الأعالي التي تمثلت في الحلم ذلك التمثل الواضح: إذ إنها تميز حنيني الخفي أكثر مما تميز وصولي أو حتى قدرتي على الوصول. والواقع أنني كنت أدرك دائماً قلة جذراتي بالنسبة إلى أبحاثي وخيالاتي..

* * *

وكثيراً ما وصفت من وجهة نظر الأرثوذكسية التقليدية بأني «محدث». وهذه بالطبع كلمة يجانبها التوفيق، إذ توحى بالاعتماد على العصر وعلى قدرة المرء على التكيف معه. والواقع أنني لا أميل إلى المبالغة في أهمية الظروف الزمانية سواء أكانت حاضرة أم ماضية أم مستقبلية. ولكنني «محدث» بمعنى أنني أعترف بإمكانية العملية الخلاقة، واندماج الوقائع الجديدة دائماً داخل المسيحية. وقد أعانني هذا الاعتقاد على الاعتراف بحقيقة تحتجب كثيراً عن الحكماء المتدينين ألا وهي أنه لا وجود لوعي إنساني ثابت غير متحرك، أو أي ملكات عقلية وروحية أخرى، طبيعية أو فوق الطبيعة، يملكها الإنسان. بل على العكس من ذلك، الوعي الإنساني قابل للتغيير والتطهر والتقوية والتعميق، فهو قادر إذن على تلقي حقائق جديدة، أو فهم الحقائق القديمة بطريقة جديدة؛ الحق أبدي، وكل ما ينبع عن الحق وحده أبدي.. ومن الانتهازية أن نؤكد أن الحق نسبي.. بيد أن هناك درجات وألوان من التباين في إظهار الحق، وفي الطريقة التي نتلقاها بها. وهذا يقتضي إمكانية التحريف أو حتى الخيانة فيما يتعلق بالحق. والحق لا يهبط علينا من عل، كما أنه لا يغشى العين كما يغشاها موضوع مرئي محسوس. الحق طريق وحياة أكثر من أن يكون حقيقة موضوعية تنهض إزائي، وهو يكتسب نتيجةً لمسابقة روحية، وحركة من الخارج إلى الداخل.

وقد كنت متفقاً مع كثير من ممثلي الفكر الديني الروسي في أوائل القرن العشرين،

على أمل استمرار الوحي في المسيحية، وعلى انصباب جديد للروح القدس. هذا الأمل شاطرت فيه «بافل فلورنسكي» الذي كان مختلفاً عني ومعادياً لي في نواح أخرى. وكانت المسائل الخاصة بالمسيحية والقدرة الإنسانية الخلاقة، والمسيحية والحضارة، والمسيحية وحياة المجتمع وهلم جرا، كانت هذه المسائل تتطلب وضعاً جديداً وحلولاً جديدةً، فهناك حقيقة مسيحية أبدية تعلو على الزمان والمكان، غير أن هذه الحقيقة ذاتها، كما تتكشف في التاريخ، وكما ترتبط بمرحلة معينة ومجموعة معينة من الظروف، قد أخذت تقترب من نهايتها، وهذه النهاية تطبع في الوقت نفسه حكماً. على التحقق التاريخي السابق للحقيقة المسيحية، وعلامة على التحقيقات المقبلة الأخرى.

وقد وجهت إليّ مراراً تهمة الهرطقة، بيد أنني في كل مرة أصطدم فيها بهذه التهمة، لا يسعني إلا أن أفكر في أن الناس الذين يوجهونها إليّ يسيئون فهم وضعي تمام الإساءة، ويحسبون الظل هو الحقيقة. والواقع أن الزنديق الخارج على العقيدة يعد ممثلاً غربياً واضحاً كل الوضوح للنزعة الكنسية، بحيث تملكه رغبة في أن يكون شخصيةً كنسيةً محضةً، وأن يكون هو وحده المحق من حيث الحقيقة الدينية التي يعتنقها. بيد أن هذا لا يمكن أن ينطبق عليّ، فلم أزعم قط أن تفكيري الديني هو تعليم الكنيسة، ولم أفعل شيئاً أكثر أو أقل من أن أبحث عن الحق، وأشهد عليه كما رأيته. أما الأرثوذكسية التاريخية، وكل المزاعم المانعة للأرثوذكسية، فكانت تبدو لي باعتبارها مزاعم تفوح منها الهرطقة والطائفية بقوة، وعلى أنها خالية من الروح الكلية. وأنا لست خارجاً على العقيدة، أو طائفيّاً، بل مفكراً حراً مؤمناً، وكمفكر حر لا أستطيع أن أخضع أو أقبل أي وصاية أو رقابة على فكري. بيد أن فكري يضرب بجذوره عميقاً في فعل أصلي من أفعال الإيمان، وما من شيء أو إنسان يستطيع أن يززع هذا الإيمان، فهو عبر جميع العلاقات العقلية الخالصة. ولا أستطيع أن أعطي عنه تعبيراً معادلاً له. وإني لأرى نفسي مندمجاً في أعماق الوجود الإنساني. واقفاً في مواجهة سر العالم الذي يفوق كل وصف وإزاء كل ما هو موجود، وفي هذا الموقف، أشعر شعوراً حاداً محرقاً بأن العالم لا يمكن أن يكون مكتفياً

بذاته، وأن ثمة معنى غامضاً متعالياً لا يزال مختفياً في أعماق أبعد غوراً من ذلك. وهذا المعنى هو الله، وقد عجز الناس عن العثور على اسم أسمى من ذلك، وإن كانوا قد أساءوا إليه إلى الحد الذي كاد فيه لا يكون منطوقاً. وليس من الممكن إنكار الله إلا من السطح فقط، ولا يمكن إنكاره حيث تغوص التجربة الإنسانية تحت سطح الوجود العادي التافه المبتذل.

* * *

ولقد بحثت باستمرار خلال تطويري الديني كله عن الاتصال الروحي بالآخرين، مدرّكاً الأهمية الشديدة التي تتسم بها الصلات مع الرجال والنساء الآخرين. وفي هذا المجال على الأقل - إن لم يكن على الأكثر - عنه في المجالات الأخرى. والحق أن الاتصال الروحي بالآخرين منبع خاص جداً من منابع المعرفة الدينية، ومن خصائص الحياة الدينية أن الإنسان المشارك فيها، سيتغلب على عزلته، ويدخل في اتصال روحي مع غيره من الناس. ومع ذلك، فقد عانيت مصاعب عظيمة في هذا المجال خاصة، وإن لم أرغب قط في أن أبقى مغلقاً على نفسي في موقف من مواقف العزلة التي لا سبيل إلى الفكاك منها.

وعندما أتيت للإقامة في موسكو، تعرفت عن طريق «سرجي بولجاكوف» على عدد من الناس، كان يفصلني عنهم في الأزمنة السابقة ما يبدو هوة لا سبيل إلى اجتيازها. وكانوا أشخاصاً نموذجيين لطائفة من المثقفين الروس الذين تحولوا إلى الأرثوذكسية، ومثلوا أنفسهم في الكنيسة الأرثوذكسية. وقد أتاح لي هذا اللقاء فرصة فريدة لاكتساب معرفة عن الأرثوذكسية، لا من الكتب، بل من الاتصال المباشر بحياة الكنيسة كما يحياها هؤلاء المتحولون الجدد، من أبنائها المخلصين الأوفياء.

وكان قلب هذه الجماعة وروحها «ميخائيل توفوسيلوف» (ولا أعرف أحي هو أم لا)، كما كانت هذه الجماعة تضم «فلاديمير كوجفنيكوف» (وهو عالم عظيم وصديق شخصي) - «نيقولاي فيودوروف». و«فيودور سامارين»، و«بوريس منصوروف» (وهم

من بقايا حركة أنصار السلافية القديمة)، والأسقف «فيودور» عميد أكاديمية موسكو اللاهوتية. وكان بولجاكوف مستجداً نسبياً إلى هذه الجماعة، ولا شك في أن انضمامه إليها، كان يعني بالنسبة إليه ميلاً حاسماً إلى «اليمن»، من وجهتي النظر الدينية والسياسية على السواء. وكان «فلورنكسي» من أعضاء هذه الجماعة أيضاً.

اعتدنا أن نلتقي في شقة «نوفوسيلوف» الشبيهة بالدير، حيث كنا نقرأ الأبحاث المألوفة، ونواصل مناقشاتنا ومجادلاتنا. وكانت هذه الجماعة أكثر أرثوذكسية ويمينية من الجمعية الدينية الفلسفية التي ارتبطت باسم «فلاديمير سولوفيف». وكان «سولوفيف» مكروهاً جداً لدى جماعة «نوفوسيلوف». وكان أعضاء هذه الجماعة من المترددين المتحمسين على الكنيسة، ومن المتدينين الغيورين على الشعائر الدينية، ولهم اتصالات وثيقة بنسك الأديرة، وبالستارسي، (وهم كبار النساك الذين كانوا خبراء متضلعين في فن التوجيه الروحي). وقد أسلم كثيرون من الناس أنفسهم لإرشاد هؤلاء النساك الروحي، وتعودوا على زيارة صومعة «زوسيموفا» التي حلت مكان صومعة «أوبتنيا»، باعتبارها مركزاً للحياة الناسكة الروحية. واشتهر من بين هؤلاء النساك خاصة «جويرمان» الذي سأذكر عنه المزيد حالاً.

وقد كان «نوفوسيلوف» نفسه تلميذاً سابقاً لتولستوي، ولكنه تحول إلى الأرثوذكسية، وكان مشغولاً بتحرير ونشر مكتبة من مؤلفات الكتاب الأرثوذكس، وكان شخصاً ممتازاً بطريقته الخاصة، مؤمناً إيماناً عميقاً، مخلصاً لفكرته إخلاصاً لا حد له، نشطاً نشاطاً متطرفاً إلى حد الهوس، شديد الاهتمام بالناس، ومتأهباً على الدوام لتقديم يد المعونة، ولا سيما المعونة الروحية، وقد أخذ على عاتقه أن يحول الناس جميعاً إلى الدين، وكأنه شخص ارتبط بعهود رهبانية خفية. بيد أن اهتماماته الثقافية والعقلية كانت ضيقة نوعاً ما. وكان معجباً أشد الإعجاب «بخوميياكوف»، ويعتبر نفسه تلميذاً له. أما عدوه الألد، فكان «فلاديمير سولوفيف» الذي لا يستطيع أن يصفح عنه بسبب ميوله الغنوصية، ونزعتة العشقية وميوله الكاثوليكية الرومانية. وكان «نوفوسيلوف» أرثوذكسياً محافظاً متحيزاً

تحيّزًا قويًا للزهد والرهبة، ولكنه كان متحرّرًا من النزعة الهكنوتية ومن الولاء للسلطة الكنسية، ذلك الولاء الذي يميز الجناح الأيمن من «المهاجرين» الكنسيين الروس عقب الثورة، ولم يكن يعترف إلا بسلطة النساك الذين كانت مواهبهم وتجربتهم الروحية مستقلة عن مكانهم من مراتب الكنيسة. ولم يكن يهتم أدنى اهتمام بالأساقفة ويعتبرهم موظفين كنسيين ينحنون أمام الدولة ويتملقونها. وعلى الرغم من أنه كان ملكيًا ثابتًا على مبدئه، ومؤمنًا بالدلالة الدينية للملكية المطلقة، فإنه كان يعارض الأرسطوسية^(١)، وخضوع الكنيسة للدولة.

وقد اعتدت التردد على اجتماعات «نوفوسيلوف» ردحًا من الزمن، والمشاركة في المناقشات. وكنت مهتمًا اهتمامًا حقيقيًا بهذا العالم الجديد عليّ كل الجدة، وكنت مجتذبًا إلى تلك الاجتماعات - كما ذكرت آنفًا - بسبب جديتها التي تميزها عن دوائر «بترسبورج» الأدبية، ولكنني لست بحاجة إلى القول بأنني وجدت نفسي في النهاية دخیلاً على هذه الجماعة، وأنني كنت مضطراً باستمرار إلى كبح جماح ذاتي الطبيعية. ومع ذلك كنت أحترم أعضاء هذه الجماعة احتراماً عميقاً، ولا سيما «نوفوسيلوف».

وإنني لأذكر مناقشة دارت بيننا عن اقتراح بإدخال دراسة التاريخ المقارن للأديان في مقررات الأكاديميات اللاهوتية. وقد دافع «بولجاكوف» و«كوجيفنكوف» عن هذا الاقتراح، غير أن الأسقف «فيودور» عميد أكاديمية موسكو اللاهوتية التي كانت تعد أعلى مؤسسة تعليمية، عارض الاقتراح بحجة أن «مثل هذا الموضوع قد يفسد إيمان الشباب» على حد تعبيره، وأنه على أي حال: «لا داعي إلى الاشتغال بالأبحاث العلمية، وذلك بسبب خلاص الروح الوشيك أو إدانتها». وكان هذا هو صوت الأرثوذكسية التقليدية الرهبانية الزاهدة، التي أظهرت مراراً عداءها للمعرفة والعلم والثقافة. وإن بدني ليقشعر من مظاهر تلك النزعة الظلامية، وما كنت أستطيع أن أرى طريقي إلى اعتناقي قضية «نوفوسيلوف».

(١) مذهب أرسطوس الذي يدعو إلى ضرورة تقييد سلطة الكنيسة (ق. ك).

وقد يكون أعضاء الطبقة المثقفة الذين تحولوا إلى الكنيسة الأرثوذكسية ما يعرف بعبادة starchestov. وكانوا يبحثون عن الهداية الروحية عند الستارتسي. وكان ذلك عندئذ أكثر تمييزاً للطبقة المثقفة في محاولتها لاعتناق الأرثوذكسية، من الأرثوذكسية التقليدية التي لم تغادر حظيرة الدين مطلقاً. وكان بعض الأشخاص خارج الكنيسة مثل الثيوصوفيين والأنثروبوصوفيين يجلسون «الستارتسي» الذين يعتبرونهم من «الواصلين». وأصبحت starchestvo نوعاً من الأسطورة، وكان الناس يعتقدون أنه إلى جانب هؤلاء النساك المعروفين الذين يعيشون في الأديرة والصوامع المعروفة، هناك نساك مخفيون، لا يعرف مقرهم، أو تعرفه قلة قليلة من الناس. وكان الرجال والنساء يبحثون عن التعليم الروحي والهداية، فأسهموا في عقيدة القديس «سيرانيم» الساروفي^(١) النامية، وهو القديس الذي كانت حياته تمثل باعتباره صورةً جديدةً بيضاءً من النساك وأقل أخرويةً من المؤسسة الرهبانية المستقرة، ويملك مواهبَ خاصةً من الروح القدس، ووجد وحي جديد من الأرثوذكسية في محادثة مسجلة بين القديس سيرافيم وصديقه وتلميذه «موتوفيلوف»، وكانت «الستارتشستفو» المعاصرة تعتبر استمراراً لنفس التقليد السري للأرثوذكسية.

ولقد قرأت كل ما استطعت أن أحصل عليه من مؤلفات لأحيط علماً بصومعة «أوبتنيا»^(٢) وناسكها الأعظم آمفروسي. بيد أنني لم أجد عليّ أي حال في تلك الروايات شيئاً يشابه تلك الشخصية كما تصورها خيال المعجبين به الذين عاشوا في أوائل القرن العشرين، فهو ينتمي إلى نوع تقليدي جداً من النساك الأرثوذكسي الذي يعد هو من أفضل ممثليه، بيد أن شيئاً من العنصرية (نسبةً إلى العنصرة، وهو عيد الخمسين عند النصارى) لم يكن فيه، بل كان فيه شيء من الكآبة على العكس من القديس سيرانيم الذي كان تشع منه حقاً أنوار الروح.

(١) قديس روسي عاش في بداية القرن الماضي.

(٢) المكان الذي بدأت فيه حركة starchestvo في روسيا.

وذهبت إلى صومعة «زوسيموفا» باقتراح من «نوفوسيلوف» وبصحبته لمشاهدة النساك بنفسي، وانضم إلينا «بولجاكوف»، غير أن التجربة أثبتت أنها خيبة للأمل ومؤلمة إلى أبعد حد بالنسبة إليّ. وكان هناك ناسكان في صومعة «زوسيموفا»: الناسك «جويرمان» الذي كانت روحانيته توضع في مرتبة رفيعة جدًا، والناسك «ألكسي» الزاهد. وكان على هذا الأخير أن يقوم بالاختيار النهائي بالقرعة في انتخاب البطريرك «تيخون» عام ١٩١٧. وتقع صومعة «زوسيموفا» في إقليم فلاديمير الذي لا يتميز بأي مفاتن طبيعية خاصة. وفي اليوم الذي وصلنا فيه، كانت الدوقة الكبيرة «اليزافيتا فيودوروفنا» هناك أيضًا، وأكدت الظروف التي أحاطت بحضورها سماجة الرابطة بين الكنيسة الأرثوذكسية والنظام الإمبراطوري. واستغرق أداء الشعائر شطرًا كبيرًا من الليل، ووقف خلفي في الكنيسة «بافل فلورنسكي» الذي لم يكن قد تم تكريسه بعد في ذلك الوقت، وحين استدرت شاهدته يبكي والدموع تنهمر على محياه، وفهمت أنه يجتاز فترةً تغشاها الكآبة والشدائد الروحية العظيمة. وكنت أقصد أن أعترف للراهب «جويرمان». ووافق الناسك «ألكسي»، الذي كان منقطعًا للعبادة حينذاك على استقبالنا أيضًا، وكانت المناقشة مع هذا الأخير غير مرضية، بل كئيبة، ولم أستطع -بكل نياتي الحسنة- أن أكتشف فيه شيئًا روحانيًا على الإطلاق، بل لقد مضى في تسفيه «ليو تولستوي» مستخدمًا أعنف لغة وأشدّها ابتذالًا، وكان يدعوه «ليفكًا». وكانت المقابلة في الواقع بغیضةً أكثر من أن تكون بناءة. وعندما التقيت به مرةً ثانيةً فيما بعد، ترك في نفسي انطباعًا أفضل. أما الناسك «جويرمان»، فكان من ناحية أخرى -مختلفًا كل الاختلاف. فبينما كان «ألكسي» متعلمًا (وهو أمر ثبت أنه فضيلة مشكوك فيها في حالته)، كان «جويرمان» فلاحًا بسيطًا لم يتلق أي تعليم على الإطلاق، وقد بهرني باعتباره رجلًا يتمتع بطيبة عظيمة وإشراق، وكذلك بعطفه الشديد يبحثون عنها فيه. وعلى كل حال، لم أكتشف شيئًا يمكن أن يدفعني إلى الانضمام إلى أولئك الذين يسلمون إراداتهم كلها لهداية ناسك. وعندما وقفت في الصباح الباكر عند نافذة حجرة الضيافة بصومعة «زوسيموفا»، وأخذت أراقب سقوط الجليد المبطل، أدركت أن طريقي مختلف، وأنه ربما كان أشد صعوبة، وأنني في اتباع هذا الطريق ينبغي ألا

أحسب حساباً لما قد يكلفني من ثمن، وألا أستسلم للخوف أو التردد. وكنت على أهبة الاستعداد للندم على خطاياي العديدة، ولكنني ما كنت أستطيع أن أندم على بحثي عن روح جديدة، وطرق جديدة للمعرفة والحب والحرية.

وكنت قد قرأت في إحدى فترات حياتي مجموعةً كبيرةً من الكتابات الروحية وكتابات الزهد من ذلك النوع الذي يعرف باسم ^(١) Dobrotolynbye، وهذه الكتابات تحتوي على حقائق لا مجال للشك فيها. غير أن مطالعتي لهذه الكتب تركت في نفسي إحساساً ساحقاً بمذلة الإنسان، وبإنكار لرسالته الخلاقة المتسامية. ومن ناحية أخرى، أحببت «تقليد المسيح» الذي أحسست فيه بنبل عظيم، وإحساس بالحزن يغشى طريق الإنسان إلى الله. وإنني لأعتقد أن التصوف من النوع الزاهد، كما يعرضه خاصة الزهد السوري، هو تشويه لتعليم المسيح، وهذا الزهد يعتقد في دخيلة أمره بأن للمسيح طبيعةً واحدةً، وينكر الوحي المسيحي عن الربوبية الإنسانية. ومع ذلك، فإن الزهد السوري أفضل من تعاليم الأسقف (ثيوفان الناسك) الذي يعد من أروج كتابنا الروحانيين. فمن المحال أن أصف إحساس النفور الذي عانيت فيه أثناء قراءته، ونظرياته في الحياة الزاهدة والصلاة لا تختلف عن نظريات أسلافه العظام، بيد أن أقواله جميعاً عن الأخلاقية العملية لاحت لي على أنها أعلى مراحل السطحية والعبودية والغموض. ويبدو أن عشرين عاماً من حياة الدير التي قضاها في الصلاة والعزلة، لم تترك أي علامة طفيفة على الإشراق العقلي والأخلاقي في هذا الرجل.

هذه الأمور وأمثالها من مظاهر الأرثوذكسية المنحرفة كانت تثير تمردي. وكلما التقيت بها، لم أستطع أن أعلق أي معنى كائناً ما كان على زعم بعض الكتاب الكنسيين من أن الكنيسة هي ملكوت الله على الأرض، اللهم إلا نوعاً من التضليل الذاتي، والأحرى أن أقول إن الكنيسة هي ملكوت الأرض في السماء، وأترك للقارئ أن يقرر أكان ذلك أمراً

(١) Dobrotolynbye أو Philocaalia وهي مجموعة من المختارات للآباء تعالج الحياة الروحية الزاهدة والصلاة والاتصال الصوفي بالله (ك. ل.).

حسنًا أم سيئًا.

ذكرت في الفصل السابق أن العهد الذي أكتب عنه كان يتميز بعدد من الحركات الرامية إلى كشف المحجوب، وهي الحركات التي كانت تجتذب طوائف معينة من الطبقة المثقفة اجتذابًا ملحوظًا، وأهم هذه الحركات «الأنثروبوصوفية»، وقد كان «فياتشسلاف إيفانوف» و«أندريه بيلي» من «الأنثروبوصوفيين» المتحمسين زمنًا ما، وكانت المتحدثة باسم «الأنثروبوصوفية» هي «إلكسندرا منتسلوفا» مبعوثة «رودولف شتاينر» إلى روسيا، والتي وقع «إيفانوف» تحت نفوذها. وكانت جماعة الشبان والشابات التي تحيط «بالهة الموزي» واقعين تحت تأثير «الأنثروبوصوفية» والأشكال الأخرى من النزعة الرامية إلى كشف المحجوب. وكان الناس يبحثون عن الجمعيات السرية يكتشفونها، وكانوا يرتابون بعضهم في البعض الآخر على أنهم منضمون إلى منظمات سرية، وكانت أحاديثهم حافلة بالتلميحات إلى الظواهر المحجبة، وكانوا يدعون المعرفة بمعرفة الغيبيات التي لا يملكون منها شيئًا قط. وحتى «بافل فلورسكي» الأرثوذكسي المتطرف، اهتم اهتمامًا إيجابيًا بالمسائل الغيبية، كان واحدًا من القلائل الذين يملكون حقًا ملكات غيبية، تتكشف في تصوره السحري للعالم.

وأنا أبعد ما أكون عن إنكار كل حقيقة للظواهر الغيبية، أو النظر إليها باعتبارها أباطيل وألوانًا من الخداع الذاتي، أو حتى من تفسيرها باعتبارها موضوعًا لعلم الأمراض النفسية، إذ إنني أعترف بوجود قوى غيبية في الإنسانية، وظواهر غيبية في الطبيعة لم يكشف العلم عنها الحجاب بعد، والميول الغيبية ومحاولات السيطرة على القوى الغيبية، وتنظيمها موجودة خلال التاريخ الإنساني كله، وهذا في حد ذاته لا يخلو من دلالة. وفضلاً عن ذلك، لا أرى سببًا لإرجاع مجال الغيبيات كله إلى تأثير القوى الشيطانية، كما يفعل كثير من المسيحيين. ولا يكون ذلك واضحًا إلا حيثما تدّعي النزعة الغيبية أنها بديل عن الدين. أما موقف النقي من الغيبية، والثيوصوفية، والأنثروبوصوفية، فيقوم على إنكار للسحر الكوني الذي يبدو أنه يحوم فوق تلك الحركات.

ولقد اطلعت اطلاعاً وافياً على «أنثروبوصوفية» شتاينر، ولسوء الحظ، وعلى الرغم من تلك التسمية المواعدة، فإننا في الواقع لا نجد «الإنسان» في مذهب «شتاينر»، إذ يذوب ذوباناً تاماً في مكان ما بين «الأبعاد الكونية» أو في داخلها. وبالمثل بحثت في «الثيوصوفية» عبثاً عن الله، والواقع أن الله يذوب في الكون، أو يصبح وإياه شيئاً واحداً. وقد فسرت شعبية هذه الأفكار بأنها إغراء للعصر الذي بهرته قوة الكون، وإمكانية الاندماج في «روح العالم»، وكان هذا نذيراً بالغاء الحرية والشخصية. وليس من شك أن شطراً من المسؤولية على فاعلية هذا الإغراء يرجع إلى اللاهوت المسيحي الرسمي الذي كان عاجزاً تمام العجز عن مواجهة المشكلات التي أثارت عقل الطبقة المثقفة وروحها في بحثها عن الحق.

وللأنثروبوصوفية تأثير مفسد مفكك واضح على هؤلاء الذين يعتنقونها، ويبدو أنها تخلق فراغاً غريباً على أرواحهم. ومن الأمثلة النموذجية على ذلك «أندريه بيلي» الذي عجلت معتقده الأنثروبوصوفية بانحلاله الروحي. وقد بدالي أن بعض الأنثروبوصوفيين باعتبارهم مخبولين، تسيطر عليهم قوة خارج إرادتهم. وكلما نطقوا الكلمات السحرية «الدكتور قال» (ويقصدون به شتاينر) بدا عليهم كأن شيطاناً قد استولى عليهم، فتغيرت أعينهم وتعبيرات وجوههم وأصبح من المحال المضي في الحديث. والواقع أن الأنثروبوصوفيين أشد ميلاً إلى القطعية وحباً للسيطرة من أكثر ممثلي الأرثوذكسية الكنسية صرامةً.

وعلى الرغم من هذا كله، فقد كنت أريد أن أكتسب معرفةً أوثق بالأنثروبوصوفية، وخاصةً أن بعض أصدقائي صاروا من أنصارها المتحمسين، وبفضل هؤلاء الأصدقاء أتيت لي فرصة الاستماع إلى سلسلة من المحاضرات عن Bhagavadgita ألقاها «رودولف شتاينر» في المأوى الأنثروبوصوفي «بهلسنجنفورس». وأكدت هذه التجربة أسوأ توقعاتي، إذ ترك «شتاينر» نفسه انطباعاً أليماً في نفسي إلى أقصى حد، وإن لم أعتبره مشعوذاً على الإطلاق، فقد كان رجلاً يتعدى إقناعه للآخرين وتنويمهم مغناطيسياً إلى

إقناع نفسي وتنويمها أيضًا. وكان يبدو أنه يمتلك عددًا من الشخصيات غيرها كما غير الأفعنة وفقًا لحاجته: فهو الآن راع صالح (بل كان يرتدي أحيانًا مسوح راع بروتستانتية)، وهو في لحظة أخرى ساحر يسيطر على الأرواح الإنسانية. بيد أنني لم ألتق إلا نادرًا بشخص يخلو من كل فضل إلهي كما كان يخلو «شتاينر»، فما من شعاع واحد من النور قد هبط عليه من عل. وكان غرضه الوحيد، ومطمحه أن يمتلك الأشياء جميعًا من أسفل، وبأساليبه الجبارة الخاصة، وأن ينفذ بمجهود حار إلى ملكوت الروح.

وقد كانت كتب «شتاينر» تبعث الملل إلى نفسي دائمًا، وهي في نظري لا تكشف إلا عن موهبة ضئيلة. ويقال في كثير من الأحيان إن هذا الكلام ينطبق على كتبه الشعبية، ولكي يقدره الإنسان فلا بد من أن يستمع إلى محاضراته. ولكنني لا أرى اختلافًا كبيرًا بين سلسلة محاضراته التي استمعت إليها في «هلسنجفورس» وأقواله المكتوبة. وربما كان يملك مواهب خطابية، ولكنه يفتقر إلى الموهبة الحقيقية والشعور الصادق بالكلمات، فكانت خطبته ضربًا من العمل السحري يهدف إلى السيطرة على مستمعيه عن طريق الإشارات، وارتفاع الصوت وتخفيضه، وتغيير تعبيرات وجهه، وكان ينوم تلاميذه تنويمًا مغناطيسيًا، وكان بعضهم ينام فعلاً (ومن المفروض ألا يكون ذلك من الضجر). وقد خضع «أندريه بيلي» الذي لم يكن يعرف من الألمانية شيئًا حينذاك، لتأثيره المنوم أيضًا. وبالإضافة إلى محاضراته عن Bhagavadgita، إلى «شتاينر» محاضرة عامة عن حرية الإرادة، وهي محاضرة عادية جدًا، وليست لها غير قيمة فلسفية ضئيلة، وكتابة الفلسفي (المتميز عن أبحاثه الثيوصوفية والأنثروبوصوفية الأخرى) «فلسفة الحرية» ليست له بالمثل غير قيمة ضئيلة، أو ليست له قيمة على الإطلاق. وقد لخصت انطباعاتي عن «هلسنجفورس» في مقال نشر بمجلة «الفكر الروسي» أثار سخط الأنثروبوصوفيين.

وأحب أن أضيف هنا بضع كلمات قلائل عن «منتسلفوفا» التي لعبت في وقت ما دورًا عظيمًا في الدوائر الأدبية تحت تأثير «الغيبية». التقيت بها أول مرة في بطرسبورج عند «آل إيفانوف»، فلم ألتفت إليها كثيرًا وقتذاك. فلما توفيت زوجة «إيفانوف»، استطاعت

«متسلوفا» أن تسيطر عليه، وأن تقوم بدور حاملة العزاء إليه، غير أن نشاطها في هذا المجال كان ذا طبيعة غيبية متميزة. وعندما حضرت «متسلوفا» إلى موسكو فيما بعد، لكي توقع «بيلي» والشباب الذين يلتفون حوله في الشبكة الأنثروبوصوفية، أوليتها مزيداً من الاهتمام. ولقد كانت - كما قلت من قبل - سفير «شتاينر» إلى روسيا. وكانت امرأة دميمةً بدينةً ذات عينين جاحظتين، تشبه إلى حد ما «مدام بلافاتسكي»، وكان مظهرها منفراً نوعاً ما، ولم يكن فيها غير راحتين جميلتين بديعتين. وكانت ذكيةً موهوبةً، وفوق هذا كله ماهرة في دنوها من الأرواح الإنسانية، وكانت تعرف كيف تتحدث إلى كل شخص الحديث الذي يلائمه. أما تأثير «متسلوفا» عليّ، فكان يبدو سلبياً شيطانياً إلى أقصى درجة، وإنني لأتذكر رؤيةً غريبةً عنها حدثت عقب وصولها إلى موسكو. كنت راقداً في سريري نصف نائم، وكنت أستطيع أن أرى الحجرة في وضوح، وأن ألمح الركن المقابل لي حيث علقت أيقونةً أمام مصباح زيت صغير مشتعل. وكنت أصدق في هذا الركن، عندما أبصرت فجأةً وجه «متسلوفا»، وكان تعبير الوجه مفزعاً جداً، وكأنه يمتلك قوى الظلام جميعاً. فتفرست فيها بإمعان لحظات قلائل، ثم أرغمت الرؤية الفظيعة على الاختفاء بعد أن بذلت مجهوداً روحياً عنيفاً.

ولا شك أن «متسلوفا» قد أحست بعدائي نحوها، وبذلت أقصى ما في وسعها لتبديد هذا العداء، فأعلنت حضورها ذات صيف في دارنا الريفية بالقرب من «خاركوف»، وهي في طريقها إلى شبه جزيرة القرم. وبرهنت على أنها رفيقة شائقة الحديث، ولكنها لم تنجح في الفوز بتأييدي لها. وكان اختفاؤها أغرب ما يُروى عن شخصيتها. فبعد أيام قلائل من عودتها إلى موسكو قادمة من شبه جزيرة القرم، ذهبت مع إحدى صديقاتها التي كانت تمكث معها إلى «جسر كوزينتسكي» واستدارت صديقتها لحظةً، وفجأةً وجدت أن «متسلوفا» قد اختفت. ولم يعرف أحد أين ذهبت، ولم يرها أحد بعد ذلك، وأسهم هذا كله في شهرتها الغامضة، واعتقد البعض أنها احتجبت في دير كاثوليكي في مكان ما بأوروبا الغربية، وهو مكان ارتبط اسمه باتباع المذهب الروزيكروشي، وظن البعض

الآخر أنها انتحرت لأن «شتاينر» أدانها بسبب فشلها في تحقيق مهمتها في روسيا.

إن أشخاصًا من أمثال «متسلوفا» وحدها، هم الذين يمكنهم أن يؤثروا في الجو الذي ساد بين الصفوة المثقفة في ذلك الوقت، تلك الصفوة التي تعثرها أحوال غيبية، والتي تبحث عن الألفة الوثيقة والاتحاد بأسرار الكون. وكان هناك قدر كبير من الانحراف والزيف والخداع الذاتي شائعًا في الجو، وحب ضئيل للحق. وكان الرجال والنساء يرغبون في أن يُخدعوا، وأن يغرر بهم، وما من أحد كان يقبل النقد. بيد أن هذا كله لم يكن ظاهرةً جديدةً في روسيا، إذ تميزت نهاية القرن السابق بمثل هذه الأحوال والاتجاهات عندما استولت الماسونية الحرة الصوفية على عقول الروس وأفندتهم في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. غير أن التلقائية والبساطة كانتا متغلبتين في ذلك الحين.

ومن أكثر الشخصيات تمييزًا لذلك العهد الذي أتحدث عنه شخصية «أندريه بيلي» (هذا هو اسم الشهرة، أما اسمه الحقيقي فهو بوريس بوجوف) الذي يعد أكثر الرمزين الروس نفوذًا، والذي يحتل مكانًا مهمًا في تاريخ الأدب الروسي. كان «بيلي» شخصيةً معقدةً صريحةً إلى أبعد حد، ومع ذلك كان يحيا بنوع من الرغبة الحارة لفقدان ذاتيته تمامًا. وكان عالم «بيلي» الأدبي بكل ما فيه من تفصيل مشابه للحياة يبدو حقًا ملكوتًا لا شخصيًا لاماديًا يسقط فيه الواقع كأنه دوامة من الخيالات. وكانت نزعته «اللاشخصية» تتبدى خاصةً في خيانتة البشعة وميله إلى الغش. وكانت صلتني به صلةً غريبةً، تكاد تكون شاذةً. كنت أميل إليه ميلًا شخصيًا، وأقدره باعتباره روائيًا تقديرًا عظيمًا، وعندما أصدر أولى رواياته «اليمامة الفضية» التي لم تلبث أن أثرت تأثيرًا هائلًا، وإن مضت في البداية دون أن يلحظها أحد، ثم تلاها بروايته الثانية «بترسبورج»، كتبت تعليقًا عليهما في مقالتي: واعتبرت كلتا الروايتين من وجهة النظر الأدبية، عملاً قويًا جدًا وشائقًا إلى أقصى حد من الوجهة الفلسفية؛ لأن كلا منهما تعالج بطريقة أصيلة غاية الأصالة مشكلات فلسفة التاريخ الروسي. ولعلني بالغت في أهميتهما، ومنذ ذلك الحين أصبح «أندريه بيلي» زائرًا

دائمًا لمنزلنا. وكانت كل الظواهر تدل على أنه صديق للأسرة، إذ كان يتفق معي دائمًا في الحديث، وهو عاجز على وجه العموم عن الاختلاف مع أي شخص في وجهه. ثم كان يختفي فجأةً من أفقي اختفاءً تاماً لفترة ما؛ يعكف فيها على كتابة قصيدة هجاء أو مقال يهاجمني فيه هجوماً عنيفاً، ويسخر مني. وقد صنع هذا الصنيع مع أصدقائه الآخرين: مع آل «مرزكوفسكي»، ومع «أميل مدتير»، ومع «راتشنسكي»، ومع «إيفانوف»، بل ومع أعظم أصدقائه «إلكسندر بلوك». واستخلصت من ذلك أنه يصفني حسابه عندما كان يخضع لأفكاري إذا تقابلنا وجهًا لوجه، وكان يدفع ثمن اختلافه الحقيقي معي مع «الفوائد». لم يكن من الممكن إذن أن يثق المرء بـ «بيلي» بأي صورة من الصور. وعندما صار من أتباع «شتاينر» عاش أربعة أعوام في الـ Goetheanum مقر «شتاينر» السحري بدورناخ Dornach في سويسرا، ولكنه انقلب فجأةً عدوًّا لدودا «لشتاينر»، وكتب أقذع الكتابات عنه. ولم يلبث أن عاد إلى حضن الإيمان الأنثروبوصوفي. وفي صيف عام ١٩١٧، كان معجبًا متحمسًا «بكيرنسكي» Kerensky، وعاشقًا له بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، وقد عبر عن حبه وإعجابه برسومات راقصة في حجرتنا للاستقبال. ولكنه أظهر نشاطًا محمومًا فيما بعد في مناصرة البلشفية التي رأى فيها فجرًا لنهضة صوفية عظمى لروسيا.

كان «بيلي» موهوبًا بصورة هائلة. وربما كان أعظم هجائينا بعد «جوجل». وكان ثمة شيء حقيقي جديد، وأصيل أصالةً ضاريةً في عمله الخلاق، وكان يتجه بكلية -على عكس الرمزيين والرومانسيين الآخرين- إلى المستقبل، ورواياته أشبه بالسيمفونيات الموسيقية (من أعماله الثرية الأولى كتاب سماه «السيمفونية الدرامية» ولهذا الاسم - على حد قوله في مقدمته - ثلاثة معان: موسيقي، وهجائي، وفلسفي) ومع ذلك لم يكن قادرًا على أن يبدع عملاً فنيًا كاملاً، وسيمفونياته كلها ناقصة، وتفتقر إلى الوحدة الباطنة. ومهما يكن من أمر، فإن «بيلي» أهم في نظري باعتباره فناناً من «إيفانوف»، وإن يكن «إيفانوف» أعلم منه، إذ كان «بيلي» يعرف القليل، وهذا القليل الذي يعرفه كان مهوشاً

غير متماسك. أما عقليته وشعوره إزاء الحياة، ففيهما شيء جرمانى، وكتبه الأولى زاخرة بالتلميحات التوتونية. ولكنه لم يكن يعرف اللغة الألمانية جيداً، ولم يقرأ شيئاً باللغة الألمانية كما ينبغي أن تكون القراءة. ولا يسع المرء إلا أن يظن به الجنون، إذ كانت تستبد به دائماً الهواجس والمخاوف والأهوال والتوقعات، فكان يخاف مثلاً خوفاً قاتلاً من أن يلتقي بشخص يابانى أو صينى. ولكنه كان يتمتع بجاذبية لا تقاوم، ومن العسير جداً أن يغضب منه أحد. وكان محاطاً بالصدقة، بل حتى بالعبادة، ولكنه اعترف لي بعد ذلك في مناسبات عدة، بأنه يشعر بالوحدة التامة وعدم الرضا.

إن «بيلي» ينتمى إلى ذلك العقد اللامع من الرجال والنساء الروس الذين وصفتهم في الفصل السابق «رواد النهضة الثقافية» الذين على الرغم من تحيزهم وامتلائهم بكثير من الشرور - قد وسعوا آفاق العقل الروسى، وأثروه إلى غير حد، وكانوا دليلاً على وعي عميق بلحظة روسيا التاريخية. يبدو لي أن العصر الحالى الذى جاء في أعقاب الحرب والثورة أفقر في الموهبة وأضيق في الرؤية، وإن ميزته أحداث تاريخية أقوى وأخطر.

* * *

كانت حياتي في موسكو فترةً أعتبرها أسعد فترات حياتي، وقد بدأت هذه الفترة عندما اتصلت أولاً بروسيا المتجولة «بالحجاج، والمتسكعين، ومشردي روسيا المقدسة». وفي حانة من حانات موسكو المسماة «ياما» (المصيدة) بالقرب من كنيسة القديس فلورنت Florent والقديسة لورا، بحي مياسنيتسكى، كانت هناك قاعة يجتمع فيها أعضاء كثير من الطوائف الدينية الروسية. وقد سمعت عن هذه الاجتماعات، واهتممت بها اهتماماً حاداً. فبدأت أتردد عليها، فتركت منذ البداية انطباعاً قوياً في نفسي، إذ كانت رمزاً لروسيا الباحثة عن الله والحقيقة والعدالة.. روسيا الشجاعة المنطلقة التلقائية التي لا تحدها الحدود. وبدأت أشارك اشتراكاً فعلياً في مجادلاتهم الدينية، ما أثار دهشتي أنا نفسي، بل لقد اكتشفت في نفسي مواهب دفينّة في الحديث مع «الناس» الذين كانوا أبعد ما يكونون عن الحذقة المألوفة «للثقافة»، وبدا كأن بيننا تعاطفاً وفهماً متبادلين.

كان هناك تنوع واسع في الحركات الدينية الممثلة في تلك الاجتماعات: فهناك «البسمرتنيكي» (الخالدون)، والمعمدون Baptists، وظلال متباينة من الإنجيليين، والمنشيقون اليساريون، والد Dukhobors، والخليستي لسريون، والتولستويون وغيرهم. وكان الخالدون -وهم طائفة صوفية جديدة أثارت اهتمامًا عظيمًا- ينقسمون إلى جماعات ثلاث: أتباع العهد القديم، وأتباع العهد الجديد، وأتباع العهد الثالث. وكانوا مبرزين خاصةً من حيث لغتهم، إذ كانت لغة الطبقة المثقفة تبدو شاحبةً مجردةً بالقياس إلى لغتهم الغنية الحية القوية، وكانت لغة هؤلاء الطائفتين تجمع بين الرقة والسخرية، وبين الدعابة والغضب، وكان خيالهم عارمًا، وأصيلًا أصالةً جريئةً. وكان «نيكيتا بوستوفيات» بليغًا بلاغةً خاصةً. وليس من شك أن تلك الاجتماعات كانت ذات قيمة لا تقدر لدراسة الشعب الروسي كما هو في الواقع، لا كما يتصوره الآخرون. وكان بعض هؤلاء الطائفتين غنوصيين صادقين ينتمون إلى الشعب، وقد وضعوا مذاهبَ كاملةً من الغنوص (المعرفة) الروحي ينظر فيها إلى الخلاص باعتباره متوقفًا على معرفة الحقيقة. وكان منهم مانويون وبوجوميليون^(١) متميزون. وقد تجاوزت بغريزتي مع الدافع الثنائي في موقفهم، ولكنني عارضت بحرارة روحهم الطائفية، وحاولت أن أحطم مذاهبهم المغلقة. كما لم أكن أستطيع العطف على ميلهم إلى الادعاء بأن في كل حالة فردية امتلاكًا مطلقًا للحق دون جميع الحالات الأخرى التي نفترض أنها غارقة في الظلام. وكانت الطوائف الصوفية أكثر طرافةً من الطوائف العقلية. وكان المعمدانويون هم أقل الطوائف نصيبًا من حبي، إذ لم أكن أحتمل إلحاحهم على الخلاص، واكتفاءهم الذاتي العنيد. أما أتباع «تولستوي»، فقد نجح معظمهم في إبراز أستاذهم العظيم على ضوء غبايهم الخاص. وأيًا كان الأمر، فإن أشد المشاهد تأثيرًا هو مشهد المبعوث الأرثوذكسي الذي أرسل إلى هناك لفضح الطائفتين وتفنيد مزاعمهم. وكان موقفه ضربًا من الأرثوذكسية المخففة، وحتى عندما يقول شيئًا صادقًا، فقد كان يأتي مثيرًا للحقن، بغضبًا، لا تأثير له على الإطلاق.

(١) طائفة من المانويين الذين ظهرُوا في أوائل القرون الوسطى، ويقال إن منشأهم كان في بلغاريا (ك. ل.).

وقد تبادلت مع «الخالدين» كثيرًا من الأحاديث، إذ كانوا كما قلت على أهمية خاصة بالنسبة إليّ، كما اعتادوا هم أيضًا الحضور لرؤيتي في المنزل والعقيدة الرئيسة في إيمانهم هي أنهم لن يموتوا مطلقًا، وأن الناس لا يموتون إلا لأنهم يؤمنون بالموت وينظرون إليه نظرة عقلية، أو بتعبير أدق، أن الموت أصبح نوعًا من الاعتقاد بالخرافات. وكانوا كغيرهم من الطائفيين يستندون إلى نصوص الكتاب المقدس. وهم يفهمون انتصار المسيح على الموت لا على أنه يعني بعث الموتى، بل على أنه حالة من الخلود أمكن الوصول إليها فعليًا. والواقع أنهم ينكرون حقيقة الموت بالنسبة إلى هؤلاء الذين يؤمنون بالمسيح. فإذا مات الناس، «فذلك دليل على افتقارهم إلى الإيمان بانتصار المسيح على الموت». وإذا مات أحد «الخالدين»، فذلك يرجع إلى ضياع إيمانه فقط. وكان من المحال أن تجادل «الخالدين» ما دامت حقيقة الموت لا تثبت لديهم شيئًا غير اختفاء الإيمان أو ضعفه. وقد قال لي أحدهم إنه إذا حان دفنه ووقف الناس يندبون ويبكون عليه، فإنه سيقف إلى جانب قبره ليضحك على هؤلاء الناس الذين لم يعمر قلوبهم غير إيمان ضئيل. فما الموت بالنسبة إليه غير وهم كوههم المرض عند العلماء المسيحيين، مجرد بدعة ابتدعها خيال شرير، وإيمان فاسد، وينبغي محاربتها والتغلب عليها بالخيال السليم والإيمان الصحيح. وقد سمعت عن طائفة أكثر كآبة من الخالدين عرفت باسم «الأبالسة»، وكان أصحابها لا يؤمنون إلا بخلودهم هم وحدهم، وينظرون إلى الآخرين باعتبارهم صائرين إلى الموت. ومهما يكن من أمر، فالشيء الذي له مغزى في هؤلاء الخالدين هو أنهم يعبرون عن الاهتمام العميق الفطري لدى الشعب الروسي بمشكلة الموت. وعيهم هو أنهم كغيرهم من الطائفيين، كانوا يستقرون على حقيقة واحدة، ويستبعدون الحقائق الأخرى جميعًا، وبالتالي، فقد وقعوا فريسة للانحراف في الحكم والتعصب.

وذات مرة أقبل عليّ «نيكيثا بوستوشعيات» أحد المنشقين اليساريين، وقال لي في أحد الاجتماعات: «إذا أردت أن تعرف الحق، فوجه إليّ الدعوة للحضور ورؤيتك». وبالطبع، كنت أريد أن أعرف الحق، فسألته أن يحضر لرؤيتي. وقد وصل فعليًا، وجلس

في وسط الحجرة، وبدأ يعرض عليّ بلغته القوية الحية، مذهبًا «غنوصيًا» معقدًا جدًا، ويدور حول مركز واحد هو مشكلة الزمان. وكان يرى في الزمان منبع الشر. ولكنه كان يرى أنه شر لا يقهر اللهم إلا عن طريق ما سماه «الالتفاف باللحظة»، حيث تدخل الأشياء جميعًا في الحياة الأبدية. بيد أنه لم يكن مهتمًا أدنى اهتمام بمستعميه، وعندما حاولت أن أطرح بعض أحكامه للمناقشة، لم يستمع إليّ ببساطة، إذ كان مقتنعًا اقتناعًا مطلقًا بأنه حامل الحق المخلص الوحيد. بيد أنه كان يتمتع بذكاء وخيال يبعثان على الدهول. وكان كثير من هؤلاء الطائفيين يذكرونني بـ «يعقوب بيمه»، وغيره من الصوفيين المسيحيين واليصوصوفيين. وأقول بهذه المناسبة إن «بيمه» لم يكن مجهولًا في روسيا، وإنه عرف في أثناء حكم «الإسكندرية الأول» الذي كانت له هو نفسه ميول صوفية. غير أن ذكرى «بيمه» لم تبق حية إلا بين أوساط الشعب، حيث كانوا يعتبرونه قديسًا ونبيا.

ولم تلبث الشرطة أن منعت الاجتماعات الدينية التي تعقد في «المصيدة»، وكان هذا أمرًا مميزًا للنظام القديم، إذ حينما أحست أرثوذكسية الدولة الرسمية بعجزها وتهافتها الروحي إزاء تلك الحركات الدينية المنتشرة بين صفوف الشعب، التجأت إلى الدولة، التي شرعت في تحريم تلك الحركات، بل اضطهادها.

وفي أثناء تلك الفترة التي ترددت فيها على «المصيدة» كان «أندرية بيلي» يكتب روايته «اليمامة الفضية»، وبطلها شخص مثقف تشرب حقيقة الثقافة الأوروبية تشربًا عميقًا، ولكنه ما برح غير قانع، فأخذ يبحث عن حقيقة جديدة، ووجدها بين مجموعة من الفلاحين الذين ينتمون إلى طائفة صوفية معربة تُدعى «اليمامات البيض». واقترحت على «أندرية بيلي» أن يحضر إلى «المصيدة» ويستمع إلى رجال الطوائف، ولكنه رفض - ما أثار دهشتي - وأثر أن يعتمد على حدسه الفني، وكانت النتيجة عجيبة حقًا، إذ نجح في تصوير شخصيات الطائفيين تصويرًا «جوجلّيًا» حيًا، وفي نقل شيء من الروح التي تشيع في بحثهم عن الحقيقة.

وأحب أن أذكر عدة مقابلات أخرى قليلة مع «الباحثين عن الله» الذين ينتمون إلى

صفوف الشعب، أولئك الذين تركوا انطباعاً أعمق وأدوم في نفسي. وكنا منذ أعوام عديدة نقضي الصيف مع أم «ليديا» في الريف، بالقرب من ليوبوتين من إقليم خاركوف، فاكشفنا أن «فلاديمير شيرمان» شقيق الشيوصوفي المعروف، وأحد أتباع تولستوي، قد أنشأ بالقرب منا مستعمرة أو مجتمعاً روحياً على الطراز التولستوي. وعلى أي حال، لم يكن أتباع «تولستوي» هم المبرزون أو الأكثر عدداً هناك. بل كان ذلك المجتمع أشبه بأمة مصغرة لكل من «يسغب ويتعطش إلى الحق والعدالة» سواء من الطبقة المثقفة أو من «الشعب». وهناك كان المرء يلتقي بأعضاء من جميع أنواع الطوائف، ومن الرهبان الأرثوذكس المتجولين، وغيرهم ممن اكتشف طريقه الفردي للخلاص. وكان هذا النوع الأخير هو الغالبية العظمى. وفي هذا المركز الروحي العجيب تعرفت لأول مرة بأتباع «إسكندر دوبرليوبوف»^(١)، وهو الشاعر المنحل الذي «اختلط بالشعب» وأصبح حاجاً يتجول في أنحاء روسيا بلا مأوى، ثم مؤسساً لحركة صوفية فوضوية. وألف كتاباً بعنوان «من الكتاب الخفي» نشره الشاعر المرمزي «بريوسوف»، ويضم مقتوعات من النثر تصف رؤاه الصوفية، وتتخلله أشعار ذات نضارة وأصالة ملحوظتين. وقد كان من الصعب الاتصال بأتباع «دوبروليوبوف»؛ لأنهم كانوا قد تعاهدوا على الصمت، بحيث لا يجيبون عن سؤالك إلا بعد عام، ما لم يكن أمراً لاثقاً من جانبهم. وكان «شيرمان» نفسه شخصاً مدهشاً، يتمتع بصفاء عجيب، ووقف حياته للبحث عن الحياة الطيبة. ولم يكن فيه شيء من التزمت الأخلاقي وضيق الأفق والتعصب أو الطائفية، على عكس الغالبية العظمى من أتباع «تولستوي». والحق أن أتباع «تولستوي» - كقاعدة - كانوا غير محتملين من هذه الناحية.

وكنت أتردد كثيراً على «المستعمرة»، كما كان أعضاؤها بدورهم يترددون عليّ. وكان سكانها أشبه بالماء الجاري. إذ كان كثيرون من الناس يمرون بها في أثناء تجولاتهم في أنحاء روسيا، وقد استخلصت استبصارات عظيمة من هذه الاتصالات، ومعرفة بالشعب

(١) وينبغي ألا نخلط بينه وبين «نيكولاي دوبروليوبوف» أشد نقاد الأدب الراديكاليين نفوذاً بعد بلنسكي (المؤلف).

الروسي ليست ميسرةً في أي مكان آخر، إذ كانت هذه المستعمرة هي المنبع الحقيقي للروحية الروسية. ولست أعرف ماذا حدث لهذه الـ «روسيا» بعد الثورة، خلال الأعوام التي أحيلت فيها البلاد بالجملة إلى الاشتراكية. ولكنني لا أستطيع أن أتخيل روسيا بغير هؤلاء الباحثين عن الحقيقة الذين قد يظهرون لبعض الناس بمظهر المجانين، ولكنهم قديسون وأنبياء في نظر البعض الآخر. لقد كانوا الثوريين الحقيقيين في روسيا، وكانوا أكثر أصالةً وتأثيرًا من الثوريين الاجتماعيين والسياسيين.

وكان «أكيموشكا» أعظم أصدقائي. وهو فلاح بسيط، وعامل غير متمرن، وشخص أمِّيٌّ، يكاد يكون ضريبًا. وكان يبدو أنه ضائع في عالم الأشياء والموضوعات الخارجية.. وكأنه طفل لا حول له ولا قوة.. طفل لا يستطيع أن يجد طريقه، ولا يسع المرء إلا أن يشعر نحوه بأنه على وشك أن يتعثّر في شيء ما، ثم ينكفي على وجهه. وكان يذكرني سلوكه أحيانًا «بأندرية بيلي»، والحديث معه يجعل المرء يغوص دائمًا في أعماق غير معقولة. وكان يبدو أنه يعرف ذرى أصعب المسائل الصوفية الجليّة، وفي الوقت نفسه، كان يبدو أنه يتنفس عطفًا وشفقةً ورحمةً.. رحمةً طفوليةً طبيعيةً تلقائيةً. وقد اعتاد أن يأتي كثيرًا لبراني، فكنا نقضي الساعات معًا. وكنت في كل مرة ألقاه أشعر بأنه أشد قربًا مني، وأن الحديث معه أسهل من الحديث مع ممثلي النهضة الثقافية.

وأقنعتني صداقتي بـ «أكيموشكا» بمغالطات الافتراض الشعبي التي تذهب إلى القول بوجود هوة بين الطبقات المثقفة و«الشعب»، وأخبرني «أكيموشكا» أنه يشعر بأن الصلة بينه وبين الفلاح المنشغل بشؤون وجوده المادي قد انقطعت، وأنه يجد بالقرب مني قرابةً روحيةً، ومشاركةً في الاهتمام. فهناك وحدة، وعالم للروح يعلو على جميع الفوارق والاختلافات التي تنتسب إلى حياة المدينة.

وقد قص عليّ «أكيموشكا» ذات مرة حادثًا مهمًّا وقع له في حياته، كان راعيًا صغيرًا، وكان يرعى أغنامه ذات يوم عندما استولت عليه فكرة مبالغته بأنه لا وجود لله. وحينذاك أظلمت صفحة الشمس، وغاص في الغياهب، فأحس بأنه إذا لم يكن الله موجودًا، فلا

يمكن أن يوجد شيء على الإطلاق، ولن يكون هناك غير الظلام والخواء المطلق. ولما أدرك أن الوجود نفسه أخذ يقلص في الفراغ، وأنه ألقى إلى أعماق العدم، لمح بصيصاً مبالغاً من النور طفق ينمو وينمو مستولياً على قلبه وعقله، فأصبح في وعي بالله مرةً أخرى، وتحولت الظلمة إلى نور يشمل كل شيء، واستردت الأشياء جميعاً واقعها الأصيل.

ورحل «أكيموشكا» فيما بعد إلى القوقاز، ولم أره بعد ذلك مرةً أخرى. غير أن ذكره عندي ما برحت غاليةً جداً.

ومن «المتعلمين» أذكر خاصةً الفنان «ب» وزوجته (وربما كانا على قيد الحياة حتى الآن في روسيا). كانا أقرب الناس إلى مستعمرة «دوبروليوبوف»، وكان «ب» يتمتع بوجه فاتن فتنةً مذهلةً، يوحى بقوة روحية عظيمة. ولكنه كان صامتاً لا يتحدث. وكان لمجرد وجوده تأثير مضيء يسمو بهؤلاء الذين يلزمون صحبته. وكانت زوجته من نمط أكثر أرثوذكسيةً، وكانت مولعةً بأتباع «دوبروليوبوف»، وتعودت على قراءة أدب الزهد والتصوف الشرقي ومناقشته مناقشةً طويلةً، وإنني لأذكر أمسياتٍ كثيرةً منعشةً قضيتها بصحبة «ب» وزوجته. وقد رحل هذان الاثنان أيضاً بعد ذلك إلى القوقاز التي أصبحت مركزاً آخر «لروسيا المتجولة».

والحق أنني بنشأتي المدللة، وانشغالاتي الأنانية بعملي الفلسفي والأدبي الخاص، لم أصنع غير القليل -إذا كنت صنعت شيئاً على الإطلاق- بالقياس إلى أولئك الرجال والناس، للوصول إلى المثل الأعلى للحياة الطيبة. ومع ذلك شاهدت وأحسست كما شاهدوا وأحسوا، وكنت على وعي عميق بتضامني معهم في تشوقهم إلى الحق وبحثهم عنه.

وقد كانت الأيام التي قضيتها في منزلنا الريفي بأوكرانيا وسط الظروف العاصفة الخطرة التي أخذت نذرها تتجمع في روسيا قبل الثورة؛ كانت هذه الأيام أشبه بقصة خرافية. ولن أنسى ما حييت تلك الأمسيات الشتوية التي كان «شيرمان» يصل فيها على زلاقتة مصطحباً في كل مرة ضيفاً جديداً. وكان في سترته الرحبة من الفراء، وبلحيته

المغطاة بالثلج، وبعينه اللطيفتين الرحيمتين، شخصية تذكرنا «سانتا كلوز» Santa Claus. وكنا نندفع من حجرة الاستقبال للترحيب بالضيوف، تصاحبنا زمجرة كلبنا «تومكا» القابع بالقرب من المدفأة. فإذا حضر الشاي، بدأنا حديثنا المعتاد، منصتين إلى أساليب ضيوفنا الجدد في تخليص العالم، مناقشين، أو مدافعين عن هذا أو ذاك. وكان الجو كله يوحى بالسلام والطمأنينة، بيد أنه كان محتجباً وراء مرجل الأحداث العالمية التي سوف تغلي لتصبح حرباً وثورةً رهيبتين.

* * *

كانت مقاومتي للأرثوذكسية الرسمية ومظاهر الحياة الكنسية تشتد، وهذا شيء يبعث اعترافي به المرارة إلى نفسي، غير أنني كنت ازداد إدراكاً بالعقبة الكأداء الرهيبة التي تضعها المسيحية التاريخية. وعندما انضمت الكنيسة الروسية إلى وزارة الخارجية في تدخلها لإخماد حركة «الممجدين لاسم الله»^(١)، كتبت مقالاً غاضباً تحت عنوان: «المطفئون للروح» هاجمت فيه المجمع المقدس هجوماً صريحاً. ولم أكن أنا نفسي أتعاطف أي تعاطف خاص مع أفكار «الممجدين لاسم الله»، ولكنني سارعت إلى الاحتجاج على استعمال العنف في المسائل الروحية الخالصة، وعلى الدنيوية التي تنتشر في ذلك المجمع الروسي المقدس خلف قناع من التقوى. وقد صُودر عدد الصحيفة التي ظهر فيها هذا المقال، وأخطرت بأنه سوف تجري لي محاكمة مقبلة بتهمة التجديف، وهي تهمة عقوبتها النفي إلى سيبيريا مدى الحياة. وأنبأني محامي أن قضيتي ميؤوس منها. ومهما يكن من أمر، فقد تأجلت الجلسة بسبب الحرب، ولأن عدداً من الشهود المهمين لم يكن من اليسير استحضارهم. ولما اقترب موعد الاستماع إلى القضية، اندلعت نيران الثورة، فوضعت حداً لهذه المسألة إلى الأبد. ولو لم تقم الثورة، لكنت الآن منفياً مدى الحياة في سيبيريا بدلاً من باريس.

(١) وهم أنصار صوفية نشأت بين الرهبان الروس الذين يعيشون على جبل آثوس Athos، وهم يصفون دلالة مقدسة، بل قدسية على اسم الله (ك. ل).

وفي صيف عام ١٩١٧، والثورة في أوجها، عقدت اجتماعات كنسية تمهيداً لانعقاد مجلس روسي شامل لانتخاب بطريرك بعد أن مضى مائتا عام على حكومة الكنيسة المجمعية وعلى الخضوع للدولة. ولم أكن أحب إطلاقاً تلك الاجتماعات الكنسية، غير أنني حضرت في تلك المناسبة عدة اجتماعات دون أن أشارك اشتراكاً فعلياً في المناقشات. وكان بعض هذه المؤتمرات يوحي بأنها اجتماعات يعقدها «اتحاد الشعب الروسي لشرب الشاي»، وكان بعضها الآخر أكثر دلالةً. بيد أنها عقدت جميعاً في ظل الرابطة العميقة بين الكنيسة الأرثوذكسية والقوى الرجعية، والرجعية المتطرفة، بين الكنيسة والملكية المطلقة بسياستها في التمييز الديني، وبمائها السوداء^(١) وخلافه، وهي رابطة تحررت منها الكنيسة الأرثوذكسية الراهنة في روسيا تحراً تاماً. وقد كان مستوى المناقشات في المجلس منحطاً نوعاً ما، إذ لم تكن هذه المناقشات على صلة إطلاقاً بالأحداث الهامة الحاسمة التي تقع في ذلك العصر، ولم تثر مشكلةً واحدةً من المشكلات التي شغلت أذهان ذلك العدد الكبير من المفكرين الروس خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. وكان المجلس خلفاً إلى حد بعيد للأرثوذكسية الشائعة المسالمة، تلك الأرثوذكسية التي كان اهتمامها مقصوراً على المسائل الثانوية المتعلقة بنظام الكنيسة الخارجي وتنظيمها، بل إن رجالاً من مستوى «سرجي بولجاكوف» والأمير «أفجيني تروبتسكوي» اللذين اشتركا اشتراكاً فعلياً ووضعاً معظم مذكرة المجلس، لم يكونوا يستطيعون أن يفعلوا إلا القليل في وجه الجمود غير العادي الذي استكانت إليه الدوائر الرسمية الكنسية. وإنني لأذكر كيف كان من العسير عليّ إقناع قسيس «إبراشيتنا» لكي يحذف الإشارات إلى «قيصرنا المستبد» من الشعائر الدينية. وكان هذا القسيس رجلاً بديعاً (كان هناك في الواقع عدد كبير من القساوسة الطيبين جداً المؤمنين إيماناً عميقاً، وإن كان من النادر وجود أساقفة طيبين في روسيا السابقة على الثورة)، بيد أنه وقع في قبضة النزعة الكنسية الخاضعة للدولة، وكان سقوط الملكية الأوتوقراطية معناه

(١) حركة ملكية مضادة للنزعة السامية احتضنها النظام القيصري (ك. ل.).

بالنسبة إليه سقوط الكنيسة الأرثوذكسي، ولهذا تشبث بـ «قيصرنا الأوتوقراطي» كما يتشبث الغريق بعود من القش. ومع ذلك، فإنه حينما انطلق اضطهاد الكنيسة ورجال الدين من عقاله، ظهر عدد كبير من القساوسة المتمسكين بإيمانهم، والمتأهبين لمواجهة الآلام والتعذيب في سبيله، والحق أن هذا الاضطهاد كان تطهيراً للكنيسة. ومع ذلك لم يكن من الممكن تمييز أي علامات على وعي جديد خلاق داخل الأرثوذكسية الكنسية، وثبت أن الكنيسة باعتبارها مؤسسة اجتماعية تقليدية تحكمها الشعائر الدينية والقانونية؛ أشد عناداً ونفوذاً من الكنيسة باعتبارها كائناً صوفياً.

ولقد كانت هناك استثناءات ملحوظة لتلك الحالة، أذكر منها خاصةً مقابلي مع «إلكسي متشفوي» قبل نفي من روسيا السوفيتية بزم قصير. وكان ينتمي إلى رجال الدين المتزوجين، ويعتبره الكثيرون من النساك «البيض» Starets. وبالفعل كان فيه شيء يذكرنا بالناسك «زوسيم» في رواية دوستويفسكي (الأخوة كارامازوف). وكان يبدو أنه ينتسب إلى عالم روحي مختلف تمام الاختلاف عن عالم الغالبية العظمى من رجال الدين الروس. وكان يعتقد -عرضاً- أنه ما من تدخل عسكري أو ثورة مضادة يمكن أن تغلب على شرور البلشفية، وأن أولئك المسيحيين الذين يعتمدون على مثل هذا التدخل ذي الثورة المضادة، لا يهتمون بالحقيقة المسيحية التي يزعمون أنهم يمثلونها. وكان يقول إن التجديد الروحي داخل الشعب الروسي نفسه، هو وحده الذي يمكن أن يظهر روسيا.

وقد تحققت من صدق هذه الحقيقة في أثناء أعوام النفي التي قضيتها في الخارج. وأخبرني «الأب إلكسي» كيف كان جنود الجيش الأحمر يأتون إليه ليلاً للإدلاء باعترافاتهم. وعن طريق «الأب إلكسي» بدأت أشعر برابطة جديدة تربطني بالكنيسة الأرثوذكسية التاريخية، وهي رابطة لم تنقطع قط انقطاعاً تاماً على الرغم من تنكري لها واحتجاجاتي ضدها. وهناك من هذه الناحية شيء مشترك بين موقفي الديني وموقف «سولوفيف»، وإن تكن أهدافه التي يرمي إليها مختلفة عن أهدافي.

سأتناول تجربتي عن حياة الكنيسة في الخارج فيما بعد، ولكني أريد أن أذكر هنا

ملاحظة عامة، ألا وهي أن الظروف الروحية والنفسية السائدة بين «المهاجرين» كان لها على نفسي التأثير الخارق الذي كان للظروف الروحية والنفسية السائدة في حياة الكنيسة قبل الثورة. وكانت الغالبية العظمى من الأرثوذكس، «ومن بينهم الشبان، وهو أمر يؤسفني قوله» متأثرة - كما كانت الحال من قبل - بتجديفات الصدوقيين (الذين لا يعتقدون بالبعث والآخرة) والفريسيين. وكان يبدو أن الفكر الديني الروسي قد تلاشى تمامًا أو أبطل، فلم تتمسك به غير جماعة صغيرة من ممثلي الفكر اللاهوتي والفلسفي الذين كانت أرثوذكسيتهم - على أي حال - موضع الشك في الدوائر الكنسية.

وسأتحدث بإسهاب فيما بعد على اتصالاتي بالعالم المسيحي الغربي، الكاثوليكي والبروتستانتي على السواء. ولقد كنت أود دائمًا - فيما يتعلق بالكنيسة - إصلاحًا لأحوالها، لا بأي معنى بروتستانتي خاص لهذه الكلمة، بل بمعنى الإصلاح الروحي الشامل الذي تحتاج إليه الكنيسة البروتستانتية نفسها احتياج الكنيستين الأرثوذكسية والكاثوليكية.

وإن دراما حياتي الدينية لتبدو لي في المقام الأول على أنها دراما الإنسان ورسالته الخلاقة. وسأسهب في الحديث عن هذا في الفصل التالي. وكلما أنعمت الفكر في أزمة المسيحية التاريخية، ازددت اقتناعًا بأن المخرج الوحيد منها هو طريق إعادة توجيه نحو الإبداع. وهذا معناه إعادة توجيه الأخرى، أي طريق الخلاص الحقيقي. والله يكشف عن نفسه للعالم، ولكنه لا يحكمه، إنما يحكمه «أمير» هذا العالم. وعبارة «ملكوتك آت» تدل على أن ملكوت الله لم يأت بعد في هذا العالم، وأننا ننتظره، وأننا ندنو منه، أو نبتعد عنه. وكثير من مؤرخي المسيحية مثل «فايس»، و«لويزي»، و«شفائيسر» وغيرهم، كانوا يعتقدون بأن ملكوت الله ينبغي أن يفهم فهمًا أخرويًا. بيد أنه لا ينبغي أن ننتظر ملكوت الله فحسب، بل أن نخلقه أيضًا. ويقتضي الموقف الأخروي تغييرًا عميقًا أساسيًا في الوعي الإنساني.. تغييرًا يختلف عن التغيير الذي طالب به «كيركجورد» الذي كان السؤال المركزي بالنسبة إليه هو أن يعرف هل الإنسان مؤمن أم لا؟ وهل هو يختلف عن أولئك

الذين يهتمون بالخطيئة والخلص وحدهما، أو حتى عن هؤلاء الذين يجتازون عذابات الشك والحيرة؟ ويتضمن هذا التغيير بالنسبة إليّ قبل كل شيء تعديلاً في تجربة الإنسان وفهمه للعلاقة بين الله والإنسان. ولست أشك في وجود الله، ولكنني عرفت لحظات كان قلبي وعقلي فيها يزرحان تحت فكرة رهيبة، وهي أن يكون ذلك التصور الشائع عن هذه العلاقة صحيحاً، أي تصور الله باعتباره سيّداً والإنسان باعتباره عبداً، أو الله باعتباره حاكماً والإنسان باعتباره رعيةً. فإذا كان الأمر كذلك ضاع كل شيء، وضعت أنا أيضاً، وإذا كان ذلك حقاً، لم يبق لي شيء، إلا هوة العدم الفاغرة فاهها. وأبشع كابوس ديني هو تصور إله شرير، ينظر إليه الناس وقد أعمتهم عبوديتهم على أنه خير. بيد أن هناك تجربة دينية أخرى تعرف السر الإلهي الإنساني الغامض لإله يتوقع من الإنسان تلبيةً جريئةً خلاقةً لندائه. وهذا يضع على عاتق الإنسان عبئاً أعظم إلى غير حد. ومسؤولية أكبر مما يمكن أن يواجهه أي تصور للقانون وتحقيقه. ونصل إلى ذروة الجسارة في إدراكنا بأنه لا تتوقف على الإنسان الحياة الإنسانية وحدها، بل والحياة الإلهية كذلك.



الفصل الثامن

مجال الإبداع - معنى الفعل الخلاق الفعل الخلاق باعتباره وجدًا

ليست مسألة الإبداع، ورسالة الإنسان الخلاقة مجرد وجه، أو أحد وجوه نظرتي التي وصلت إليها نتيجةً لتفكيري الفلسفي، بل إنها منبع لتفكيري وحياتي كلها، إنها تجربة باطنة مبدئية، واستنارة. ولكنها أثبتت أيضًا أنها سبب لأعظم ضروب سوء الفهم.

فالإبداع يفهم -كقاعدة- على أنه تصور جمالي أو ثقافي يشير إلى مجال العلم والفنون، أي المعرفة وإنتاج أعمال الفن. وهي تناقش غالبًا في السياق الديني أو المسيحي في حدود تلك المسألة السطحية نوعًا ما، ألا وهي علاقة المسيحية بأوجه النشاط الثقافي، أو بعبارة أخرى مسألة هل المسيحية ظلامية أم لا؟ غير أنه من الممكن أن نتناول مشكلة الإبداع على مستوى مختلف، وأعمق من ذلك. فليس الإبداع بحاجة إلى أي تبرير من وجهة النظر الدينية، أو من أي وجهة نظر أخرى؛ لأنه هو نفسه تبريره الخاص المستمد من وجود الإنسان نفسه، أنه ما يؤلف علاقة الإنسان وتجاوبه مع الله. أما مسألة الثقافة والقيم الثقافية، ومنتجات الثقافة، فهي من ناحية أخرى مسألة ثانوية متفرعة.

ولقد أرقنتني أرقًا عميقًا مشكلة العلاقة بين الإبداع والخطيئة والفداء، وعانيت لحظات من الإدراك الحاد لخطيئة الإنسان، ومن المحتمل أن مثل هذه اللحظات تميز نقاط اقترابي من الأرثوذكسية. ولكنني أدركت أيضًا أن البقاء ثابتًا في هذا الموضع، وأن تسليم نفسي تسليمًا تامًا للإحساس بالخطيئة، معناه الإحباط والعجز عن الحياة. وقد يكون الشعور

بالخطيئة مرحلةً في الطريق نحو التجديد الروحي والاستنارة، بيد أنه قد يكون أيضًا نذيرًا بظلمة لا مهرب منها. ولن يكون ثمة إبداع واستنارة إذا انحطت الحياة إلى مجرد الشعور ببؤس الإنسان وتعاسته وخلصه الممكن. وإذا كان لا بد للتجدد أن يتم، فينبغي أن يتحول الإحساس بالخطيئة إلى تجربة أخرى، أكثر من ذلك سموًا. فكيف يمكن أن نتغلب على هذا القصور الذاتي، وعلى ما في الإحساس بالخطيئة من عجز ونقص، والوصول إلى موقف أشد حرارة وأكثر إبداعًا؟ إن نصائح الروحانية الدينية الشائعة تهيب بنا إلى تعميق إدراكنا لحالتنا الآثمة الوضيعة، فبهذا نصبح قابلين للطف الإلهي وللتنوير والاستنارة. غير أن مصدر اللطف مستقر في الله، واللطف يصدر عن أعلى، بينما إدراك وضعنا الآثم يصدر عن أسفل. وسؤالي إذن هو هذا: هل نستطيع أن نعزو إلى اللطف الإلهي الذي يفتدي إحباطات الوجود الإنساني وتفاهته، خاصيةً ليست إلهيةً فحسب، بل إنسانيةً أيضًا، تصدر عن أسفل، كما تصدر عن أعلى؟ وهل يتم تبرير الإنسان بطاعته لقوة إلهية عليا فقط، أم يتحقق هذا التبرير أيضًا بمحاولته الإنسانية، ووجده الخلاق؟

ومن الضروري جدًا أن نضع في أذهاننا أن الإبداع الإنساني ليس مطلبًا أو حقًا من جانب الإنسان، بل مطلب الله ودعوته للإنسان. الله ينتظر فعل الإنسان الخلاق، وما هو حق بالنسبة إلى حرية الإنسان، يصدق أيضًا على قدرته الخلاقة، ذلك أن الحرية هي أيضًا نداءات الله للإنسان، وهي واجب الإنسان إزاء الله. ولا يكشف الله للإنسان ما ينبغي على الإنسان، وهي واجب الإنسان إزاء الله. ولا يكشف الله للإنسان ما ينبغي على الإنسان أن يكشفه لله. ونحن لا نجد في الكتاب المقدس أي وحي خاص بقدرة الإنسان على الإبداع، لا بسبب إنكاره الضمني لقدرة الإنسان الخلاقة، ولكن لأن الإبداع مسألة على الإنسان أن يكشف عنها. والله يسكت عن هذه المسألة، ويتوقع أن ينطق الإنسان. وكثيرًا ما طولبت بأن أبرز فكريتي عن الدلالة الدينية للقدرة الإنسانية الخلاقة بآيات من الكتاب المقدس. وربما استطعت أو لم أستطع تقديم مثل هذا التبرير، ولكن هذا الطلب - على أي حال - دليل على سوء فهم أساسي للمشكلة موضع المناقشة. فهي في الواقع إرادة الله

المحتجبة، لا المكشوفة. إن الإنسان يتجاسر فيخلق، ومثل هذه الجسارة والقدرة الخلاقة علامة على تحقيق الإنسان لإرادة الله.

ومن العبث أن يوجه إليّ الاتهام بمحاولة تحدي الله، ذلك أن القدرة الخلاقة متضمنة بالنسبة إليّ في الحقيقة المسيحية الأساسية، ألا وهي «إنسانية الله»، وتبريرها هو الموضوع الإنساني الإلهي للمسيحية. وفكرة الله عن الإنسان أسمى إلى ما لا نهاية على التصورات الأرثوذكسية التقليدية للإنسان، وهي غالبًا ما تكون تعبيرًا عن عقل عاجز فاشل. إن فكرة الله هي أعظم فكرة إنسانية، وفكرة الإنسان هي أعظم فكرة إلهية. والإنسان ينتظر مولد الله في نفسه، والله ينتظر مولد الإنسان في نفسه. وعلى هذا المستوى تثار مسألة الإبداع، ومن وجهة النظر هذه ينبغي أن تُعالج. وإني لأعترف بأن فكرة أن الله في حاجة إلى الإنسان وإلى تجاوب الإنسان معه، فكرة جريئة جرأة منقطعة النظير، ومع ذلك، فإنه من دون هذه الفكرة يفقد الوحي المسيحي عن «إنسانية الله» كل معنى. ودراما الله، والواحد الآخر الذي هو الإنسان، حاضرة فعالة في أعماق الحياة الإلهية. وهذه لا تكشف عنها المذاهب اللاهوتية، بل التجربة الروحية، حيث تتحول الدراما الإلهية إلى دراما إنسانية، وما هو أعلى ينقلب إلى ما هو أدنى. بيد أن هذا لا يتسق على الإطلاق مع الفداء، بل هي بالأحرى لحظة أخرى في الطريق الروحي نفسه، وفعل آخر في الدراما الصوفية لله والإنسان.

وأريد أنؤكد بهذه المناسبة، أن معالجاتي الفلسفية تتنافر تنافرًا أساسيًا مع الاعتقاد في إمكان قيام أنطولوجيا عقلية، أي علم للكينونة تدفع فيه عملية التجريد إلى النقطة التي ينظر فيها إلى «الكينونة» باعتبارها خالية من كل الخصائص والسمات العينية، ولا أستطيع أن أقبل إلا ظاهريّة (فينومينولوجيّة) تصف الواقع الميتافيزيقي في حدود رمزية. وكل إحالة عقلية للعلاقة الإلهية الإنسانية، وكل محاولة للتعبير عنها في حدود فلسفة عقلية للكينونة، تجعل من تلك العلاقة، ومن تلك الفلسفة شيئًا لا معنى له. إذ لا يمكن الحديث عنها إلا في حدود رمزية وأسطورية تترك الباب مفتوحًا «للسر».

وفي رأيي أن القدرة الخلاقة ليست «إقحامًا» في المتناهي، وليست سيطرةً على

الوسط، أو الإنتاج الخلاق نفسه، بل هي بالأحرى التجاء إلى اللامتناهي، وهي ليست نشاطاً يقوم بالإحالة الموضوعية في التناهي، وإنما نشاط يعلو على المتناهي متجهًا صوب اللامتناهي. والفعل الخلاق معناه الوجد. أي النفاذ صعداً نحو الأبدية. وقد كشف لي هذا التصور عن الطابع الفاجع للإبداع كما يظهر في منتجات الثقافة والمجتمع، ذلك المجهود المتواصل الذي لا جدوى منه، وكشف لي عن ذلك التفاوت المؤلم بين الفكرة الخلاقة وتجسيدها في العالم.

لقد اجتزت - كما ذكرت آنفاً - مرحلةً عانيت فيها تجربة الخطيئة الساحقة، وفي أعقاب هذه التجربة تكاثفت الظلمات من حولي، ولو أنني اتبعت هذا الطريق إلى نهايته دون أن أتمكن من تبديد سحره الأثيم، لتعودت على التأمل المتصل للخطيئة، وإلى التحويم فوق الظلمات، بدلاً من رؤية النور. والواقع، أن هدف الحياة الدينية هو أن تضع حداً لهذا الموقف الخائق. وقد أفسح إحساسي باكتئاب الروح وهبوطها مكانه من نفسي لإحساسي بالنشوة. وأستطيع أن أذكر كيف استبدت بي فجأة، في يوم من أيام الصيف، قبل بزوغ الفجر، قوة عاصفة وكأنها تنتزعني انتزاعاً من ذلك الأسر الغامض الذي أسلمتني إليه حالتي القانطة، وغمر النور كياني. وعلمت حينئذ أنه نداء واجد للإبداع، ومن الآن فصاعداً سوف أبدع من حرية روعي كما فعل الصانع العظيم الذي أحمل صورته بين جوانحي.

وقد كان الشيء الذي ألقى على عاتقي في هذه التجربة باعتباري مسيحياً هو تحقيق عمليتين تبدوان متنافرتين في الظاهر، ولكنهما في الواقع تكمل إحداهما الأخرى بمفارقة من مفارقات الحياة، وإحدى هاتين العمليتين فدائية، والأخرى خلاقة. وقد أدركت المغالطة الكامنة وراء دين فدائي soteriological بحث. ذلك أن الإنسان لا يتغلب على ضغط المؤثرات الخارجية عليه واستعبادها له إلا بالفعل الخالق. والفعل الخالق يكشف عن الأولوية المطلقة للذات على «ما ليس بذات»، أي على الموضوع، ولكنه في الوقت نفسه يجتث جذور ما يتركز على الأنا؛ لأنه حركة من العلو الذاتي، لبلوغ ما هو أعلى من

الذات. ولا تتسم التجربة الخلاقة بأنها استغراق للمرء في كماله أو نقصه، بل إنها تعمل على السمو بالإنسان وبالعالم، إنها تؤذن بجنة جديدة وأرض جديدة ينبغي أن يعدّهما الله والإنسان فوراً. وهذه نظرة فردية، ومتمردة بلا شك في طبيعتها، إذ تقتضي الصراع بين الإنسان وبيئته، ولكنها -بما لها من قوة محررة- تقف في القطب المقابل للرضى عن الذات، وترفع الإنسان إلى رؤية واقع لا محدود، ولا متناه.

وهذه التجربة كامنة في كتابي «معنى الفعل الخلاق»، وهو مقال في «تبرير الإنسان» كُتب في حالة تكاد تقترب من الوجد النشوان، وهو كتاب تبدو فيه أفكاره والسياق الطبيعي للجدل الفلسفي وكأنهما يذوبان في رؤية واحدة. إنه كتاب مندفع، عضوي، ناقص (ولست براص مطلقاً عن القسم الخاص بالفن)، ولكنه يتضمن في ذلك الشكل الغفل أفكاري السائدة والمكونة واستبصاراتي جميعاً. وسوء الحظ الذي لازمني هو أن تشتتي بموضوعات ومشكلات أخرى من جهة، وطريقتي غير المنتظمة في التفكير من جهة أخرى، كل هذا جعلني عاجزاً عن توضيح الموضوع الرئيسي لهذا العمل.

وقد كتبت «معنى الفعل الخلاق» حينما بدأ ينمو في نفسي رد فعل لا سبيل إلى مقاومته ضد الدوائر الأرثوذكسية في موسكو. ولم أترك جماعة «نوفوسيلوف» فحسب، وإنما تركت أيضاً الجمعية الدينية الفلسفية، ولم أعد أحضر اجتماعاتها، وانقطعت أيضاً عن العمل في دار النشر «بوت» التي ارتبطت بها منذ وصولي إلى موسكو. وانسحبت إلى عزلة تامة، وصادت هذه الفترة زيارتي الأولى لإيطاليا، فذهبت إلى فلورنسا وروما، وفي رحلة العودة إلى روسيا دفعنا إلى الإسراع فيها مرض ألم بأمي، قمنا بزيارة لمدينة «أسيسي».

وتركت إيطاليا أثراً قوياً في نفسي. وقد كتبت الصفحات التي كرستها لعصر النهضة في كتابي «معنى الفعل الخلاق» في إيطاليا، وكشفت لي تلك البلاد عن عصر النهضة باعتباره فجر عصر جديد أدركت فيه الروح المسيحية لأول مرة إرادة الإبداع، وعلى الرغم من معرفتي بأن النهضة كانت فاشلة، فقد أدركت أن ذلك الفشل كان أكثر ضروب

الفشل التي عاناها الإنسان الأوروبي في تاريخه جلاً ودلالةً وتراجيديّةً. وأحسست أنني منساق تماماً إلى درجة أنني شعرت بعودة حياة الدافع الخلاق للإنسان المعاصر لعصر النهضة في نفسي، وتأكيد قوته للعمل في حرية، وبدافع من الحرية. وتأثرت خاصةً بعصر النهضة الثلاثي والرباعي في العهد الفلورنسي، وبدا «بوتشلي» لعيني ذا دلالة خاصةً على الدراما ومفارقة الإبداع كما عانيتُها أنا نفسي. غير أن إيطاليا القرن السادس عشر كانت غريبة عليّ تمام الغرابة، وقد أبغضت النزعة الأكاديمية الخالية من الحياة التي تميز بها فن العمارة في ذلك القرن. وكانت كنيسة القديس بطرس منفرةً لي كل النفور، كما لم أستطع أن أحب «رفائيل». ولكنني تأثرت من جهة أخرى تأثراً عميقاً «بليوناردو». وأحببت النافورات المشيدة على الطراز الباروكي، وإن لم أعجب بالكنائس المبنية على ذلك الطراز. أما في «كامبانيا» فقد بدت لي آثار الإبداع الإنساني وكأنها جزء من الطبيعة نفسها. وفي روما، كان من الواضح بالنسبة إليّ -أيّاً كانت الاعتبارات الماضية أو الحاضرة من الناحيتين العلمية أو الأيديولوجية- أنها تحمل طابع العالمية الثقافية.

ولقد كنت أوّماً دائماً إيماناً خاصاً بالقديس فرانسيس الأسيسي الذي كنت أُلح في شخصيته الفريدة صورة الطبيعة الإنسانية المتسامية. غير أن «دير القديس فرانسيس» لم يبعث في نفسي مطلقاً تلك الصورة، ولم يكن يبدو أن شيئاً فيه قد قبس من نار القديس فرانسيس. وقد أفضى إليّ بشكوى مريّة شخص فرانشسكاني (من أتباع القديس فرانسيس) -دنماركي المولد- مؤداها أن القديس فرانسيس قد عفى عليه النسيان التام، وأصبح رمزاً لا حياة فيه، ولم يكن بالكنيسة أحد غير الرهبان المقيمين بها. وقبل رحيلنا عن «أسيسي» أقيم قداس خاص عند قبر «القديس فرانسيس».

وغادرت إيطاليا وقد اعتراني شعور بالأسى، وكأنني أغادر وطني الروحي. وعندما عدت إليها، كانت مختلفةً تمام الاختلاف، إذ كانت ترزح تحت عبء الفاشية.

وبعودتي إلى موسكو تبدأ مرحلة جديدة من حياتي، إذ لم تكن الدوائر الأرثوذكسية، سواء أكانت دوائر «اليمن» أم دوائر «اليسار»، تخفي الآن ارتيابها، بل عداها من موقفي،

وخاصةً فيما يتعلق بفلسفة الإبداع، كما عبرت عنها في كتاب «معنى الفعل الخلاق». وعلى قدر ما أذكر، كان «روزانوف» و«فياتشسلاف إيفانوف» هما الناقدان الوحيدان اللذان أظهرتا تجاوبًا ما إزاء هذا الكتاب. وقد تحدث «سرجي بولجاكوف» -من ناحية أخرى- في كتابه «النور الذي لا يخبو أبدًا» -وهو الكتاب الذي نشر بعد ذلك بفترة قصيرة- تحدث عن دفاعي عن الإبداع، فوصفه بأنه دفاع «شيطاني»، «جبار»، «إنساني»، وبأنه أقرب إلى أن يكون معاديًا للمسيح.

* * *

كانت مشكلة الإبداع بالنسبة إليّ شيئًا واحدًا هي ومشكلة الحرية، ذلك أن فعل الإنسان الخلاق، وظهور أشياء جديدة، وقيم جديدة في العالم، أمر لا يمكن تصوّره داخل دائرة الكينونة المغلقة التي تخضع لكل أنواع التحديد.. من سببية وغيرها. والخلق لا يمكن أن يقوم إلا على الحرية التي لا يحددها شيء، حتى ولا الكينونة نفسها. ومنبع الحرية كامن في خواء العدم. والحرية -كما حاولت كثيرًا بيان ذلك- لا محددة، ولا معلولة، ولا مبرر لها. غير أن صياغتي الأصلية لهذه الفكرة، كما توجد في كتابي «فلسفة الحرية» مثلاً، وحتى في كتابي «معنى الفعل الخلاق» -إلى حد ما- ليست مرضيةً لأنني كنت لا أزال خاضعًا لارتباطات الأنطولوجيا المثالية، كما أنني استخدمت المصطلح المميز لهذه الفلسفة.

وقد اتهمني النقاد بأنني أرفض الاعتراف بالحاجة إلى أي «مادة» معطاة بالنسبة إلى فعل الإنسان الخلاق، وهذه التهمة بالطبع لا أساس لها من الصحة على الإطلاق، فما أنكرت قط أن الإنسان لا يستطيع أن يخلق دون وسط ما، وأنه لا يستطيع أن يستغني عن عالم الواقع الخارجي، وأنه لا يستطيع أن يصنع شيئًا في الفراغ، ومع ذلك، فإن السمة الرئيسة للفعل الخلاق تكمن في أن هذا الفعل لا يتحدد كله بوسطه الذي يتم فيه، بل يتضمن شيئًا جديدًا، شيئًا لا يمكن أن يستمد من العالم الخارجي الذي يدخل فيه، أو من أي مستودع ثابت من القوالب المثالية التي تضغط على خيال الخالق. هذه إذن هي النقطة التي تتدخل عندها

الحرية، باعتبارها حركة لا سبيل إلى تعقبها أو تحديدها أو التنبؤ بها تسير من الداخل إلى الخارج. والخلق بهذا المعنى خلق من لا شيء. ومن دون مثل هذه الحرية يكون الإبداع مجرد إعادة توزيع العناصر المعطاة التي يتألف منها العالم، ويكون ظهور أي شيء جديد أصيل مجرد وهم خالص. وقد شغلتنني كثيراً هذه المشكلة، وهي: كيف يخرج الوجود من العدم؟ وكيف يصير المعدوم موجوداً؟ وليس من الممكن تفسير حركة العدم إلى الوجود التي هي نسيج الحرية نفسه من داخل الوجود الذي يرتبط بقوانين تحديده الخاصة به. والاعتراف بأن الحرية تضرب بجذورها في العدم أو اللاوجود معناه الاعتراف بسر الحرية اللامعقول. وليس من الممكن أن تعبر أي تصورات عقلية عن هذا السر، إذ إن التصورات تتعامل مع ما هو موجود فعلاً وتتوقف عليه، ولذلك فهو ليس ميسراً إلا للتجربة الروحية فقط، وعلى هذا الأساس وحده يمكن التحدث عنه في صور رمزية وأسطورية.

ولقد ذكرت أن هبة الإبداع تصدر عن الله، بيد أن الإنسان يتدخل بفضل حريته، ولا يكون بقدرته على الخلق مجرد موضوع سلبي بين يدي الله. ومن العبث الذي لا غناء فيه أن نسأل: هل للإبداع ما يبرره من وجهة نظر دين الفداء؟ لأنه على الرغم من أن الإنسان يمكن أن ينحط باقترافه للإثم ويتدنس، فإنه لا يمكن أن يكون فداءً أو خلاصاً دون استجابة من الإنسان لله. ومن ثم، فإن الفداء والخلاص فعلاً أيضاً من أفعال القدرة الخلاقة الإلهية-الإنسانية. وبالمثل، فإن التحقق النهائي للفداء، ومجيء ملكوت الله يشملان فعلاً خلافاً يقوم به الإنسان. وأنا لم أتوان قط في تأكيد الدلالة الدينية للقدرة الخلاقة لا الدلالة الجمالية أو الثقافية البحتة. ولم يكن غرضي تبرير القدرة الخلاقة، وإنما بيان أن طبيعتها الإلهية الإنسانية هي ذاتها تبرير لا ينفصل عن جميع الأفعال الأخرى التي تتسم بها علاقة الله بالإنسان وبالعالم.

غير أن هناك عنصراً آخر في القدرة الخلاقة كان مستقرّاً تمام الاستقرار في ذهني عندما كتبت «معنى الفعل الخلاق»، وأعني به عنصر المأساة، ذلك أن فعل الإنسان الخلاق مصيره إلى الفشل في ظروف هذا العالم. وهو جهد هائل مقدر عليه ألا ينجح

أبدًا. وحافزه الأولي هو أن ينتج حياةً جديدةً، وأن يحول هذا العالم، ويهدي إلى سماء جديدة وأرض جديدة. ولكن هذه الجهود في ظروف العالم الساقط تتحول إلى جهود لا جدوى منها، إذا تصطدم بقوة القصور الذاتي، وبقوانين العالم الخارجي وإلزاماته، ذلك العالم الذي تسوده ضرورات صارمة. وتفضي هذه المحاولة إلى إنتاج موضوعات جمالية وثقافية أعظم أو أقل كمالًا. ومهما يكن من أمر، فإن تلك الموضوعات رموز على الواقع، وليست الواقع نفسه، وقد تكون كتابًا أو سيمفونية أو لوحة أو قصيدة أو مؤسسة اجتماعية، بيد أن هذا كله دليل على التفاوت المؤلم بين الدافع الخلاق وتجسيده الجزئي في العالم الموضوعي.

ولن أكرر هنا ما قلته مرارًا عن هذا الموضوع، ولكنني أحب أن أتجنب أي سوء فهم ممكن، وهو أمر كثيرًا ما هيأت له المناسبة. فأنا أبعد ما أكون عن إنكار فضل الثقافة وما لوظيفتها الخلاقة من قيمة في هذا العالم. والإنسان ملزم عن طريق مصيره الدنيوي إلى إنشاء الحضارة والمدنية، ولكن ينبغي ألا يعمينا هذا الإنسان عن هذه الحقيقة، وهي أنه ليس إلا علامة على التجلي الحقيقي الذي هو هدف الإبداع الصادق، وإن يكن هدفًا لا يمكن بلوغه. والواقع أن القدرة الخلاقة «الواقعية» التي تتميز عن القدرة الخلاقة «الرمزية» يمكن أن تعمل على التسامي بالعالم والسير به إلى نهايته، وعلى ظهور سموات جديدة، وأرض جديدة. والفعل الخلاق في قوته وقصوره، أخروي، وتصوير سابق لنهاية العالم.

وتكمن مفارقة الإبداع هذه وراء ميلي إلى الرومانسية وعدائي للكلاسيكية (وإن كان التمييز المعترف به بين هاتين الفكرتين في حاجة إلى تبرير كاف). وقد تحدثت عن ذلك في فصل سابق. ولست أعترض -بالطبع- على الكلاسيكية من حيث إنها تهدف إلى تحقيق الكمال في الفعل الخلاق. غير أن مغالطة الكلاسيكية والنمط العقلي الذي ساعدت على إنتاجه تكمن في أنها تؤمن بإمكان الكمال في المتناهي، أي في نطاق عالمنا هذا الساقط المعارض. وأنا أعارض الكلاسيكية من أجل موقفها المضاد للأخروية الذي تتسم به. وحقيقة الرومانسية (التي تعد من حيث جوانبها الأخرى هدفًا يسيرًا للنقد)

تكمُن في إحساسها السائد بعدم كفاية كل إنجاز داخل نطاق المتناهي، وفي شوقها إلى اللامتناهي وتطلعها إليه، أو إذا أردنا الدقة إلى ما يتجاوز المتناهي. والهدف الصادق من الإبداع هو إذن انتصار «الواقع» على الرمز، والرغبة في مثل هذا الانتصار. وأن يأخذ المرء الرموز على أنها واقع أمر يعد من المغريات الرئيسة في الحياة الإنسانية، وقد ثبت في أكثر من مناسبة أن فيه دماراً للإنسان، وخيانةً للإبداع.

ولكن هل من الممكن على الإطلاق الانتقال من القدرة الخلاقة «الرمزية» إلى القدرة الخلاقة «الواقعية» أو المتسامية؟ أو أن هذا مجرد حلم قدر عليه أن يسبب الألم والعذاب للإنسان دون أن يتحقق على الإطلاق؟ تتميز العبقرية الروسية باهتمامها الشديد بهذه المشكلة، كما أن الكتاب الروس من أمثال «جوجول» و«ليو تولستوي» و«دوسوفسكي» وكثيرين غيرهم قد جاهدوا للعلو على الفن وتحطيم الأسوار التي تفصل الفن عن الحياة، وكذلك سلك «نيتشه» و«إيسن» و«الرمزيون» طريقاً مماثلاً. وليس من شك أن في مجرد إثارة الموضوع محاولة لمطالبة الإنسان أن يقوم بمعجزة. غير أن المعجزة قائمة فعلاً في فعل الخلق الذي لا يتلاءم مع أي نظام معروفة قوانينه. ويتطلب لتفسيره فاعلاً يعلو إمكانيات عالم معطى محدد.

وينبغي ألا نفهم الخلق على أنه يعني نوعاً من عملية الكمال الأخلاقي يأمل بها الإنسان تبرير نفسه في نظر الله. ويتردد الموقف المسيحي الشائع من مشكلة القدرة الخلاقة بين الزهد الذي يتخذ من العالم موقفاً عدائياً، ومع ذلك، فهو ينزع إلى الكمال بالنسبة إلى الروح الفردية الإنسانية من جهة، وبين محاولة إضفاء ثوب ديني على عادات هذا العالم الاجتماعية والثقافية، أو تبريرها أو حتى تقديسها من جهة أخرى. أما أنا، فقد كنت أتطلع من ناحيتي إلى طريق آخر للإبداع يهدف - في الوقت الذي يدفعني إحساس بالقصور المطلق لكل تحقق خلاق - إلى تحويل واقعي لهذا العالم، وليس تحويلاً اسمياً أو رمزياً فقط.

ولم يكن قط إيماني وأملِي فيما يختص بمجيء عهد خلاق جديد في التاريخ

الإنساني، إيماناً وأملاً «إنسانيين»، بالمعنى الذي يصدق فيه ذلك على النزعة الإنسانية، في عصر النهضة، وقد كان هذا الأمل وذلك الإيمان مشبعين بالثقة والحماسة والنشوة في بداية الأمر، ثم لم يلبث أن تحولاً إلى إيمان وأمل أكثر ثقلًا، وعُسرًا، وإيلامًا. وأنا -بطبيعة الحال- صاحب نزعة إنسانية ما دمت أو من بربرية الإنسان، وبالتالي بإنسانية الله، والواقع أنني أو من بأن الله أكثر إنسانيةً من الإنسان، أو بأن الله إنساني، بينما الإنسان لا إنساني. والإيمان بالإنسان يقتضي حقًا الإيمان بالله، ولا يسمح بالانغماس في الأوهام فيما يتعلق بالإنسان. بيد أنه لا يمكن أن يقال عني إنه لا فرق بيني وبين النزعة الإنسانية التي كانت سائدة في عصر النهضة الأوروبية. ولقد كتبت كثيرًا عن أزمة النزعة الإنسانية، وتنبأت بمجيء عصر معاد للإنسانية، وهو تنبؤٌ تحقق تحققًا تجاوز كل حد. وكنت قد تحدثت في بداية هذا القرن عن ديكالكتيك باطني تتحول به النزعة الإنسانية إلى نزعة معادية للإنسانية، وينقلب به الإنسان الأعلى إلى الإنسان «الأدنى»، ويتحول تأكيد الإنسان لاكتفائه الذاتي، إلى إبادة الذاتية. بيد أن هذا النفاذ إلى الديالكتيك الوجودي للنزعة الإنسانية لم يصرفني على الإطلاق عن إيماني بالإبداع، بل على العكس من ذلك، ساعد على تأكيد تمسكي بهذا الإيمان، ولم أراجع مطلقًا -بعد أن عانيت تجربة الوجد العنيفة التي وصفتها آنفًا- عن إيماني برسالة الإنسان الخلاقة.

وأيًا كان الأمر، فقد تشئت أُملي في مجيء عصر الإبداع بما جرى من أحداث تاريخية: بكارثة الحرب العالمية الأولى، وبالثورة الروسية، وبالطوفان في ألمانيا، وبالانحلال العام المنحوس للإبداع في أعوام ما بين الحربين، وبالحرب العالمية الثانية، وبالتهديد بنشوب حرب عالمية ثالثة. ومع ذلك، فإن هذا كله لم يدحض أُملي، بل أكد فقط كفراني بثبات النظام العالمي والاجتماعي وعدم تغيره. وما ينظر إليه الكثيرون على أنه ثابت صلب، صامد، عرضة في الواقع لأن ينسف نسفًا ببساطة متناهية بواسطة القوى البركانية التي تتوارى تحت سطح الانسجام الظاهري. وليست الكوارث التاريخية التي تصنعها دينامية عظيمة، والتي قد يخطئ المرء، فيحسبها قوةً خلاقَةً، وعليها يعتمد بعض الناس في خلق

عالم جديد... ليست هذه الكوارث التاريخية ملائمةً على الإطلاق للقدرة الخلاقة كما أفهمها. والحق أنها تعلن قدوم عهد رد الفعل، هذا إذا كنا بصدد الحديث عن النشاط الخلاق الحقيقي، ذلك أن تلك الكوارث لا تصنع شيئاً من الإنسان، بل لقد أثبتت أنها مدمرة لحرية الروح.. وهكذا اندفع العالم إلى عصر معاد للإنسانية.

غير أن التجربة التاريخية لديالكتيك النزعة الإنسانية هي في حد ذاتها دلالة عظيمة، والسخرية الكامنة فيها علامة على مرحلة جديدة في مصير البشرية. وليس الطريق الذي سلكه الإنسان خلال العصور تطوراً مستمراً غير منقطع، وإنما يميزه على العكس من ذلك طفح من القوى اللامعقولة. إنه امتحان لحرية الإنسان، امتحان غير محدد، مبهم، لا يمكن التنبؤ به. ومن ثم، فقد أصابني الدهشة عندما أُلصق بي بعض نقادي اعتقاداً في «التطور الخالق» على طريقة «برجسون». والواقع، أن «التطور الخالق» تصور خاطئ تماماً، لأن القدرة الخلاقة والتطور فكرتان تستبعد إحداهما الأخرى. فالتطور عملية تطابق قوانين معينة كامن في العالم أو عالية عليه، بينما تصدر القدرة الخلاقة عن الحرية ولا تخضع لأية قوانين، أيًا كانت.

ولقد بدت لي دائماً الحوادث التي تقع على سطح التاريخ بأنها ذات أهمية ثانوية، وكنت أنظر إليها باعتبارها علامات على حياة أعمق من ذلك بعداً. وبالتالي، فإنني لم أجزع مطلقاً بظهور الأحداث والجهود الفظيعة التي تنتمي إلى العالم «الموضوعي» للتاريخ والمجتمع. ويصدق هذا حتى على تلك الجهود التي اشتركت فيها أو كنت المحرض عليها. بل إنني لأعامل تلك الأشياء التي انهمكت فيها انهماكاً حاراً بنوع من الانفصال المرير. وربما كان ذلك راجعاً في شطر منه إلى تأثير «تولستوي» والنزعة العدمية الروسية على نفسي. ويبدو -على كل حال- أن الحياة تكمن عبر المسائل الخارجية أو تحتها. ومهما يكن من أمر، فقد كان لوجود اليوم العادي بكل محاولاته ومطالبه مرصعاً بلحظات من الحرية والإلهام الحقيقيين، وكان هذا وحده يُضفي الدلالة والصدق والنبل على عالم من الإيهام والانحطاط واللامعنى.

وقد كرس كثيرًا من وقتي وكتاباتي لأحداث اليوم العابرة.. فعلت ذلك لأن التاريخ بالنسبة إليّ، وعلى الرغم من انفصالي، ليس مشهدًا أراقبه من مقصورة في مسرح، وإنما دراما إنسانية أشارك فيها. بيد أن انسحابي الباطني المستمر حتى في وجه تلك الأشياء التي احتملتها في قلق حار، جعل أقوالي وأحكامي جميعًا أشبه «بتأملات نيتشه اللامعاصرة» التي تنم على صراع عميق مع العصر، والتي تشير إلى مستقبل بعيد، ليس الحاضر فيه غير كشف سلبي. ولم أكن سياسيًا أو صحفيًا سياسيًا قط، وإن كنت أحمل في ضميري عشرات المقالات الصحفية عن المسائل الاجتماعية والسياسية، وعندما كنت أنضم إلى قضية تمس المسائل الاجتماعية والسياسية، فقد كنت أفعل ذلك بوصفي «أخلاقيًا» يدافع عن الإنسان، في عصر سمته الرئيسة عداؤه للإنسان. وقد حاولت أن أدعو إلى الإنسانية في أشد العصور لإنسانية. وعندما استخدمت المصطلح الوجودي، ووصفت نفسي بأنني فيلسوف وجودي (بكل المؤهلات التي شرحتها في الفصل السابق)، اعتقد الكثيرون أنني قد خنت طريقي الفلسفي. والواقع أن أحدًا لم يلحظ أن التغير جاء نتيجةً طبيعيةً لاهتمامي الأصيل الرئيس بالإنسان.

دفعني الرابطة الموجودة بين الإبداع والموقف المتشائم للحياة كما تُعطى لنا بكل ضروراتها وإلزاماتها ومواصفاتها، دفعني إلى أن أعلق على الخيال أهمية عظيمة، ما دام أنه من دون الخيال لا يمكن أن يكون ثمة نشاط خلاق. والفعل الخلاق يرتفع دائمًا فوق الواقع، فهو يعني تخيل شيء مختلف، وأفضل من الواقع المحيط بنا. ولكن، كما يوجد خيال شرير يستحضر أماننا صورًا وأطيافًا خبيثةً، فكذلك يمكن أن تكون هناك أفعال زائفة أو وهمية. وليس الإنسان قادرًا على الاستجابة لنداء الله فحسب، بل إنه لقادر على تلبية نداء الشيطان أيضًا.

ومع ذلك، هل نستطيع أن نتحدث حقًا عن قدرة خلاقة شريرة؟ قد يكون الفنان مدفوعًا بقوى شيطانية، أو قد يكون له خيال شيطاني (حالة ليوناردو دافنشي تدخل في

هذا الباب)، ولكنه ما دام قد ألقى على عاتقه أن يقوم بفعل خلاق حقيقي، فإن شيطنته تستهلك بنار تلك القدرة الخلاقة. وليست تلك الأمور خاضعةً للمقاييس الأخلاقية، وقد اصطدمت مرارًا بالعقائد الدينية التقليدية التي تدور حول هذا الموضوع. ومجال الفكر الذي تتسم به الأرثوذكسية الدينية مجبر على إنكار القدرة الخلاقة كلها، أو على أحسن تقدير، على احتمالها بطريقة مصطنعة؛ لأنها إلى حد كبير تعبير عن مجتمع اجتماعي منظم بمعايير ومحرّماته وممنوعاته ومواصفاته. أما الحافز الخلاق، فإنه، من جهة أخرى وبصورة مطلقة فريدة، تلقائي، لا قانون له. ونسيج الفن هو الصراع الداخلي، الصراع بين الإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه، وبين الإنسان وضميره الأخلاقي. ومن المحال كتابة مسرحية أو رواية، أو قصيدة غنائية دون الاصطراع مع المعايير المتفق عليها، وقواعد السلوك الأخلاقي والاجتماعي، اللهم إلا إذا قنع المرء بالمقطوعات شبه الفنية التي تمجد الدمى الاجتماعية أو الأخلاقية أو الدينية. وبالمثل، لا يمكن أن يقوم فكر فلسفي خلاق إذا استبعد الصراع أو الدينية، وإذا كانت الأشياء جميعاً مؤكدةً ومحددةً تحديداً تاماً، وإذا لم يكن من الممكن إثارة أسئلة جديدة، وإذا أخلد العقل الإنساني إلى الراحة. ولا تريد المذاهب الأرثوذكسية -سواء أكانت اجتماعية أم دينية- أن تسمع عن هذه المشكلات، وموقفها من القلق الخلاق، وأبحاث الروح ومصارعاتها، هو موقف من الارتباب والعداء، وهو الموقف الذي يتفق تماماً مع تلك المذاهب.

وكان معظم اللاهوتيين الأرثوذكس؛ إما أن ينظروا إلى آرائي عن الإبداع باعتبارها تجديفاً، وإما أن يظنوا أنني أريد المداورة فقط، رغم أن بعضهم قد اعترف بأنني أثرت مشكلة هامة. وقد قوبلت بهذا الموقف نفسه بين ممثلي الفكر اللاهوتي الغربي، الكاثوليكي والبروتستانتي على السواء. (أقول عرضاً إنه من الطريف ملاحظة أن الناس في الغرب يترددون من حيث استجاباتهم لفكري بين وصفني بالغنوصي «عرفاني أو عارف» أو بأنني «لاهوتي أرثوذكسي»!). والحق أنني كلما ازدادت اتصالاً بالعالم الكاثوليكي والبروتستانتي الحديث، ازدادت إدراكاً لمدى ابتعاد مشكلة الإبداع (أو -لهذا السبب-

كثير من المشكلات الأخرى التي أثارها الفكر الروسي) عن معظم المتحدثين باسم هذا العالم الكاثوليكي والبروتستاني الحديث.

تحدثت آنفاً عن طبيعة تفكيري غير المنتظمة، وقد وُجّه إليّ كثير من النقد على إهمالي وقصوري الظاهري عن التحليل الفلسفي الشامل. وإنّي أوافق على هذا النقد ما دمت على وعي بأن العمليتين القياسية والاستنباطية للتفكير يتخيلان عن مكانهما في عقلي لرؤى مباغثة مثيرة للاضطراب. ولقد هبطت عليّ الأفكار التي أعلق عليها أعظم الأهمية كأنها ومضات من البرق، أو كأنها استنارات فجائية. وحين أسرع في الكتابة أندفع إلى درجة الدوار، وتنساب أفكارى بسرعة إلى الحد الذي لا يتسع معه الوقت لتسجيلها. وكثيراً ما وجدت نفسي مرغماً على أن أترك الكلمات ناقصةً حتى أستطيع أن ألاحق تيار تفكيري السريع. وقلما أفكر في الشكل الذي يتخذه هذا التفكير، إذ يبدو أنه يتدفق من تلقاء نفسه، بكلمة تسبق أو تلحق الكلمات العادية المكتوبة أو المنطوقة.

وعندما أكتب، لا أقرأ عادةً الكتب التي تعالج موضوع اهتمامي في تلك اللحظة، بل إنني لا ألقى عليها نظرةً إذا كانت موضوعاً على مكتبي. ويبدو لي أنني لو فعلت ذلك، ضيقت الخناق على حرية فكري، وأضعفت من قواي الخلاقة. وقد ذكرت من قبل أن بعض كتيبي تم تصورها في أشد الظروف غرابةً وشذوذاً. فكتاب «مصير الإنسان» تكون في ذهني فجأةً بينما كنت أشاهد «باليه» من باليهات «دياجيليف»، وأحياناً كان يرادوني إحساس غريب بأنني أعيش وأفكر على عدة مستويات في وقت واحد. فمثلاً، كنت أستطيع أن أعاني آلاماً شديدة إذا ألمّ بي مرض أو ألمّ بغيري، ومع ذلك أستطيع أن أشعر في الوقت نفسه بفرح الفكر الخلاق ونشوته.

وينبغي على الفنان أن يُعنى بصلاحية عمله المنجز وقوة تأثيره، أما من جانبي، فلم أهتم قط -على قدر ما أتذكر- بهذه الأمور، ولست أدعي أي ادعاء من حيث الكمال الفني في كتاباتي. ومع ذلك، فإن الكلمات الباطنية التي تكسو فكري تحمل شحنتها الفريدة من الصوت والمظهر، أيّاً كان عدم تناسب تعبيرها الخارجي وموضوعيتها وقلة تأثيرها.

إنني أكتب مستجيباً لصوت باطني يأمرني بأن أنقل تجربتي العقلية. والكتابة ليست شيئاً كمالياً بالنسبة إليّ، ولكنها وسيلة بقاء، بل تكاد تكون ضرورةً فسيولوجيةً. وأنا لم أنظر قط ورائي لمشاهدة أدائي، كما لا أنظر إلى نفسي في أثناء انهماكي في عملية الأداء. وقد تكون ثمة خاصية خلاقة، أو بالأحرى فنية لتفكيري في لحظة البداية، أما فيما عدا ذلك من الجوانب، فإن طريقتي تفسيرية. فأنا أكتب لكي أبين، ولكي أحرر عقلي من انطباع مستبد. ولكن، عندما أشاهد عملي منجزاً داخل العالم الموضوعي، وقد انتصب إزائي باعتباره شيئاً ثابتاً لا رجوع فيه، أعاني من عذابات السخط والحيرة، وهو شعور أشبه بما يعانيه المرء عندما ينظر في صورته الفوتوغرافية. ولا أشعر بلحظات الاكتمال والسرور إلا في الوقدة البيضاء للوجد الخلاق عندما لا تكون قد ظهرت بعد تلك التقسيمات والتمييزات إلى ذات وموضوع. «فالأعمال» الخلاقة بإحالاتها الموضوعية وتقسيماتها واختلافاتها تدرج في الزمان، بينما «الفعل» الخلاق يقوم عبر الزمان، فهو بأكمله في الداخل، وهو ذاتي سابق على كل إحالة موضوعية.

ثمة رابطة حميمة بين الإبداع والتأمل، وإن يكن الميل الشائع إحلال التعارض بينهما. وينبغي ألا يفهم التأمل على أنه حالة من السلبية المطلقة أو الاستقبالية، إذ يضم التأمل عنصراً إيجابياً وخلاقاً متميزاً. وهكذا نرى أن التأمل الاستيطقي للجمال الطبيعي هو أكثر من حالة: إنه فعل، وانطلاق إلى عالم آخر. والجمال هو حقاً ذلك العالم الآخر الذي يكشف عن نفسه في عالمنا، والإنسان في تأمله للجمال يخرج لتلبية نداء ذلك العالم الآخر. والشاعر الذي تسيطر عليه رؤيته عن الجمال لا يعكف على الملاحظة السلبية، بل على نشاط يخلق فيه لنفسه، ويعيد في خياله خلق صورة الجمال. ومن الحق أن التأمل يستبعد تجربة الصراع والنزاع والتعارض، ولكنه يقدم تلك الخلفية التي يكتسب منها الصراع والنزاع والتعارض دلالة ما. وينبغي على الإنسان أن يكون قادراً من حين إلى آخر على العودة إلى التأمل حتى يخفف عن نفسه عبء النزعة الفعلية للوجود، وهي النزعة -التي نعلم اليوم عنها جيداً- أنها تستطيع أن تمزقه إرباً إرباً.

الفصل التاسع

الثورة الروسية ومجال الشيوعية

كانت تجربة الثورة الروسية مرحلةً من مراحل مصيري الشخصي الخاص، ولم تكن شيئاً من الخارج. لقد حدثت هذه «الثورة» لي على الرغم من أن موقفي منها كان موقفاً نقدياً، كما أنني قاومت مظاهرها الشريرة. وهناك ميل منتشر بين المهاجرين الروس للنظر إلى الثورة الروسية باعتبارها شيئاً جلبته قوى الشر، واقترفته عصابة من المجانين المجرمين، بينما استقروا هم - أي المهاجرين - في الحقيقة والنور المنزهين عن الدنس، وإنني لأجد هذا الميل بغيضاً. والحق، أن كل شخص مسؤول عن الثورة، متضمن فيها، وتأتي في المقام الأول تلك القوى الرجعية في النظام القديم التي تدعي الآن البراءة. وأعتقد أن الثورة في روسيا كانت أمراً محتوماً، وخليقاً بأن يحدث، ولكني لم أثبت قط ألوانها الوردية، وإنما على العكس تنبأت بأن قضية الحرية سوف تتعرض في الثورة للخطر، وأن العناصر المعادية للثقافة سوف تسود. وكتبت كثيراً عن هذا الموضوع، غير أن أحداً لم يجد من المناسب أن يتفق معي. أما توقعات أصحاب النزعة الإنسانية من الثوريين عن ظهور نمط من الثورة لا تراق فيه الدماء، وتتكشف فيه أخيراً طيبة الطبيعة الإنسانية عامةً، والجماهير الشعبية خاصةً، كانت هذه التوقعات تبدو لي قطعةً من سلامة النية والسذاجة المفرطة. والواقع أن الثورة مرض خطير، ومصدر لعذاب هؤلاء الذين يتعرضون لها، وإنها لعلامة على العجز عن الخلق، وعلى المسؤولية المهملة، أو على

المسؤولية التي يتكلفونها بألا يفعلوا شيئاً. والثورة الروسية كغيرها من الثورات لم تكن نتيجةً لفعل خلاق من جانب الإنسان، بل كانت إلى حد كبير خاضعةً للقدر.

ولقد رحبت «بسقوط القيصرية الروسية المقدسة» (وهذا هو عنوان مقال لي نشر في مستهل الثورة)، واعتبرتها عمليةً عادلةً لا محيد عنها من التفسخ، ومن تفكك سلسلة من الرموز التاريخية التي حملت معنى مقدساً، ولكنها -في مجرى التاريخ- قد خانت الواقع كما هو، لا كما يتخيله أنصار الملكية. ومهما يكن من أمر، فإن هذه العملية المحتومة من نبذ المظاهر والادعاءات الزائفة، لم تكن في حد ذاتها، ضمناً لما تنطوي عليه الأشياء المقبلة من خير.

وليس عيب الثورة الروسية كامناً في أنها أتت مبكرةً جداً، بل لأنها جاءت متأخرةً جداً. وشخصيتها تعتمد إلى حد كبير على الظروف التي سببتها الحرب. وليس من شك أن الثورة قد حشدت قواها خلال الأعوام المائة السابقة، وكان وراءها تقليد عظيم من الكفاح البطولي الذي لا يلين ضد الاضطهاد، كما أن كثيراً من الحركات الثورية دفعتها إلى الانفجار الفعلي. بيد أنها عندما جاءت، كان مجيئها مبالغاً وعلى حين غفلة، ولم تخلع الملكية المستبدة خلعةً حقيقياً، بل الأحرى أنها تحطمت وانهارت من تلقاء نفسها. وأذكر، كيف كنت أتناقش، قبل حدوث ثورة فبراير بشهر واحد، مع صديقين قديمين من أصدقائنا، أحدهما منشفي، والآخر بلشفي، عن فرص الثورة، وخلع الملكية في روسيا، وكان رأي «المنشفي» أن علينا أن ننتظر خمسةً وعشرين عاماً آخرين، بينما كان «بلشفي» يعتقد أنه لا بد من مرور خمسين عاماً قبل أن تحدث الثورة. والبلاشفة لم يمهّدوا للثورة بقدر ما استغلوا لحظةً أفلت فيها زمام كل شيء. وهذا شاهد على طبيعة الثورة القدرية التي أشرت إليها. وينبغي ألا ننسى -ونحن نسلم بحقيقة الثورة- أن العنصر الكبير فيها كان انفجاراً قدرياً سلبياً لقوى أولية، وشيطانية حقاً.

وخلال العام السابق للثورة، عقدت سلسلة من الاجتماعات الخاصة كان يبدو أنها تميز نوعاً معيناً من كبح النفس في عملية التفكك الطويلة التدريجية بين الطبقة المثقفة،

وكان اليسار ممثلاً فيها بواسطة الديموقراطيين الاشتراكيين، والثوريين الاشتراكيين، وكذلك بواسطة بعض البلاشفة، بينما كان اليمين يمثلته «القضاة». وكانت «إيلينا كوسكوف» و«سرجي بروكوبوفتش» الشخصيتين المركزيتين في تلك الاجتماعات. واعتاد «بوتريسوف» الديموقراطي الاشتراكي الثوري، والذي كان في وقت من الأوقات شريكاً للينين، أن يأتي متأبطاً ذراع «فيرازاسوليتش» (وكانت حينذاك امرأة عجوزاً)، كما كان «سكفورتسوف - ستينانوف» البلشفي ورئيس تحرير أرفستيا فيما بعد، يظهر من حين إلى آخر. ولما كنت مشاركاً مستديماً في تلك الاجتماعات، فقد أتاحت لي فرصة فسيحة لملاحظة سيكولوجية العناصر السياسية التي كانت على وشك أن تلعب ذلك الدور الهام في مصير روسيا السياسي. وكان أولئك الأشخاص يوحون إلى المرء بأنهم في قبضة قوة عليا لا معقولة وفي قبضة قدر خارج عن إرادتهم، وكان هذا على ما يبدو هو الذي يوحد بينهم.

وعلى كل حال، فقد بقيت - كعاداتي دائماً - متباعداً حتى في أثناء مشاطرتي في نشاط تلك الجماعة مشاطرة إيجابية. وعندما اشتعلت ثورة فبراير ألقيت نفسي غريباً عنها تمام الغرابة^(١). وقد أثارني - قبل أي شيء آخر - الطريقة التي انتهجها بعض أعضاء الطبقة المثقفة الثورية في حرصهم على احتلال المناصب في الحكومة المؤقتة، والسهولة التي تحولوا بها إلى موظفين حكوميين محترمين، ومشاهدتي المحاربين في سبيل الحرية

(١) تبدي موقف «نيقولاي إلكسندروفتش» - خلال ثورة فبراير - في العمل البطولي التالي الذي ما زلت أذكره وكأنه حدث بالأمس، كانت الأنباء قد تواترت إلينا من بطرسبورج عن قيام الثورة، وملأت الجماهير شوارع موسكو، وانتشرت أبعد الإشاعات من التصديق. وكان الجو مشحوناً إلى أقصى حد، وبات وقوع الانفجار متوقفاً في أي لحظة، وذهب «ن. أ.» وشقيقتي وأنا للانضمام إلى الحشد الثوري الذي كان يتحرك صوب «مدرسة الفرسان». وما إن اقتربنا منها حتى شاهدنا حشداً ضخماً قد تجمع فعلاً حول الميدان. وكانت تحتل الميدان نفسه كتيبة من الجنود على أهبة الاستعداد لإطلاق النار.

واقترب الحشد المنذر شيئاً فشيئاً، وكأنه حلقة ضيقة تضغط على الميدان. وكانت لحظة رهبة توقعنا فيها وابلأ من المدافع والبنادق. وفي هذه اللحظة استدرت لأقول شيئاً إلى «ن. أ.»، ولكنه لم يكن هناك، وكان قد اختفى. وعلمنا فيما بعد أنه شق طريقه وسط الجموع ثم اخترق سور الأسلاك، ورأيناه يتجه نحو الجنود ويهيب بهم ألا يطلقوا النيران على الجميع وألا يريقوا الدماء. ولم يطلق الجنود النيران. وما زلت أعتقد حتى هذا اليوم أن معجزة هي التي منعت ضابط الكتيبة من أن يرديه قتيلاً في الحال (ك. ل.).

ينقلبون بين يوم وليلة إلى انتهازيين مستغلين، كانت من أشد التجارب إيلاًماً في حياتي، وهي تجربة أعانيها الآن مرة أخرى في فرنسا إثر هزيمتها.

ولم تدم الثورة الأولى المحبة للحرية نسبياً وقتاً طويلاً، إذ أحالها «كيرنسكي» وشركاؤه عبثاً بسوء فهمهم التام للموقف وعجزهم عن معالجة المشكلات التي لا مهرب منها^(١).

وكان صيف عام ١٩١٧ أشبه بكابوس، وكان يبدو أن الجو الثوري المتقدم على وشك الانفجار والتحول إلى حريق شامل لا نظير له. وكنت أشعر في الربيع، وفي أوائل الصيف شعوراً متميزاً بأن الثورة لن تقف عند مرحلة فبراير، وأنها يمكن أن تكون أي شيء، ولكن لا مفر من أنها ستكون ثورة دموية. وأياً كان الأمر، فقد يبدو غريباً أنني قد شعرت بأنني أسعد باطنياً عقب ثورة أكتوبر، وفي العهد السوفييتي، أكثر من شعوري خلال الأشهر السابقة، ويرجع ذلك إلى أن البلاشفة قد أظهروا وعياً أعظم بالموقف وشجاعة أعظم في مواجهة العاصفة الثورية، كما يرجع أيضاً إلى أنني قد عشت في ذلك الوقت الصدمة الأولى، وكنت قد وجدت معنى داخلياً لما حدث، فلم أشعر بالإخفاق نتيجة لضغط الأحداث. والحق أن الحوادث كان يبدو أنها تزود المرء بشحنة إضافية للنشاط، وقد شرعت في تنفيذ خطة تعليمية واسعة النطاق، فألقيت محاضرات وقرأت أبحاثاً، وكتبت وناقشت واشتركت اشتراكاً إيجابياً في اتحاد الكتاب الروسي، كما أنشأت أيضاً الأكاديمية الحرة للعلم الأخلاقي^(٢). وإمكان الارتباط بمثل هذه الأعمال مثال على درجة الحرية التي كان يتمتع بها الخصوم المذهبيون للبلشفية في الأعوام الأولى التي أعقبت ثورة أكتوبر. وعلى

(١) كنت ذات يوم في المنزل بمفردي. دق جرس الباب، ثم اندفع «أندريه بيلي» إلى الداخل، ودون أن يجيبي هتف بصوت منفعل: «أتعرف أين كنت؟» ولم ينتظر جواباً، بل بادر قائلاً: «لقد رأيته.. رأيته، كيرنسكي». وقال «.. حشد مكون من آلاف.. نشوى. نبوءة!» ثم مد «بيلي» كفيه في حالة من حالات الوجد وواصل حديثه قائلاً: «لقد رأيته.. رأيته كيف هبط عليه شعاع من النور.. لقد شاهدت ميلاد إنسان جديد خالداً..» وبينما كان «بيلي» يتحدث، أو بالأحرى يعلن هذا الحدث، دخل «نيقولاي إلكسندروفيتش» إلى الحجرة دون أن يلحظ أحد، ولما سمع تلك الكلمات الأخيرة انفجر ضاحكاً. فألقى عليه «أندريه بيلي» نظرة كومضة البرق، ثم انطلق خارجاً من الحجرة دون أن يتفوه بكلمة. ولم يحضر لرؤيتنا بعد ذلك بفترة طويلة (ك. ل).

(٢) الاسم الروسي Svobodnaya Akademya Dukhovnoy Kultury (الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية)، وأقرب كلمة ألمانية معادلة لعبارة Geisteswissenschaft.

خلاف الانطباع العام، لم تستخدم الحكومة السوفيتية وسائل الاضطهاد بالجملة إلا بعد أن واجهتها مهمة مناضلة نصف العالم في الخارج، والإرهاب المضاد للثورة في الداخل. وقد راقبت في ألم وحيرة فرار الجيش الروسي من الجبهة، ذلك الفرار الذي تحول الآن إلى نوع من الحركة الجماهيرية. وكانت استجاباتي تصدر عن مزيج من الوطنية والشرف العسكري الذي لا بد قد تشربته نفسي نتيجةً لنشأتي وبيئتي الأسرية. وكانت تمر بي لحظات أكاد أكون فيها على استعداد لأن أقمص فيها موقف القواد والجنود المحترفين في ذلك الوقت. فإذا راجعت نفسي، لم يكن لي أن أستسلم لتلك الغرائز في وجه الظروف الفريدة التي اكتنفت ذلك الحدث التاريخي الهائل. وأياً كان الأمر، فإنني لم أشك في الحتمية المطلقة لتجربة روسيا عن البلشفية. ولا مرء في أن «الحتمية التاريخية» عبارة فخمة يسعى بها الناس إلى تدعيم أنفسهم، وأحياناً إلى شل حركة خصومهم، غير أن هذه كانت حتميةً مختلفةً، تبدي تجربةً حاسمةً في مصير الشعب الروسي الداخلي، وتهدي روسيا إلى عالم جديد تستطيع فيه أن تنطق بالحقيقة الكاملة عن نفسها. ولم يكن ثمة سبيل إلى العودة إلى ما قبل الثورة البلشفية، وكانت كل محاولات الارتداد، أو حتى الرجوع إلى مبادئ ثورة فبراير، كانت هذه المحاولات جميعاً تبدو واهنةً ضارةً. ولم يعد هناك بعد تجربة نكبة لها أبعاد الثورة الشيوعية غير التحرك إلى الأمام أو حركة رفع (بالمعنى الهيجلي)، ولم يعد لوقائع الماضي أي أهمية إلا من حيث ارتباطها بوقائع المستقبل. وعلى أي حال، فإن هذا الإدراك للدلالة العميقة للأحداث الثورية، لم يجعلني أرحب بحكم البلاشفة.

وقد ألفت نفسي -نتيجةً لعدد من الظروف- عضواً لفترة قصيرة في مجلس (سوفيت) الجمهورية التي أعلنت حديثاً «قبل قيام البرلمان»^(١)، وهو منصب بكاد يبدو -بالنسبة إليّ- منصباً غريباً. بيد أنه أتاح لي فرصةً أخرى لكي أرى عن كثب التيارات والتيارات التحانية في روسيا الثورة. وهناك وجدت عدداً كبيراً من معارفي الذين التقيت بهم في

(١) الذي عينه «كيرينسكي» قبل أكتوبر، غير أنه كان يضم في البداية عدداً من البلاشفة (ك. ل.).

ماضيّ السياسي، والذين زحموا الآن المسرح السياسي إثر أعوام من الاضطهاد والوجود «غير القانوني»، وكان منظرهم يثير الشفقة باعتبارهم خفافس ومتطفلين سياسيين. وانغمس «كيرينسكي» في ضروب من الهذيان الهستيري. وكان الجو كله منفراً ومثيراً للغثيان إلى أبعد حد، وانشغل عقلي بفكرة واحدة هي: كيف أهرب من هذا الكابوس؟ وأفلحت في بداية عام ١٩١٨ في التغلب على حالة الغضب التي استولت عليّ. وللوقائع البغيضة طريقة تزداد بها بغضاً إذا لم يعمل المرء على مواجهتها. وقد نشأت مشكلات جديدة صعبة وأمور كريهة بإقامة نظام الحكم السوفيتي. وفي ربيع عام ١٩١٨ كتبت «فلسفة عدم المساواة»، وهو الكتاب الذي أبغضه أشد البعض من بين كل ما كتبت، ففيه كثير مما اعتبره الآن متعسفاً زائفاً بالنسبة إلى معتقداتي العميقة. وقد لامني بعض الناس على أنني كتبت على الإطلاق، بينما لامني الآخرون على أنني تنكرت له. والشيء الوحيد الذي لست على استعداد لإنكاره في هذا الكتاب هو أنني كتبت نتيجةً لاهتمام شديد بالحرية ضد نزعة المساواة الروحية، لا الاجتماعية، وهي النزعة التي أطلقتها الثورة وحكم «الإنسان العادي» و«العقل الجمعي». ودافعت عن تلك الحقيقة الواضحة، ألا وهي أن المصدر الوحيد للمساواة الاجتماعية الحقيقية توجد في الاعتراف بكرامة الشخص الإنساني وقيمه. وما دامت البلشفية تنكر هذه الحقيقة، فقد اعتبرتها ظاهرةً قبيحةً، وحتى وإن كنت مدركاً أن الثورات في حتميتها ذاتها قبيحة، وأن النقاء الأخلاقي فيها يلوته التطبيق، وفي قولي ذاك قبل كل شيء تعبير عن الوفاء لنفسي. والواقع أن الأعوام الخمسة التي قضيتها من حياتي تحت حكم السوفييت كانت نضالاً أخلاقياً متصلاً، نضالاً لم يبدأ وقتئذ فحسب، بل عرفته أينما وحيثما اصطدمت بألوان الضغط في هذا العالم. ولم يكن بقاء المرء مستقلاً، أو صادقاً بالنسبة إلى نفسه في الظروف التي سادت روسيا الثورية، وروسيا بعد الثورة، أمراً ميسوراً. وإني لأعترف بشيء من الزهد أنني استطعت الصمود إزاء ضغط تلك الظروف.

ومن أشد التغيرات التي حدثت نتيجةً للغليان الثوري ظهوراً وإيلاماً ذلك التحول

المذهل في مظهر كثير من الرجال والنساء، وكأن نمطاً جديداً من الناس قد ظهر، نمطاً لم يكن فيه شيء من التسامح والعطف اللذين اتسم بهما نمط الإنسان الروسي قبل الثورة، ولم يكن فيه ذلك الحنين إلى ما ليس موجوداً، أو شيء من تلك الفوضى التي لا تحترم أي قواعد، فلا شكوك، ولا استجابات شخصية، ولا كآبة، ولا استبطان.. بل أفسح ذلك كله مكانه لتفاؤل سطحي، وعدواني إلى حد ما، ولا استعداد للتكيف مع أي إنسان، وفعل أي شيء. وكانت الوجوه تظهر منها أعين مسددة في ثبات على الوقائع الخارجية، وأصبح التعاطف والرحمة بالآخرين - وخاصةً بأولئك الذين يعتقدون آراءً مخالفةً للمعتقد السائد - صفتين مجهولتين. وساد الاندفاع والثقة بالنفس والتعطش إلى اعتراف الآخرين بقيمة الإنسان؛ العلاقات الإنسانية بين هؤلاء الأشخاص. وباختفاء الكسل الروسي اختفت صفات أخرى أكثر إيجابية. ولكن كان هناك استعداد أعظم من ذي قبل لمواجهة المتاعب والأخطار المقبلة.

وعلى الرغم من هذا التغير النمطي، فقد كانت الحياة نفسها في روسيا السوفيتية شائعة، بل مثيرة. قد أطلقت الثورة كثيراً من القوى، لا بمعنى «المراكز المفتوحة أمام المواهب» فحسب، بل قوى روحية كانت مجهولة حتى ذلك الحين. وكان ثمة شيء يكاد يكون دالاً إلى درجة فائقة على الطبيعة في الحوادث التي كان يتعاقب بعضها إثر بعض يومياً، والتي فتحت آفاقاً جديدةً وأثارت مشكلاتٍ جديدةً باستمرار، وهي صفة تخلو منها تماماً الكارثة التي تعانيتها فرنسا في أثناء كتابتي لهذه السطور. وقد وجدت نفسي أيضاً - كما ذكرت من قبل - منهكاً في جهود محمومة، ولكنها لم تكن ذات طابع سياسي. وإن كانت الدوائر الرسمية تنظر إلى العنصر الشخصي نظرة احتقار. وجدير بالذكر أن كثيراً من الناس الذين استولت عليهم فيما بعد - في المهجر - عداوة ونفور متبادلان، أظهروا قدرةً حقيقيةً على الصداقة والتفاهم.

ولم أخف موقفني من الشيوعية، بل شنت حرباً صريحةً على روحها، أو بالأحرى على عداوتها للروح. ولم أكن أرغب في الارتداد إلى النظام القديم مطلقاً، بل كنت

مقتنعًا تمام الاقتناع بأن العالم القديم قد بلغ نهايته، وأن العودة إليه أمر محال وغير مرغوب فيه على السواء. وكنت أعتقد أحيانًا أن موقف المهاجرين ونفسياتهم أمعن في الشر من تطرفات الثورة- وكنت أعارض تمام المعارضة كل صنوف التدخل من الخارج وتدخل الأجانب في مصير روسيا. وكان كثير من المهاجرين يعملون لمصلحة عدو روسيا الخارجي، تحركهم فظائع النظام البلشفي الذي كانوا من ضحاياه. ولكنني لم أكن أستطيع اتخاذ هذا الموقف، للأسباب الذي ذكرتها آنفًا، ولأن الشعب الروسي قد أسند ظهره إلى الجدار، وحوصر من كل جانب، وأخذ يناضل يائسًا من أجل البقاء. فكانت المسألة أكثر من أن تكون: «أي نظام للحكم هو الذي نفضله». وكنت مقتنعًا بأن ذنب الفظائع التي اقترفتها الثورة ومسؤوليتها يقعان قبل كل شيء على عاتق رجال النظام القديم، ولهذا لم يكن من حقهم أن يجلسوا للحكم على هذه الفظائع.. وقد أدركت فيما بعد أن زعماء النهضة الروسية- الذي كنت واحدًا منهم- مشتركون في نصيب من الذنب الناشئ عن ذلك الموقف العدائي الذي اتخذته الثورة الروسية إزاء القيم الروحية، لقد كنا مذنبين لأننا كنا نتصف بعدم الشعور بالمسؤولية الاجتماعية، وبالنعومة، وبالاكتفاء الذاتي، وبالأرستقراطية الزائفة. وعلى أي حال، فإن المسؤولية العليا تقع على عاتق المسيحية التاريخية، وعلى عاتق المسيحيين الذي فشلوا في أداء واجبهم. وقد كانت الشيوعية بالنسبة إليّ منذ البداية تحديدًا وتذكيرًا بواجب مسيحي لم أقم به. وكان ينبغي على المسيحيين أن يستوعبوا حقيقة الشيوعية، ولو أنهم فعلوا ذلك، لما انتصر باطلها على الإطلاق. وقد كان هذا الاعتقاد هو الفكرة المسيطرة على نشاطي الاجتماعي خلال منفاي في الغرب. والشيوعية دليل على أزمة تجتازها المسيحية والنزعة الإنسانية على السواء. كما أثبتت فضلًا عن ذلك أنها علة ضخمة لكثير مما ألم بأوروبا الغربية، لا بسبب أي دافع مزعوم نحو الغرب من جانب روسيا الثورية، ولكن بسبب النتائج الروحية لتجربتها الثورية أولاً وقبل كل شيء. بيد أن هذا التأثير كان معقدًا وكانت استجابة أوروبا الغربية لهذا التأثير في بعض الحالات أشبه برد الفعل الأعمى. والفاشية حالة من تلك الحالات.

كانت الثورة الشيوعية بمثابة النهاية للطبقة المثقفة الروسية، ذلك أن الثورات لم تكن مجزيةً قط لهؤلاء الذين يغذونها، وكان موقف الثورة الروسية من الطبقة المثقفة التي مهدت لها السبيل موقفًا جاحدًا أسود، إذ اضطهدت وتجاهلت (في مراحلها الأولى) الثقافة الروسية السابقة على الثورة بقضها قضيتها واستنكرت قيمتها التاريخية، وهذا يدل على أنني كنت مصيبًا في اعتقادي بأن الحرية ليست ديموقراطية بل أرستقراطية: فالحرية لا تعني الجماهير الثائرة وليست ضروريةً لها، بل إن عبء الحرية أثقل من أن تحتمله تلك الجماهير. والوجود الإنساني خاضع لرمزي الخبز والحرية، وقد ثبت في روسيا الشيوعية أن إرادة القوة أقوى من إرادة الحرية، وأن عنصر القوة في السياسة أشد حسماً من عنصر الاشتراكية الثورية الحقيقية.

ذكرت لتوي أن شيئاً مشيراً كان يشيع في الجو الذي عاشت فيه روسيا بعد الثورة، فلم يكن من الممكن أن يبقى الإنسان جامداً، وعلى الرغم من الضغط العاتي للأحداث، لم يشعر إنسان بأنه منسحق أو منكسر القلب، اللهم إلا هؤلاء الذين فقدوا صوابهم، ولم يعودوا يجرؤون على القول بأن روحهم ما برحت ملكهم. وحتى بعد أن فرضت التعبئة للعمل، وكان عليّ أن أزيح الثلوج، أو أن أسير في الصباح الباكر مخترقاً الشوارع الباردة المعتمة لأحفر الأرض خارج المدينة، لم أشعر بالكآبة والشقاء على الإطلاق رغم قلة اعتيادي على وطأة المعول والجاروف على عضلاتي الجامدة وشعوري بالدوار عندما أنهمك في عمل جثمانني شاق. ولم يكن يسعني إلا الاعتراف بعدالة المأزق الذي وقعت فيه.

وقد تحول الجوع في «بترسبورج» وغيرها من المدن إلى مجاعة حقيقية، وكان نقص الطعام في موسكو أقل قسوةً، وإن كان الجوع يقرصنا تماماً نتيجةً لنقصينا الضئيل الذي نتمكن من الحصول عليه من الخبز والبطاطس. غير أن كل الطعام كان أحلى مذاقاً منه في أعوام الوفرة. وكنت لا أزال أعيش في شقتنا (التي لم تعد تعرف التدفئة) بأثاثها المعهود، وما تضمه من صور أسلافي القواد الذين يتشحون بالشرائط، ويتزينون بالنجوم

والصلبان. وبمعجزة ما لم تستول الحكومة على هذه الشقة، وظلت مكتبتي سليمة نظرًا للموقف الغريب الذي اتخذته السلطات من الورق! فقد اكتسبت كل قطعة من الورق، سواء أكانت بيضاء أم مكتوبةً، على هيئة كتاب أم في صورة صفحات جريدة، اكتسبت نوعًا من الدلالة المقدسة، فقد تحولت روسيا إلى مملكة بيروقراطية للورق.

وفي ذلك الوقت ذهب كثير من الكتاب إلى القرم ليتيحوا لأنفسهم فرصة الحصول على خدمات «لوناتشارسكي»، الذي أصبح إلى جانب «مكسيم جوركي» حاميًا للفنون ومزودًا لجمهورية الآداب التي اهتزت دعائمها اهتزازًا سيئًا بوسائل البقاء. ولكنني كنت أعارض مثل هذا الاتجاه، ولم أشعر بأي ميل لكي أصبح فيلسوف البلاط لرفيق صباي «لوناتشارسكي»، بل لقد ذهب بي الأمر إلى حد أنني تشاجرت لهذا السبب مع بعض أصدقائي القدامى، ومنهم مثلاً «فياتشسلاف إيفانوف» و«جرشنزون». ولست أعتقد الآن أن لموقفي ذاك ما يبرره، وخاصةً بالنسبة إلى «جرشنزون» الذي وافق على الثورة الروسية، لا لأنه كان انتهازيًا، ولكن لأنه كان يعتقد مخلصًا أن العاصفة الثورية المدمرة ستحرر الروح الحديثة من المقاييس الخائفة للثقافة والمعرفة المفرطتين.

ولم يكن النظام السوفييتي قد تبلور حتى ذلك الحين، أو وضع موضع التطبيق، ولم يكن من الممكن أن يُسمى بالتأكيد نظامًا استبداديًا، وكان زاهرًا بالمتناقضات والمفارقات. وقد وضعت علاوة طعام خاصة - وإن تكن ضئيلة كل الضالة - للكتاب المعروفين بغض النظر عن وضعهم الأيديولوجي، وذلك قبل ظهور «المخصصات الأكاديمية» إلى الوجود، وكانوا يطلقون على هؤلاء الكتاب اسم «الخالدين» على سبيل المداعبة. وقد ألفت نفسي واحدًا من هؤلاء. غير أن هذا الجميل وافق اعتقالي الأول وألقاني في السجن بواسطة «التشيكا». ومن حسن الحظ أن «التشيكا» لم يكونوا يسيطرون على مصير روسيا كل السيطرة. وكان الكرملين الذي أصبح الآن قلب الأمة كما تنبأ هرتزن بذلك منذ ستين عامًا، والذي نشب حول أملاكه صراع عنيف انتهى إلى توطيد السيطرة البلشفية كان يسكنه ممثلون للطبقة المثقفة الروسية القديمة، من أمثال

«كامينيف» و«لوتشارسكي»، و«بوخارين» و«ريازانوف» وآخرون غيرهم. وكان موقفهم من أعضاء الطبقة المثقفة الذين لم ينضموا إلى صفوف الشيوعية مختلفًا عن موقف «التشيكا»، بل كانوا بطبيعتهم أميل إلى اتخاذ موقف العدو الكريم، وكانوا معنيين حقًا بما وقع على زملائهم السياسيين السابقين من اضطهاد جامح.

* * *

اشتركت عام ١٩١٨ في موكب كنائسي كان يرأسه البطريك، وتحول هذا الموكب إلى شيء أشبه بإضراب على نطاق واسع. وقد انضم إليه الناس على الرغم مما قد يتهددهم من خطر، بيد أن الحكومة لم تتدخل فعلاً.

وقد واصلت الكتابة بغزارة كما هي العادة، غير أن الفرصة لم تسنح لنشر ما كتبت. وقد ألفت كتبًا أربعة من بينها كتاب «معنى التاريخ»، ومقالًا أدبيًا فلسفيًا عن «دوستوفسكي» بنيتها على محاضرات ودراسات أُلقيت في ندوات. وكانت مشكلات فلسفة التاريخ تشغل ذهني كثيرًا حينذاك، والأزمة التاريخية والكارثة اللتان أشهدهما يلائمان مثل هذه الأبحاث. أما كتابي عن «دوستوفسكي»، فقد دفعني إليه النتائج الاجتماعية والدينية لـ«أسطورة المفتش الكبير».

وفيما عدا الكتابة، كنت أساهم مساهمةً إيجابيةً في إدارة «اتحاد الكتّاب الروسي» الذي كان لا بد من تسجيله تحت فئة «رجال الطباعة» (إذ لم يكن هناك فرع رسمي يتناول أعمال الكتّاب، وفي هذا من الدلالة ما يكفي!)، وظللت قائمًا بأعمال رئاسته لمدة عام. وكلما ظهرت حاجة للتدخل من أجل أعضاء الاتحاد، للحصول على إذن بإطلاق سراحهم من السجن، أو تجنب إخلاء منازلهم، كان يطلب مني -كقاعدة- أن أذهب لرؤية «أكمينيف» رئيس مجلس مدينة موسكو لنواب العمال، الذي أصابته نكبة التقلب السياسي فيما بعد، ولقي مصير «زينوفيف» الفاجع، واتهم بالاشتراك في اغتيال «كبروف». وكان لـ«أكمينيف» طريقة ظريفة، وكان يدافع عن مصالح رجال العلم والأدباء، وقد صنع الكثير في سبيل المثقفين المضطهدين. ومع ذلك فقد كانت كل

زيارة له تعني مجهودًا هائلًا أبذله من جانبي، بلغ بي الأمر إلى مقابلة «كالينين» رئيس اللجنة التنفيذية المركزية ومعه عضو آخر من أعضاء اتحاد الكتاب، لكي أتوسط لإطلاق سراح «ميخائيل أوسورجين» الذي أُلقي القبض عليه لتعاونيه مع الصليب الأحمر في التخفيف عن المعتقلين السياسيين (أنشأت الطبقة المثقفة هذه الجمعية، غير أن الحكومة السوفيتية نفسها تولت رعايتها، على ما في ذلك من مفارقة). وفي مجرى الحديث أشرنا إلى «لونا تشارسكي»، غير أن كالينين -الرئيس الأسمى للدولة السوفيتية- أفضى بالعبرة المحيرة التالية: «ليست التوصية لأوناتشارسكي» أي دلالة كانت، وليست لها أهمية كأى توصية كان يمكن أن أعطيها لك. والأمر يختلف لو خولت لك سلطة الرجوع إلى الرفيق «ستالين».

وفي عام ١٩٢٠ انتخبني الكلية أستاذًا للفلسفة بجامعة موسكو، وظللت لمدة عام أُلقي محاضرات انتقدت فيها الماركسية بصراحة وبلا أى عائق. ولم أتمكن من البقاء والتوفيق بين الغايات، إلا بفضل مساهمتي في «حانوت الكتاب»، وكان المنظم الرئيس لهذا «الحانوت» هو «أوسورجين»، وقد أصبح هذا الحانوت شيئًا كالمنتدى الأدبي، وكان إلى جانب ما يتيح من فرصة للالتقاء بالآخرين، يزودنا بالطعام والدفء والنور.

ومنذ الأيام الأولى للثورة، وخلال حياتي كلها في روسيا حتى نفيت منها، كانت تعقد الاجتماعات في منزلنا بعطفة «مالي فاسيلفسكي» يوم الثلاثاء من كل أسبوع، فتلقى الأبحاث والمحاضرات وتدور المناقشات المعتادة. وكذلك كنت أحاضر كثيرًا في الأماكن العامة، ولا أظن أنني اجتذبت هذا العدد الهائل من المستمعين في أي وقت آخر مثلما اجتذبت في تلك الأيام المضطربة. وكان هناك عدد من الجماعات والحركات الفوضوية، ثبت أن بعضها كان عاملاً حاسماً في تطور الثورة. وكانت الحكومة السوفيتية تغض عنها الطرف حتى عام ١٩٢١ (وهو العام الذي وقع فيه تمرد كرونشتات ولعبت فيه المؤثرات الفوضوية دورًا ما)، فكان لها مخازن كتبها الخاصة، ومطابعها وأجهزة دعايتها. وقد أعلن أحد المتندييات الفوضوية عن مناظرة حول المسيح (كان ذلك

في أواخر سنة ١٩١٨ أو أوائل سنة ١٩١٩)، ودعيت إلى هذه المناظرة، مع عدد من الأساقفة والقساوسة (الذين لم يحضروا على أي حال) للحديث في ذلك الاجتماع^(١). واشترك في هذه المناظرة أيضًا عدد من أتباع «تولستوي»، وأتباع «نيقولا فيودوروف» الذين يعتنقون مزيجًا من أفكار «فيودوروف» والشيوعية الفوضوية، وبعض الفوضويين الخالص، والشيوعيين. وما كدت أدخل القاعة المزدحمة حتى انتابني إحساس، يكاد يكون جثمانياً، بالتوتر المخيف الذي يشيع في الجو. وكان الحشد يضم عددًا كبيرًا من رجال الجيش الأحمر، ومن البحارة والعمال. وكان الجو بأسره دالاً على القوى الأولية التي تعمل خلف الثورة، والتي ابتهجت بانهيار القيود غير المحتملة، وركبها النزق والإملاق والقسوة والصراحة حتى الصفاقة العارية. وقرأ أحد العمال بحثًا عن الكتاب المقدس أكد فيه أن أم المسيح امرأة ساقطة، وأن السيد المسيح ابن غير شرعي لجندي روماني، على اعتبار أن هاتين الحقيقتين أمر برهن عليه العلم، وقد قوبل قوله هذا بتصفيق عنيف من المستمعين. كما وقف طويلاً عند «المتناقضات» و«المفارقات» الموجودة في الكتب المقدسة. وأعقبه أحد أتباع «تولستوي»، فهاجم الكنيسة هجوماً حاداً. وألقى أحد أتباع «فيودوروف» -الذي وصف نفسه بأنه صاحب نزعة كونية حيوية- ألقى شيئاً أشبه باللهجة العامة التي لا يمكن طبعها، خليط من الهذيان العلمي والغنوصية وآيات الكتاب المقدسة لا سبيل إلى تصديقها. وختم كلامه بأن أعلن أنه ما دام الحد الأقصى من البرنامج الاجتماعي قد وضع موضع التطبيق، فإن «البعث الكوني للأمم» سوف يقع في أي لحظة. وأثار هذا القول عاصفة من الضحك لدى المستمعين. وكان المتحدث التالي -وهو أفضلهم جميعاً- فوضوياً. وأحسست بعد أن استمعت إلى المتحدثين جميعاً بأنني مشلول تماماً، لا أدري ماذا أقول، أو كيف أنتزع نفسي من هذه الأزمة المروعة. بيد أنني بذلت مجهوداً روحياً عنيفاً، وركزت كل قواي، ونهضت للحديث عندما طلب مني

(١) كان الفوضويون هم الجماعة الثورية الوحيدة التي كنت على اتصال بها في الأعوام التالية للثورة، وكانوا كثيراً ما يطلبون مني أن أتحدث في اجتماعاتهم. وقد ألقيت سلسلة من المحاضرات عن «أخلاقيات اللغة» في معهد الدولة للغة (المؤلف).

ذلك. وشعرت منذ أن نطقت بالكلمات الأولى، وكأنما استولت عليَّ قوة تلهمني وتمدني بالقوة وبكل العبارات الملائمة لهذه المناسبة. والحق، أنني لا أعتقد أنني تكلمت في اجتماع غير هذا الاجتماع أفضل من ذلك طيلة حياتي، وقلت تقريبًا ما عرضته بعد ذلك في كتبي «عن قيمة المسيحية وتهافت المسيحيين». وفي البداية كان المستمعون معادين لي تمامًا، وأغرقوا كلماتي في موجة من الصفيير والصيحات وعبارات الاستخفاف. بيد أنني سيطرت عليهم شيئًا فشيئًا، وختمت حديثي بين عاصفة من التصفيق. ولما انتهيت أقبل الناس عليَّ، مصافحين شاكرين.

وما زلت أذكر أيضًا محاضرةً عامةً عن «العلم والدين» في قاعة المتحف الهندسي. وكان الحاضرون حوالي ألفين، أغلبهم من العمال ورجال الجيش الأحمر، وكذلك حضر عدد كبير من الشيوعيين. وطلب الجمهور بعد انتهاء المحاضرة فتح باب المناقشة. ولكن كان لا بد لي أن أشرح لهم أن السلطات سمحت بإلقاء المحاضرة على شرط ألا تعقبها مناقشة. وعندما قلت ذلك تقدم فجأة شخص كان يقف ورائي، وقال: «باسم اللجنة غير العادية (تشيك) أعلن أن باب المناقشة مفتوح». وكان الجو أشبه بجو المناسبة السابقة، فكان هناك نفس الحدة والاهتمام بالموضوعات المطروحة للمناقشة. ومهما يكن من أمر، فإن أطرف تجربة كانت تنتظرنني حين لمحت في أثناء عودتي إلى المنزل جماعةً كبيرةً من الناس، يتألف معظمها من العمال، يتعقبونني عبر ميدان «أربات»، واقترب أحدهم مني وشرع يهاجم الله والدين في عنف. فسألته لِمَ مكث في القاعة يستمع إلى محاضرتي؟ فأجاب قائلاً: «كنت أود أن أرى معتقداتي وحججي ضد الله وضد الإيمان وقد فندت، وكنت أريد أن أرى هل أستطيع أن أصمد أمام الله». لم يكن من الممكن أن يقول أحد من المهاجرين الروس الشبان شيئًا من هذا القبيل، إذ كان يبدو أنهم فقدوا عقلهم الباحث، وفقدوا القلق الروحي العنيف الذي يتسم به الرجل الروسي تمام الفقدان.

ولم تنجح عاصفة الثورة في تحطيم بقايا الحياة الثقافية جميعًا، فظلت بعض الروابط التي تربطها بالتقليد الروحي الروسي سليمةً. ومن ثم، فقد خطر لي أنه لا بد أن تسنح

الفرصة لمواصلة العمل الثقافي وحشد القوى الثقافية الميسرة بعضها إلى البعض الآخر. ولست أقصد بالطبع مجرد إحياء للجمعيات الدينية الفلسفية، وإنما أقصد أن تكون الدائرة متسعةً على قدر الإمكان لكي تضم ممثلين لأكثر اتجاهات الفكر تنوعاً بحيث يوجد بينها الاعتراف باستقلال القيم الروحية وأولويتها. وعلى هذا النحو ظهرت إلى الوجود «الأكاديمية الحرة للعلم الأخلاقي» التي ظلت باقيةً حتى نفيت عام ١٩٢٢، وكانت هذه الأكاديمية معارضة «للأكاديمية الفلسفية الحرة» ببطرسبورج. وكانت أكاديمية موسكو وأكاديمية بطرسبورج تضمان أولئك الذين «يقبلون البلشفية»، وهؤلاء الذين يرفضونها ولكنهم يقبلون في الوقت نفسه العصر الجديد بحسبانه عصر هدم مادي وخلق روحي، وكذلك هؤلاء الذين يقفون موقفًا مستقلًا تمام الاستقلال. وكان هناك أيضًا عدد قليل من رجال الكنيسة الأرثوذكسية الذين أدانوا الشيوعية الملحدة، وأخذوا يتطلعون إلى عهد جديد تصبح فيه الكنيسة المضطهدة المتطهرة شاهداً أكثر حريةً وصدقاً على الحقيقة المسيحية. وقد نظمنا سلسلةً من المحاضرات والندوات، والاجتماعات والمناقشات العامة. ولم يكن من الممكن بالطبع أن تكون لجامعتنا في موسكو أماكنها الخاصة. ما دامت مستقلةً عن أي مؤسسة من مؤسسات الدولة القائمة، بيد أن السلطات أتاحت لنا تأجير القاعات العامة. فكانا نلقي سلسلة المحاضرات في مدرجات «جامعة المرأة»، أما الندوات، فكانت تعقد في أماكن أخرى متعددة.

وإني لأذكر سلسلةً من المحاضرات ألقيتها في معمل التقطير المركزي، ولم تلبث أن ظهرت كلمة في صحيفة «برافدا» تقول «إن «برديائف» قد استخدم المؤسسة السوفيتية للدعاية الدينية، وإن مثل هذه الأعمال يجب أن توقف فوراً. وأظهر كاتب المقال -الذي بنى مقاله على مجرد اختلاق- براعته عندما ختم مقاله بهذه الملاحظة: وهي أنه كانت هناك دائماً رابطة بين الدين والروح (إشارةً إلى المشروبات الروحية)، ونتيجةً لهذه الحادثة، استدعيت أنا ورئيس معمل التقطير المركزي «التشيك»، فأخرجت لهم ورقةً تحمل توقيع «كامينيف»، وتنص على أن «الأكاديمية الحرة للعلم الأخلاقي» مسجلة

في مجلس موسكو لنواب العمال. وهنا سألوني أن أشرح لهم معنى العلم الأخلاقي، ولماذا وكيف يختلف عن العلم الطبيعي (الفيزيائي). ولم تكن المهمة يسيرة! غير أن رجل «التشيك» أنصت في انتباه، وانتهت الحادثة بسلام في ذلك الوقت، ولكن لا بد أنها أسهمت في طردي -الذي أعقب ذلك- من الاتحاد السوفيتي.

وقد استمع إلى محاضراتي عن فلسفة التاريخ، وإلى الندوة التي أقيمت عن «دوستوفسكي» جمع غفير، من بينهم عدد كبير من الشيوعيين، كما حضر أيضًا شاب كان يبدو عليه أنه من عملاء «التشيك»، إذ كان يجلس دائمًا في الصف الأول، وهو يحدق فيّ بنظرة خالية من المعنى. وقد كنت أتحدث دائمًا في حرية دون أن أحاول إخفاء معتقداتي بأي طريقة كانت، وكذلك كانت المناقشات التي تعقب هذه المحاضرات العامة صريحة أيضًا. وقد كانت السنة الأخيرة من عمر «الأكاديمية الحرة للعلم الأخلاقي» ناجحةً على وجه الخصوص. وفي إحدى المناسبات (وكان موضوع المحاضرة كتاب «إشبنجلر» عن «انحلال الغرب»، أو ربما كان كان عن الشيوعية). اجتمع في القاعة حشد كبير من الناس إلى درجة أن شطرًا منهم كان يقف في الطرقات، وكانت السلالم مكتظة، ولم أستطع أن أنفذ إلى قاعة المحاضرات إلا في مشقة بالغة. وفي مناسبة أخرى تلقيت مذكرةً من إدارة «جامعة المرأة» تقول إنه من الممكن أن تنهار الأرضية تحت وطأة هذا العدد من الناس. وأحب أن أذكر هنا، أننا لم نكن نعلن مطلقًا في الجرائد عن هذه الاجتماعات (وإن كان من المؤكد أنها كانت لا توافق إطلاقًا على نشر إعلاناتنا)، ولم يكن من الممكن الاستعلام عنها كقاعدة إلا عن طريق «حانوت الكتاب» أو عن طريق الأصدقاء.

ولقد كان نجاح نشاط الأكاديمية دليلًا على الاهتمام العقلي والروحي العظيم بين الروس. وعلى الرغم من أن إمكانيات العثور على هذا الاهتمام في روسيا الحالية أمر لا وجود له، فإنني لا أستطيع أن أتصور أن الاهتمام نفسه قد تلاشى تمامًا، بل إنني مقتنع في الواقع بأن الفكر الحر ما برح موجودًا في روسيا بصورة أو بأخرى. وهذا الاقتناع يؤكده خطاب عجيب تلقيته عام ١٩٣٤ في باريس من أحد الشبان، ونشر بعد ذلك في

صحيفة Put: ففي أثناء مقامي في روسيا لم تكن المنظمة الشيوعية قد تقدمت كثيرًا، إذ كان العنصر الثوري ما زال في الخارج، والاتجاهات الشاملة للدولة السوفييتية قد تركت كثيرًا من جوانب الحياة دون مساس، واقتصرت في بسط سلطانها على مجال السياسة والاقتصاد. وقد نجح بعض الكتاب غير الشيوعيين، بل المناهضين للشيوعية، في إصدار كتب قليلة، رغم النقص الشديد في الورق، ورغم الرقابة غير الفعالة نوعًا ما، التي لم تكن ممارستها تتم مباشرة، بل عن طريق احتكار الدولة لصناعة الطباعة بأسرها.

ولم أرغب إطلاقًا في مبارحة روسيا، أو أن أصير «مهاجرًا»، إذ كنت أؤمن بإمكان الولادة الروحية من جديد، وتحرير روسيا الشيوعية من الداخل. وكنت أشعر أن هناك عنصرًا إنسانيًا حقيقيًا أطلقتته الثورة التي كان يمكن أن تمتد النشاط الخلاق في روسيا بدفعة جديدة. غير أن عوامل أخرى تدخلت، وأجبرتني على مغادرة بلادي.

ولا أستطيع القول بأن السلطات السوفييتية قد عرضتني لأي اضطهاد، ولكن «التشيكا» ثم الـ G. P. U. (قلم المخابرات) بعد ذلك اعتقلني وألقت بي في السجن في مناسبتين. غير أن مدة السجن لم تطل على كل حال. وقد حدث الاعتقال الأول عام ١٩٢٠ في الوقت الذي أثيرت فيه مسألة «المركز التكتيكي» (منظمة فوضوية)، وهي مسألة لم تكن لي بها أي علاقة، اللهم إلا على علاقة غير مباشرة عن طريق معارفي الشخصيين الذين اعتقل معظمهم بتهمة مناهضة الثورة، وأجريت المحاكمة إثر هذه الاعتقالات، غير أن قضيتي نظرت على انفراد.

و ذات يوم (وكان ذلك في منتصف الليل)، كنت جالسًا في سجن «التشيكا» الداخلي، ففتح أحد الحراس باب الزنزانة، واصطحبني للتحقيق، وقادني خلال دهاليز مظلمة لا نهاية لها، وصعد بي وأنزلني من سلالم حلزونية، وانتهى بنا المسير إلى ممر أشد وضوحًا وإضاءةً، وقد فرش بسجادة، ثم دخلنا حجرة رحة ساطعة الضوء، وكان على أرضها جلد دب أبيض. وعلى يسار منضدة الكتابة وقف رجل يرتدي بزة عسكرية، وقد تحلى بنجمة حمراء، وكان أشقر الشعر، ذالحية نحيلة مدببة، وعينين رماديتين بليدين، ومكتئبتين إلى

حد ما . وكان مظهره ومسلكه ينمان على التربية المهذبة واللفف، وطلب منى أن أجلس، ثم قال: اسمى «زرزنسكى». هذا إذن هو رئيس البوليس السىاسى الشهىر الذى يقال عنه إن يديه ملطختان بدماء غزيرة، والذى ترتعد روسيا كلها فرعاً من مجرد اسمه. وكنت الوحيد بين المعتقلين الذى كان له التحقيق على يد هذا السيد الرهىب. وكان الأمر خطيراً إلى حد ما، فإلى جانب كل من «كامينف» و«منزنسكى»، كان نائب رئيس «التشيك» حاضراً (عرفت هذا الأخير فى الأيام السابقة حين حاول أن يتجه اتجاهاً أدبياً فى بترسبورج ولكنه فشل)، ولست أذكر أننى أحسست بالخوف قط، أو انتابنى الاضطراب، أو استبد بقلبى القنوط فى مثل هذه المواقف التى كانت، على العكس من ذلك، تثير فى نفسى حمىة القتال. وقد قررت فى هذه المناسبة أيضاً أن اتخذ موقف المهاجم بدلاً من أن أدافع عن نفسى أو أن أسلك سلوك المعتذر. فقلت لزرزنسكى: «أرجو أن تضع نصب عينيك أن كرامتى كمفكر وكاتب تقتضى أن أتكلّم فى صراحة وجلاء». وهنا أجاب زرزنسكى: «هذا ما ننتظره منك». فشرعت فى هجومى، وتحدثت أكثر من نصف ساعة، وأنا أسوق الحجج على معارضتى الدينية والفلسفية والأخلاقية للشىوعية، مؤكداً فى الوقت نفسه أننى لم أكن معنياً بسياسة الحزب. وأنصت «زرزنسكى» فى انتباه شديد، مبدياً من حين إلى آخر ملاحظة قصيرة. فقال -مرة- على سبيل المثال: «من الممكن أن يكون المرء مادياً من الناحية النظرية ومثالياً فى الحياة، أو على العكس، مثالياً من الوجهة النظرية ومادياً فى الحياة». وبعد أن فرغت من حديثى وجه إليّ عدة أسئلة، أغلبها يدور حول أناس آخرين. ولما كنت قد خبرت أنواع التحقيق هذه فى نظام الحكم القديم، فقد كنت أعلم أن هذا ما سىحدث، فامتنعت بالطبع عن الإدلاء بأى معلومات. وقد سارع «زرزنسكى» نفسه إلى نجدتى عندما سألتنى سؤالاً محرّجاً، بأن أجاب هو نفسه عليه. وعلمت فيما بعد أن أغلب الذين أجري معهم التحقيق قد اعترفوا حتى تقوم التهمة الموجهة إليهم على شهادتهم هم أنفسهم. وعندما انتهت الإجراءات قال «زرزنسكى»: «سأطلق سراحك، ولكن لن يكون فى استطاعتك مغادرة موسكو من دون تصريح». ثم التفت إلى «منزنسكى» وأضاف قائلاً: «الوقت متأخر، والطريق مليء بقطاع الطرق، أليس من الممكن اصطحاب السيد

برديائف بالسيارة إلى منزله؟». ولم يكن الحصول على سيارة أمرًا ميسورًا، غير أن حارسًا أحمر اصطحبني إلى المنزل، وحمل أمتعتي على دراجة بخارية. وعندما غادرت السجن سألني المحافظ: هل «استمتعت» بمقامي بينهم؟ والواقع أن نظام «التشيكا» كان أشق وأشد صرامةً من نظام السجن في الأيام السابقة على الثورة. ومن هذا أننا كنا منعزلين انعزالًا تامًا مشددًا، ولم يكن يسمح لأحد منا بمقابلة الزوار. بيد أن نشاط «التشيكا» كان منصبًا في البداية على الخصوم العسكريين والسياسيين أكثر من انصبابه على الخصوم المذهبيين، وكانت الاغتيالات التي حدثت في الأعوام الأولى من الثورة انفجارات للعاطفة الشعبية، وتعبيرًا عن قانون الغوغاء. وفقدت «التشيكا» كل تمييز عندما تكاثفت الأخطار من الداخل والخارج على السواء، وأصبح للخوف اليد العليا.

وترك «زرزنسكي» في نفسي انطباعًا بأنه رجل إخلاص واقتناع صادق. ولا أعتقد أنه شخص شرير أو حتى متحجر القلب بطبيعته (علمت فيما بعد أنه أدى خدمات كبيرة للأطفال المشردين، دون أن يعلن إطلاقًا عن هذا النشاط الذي بذله). بيد أنه كان متعصبًا، وليس من شك أنه كان يحف به شيء من الغموض، وقد انحدر من أسرة بولونية - لتوانية نبيلة، وكانت تبدو عليه سمات تهذيب عظيم. وعلمت أنه كاد يصبح فيما مضى راهبًا كاثوليكيًا، ولكنه تحول بإيمانه المتعصب إلى الشيوعية فيما بعد، وانقلب في عقيدته الجديدة إلى قديس مضطهد.

وجرت محاكمة المركز التكتيكي بعد أسابيع قلائل من إطلاق سراحه. وكانت المحاكمة علنية، فحضرت الجلسات جميعًا، إذ كان بين المتهمين عدد من أصدقائي الشخصيين. وتركت المحاكمة انطباعًا كئيبيًا في نفسي، فقد كانت أشبه بالمسرحية التي أعد فيها كل شيء من قبل. وكان بعض المتهمين يسلكون سلوكًا ينم عن تمسكهم بالكرامة، غير أن البعض الآخر كان ينحني ويتزلف. ومهما يكن من أمر، فإن الأحكام لم تكن قاسيةً على وجه الخصوص، بل كانت كلها مع إيقاف التنفيذ.

وعشت عدة أشهر بعد ذلك في طمأنينة نسبية. ولم يبدأ الموقف في التغير إلا في

ربيع عام ١٩٢٢ بعد أن تألفت جبهة معادية للدين، وبدأت الاضطهادات المناهضة للدين، وقد قضينا صيف سنة ١٩٢٢ في «بورفيك»، وهي بقعة جذابة على شاطئ نهر «موسكفا»، ولا تبعد كثيراً عن «أنخارجلسك» الضيعة السابقة لآل يوسوبوف، حيث كان يعيش فيها «تروتسكي» وقتذاك. وتعد الغابات والمنظر كله الذي يحيط «ببورفيك» من أجمل المناطق في روسيا الوسطى، واستطعنا أن نعيش بعيدين عن كوابيس حياة المدينة التي أعقبت الثورة بضعة أسابيع قلائل. وكان مما يخفف على المرء همومه أن ينفق عدة ساعات ليجمع «عيش الغراب». وذات يوم، كان لابد أن أذهب في زيارة قصيرة إلى موسكو. وفي ليلة وصولي -وهي الليلة الوحيدة التي قضيتها في موسكو خلال فصل الصيف كله- نمت في شقتنا. فقام البوليس بتفتيشها، وألقي القبض عليّ للمرة الثانية. ونقلت مرة أخرى إلى سجن «التشيكا» الذي أطلق عليه الآن اسم الـ G. P. U.، حيث حجزت ما يقرب من أسبوع. وفي أثناء التحقيق الأول أنبتت بأنني سوف أنفى من الاتحاد السوفيتي. وأظهر المحقق وثيقة جاء فيها أنني لو اجتزت حدود الاتحاد السوفيتي بعد أن يتم نفيي، فسوف يطلقون عليّ النار. وكان عليّ توقيع هذه الوثيقة، فلما فعلت ذلك، أطلق سراحني. ومضى على ذلك شهران قبل أن أنجح في مغادرة البلاد. وقد أرسلت إلى المنفى مع جماعة بأكملها من الكتاب والعلماء والأشخاص الذين يعملون في الفروع المتعددة من النشاط الاجتماعي، والذين لم يجدوا من أنفسهم قابلية للتكيف مع الظروف الاجتماعية المتغيرة في البلاد. وكان ذلك إجراءً غير عادي، لم يتكرر بعد ذلك مطلقاً، اللهم إلا في حالات فردية معينة. ولم يكن إبعادي قائماً على أي أسس سياسية، بل على أسس أيديولوجية. ولما تناهى إلى مسمعي هذا القرار، استولى عليّ الحزن واستبدت بي المرارة، فلم أكن أرغب في الهجرة، كما ذكرت من قبل، وملائتني إمكانية الاختلاط بالمهاجرين بشيء يشبه الفزع. ومع ذلك لم يكن يسعني إلا أن أشعر في الوقت نفسه، بأنني سوف أستطيع أن أتأنس في المنفى (الذي كنت أرجو ألا يطول كما طال في الواقع) بحرية أكبر.

وكانت السفارة الألمانية عظيمة المعونة في ترتيب أمر رحيلنا، ومن هذا أنها رفضت طلب الحكومة السوفيتية بإصدار تأشيرة دخول جماعية، وكان لا بد لي خلال تلك الأيام الأخيرة أن أتردد على G. P. U. في عدة مناسبات من أجل رحيلنا. وذات مرة في أثناء دخول الـ G. P. U.، أصابني الدهشة عندما رأيت الدهاليز وحجرات الانتظار غاصةً برجال الدين الذين اتضح أنهم أعضاء الكنيسة الحية^(١). وكان منظرًا أليماً محزنًا نوعًا ما. وقد تأكد انطباعي السلبي عن الكنيسة الحية عندما علمت أن زعماءها عاكفون على التشهير الكاذب بالممثلين الشرعيين للكنيسة الأرثوذكسية الروسية، وبالأخص الوشاية بالبطريك، الذي أُلقي به في السجن هذا العام نفسه نتيجةً لتلك الوشايات. وكانت تلك طريقةً مريبةً -إذا شئنا أن نستخدم نعتًا مهذبًا- لإدخال الإصلاح الذي كنت أريده أنا نفسي. والتقيت في حجرات الانتظار في G. P. U. بالأسقف «أنطوني» الذي قابلته منذ أعوام في بطرسبورج. وقد كان واحدًا من أكثر الأساقفة الروس الموهوبين التقدميين في روسيا، وقد قام بدور إيجابي في جمعية بطرسبورج الدينية -الفلسفية. ومع ذلك، فقد كان دوره في إصلاح الكنيسة دورًا قبيحًا غاية القبح، إذ كان يحصل على المال من زعماء الكنيسة الآخرين ليكف عنهم الأذى، ثم لا يلبث أن يشي بهم. وأقبل عليَّ الأسقف «أنطوني»، وعانقني، وهو يغمغم من شدة التأثر، وشرع يستعيد ذكريات الماضي في حماسة. وكانت حماسته وسلوكه العام في هذا المكان في إحدى حجرات G. P. U. مثيرًا للغثيان، ولهذا كنت مقتضبًا معه غاية الاقتضاب. وكانت تلك آخر ذكرى بغیضة حملتها من روسيا السوفيتية.

وليس يسيرًا عليَّ أن أتحدث عن التجارب والعواطف التي جاشت في نفسي في اللحظة التي هممت فيها بالرحيل عن وطني، وعن الأشياء والناس جميعًا الذين أصبحوا جزءًا لا ينفصل عن حياتي. والحق أن التجربة كانت أشد إيلامًا مما كنت أتصور. ولكن إذا كانت

(١) وهي هيئة انشقت عن الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، وكانت تتألف في معظمها من الانتهازيين، كما أعلنت إلى جانب دعوتها إلى عدد من الإصلاحات الخاصة بالكنيسة -أعلنت تأييدها المشروط للشيوعية. ومنحت الحكومة هذه الهيئة المنشقة عدة امتيازات، ولكنها تنكرت لها فيها بعد، باعتبارها حليفًا غير مرغوب فيه (ك. ل).

الحياة في المنفى قد بدت لي في تلك اللحظة مجهولاً غامضاً لا سبيل إلى الترحيب به، فقد ثبت في الواقع أنها ذات دلالة عظيمة لي، وأنها زاخرة بالإمكانات الخلاقة. ولعلني ما كنت أستطيع أن أحقق رسالتي بغير هذا الانتقال الذي أرادته العناية الإلهية.

* * *

وخلال حياتي بالخارج، رجعت أكثر من مرة إلى مشكلات الشيوعية والثورة الروسية، وكرست عددًا من الكتب والمقالات لهذه المشكلات. وكنت حريصًا على اكتشاف معنى الأحداث الثورية التي أثرت ذلك التأثير البعيد على مصير روسيا، ومصير العالم على السواء. وقد بذلت أقصى ما في وسعي في محاولتي لتقويم تلك الأحداث أن أسمو على الاعتبار السياسية وما قد يؤديها أو يعارضها من حجج، وأن أتخلص تمامًا من كل تحيز أو مصلحة، وألا أرى ما تنطوي عليه الشيوعية من زيف فحسب، بل حقيقتها كذلك. وقد انسحبت بغريزتي من تلك الأمزجة السائدة بين المهاجرين الروس الذين أعماهم الحقد، وأعمتهم الرغبة، في الثأر من الهزائم السالفة واستعادة مراكزهم المفقودة. فإذا كنت أعارض الشيوعية، فما ذلك إلا على أساس حرية الروح، لا لأنني أرغب في الإبقاء على هذا النظام الاجتماعي أو السياسي، أو ذاك. لقد عارضت الشيوعية لأنني أؤمن بالحرية وبالاستقلال النهائي للشخص الإنساني في مواجهة النظم الاجتماعية والسياسية كافة. وقد تكون الحرية ما برحت مكبلةً في الواقع بآلاف القيود إلى حكم الضرورة، غير أن الشيوعية من حيث إنها تعالج المجال المحدد للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي، ومن حيث إنها تقوم على التحليل العلمي لجوانب معينة من الحياة الاجتماعية، بل أعتقد أن تنظيم الموارد المادية لمنفعة الجميع، وإلغاء النزعة الفردية الاقتصادية، لن ينقصا من وعي الناس بتلك الحقائق النهائية وقيم الوجود الإنساني التي تتعرض للخطر عن طريقة الشيوعية وما يناهض الشيوعية على السواء، بل إنهما سوف يزيدان من هذا الوعي، وإنني على استعداد لأن أنعت نفسي بأنني اشتراكي، غير أن اشتراكيتي شخصية، وليست اشتراكيةً متسلطةً، فهي تستبعد ترجيح المجتمع على الشخص؛ لأنها تنبثق من اعتراف

بالقيمة العليا لكل كائن إنساني فردي صنع على صورة الله، ومنح روحًا حرًا. فإذا كانت الماركسية في لهفة على غايتها المزعومة لتحرير الإنسانية من عبوديتها للاقتصاد، فأنا إذن ماركسي. ولا أستطيع أن أقبل مطلقًا أي إحالة خارجية للضمير الشخصي، أي تحويله إلى ما هو جماعي. ذلك أن الضمير داخل الإنسان، وفي أعماق أعماق حريته، حيث يدخل في علاقة مع الله. أما «الضمير الجماعي»، فهو نفسه تعبير أسطوري عن حالة يجتاز فيها الإنسان عمليةً من التغرب الذاتي، يفقد فيها مركز وجوده الحقيقي، وربما كان ذلك علة ما في الشيوعية من طابع ديني، لا لأنها ورثت في الواقع كثيرًا من الأفكار والتقاليد الدينية والمسيحية، ولكن لأنها تملك خصائص نفسية معينة تصلح لأن تكون بديلًا عن الدين. فلا مراء في أن عبادة ما هو جماعي ظاهرة دينية، أو نوع من الوثنية شبيهة بالقومية والعنصرية والرأسمالية، وما شاكل ذلك. غير أن الشيوعية تبدو لي أمرًا لا سبيل إلى دحضه باعتبارها نقدًا وحكمًا على المجتمع الرأسمالي البروليتاري بكل امتيازاته ومصالحه، كما أنني أنظر إلى جميع المحاولات التي ترمي إلى تنفيذ الشيوعية وتقوم على أساس الافتراضات التي يُبنى عليها ذلك المجتمع باعتبارها محاولاتٍ متهافئةً غير مقنعة، ولا غناء فيها.

وقد أنبأني «ك»، وهو أحد الشيوعيين من أصحاب الثقافة والعلم (وهما صفتان غير شائعتين بين الشيوعيين حينذاك)، ورئيس أكاديمية الفنون التي كنت عضوًا فيها؛ أنبأني في حديث معي عقب نفيي بوقت قصير «أنهم يأملون في الكرملين أن يكون وجودي في أوروبا الغربية هاديًا لي إلى أي الجانبين تنتمي العدالة» أو بعبارة أخرى، حتى أفهم زيف النظام الرأسمالي ومظالمه. ولم يكن ذلك غائبًا عن ذهني مطلقًا، كما أنني لم أحب العالم البورجوازي قط. وآرائي عن هذا الموضوع قد عبرت عنها في كثير من كتاباتي، وربما كان أقواها جميعًا كتابي عن «معنى الفعل الخلاق». ومن المرجح أنني قد أصبحت أكثر اشتراكيةً في أوروبا الغربية مما لو ظللت باقيًا في روسيا السوفيتية، وإن يكن مصدر اشتراكيتي روحياً في المقام الأول، أكثر من أن يكون سياسيًا أو اقتصاديًا. فإذا كنت قد

أعلنت عن ميولي الاشتراكية بصورة أكثر صراحةً على وجه الأخص خلال حياتي في المنفى، فذلك راجع إلى رد فعل مزدوج، أولاً: من حيث إنه رد فعل ضد الميول السائدة بين المهاجرين الروس. وأعترف بأن مثل رد الفعل هذا دليل في ذاته على اعتماد نسبي على بيئتي. ومع ذلك أشك في مسألة هل حققت آمال الكرملين تحقيقاً كاملاً، لأنني ما زلت عدوًّا للنزعة الاستبدادية أو الشمولية على أي صورة ظهرت، في روسيا أو الغرب على السواء. أما بالنسبة إلى المهاجرين، فيبدو أنني أصبحت شوكة دائمة في جسدكم، ولهذا يبذلون أقصى جهودهم للتشهير بي على أساس ميولي «البلشفية» المزعومة.

ولو كان لي أن أخص الدرس الذي تعلمته في أثناء تلك الفترة من المحن والمصائب في روسيا الثورية أو روسيا بعد الثورة، لقلت إنها ملأت نفسي بشعور مرير نحو أحكام التاريخ. ففي بعض العهود يسيطر على المسرح التاريخي أولئك الذين:

«ينادون بعيداً عن الصيحات والضحكات المتهانفة، وعن الأيدي الملطخة بالدماء».

«بعيداً صوب معسكر الخارجين على القانون، الذين يناضلون في سبيل الحب ويهلكون من أجله»^(١).

ثم يدخلون التاريخ بوصفهم رجالاً ونساءً قد بذلوا أسمى التضحيات، ونزلوا عن حياتهم في سبيل قضية عظيمة. ثم تحين ساعة حظهم وتنتصر قضيتهم، ويصبحون ظافرين.. ولكن والأسفاه! ما أسرع ما ينقلبون إلى هؤلاء الذين يصيحون ويتهائفون، والذين تلطخ الدماء أيديهم. وتأتي في أعقابهم أجيال جديدة، تدفعهم الرغبة إلى الانضمام إلى معسكر الخارجين على القانون. وهكذا تمضي ملهات التاريخ فاجعةً عوداً على بدء دون انقطاع. ولا يتعالى على هذا السياق المحتوم، ولا يتغلب عليه، غير ملكوت الله.

(١) ترجمة ب. ج. طومسون، من قصيدة لنيكولاي نكراسوف Nikolai Nekrasov (ك. ل).

الفصل العاشر

روسيا والغرب

غادرت جماعة المنفيين روسيا عام ١٩٢٢، واجتازنا «بترسبورج»، ثم ركبنا البحر حتى ميناء «شتيتين»، ووصلنا إلى برلين في شهر أكتوبر. وكان عددنا خمسة وعشرين، فإذا أضفنا إلى ذلك أفراد أسرنا، بلغ عددنا حوالي خمسة وسبعين. ولم تحمل السفينة (وكان اسمها *Oberbuergermesister Haken*) في الرحلة من بترسبورج إلى «شتيتين» غير جماعتنا فقط. وعندما تركنا المياه السوفيتية وراءنا، راود الكثيرين شعور بالخروج عن منطقة الخطر. فلم يكن فينا من هو متأكد حتى ذلك الحين من أنهم لن يعيدونا مرة أخرى في اللحظة الأخيرة. وكانت حياة جديدة تتفتح أمامنا. وأحسنا بأننا أحرار، غير أن الإحساس بالحرية كان مشوبًا عندي بإحساس من الألم الشديد لهذا الفراق -الذي قد يكون بلا رجعة- عن وطني الأصلي. وكانت الرحلة خلال بحر البلطيق رائعة، إذ كان البحر هادئًا ناعمًا، والشمس تطل علينا من سماء صافية لا سحب فيها، والليالي لطيفة مرصعة بالنجوم. وعند وصولنا إلى برلين، استقبلنا ممثلو الهيئات الألمانية المتعددة في حفاوة وعطف، وقد ساعدتنا تلك الهيئات أيضًا في المسألة العملية الشاقة، ألا وهي أن نبدأ حياتنا في بلاد أجنبية. ولم يحضر المهاجرون الروس لاستقبالنا.

ولقد كنت دائمًا -شأنني في ذلك شأن الكثيرين من الروس- «أوروبيًا» بصورة ما، وكانت زيارتنا المتكررة للخارج من الأحداث العظمى بالنسبة إليّ، منذ طفولتي. وعلى أي حال، فقد أحسست الآن، في أثناء مسيري في شوارع برلين، بالتعارض بين عالمين؛

تعارض قدر عليّ أن أحمله في نفسي طوال السنوات القادمة. لم أشعر بالشفقة على نفسي باعتباري منفيًا، بل شعرت بالحنين إلى روسيا. وكانت ألمانيا في ذلك الحين بلادًا تعسة إلى أبعد حدود التعاسة. وكانت برلين مكتظةً بالجنود المشوهين، و«المارك» يهبط بسرعة غير معقولة، وعبارة «ألمانيا قد ضاعت» لا تبرح شفاه الألمان أبدًا. وقد رأيت هذا وشاهدته عديدًا من المرات قبل ذلك، وهو أن يكون الأوائل في المؤخرة، والأواخر في المقدمة.

وكانت أول تجربة بغیضة لي في ألمانيا، اصطدامي بالمهاجرين، وكانت الغالبية العظمى منهم تلقي بالشك المطلق، بل وحتى بالعداء. وشرع بعضهم ينشر شائعات مؤداها أننا وكلاء من البلاشفة المأجورين بعثت بهم الحكومة السوفييتية بغرض خفي، هو القضاء على المهاجرين الروس والخط من معنوياتهم (وهي مهمة كان المهاجرون أنفسهم يقومون بها في نجاح). وقد انعقد عقب وصولنا بقليل اجتماع بين عدد من المنفيين وبعض البارزين من «المهاجرين» الذين ينتمون إلى ما يعرف بالحركة البيضاء. وكان على رأس هؤلاء «بيتر ستروف» الذي ارتبطت به في الماضي (كنا قد افترقنا منذ زمن بعيد، وباستثناء هذه المناسبة التي وقعت قبل وفاته تمامًا، لم نلتق قط حتى في المنفى). وكان الاجتماع في شقتي، وبدأ بروح من النية الحسنة الظاهرة، ولكنه انفض بعاصفة. وقد حاولت أن أتمالك زمام نفسي فترة ما، غير أن الاستفزاز كان قويًا، فاجتاحني الغضب، وطفقت أصبح (حتى لقد حضرت صاحبة المنزل نفسها، وقالت إنها سوف تستدعي البوليس). ذلك أن الخطط الخاصة بقلب البلشفية عن طريق التدخل العسكري.. تلك الخطط التي أصبحت ضربًا من أحلام اليقظة لدى المهاجرين كانت تبدو لي أمرًا بشعًا، أو بالأحرى مهزلةً بشعةً، وأدركت أنه لا أمل هناك في أن أتوقع منهم أدنى فهم للموقف الحقيقي. ولم يكن عندي أي إيمان أو عطف على الحركة البيضاء، إذ كانت تنتمي إلى ماض لا رجعة له، وكانت خارج الموضوع، أو «مجرد جعجعة بلا طحن»، ولكنها كانت في بعض الأحيان شيئًا ضارًا. أما من ناحيتي أنا، فقد كنت أرى رأيًا مختلفًا تمام الاختلاف

لإنقاذ روسيا من أخطار البلشفية. كنت أؤمن بإصلاحها من الداخل عن طريق عملية أليمة من التطهير الباطني. وليس هذا بالعلاج الذي يبهر الناظرين، ولكنه ليس أقل فاعلية لهذا السبب. وكنت على وعي بأن روسيا في تجربتها الثورية، وعن طريقها العالم كله على عتبة عهد تاريخي جديد، وأنها نتيجة لهذه التجربة سوف ينتهي بها الأمر إلى إدراك رسالتها الحقيقية. وأعترف بأنني كنت أشعر بنفور غاضب من نمط «المهاجرين البيض»: فقد كان جمودهم وعنادهم وافتتانهم بأنفسهم أمراً مذهلاً إلى أقصى حد. ولم تكن تخطر لهم قط إمكانية الوقوع في الخطأ. ومهما يكن من أمر، فإن أكثر سماتهم دلالةً وأشدّها إيلاماً، هي عداؤهم الصريح للحرية، وإن كانوا يبتغون لأنفسهم أرحب مكان ممكن. وكانوا في الواقع لا يبالون أي مبالاة بالنقد الصائب الوحيد للبلشفية، وهو النقد الذي يصدر عن الاعتراف بالقيمة العليا للحرية. فما كان «المهاجرون» أكثر اعترافاً بالحرية من روسيا السوفييتية. وانتهت إلى هذه النتيجة، وهي أنهم يعانون من عقدة خوف، فهم لا يفكرون عن الحديث عن البلشفية دون أن يكونوا قادرين عن التفكير في شيء آخر، وهم يتوهمون وجود العملاء البلاشفة حيثما اتجهوا بأنظارهم. كانت حالة إذن من حالات العقد النفسية المزمنة الحادة التي سيطرت على المهاجرين حتى يومنا الحالي.

وفي عام ١٩٢٢، اقترحت أن تعترف الدول الغربية رسمياً بالاتحاد السوفييتي، وأن تقيم معه العلاقات الدبلوماسية. وكان هذا -في نظري- يجعل من اليسير على روسيا أن تخرج من حالة العزلة، وأن ترى نفسها في منظور أرحب، ما قد يخفف بدوره من الجوانب الأقل جاذبيةً من البلشفية، ويلطف حدة الموقف العالمي. وأفزع هذا الاقتراح أشد المهاجرين المنتمين إلى الجناح اليساري استنارةً، فاعتزمت نتيجةً لهذه المعارضة أن أتجنب الاتصال بدوائر المهاجرين، وألا ألتقي إلا بهؤلاء المنفيين القلائل الذي حضروا معي إلى ألمانيا. ولم أبدأ في الاختلاط بالدوائر الأوسع من الروس في الخارج إلا بعد انتقالي إلى باريس.

وما إن انقضت فترة قصيرة على وصولنا إلى «برلين»، حتى شرع بعض المنفيين

في تنفيذ سلسلة من المشروعات الثقافية، وألفت نفسي مرةً أخرى مندمجاً في وجوه النشاط الاجتماعي. غير أنني كرسْتُ وقتاً أكبر للدراسة والكتابة. ولما كان بيننا عدد من أساتذة الجامعة والعلماء، فقد اقترح بعضهم تأسيس معهد تعليمي مستقل، وتمخض هذا الاقتراح عن إنشاء «معهد العلم» في برلين، وصرت عميداً لقسم من أقسام هذا المعهد. وكان ثمة تجاوب مباشر بين صفوف المهاجرين. واهتمت الحكومة الألمانية التي كان يتزعمها الديموقراطيون الاشتراكيون والمراكز الكاثوليكية حينذاك، اهتماماً ملحوظاً بمشروعنا هذا، وقدمت لنا المعونة بطرق متعددة في إدارة المعهد. وقد أظهر الألمان لنا على وجه العموم تقديرًا عظيمًا، وكانوا يدعوننا باستمرار لحضور اجتماعاتهم الرسمية، كما كانوا يقيمون حفلات الغداء تكريمًا لنا. وبهذا الصدد، قابلت عددًا من الوزراء الألمان الديموقراطيين الاشتراكيين الذين صدمني غباؤهم، وإن كانوا ذوي نيات طيبة. وليس من الممكن مقارنة الاهتمام والانتباه اللذين أبداهما الألمان للمثقفين الروس بموقف الفرنسيين، فبينما كان الألمان يظهرهم اهتمامًا بالعالم الخارجي، ويأملون في أن يتعلموا من ذلك شيئًا، كان الفرنسيون محصورين في عالمهم الثقافي الخاص دون أن يهتموا أقل اهتمام بأي شيء آخر، على الرغم من أن الألمان ذوو عقلية أكثر قوميةً وأشد عدوانيةً من الفرنسيين.

وكان «معهد العلم» يقوم بعمل أكاديمي بحت، ومع أنني بذلت أقصى جهدي للمساهمة في هذا العمل، إلا أنه كان ضئيل الحظ من الجاذبية بالنسبة لي. وكنت أشعر بأن الأكاديمية الدينية الفلسفية الروسية التي أنشئت في برلين بإيحاء مني، وانتقلت بعد ذلك إلى باريس، كنت أشعر بأن هذه الأكاديمية أكثر إلهامًا لي. وكان اسمها لافتًا للأنظار نوعًا ما، ولكنه اختير لأننا لم نعثر على شيء أفضل منه، ولأننا كنا نضع نصب أعيننا مواصلة التقليد الذي وضعته أكاديمية موسكو للعلم الأخلاقي والجمعيات الدينية الفلسفية.

وقد ساعدتنا جمعية الشبان المسيحيين مساعدةً عظيمةً في إنشاء الأكاديمية، وكان ظهورها إلى الوجود في شقة سكرتير الجمعية في برلين «بول أندرسون»، وهو رجل

مهذب غاية التهذيب يهتم اهتمامًا عميقًا بالروس ويعطف عليهم. والحق أن العمل الثقافي بين الروس في الخارج لم يكن ممكنًا إلا بفضل المساعدة النزيهة التي قدمتها تلك الجمعية، وممثلاها «أندرسون» و«دونالد لادري»، وقد نشرت جمعية الشبان المسيحية أيضًا كثيرًا من مؤلفات الكتاب والمفكرين الروس، وكانت معونتها ذات قيمة هائلة للثقافة الروسية، وسوف تقدر هذه المعونة بلا شك داخل روسيا، عندما تعود الأحوال إلى مجراها الطبيعي. وكان من أوثق المتعاونين معي في الأكاديمية الدينية الفلسفية الفيلسوف الروسي «سيمون فرانك».

قدمني «بول أندرسون» إلى «جوستاف كولمان»، وهو سويسري كان في ذلك الوقت سكرتيرًا لجمعية الشبان المسيحيين، ولكنه انضم فيما بعد إلى سكرتارية عصبة الأمم. وقد دهشنا عندما التقينا في «كولمان» بشخص يمثل الروح الغربية تمامًا، ومع ذلك يشاطرنا تجربتنا الروحية والعقلية الخاصة، ويستطيع أن يفهم اهتماماتنا ومشكلاتنا فهمًا صادقًا، فقد كان رجلًا يتمتع بثقافة عميقة واتساع أفق عظيم، ما جعله قادرًا على أن يقوم بعمل هام في المجالات الدينية والاجتماعية والسياسية على السواء.

وساعدت جمعية الشبان المسيحيين الأمريكية على خلق «حركة الطلبة الروس المسيحية» (هذه التسمية عرضة لسوء الفهم، إذ لم تكن هذه الحركة تتألف من الطلبة). وكانت الأكاديمية الدينية الفلسفية ترتبط «بحركة الطلبة»، وقد اشترطنا اشتراكًا إيجابيًا في المؤتمر الأول للحركة الذي عقد في «تشيروف» بتشيكوسلوفاكيا.

وعلى أي حال، فإن عمل الأكاديمية لم يلق في صفوف المهاجرين غير تجاوب ضئيل، إذا غضبنا الطرف عن بعض الاستثناءات القليلة، فقد أثبت إلحاحها على فهم الأحداث والأفكار في عالم ما بعد الحرب وما بعد الثورة، وروحها التي تتطلع إلى البحث الحر، أثبتا أنهما مصدر استفزاز دائم لعقولهم الرجعية الوجلة. وكان مستوى الاهتمام العقلي ومستوى الثقافة بين الشبان منحطين نوعًا ما، فقد كانت الغالبية العظمى معنية بالوسائل والأساليب للقضاء على البلشفية، أو بالحركة البيضاء، أو بالتقوى الشعائرية الخائفة.

وأحسست نتيجةً لذلك برغبة متزايدة في الخروج من هذه الدائرة المغلقة التي فيها يعيش المهاجرون ويفكرون، وأن أقرب من رجال الغرب.

وتعرفت في برلين بطائفة من المفكرين الألمان، من بينهم «ماكس شيللر» الذي اعتدت مقابلته في باريس بعد ذلك أيضًا. وقد قرأت مؤلفات «شيللر» باهتمام عظيم، ووجدت كثيرًا من أفكاره قريبةً من أفكاري. وكان يبدو أننا في كثير من المواضع نصل إلى النتائج عينها، وإن كنا نبدأ بمقدمات مختلفة، ونفكر بأسلوب مختلف. بيد أن لقائي الأول مع «شيللر» كان مخيبًا للأمل. إذ لم ألبث أن اكتشفت أنه لم يتعد عن الكاثوليكية فحسب، بل ابتعد أيضًا عن المسيحية. وكان لامعًا في حديثه، ويكشف تفكيره عن خيال عقلي غني. وكانت طريقته التلقائية اللطيفة التي تكاد تكون طفوليةً تسير جنبًا إلى جنب مع تمرکز ذاتي مذهل، وخال من الحياء إلى حد ما. ولم يكن من الممكن التعرض إلى أي موضوع دون الارتداد إلى شخصه، وإلى كتبه، وإلى دوره في الحياة. وهو في رأي أعظم الفلاسفة الألمان المعاصرين حظًا من المواهب والأصالة. ومع ذلك، فقد شعرت بافتقاره إلى أي فكرة سائدة متكاملة في نظره.

وفي هذا الوقت أيضًا تعرفت بالكونت «كيسرلنج»، وظللنا نلتقي ونراسل دون انقطاع عدة أعوام. وقد كان سببًا في ظهور أول ترجمة ألمانية لكتاب من كتبي هو «معنى التاريخ» الذي كتب له مقدمة حافلة بالإطراء. ونادرًا ما التقيت بمثل هذا الشخص المتعدد الجوانب والمواهب.. كان «أوروبيًا» قبل كل شيء، أو مواطنًا عالميًا، قبل أن يكون ألمانيًا. وكان يتكلم عدة لغات (ومنها الروسية)، وعلى ألفة بثقافة كثير من البلاد. وكان أناس كثيرون يجدونه عسيرًا، ويخشون مقابلته. ومن الحق أنه كان متمرکزًا حول نفسه بصورة لا سبيل إلى تصديقها، بيد أن هذا التمرکز الذاتي كان يخلو من بساطة «شيللر». وكان نرجسيًا مستغرقًا تمام الاستغراق في إنجازاته الخاصة، ولست أدري لماذا اهتم «كيسرلنج» بتفكيره مع هذا الاستغراق الذاتي، ومع الاختلافات الرئيسة في كل من آرائنا وموقفنا من الحياة. ذلك أنني لم أستطع قط أن أوافق على نزعه الثنائية الصريحة

لما سماه بالمبادئ «الروحية» و«الأرضية»، تلك الثنائية التي تكون فيها الأولوية للمبادئ الأخيرة، والتي تقوم على تحيز قوي مضاد للأخلاق. وأيًا كان الأمر، فإن لأخلاقيته ذات طابع هندوكي أكثر منه نيتشاوي.

والتقيت بـ«اشبنجلر» أيضًا في برلين، وكنت أنتظر الكثير من هذه المقابلة، ولكنها أثبتت في الواقع، أنها مخيبة للأمل. وقد بدا لي «اشبنجلر» سواء في مظهره أو في عقليته، أنه بورجوازي، وهذا بالتأكيد ما لا يمكن أن يقال عن «شيللر» أو «كيسرلنج».

وفي برلين، بدأت العمل في كتاب عن فلسفة الدين، كما كتبت أيضًا مقالًا أصغر حجمًا بعنوان «العصور الوسطى الجديدة». حاولت فيه أن أفسر بعض الاتجاهات السائدة والأحداث في عصرنا. ولدهشتي، نجح هذا الكتاب نجاحًا عظيمًا، إذ ترجم إلى أربع عشرة لغة، وكان موضوعًا لمناقشات طويلة في كثير من الأوساط. وكانت هذه المقالة مدخلًا لي إلى الدوائر العقلية الأوروبية، أما من ناحيتي، فإنني لم أعلق عليها أهمية عظمى، كما أنها لم تحتل بالتأكيد مكانًا مركزيًا في تفكيري، كهذا الذي أفرده لها الأجنب. ولعل نجاحها راجع إلى طابعها الحاضر الشاغل نسبيًا للأذهان.

وكان شتاء ١٩٢٣ - ١٩٢٤، وهو آخر شتاء قضيته في ألمانيا، شتاءً قاسيًا، إذ ساءت الأحوال، وكان الجو ينذر بشيء من الشؤم. وقد واصلنا جلساتنا الأسرية التقليدية في شقتنا، تلك الجلسات التي كان يشترك فيها كثير من الشبان الذين لم أشعر نحو بعضهم بأي ميل. ومن الطريف أن أذكر أنه لم تكن توجد في ذلك الوقت أي قطيعة مطلقة بين المهاجرين الروس، والروس السوفييت الذين يعيشون أو يقيمون في الخارج (كان ذلك يصدق خاصةً عن برلين). وقد علقت أهمية عظمى على إمكانية الاتصال بين هاتين الطائفتين، وكنت أرحب دائمًا في اجتماعاتنا بالمتقنين السوفييت، كما أرحب بالمهاجرين السوفييت الذين يجشمون أنفسهم عناء الحضور.

كانت الستتان اللتان قضيتهما من حياتي في برلين افتتاحيةً لتجوالي الغربي، وكانت

ألمانيا حدًا فاصلاً بكل ما في الكلمة من معنى بين الشرق الروسي والغرب الأوروبي. ولم أشارك الغرب في حياته مشاركةً تامةً إلا في باريس. لقد أتيت إلى أوروبا الغربية باعتباري روسيًا، وبفضل هذا الاعتبار استطعت أن أحب أوروبا، وأن أجعلها وطني. وإني لأشعر بما يقوله «دوستوفسكي» عن الروس جميعًا، وهو أنهم قادرون على أن يكونوا أوروبيين على وجه الخصوص لأنهم روسيون على وجه الخصوص. والنزعة العالمية صفة روسية خاصة. وقد أثني عليّ «كيسرلنج» في إحدى مقالاته لأنني أول مفكر روسي يمكن أن يوصف بأنه أوروبي تمامًا، وأول مفكر روسي يرى أن مصير أوروبا هو أيضًا مصيره. والحق، أنني ربما كنت أقل شعورًا بأنني أجنبي في أوروبا الغربية عن غيري من الروس اليوم، وأنني أشارك في حياتها في حرارة أشد. ولست على استعداد للموافقة على أن هذا راجع إلى تلك الحقيقة، وهي أنني قوبلت في الغرب بتقدير أعظم مما قوبلت به بين مواطني. ومع ذلك، فأنا أكثر روسيةً مما يعتقد أصدقائي الغربيون، ومن المحتمل أن هذا هو علة ما سببته من سوء الفهم والتأويل في أذهانهم. أما من حيث إنني كنت قادرًا على الإسهام في المناقشة الفلسفية والدينية في الغرب، فإنني أنظر إلى هذا الإسهام على أنه روسي في المقام الأول. وقد أقبلت إلى الغرب «بفكرة» روسية أصيلة، وإن لم يكن من اليسير عليّ أن أحدد أين يقع فيها ذلك الطابع الروسي الخاص. ومن الأشياء التي جعلتني أشعر شعورًا حيًا بالفارق الأساسي بين التناول الغربي والروسي لمشكلات الحياة، إلحاح الغربيين المتطرف على ما يُسميه الألمان بالحضارة، وما يُسميه الفرنسيون بالمدنية. وقد أشرت إلى ذلك بمناسبة الاجتماعات التي عقدت في «بوتيني»، تلك الاجتماعات التي سوف أعود إليها حالًا. ويبدو لي أن الغربيين كلها واجهوا مشكلة من المشكلات، فإنهم يميلون إلى أن يتشاغلوا عنها يبحث مكانها في التاريخ، وتأثيرها على هذا الموقف أو ذاك، وبالعبارة بين «أين» و«كيف» أكثر من عنايتهم بـ «ماذا». ومن ثم، فإنهم أميل إلى التفكير والحديث «عن» شيء ما أكثر من رجوعهم إلى الشيء نفسه. فتفكيرهم يستعبده ثقل التاريخ المفرط والتقليد الثقافي. ويجعله عاجزًا. ومن ناحية أخرى، يرتد العقل الغربي من حيث قدرته على التخلص من هذا الثقل، يرتد -كقاعدة- إلى المذاهب الفكرية

المجردة التي تتميز بالقطعية والموضوعية، واستبعاد الاهتمام الشخصي، والانطباع الذاتي. وفي النزعة التوماوية (نسبةً إلى القديس توما الأكويني) شاهد على ذلك.

وقد سمعت الفرنسيين يرددون في كثير من الأحيان أنهم يحتلون مرتبةً عاليةً في سلم التطور الحضاري، في الوقت الذي لم يبرح فيه الروس بعد مرحلة الطبيعة، والهمجية. أما من ناحيتي أنا، فإني أؤمن بأولوية الهمجية (لا من الناحية الهمجية فحسب، بل من الناحية المنطقية أيضاً). وفي الوقت نفسه، فإنه من واجب الروسي أكثر من أن يكون واجب الرجل الفرنسي أن يشير إلى أن أرواح الطبيعة ومشاعرها في روسيا لم يكبح جماحها أو تتم السيطرة عليها بواسطة قوة الإنسان المتمدنة. ومن ثم كانت تلك الميول «الأولية» المنطلقة المعروفة التي يتسم بها الرجل الروسي، والتي تنعكس حتى في المناظر الطبيعية الروسية، في الوقت الذي تضيع فيه في أوروبا الغربية المتوازنة المحددة الصياغة المتمدنة. ولعل ذلك يفسر أيضاً السهولة النسبية التي يشترك فيها الروس في الحديث الاجتماعي (بينما لا يملكون أي مواهب في التنظيم الاجتماعي) وفي الاتصال بالآخرين، فهم أقل شعوراً بما تفرضه العادة وقواعد المباراة الاجتماعية من حرج، وطريقتهم في الحياة أقل اعتماداً على تقاليد الأسرة والجو الأسري والمعايير الأخلاقية.

وقد قال لي ذات مرة كاتب فرنسي معروف: إن الفرنسيين من بين شعوب الأرض جميعاً أقلها ظهوراً في مجال العلاقات الإنسانية (ويمكن أن يقال هذا أيضاً عن الإنجليز)، وإن ذلك نتيجة للنزعة الفردية الفرنسية. وقال إن هناك شيئاً بعيداً لا سبيل إلى الاقتراب منه لدى الفرنسيين، وإن مرحهم الخارجي لا ينفع إلا في تأكيد إحساسهم بغربتهم الأساسية. ولقد أدهشني مدى الانعزال الذاتي السائد في الثقافة الفرنسية، وافتقار الفرنسيين إلى الاهتمام بالثقافات الأخرى، إذ يبدو لهم أن كل شيء وراء نهر الراين، ما هو إلا شطر من مجال الهمجية، وخارج تراث المدنية اليونانية - الرومانية. ولهذا، فإن الروس - على الرغم من ذلك الطلاء الخارجي من العادات الثقافية الفرنسية الذي اتخذوه منذ القرن الثامن عشر - لم يستطيعوا النفاذ إلى منابع الثقافة الفرنسية. والفرنسيون يؤمنون بالطابع

العالمي لمدينتهم، بل إنهم أحياناً يذهب بهم الظن إلى حد الشك في وجود كثرة من الأنماط الثقافية. وقد كان هذا الموقف يبدو لي تحديداً لا سبيل إلى احتماله، على الرغم من أنني أنا نفسي معجب وعاشق كبير للثقافة الفرنسية.

وقد أوليت مشكلة روسيا والغرب نصيباً كبيراً من تفكيري، واكتشفت أن أفكاري عن هذا الموضوع تسير على خطوط مماثلة لتلك الخطوط التي وضعها فيلسوف التاريخ الألماني «فروبنوس». ولكن، بينما تنطبق تمييزاته على العلاقة بين ألمانيا من ناحية، والبلاد اللاتينية وإنجلترا من ناحية أخرى، فإنني أميل إلى تطبيقها على العلاقة بين روسيا والغرب، بما في ذلك أوروبا الوسطى. ويعتقد «فروبنوس» أن ألمانيا يتهددها خطر النزعة الغربية القادمة من الغرب، وأنها بتمثلها لهذه النزعة العقلية التي تتمخض عن مدنية تسيطر عليها «التكنولوجيا»، فإنها سوف تستهلك طاقاتها الثقافية. غير أن هذا الرأي أكثر انطباقاً على العلاقة بين روسيا والغرب بأسره. ذلك أن ألمانيا بالنسبة إلينا -نحن الروس- لا تقل غريبة عن فرنسا، وإننا نرى في كليهما انتصار النزعة العقلية، تماماً كما تمثل روسيا الغرب في نظر الهند والصين. وهذه التميزات تحمل كثيراً من الدلالة على شرط ألا يكون فيها شيء ثابت طبيعي، وشخصية شعب من الشعوب هي ما تصنعه تجربة ذلك الشعب، لا ما تصنعه القوانين الطبيعية الثابتة، كما يعتقد «اشبنجلر».

فما هي إذن تلك «الفكرة» الروسية المميزة التي أتيت بها لألتقي بالغرب؟ أعتقد أنني حملت معي في المقام الأول إحساساً أخروياً صريحاً بالتاريخ، وهو إحساس فقدته الناس تماماً في الغرب -المسيحيون وغير المسيحيين على السواء- وبدأ الآن فقط يستيقظ بينهم من جديد. وحملت أفكاراً تولدت على النار الفاجعة التي أشعلتها الثورة الروسية وتجربة الشيوعية الروسية التي أثارت موضوعات كان العلم المسيحي يتوارى منها منذ عدة قرون، كما أحمل في نفسي وعياً بأزمة المسيحية التاريخية. وكان عقلي يمزقه صراع بين الشخصية والانسجام العالمي، بين الفردي والعام، بين الذاتي والموضوعي، وهو صراع لم أتمكن من العثور على حل له داخل حدود التاريخ. كما أنني لم أخف مطلقاً

«فوضويتي» وعدائي لكل تمجيد أو تقديس للقوة والدولة - ولا أعني بذلك الدولة الحديثة فحسب: الشيوعية وغير الشيوعية - بل الدولة كما فهمها الإنسان منذ بدء المدينة. وقد رأيت أن الضمان النهائي هو أن البشرية لن تنسى صورة الإنسان، وكرامة الإنسان التي خلقها الله في ربوبية المسيح الإنسانية. هذه الموضوعات تعبر عن موقف وجودي، ولكنني تلقيتها باعتبارها تراثاً من الفكر الروسي. ومع إحساس مرير بالتاريخ، قد يصل إلى حد التشاؤم، ما زلت أنطلع على كل حال وأنتظر عهداً خلافاً جديداً للمسيحية.

ولقد تعلمت الكثير من الفكر الغربي - وخاصةً من الفلسفة الألمانية - في المراحل الأولى من تطوري الفلسفي، وما برحت أتعلم الكثير في أعوام المنفى بأوروبا الغربية. وكانت الموضوعات التي عنت بها تدور وتشكل تحت تأثير التقائي بالفكر الغربي، على الرغم من رد الفعل العنيف الذي كنت أعانيه في بعض الأحيان، ضد هذا الفكر.

وفي عام ١٩٢٤ بارحت «برلين» المنهزمة إلى باريس الظافرة، وكان مقدراً لي بعد ستة عشر عاماً أن أعرف باريس المندحرة أيضاً. وثمة أسباب كثيرة دفعتني للانتقال إلى فرنسا. ويأتي في بداية هذه الأسباب أن برلين قد تخلت عن مكانها تدريجياً لباريس كمركز للحياة الروسية في الخارج. غير أنني منذ رحيلي عن روسيا، كنت أنوي الذهاب إلى فرنسا التي كانت ترتبط في ذهني بذكريات عديدة. وما كدت أصل إلى باريس حتى بهرتني روعة المدينة وثراؤها ولونها بالقياس إلى برلين التي كانت تبدو عندما يترد النظر إليها خالية تماماً من الشخصية والأسلوب. بيد أنني كنت أشعر في الوقت نفسه بإحساس لا سبيل إلى تفسيره عن «باريس»، وكأنما توحى روعتها بـ «وليمة وسط الطاعون»^(١)، وبمصير مشؤوم معلق فوق رأسها. وانتقلت الأكاديمية الدينية الفلسفية أيضاً إلى باريس، حيث اتسع نطاق نشاطها.

وشهد عام ١٩٢٦ ظهور المجلة الشهرية «بوت» (السبيل) لسان حال الفكر الديني

(١) «وليمة وسط الطاعون» مأساة شعرية من نظم «بوشكين»، اقتبسها من رواية جون ويلسون «مدينة الطاعون» (ك. ل.).

الفلسفي الروسي، تلك المجلة التي ظللت أحررها حتى بداية الحرب العالمية الثانية، وكانت تنشر تحت رعاية الأكاديمية، غير أن فكرتها ترجع إلى «جوستاف كولمان» الذي أدى كثيرًا من الخدمات للروس. وكان يشجع الجهود الثقافية والعقلية بينهم بكل الوسائل الممكنة. وكذلك كان دكتور «موت» صديقًا مخلصًا للأرثوذكسية والروس، وكانت معونته وتعاطفه باعتباره رئيسًا لجمعية الشبان المسيحيين ورابطة الطلبة المسيحيين ذاتي أثر هائل. وقد وحدت «بوت» بين جميع القوى العقلية التي يتيسر حشدتها، باستثناء تلك القوى التي لم تكن تخفي اشتغالها بالغوامض ولا رجعيته، ولم تكن تمثل مدرسة معينة من مدارس الفكر، إذ لم تكن ثمة مدرسة قائمة، بل كانت بالأحرى تمثل عددًا من الروس المؤهلين بطريقة أو بأخرى لحمل تقليد الفكر الفلسفي والديني الروسي. وقد بذلت أقصى جهدي - باعتباري رئيسًا للتحرير - لكي أكون متسامحًا تجاه الآراء والاتجاهات الفكرية المتعددة، فكنت أقبل مقالات لا أتفق معها بتاتًا في الرأي. وأحيانًا كانت صحيفة «بوت» تبدو لذوقي مملة نوعًا ما، فكنت أود لو كانت أكثر مشاكسة وعراكا. وكانت أشد المقالات سعيًا وراء القتال تأتي من ناحيتي، فكانت تثير استفزازًا ملحوظًا، بل فضيحة بين «المهاجرين». ومن هذا مثلاً حملتي ضد أسقفية كارلوفتسي^(١). وهجومي على تلك العناصر من المهاجرين التي قطعت علاقاتها بالكنيسة في موسكو، وعلى إدانة «المطران سرجي» لنظرية «الأب بولجاكوف» عن «صوفيا»، وعلى المعهد اللاهوتي فيما يتعلق بمسألة «جورجي فيوتوف»^(٢). وينبغي أن أذكر هنا أيضًا مقالاً لي نشرته دفاعًا عن الكنيسة في روسيا السوفيتية وظهر في صحيفة «بوسلدني نوفوستي»^(٣).

وفي هذه المقالات جميعًا، وفي كثير غيرها من الأقوال شنت حربًا من أجل الحرية، حرية الروح، وحرية الضمير، وحرية الفكر. ولم تغفل مني فرصة واحدة لمناهضة أولئك

(١) فرع من فروع النظام التصاعدي من الكنيسة الأرثوذكسية يمثل الأقسام الرجعية المتطرفة من «المهاجرين» سواء من الناحية السياسية أو اللاهوتية (ك. ل.).

(٢) أستاذ من أساتذة المعهد اللاهوتي، نشر عددًا من المقالات دفاعًا عن أسبانيا الجمهورية (ك. ل.).

(٣) صحيفة روسية يومية كانت تصدر في باريس قبل الحرب الأخيرة (ك. ل.).

الذين يخدمون الروح، وينتهكون حرمة الفكر والضمير. ومن الأشياء ذات الدلالة أن تلك الإجراءات المتعسفة كانت تقتربها العناصر الرجعية الدينية والسياسية، فكنت أحاربها في مجلة «بوت»، وفي الأكاديمية الدينية الفلسفية، وفي حركة الطلبة المسيحيين. ونجحت أخيراً في تأليف جماعة صغيرة من العناصر الأكثر استنارةً حول هذه الحركات وفي داخلها. أما حينما لا أكون ناجحاً، أو عندما تنتصر العناصر الرجعية، فإنني كنت أقطع علاقاتي، وأمضي في طريقي الخاص. وعلى الجملة، فقد كان نجاحي هزياً نوعاً ما، وسيطرت كل صنوف الرجعية، من نزعة ظلامية وكهنوتية، واستبدادية، وعبودية، وغيرها على الحياة بين المهاجرين.

وكلما انقضى الزمن، صرت أشبه بالغول في نظر المهاجرين. ففي البداية وصفوني بأنني ناطق بلسان «التسامح» و«رحابة الأفق»، وكان هذا الوصف مما يعتبره البعض من الخطايا المهلكة، أما معناه بالنسبة إلى الهوس السياسي الذي استبد بالمهاجرين، فهو «التسامح» و«رحابة الأفق» إزاء البلشفية (كانت وجهة النظر هذه صادقة إلى حد ما؛ لأن الحقد العنيف لم يكن يسيطر عليّ تجاه الثورة الروسية)، وإزاء بعض الحركات «اليسارية» التي كنت على اتصال بها في أغلب الأحيان. ولم يلبث الناس أن غيروا رأيهم فيما بعد، وبدأوا يصفونني بأنني غير متسامح بكل تأكيد. وأعترف أنه كان من العسير جداً في الظروف السائدة على حياة المهاجرين ألا يعتنق المرء عقائد غاضبةً، وألا يفقد المرء أعصابه. وكان المهاجرون يعكسون جميع الظلال الموجودة في النطاق السياسي المعروف في أوروبا الغربية. ولم أكن قط على اتصال باليمين المتطرف، غير أن المعتدلين الأكثر استنارةً (وهم الذين يؤلفون «الوسط اليساري» إذا شئنا أن نستخدم المصطلح الشائع الذي تنقصه الدقة)، وخاصةً الجيل الأصغر بينهم، كانوا يعتبرونني أساساً واحداً منهم، وإن لم أكن في واقع الأمر شيئاً من ذلك قط. إذ كنت من الوجهتين العقلية والعاطفية «يسارياً» و«ثورياً»، وإن تكن لمثل هذه التسميات بالنسبة إليّ مضامين روحية أكثر منها سياسية. والواقع أن مصالحنا الخاصة وتحيزاتنا هي التي تضع هذه

الفرقة المضللة بين اليسار واليمين في مكان التمييز الحقيقي بين الحق والباطل.

* * *

والآن، أحب أن أقول بضع كلمات عن حركة الطلبة الروس المسيحيين التي ارتبطت بها عدة أيام. أثبت هذا الارتباط أنه مصدر لخلافات أليمة أسهمت في الاعتزال المتزايد بيني وبين «المهاجرين». وقد وجدت هذه الحركة التي انضمت إلى المنظمة الدولية المسماة بهذا الاسم، على صورة جنين في روسيا قبل الثورة، ولكنني لم أكن على صلة بها حينذاك. فلما وصلت إلى ألمانيا، لم ألبث أن صرت مشاركاً إيجابياً في نواحي نشاطها المتعددة. ومنذ ذلك الحين، ولعدة أعوام تالية، كنت في «مجلس الحركة»، ومساهمًا في مطبوعاتها، ومشاركاً إيجابياً في مؤتمراتها واجتماعاتها. وكنت أحاول بهذه الجهود جميعاً التعبير عن شيء من روح تقاليد الفكر الديني الروسي. وتعميق الاهتمام العقلي لدى الشبان المسيحيين الروس، وتغذية اهتمامهم بالحرية، وصرف انتباههم بعيداً عن المصالح الطائفية إلى مضامين المسيحية الأكثر اتساعاً. غير أن جهودي لم تؤت من الوجهة العملية أي ثمرة. والواقع أنني أصبحت مكروهاً تماماً، ومصدراً لهواجس دائمة. وظل ارتباطي بالحركة باقياً عن طريق سكرتيرها «فيودور بيانوف» الذي كنت أحله من نفسي مكانة عظيمة، إذ كنت أثق فيه باعتباره واحداً من القلائل بين زعماء الحركة الذين يخلصون لعقائدهم. وكان يؤازرنني دائماً في كفاحي ضد الانجهاات الرجعية المتفشية بين المهاجرين.

وحان الوقت الذي صار فيه السبب الوحيد الذي من أجله يحتملني أعضاء حركة الطلبة المسيحيين الروسية - على قدر ما أستطيع أن أرى - أو حتى يدفعهم إلى مجاملتي، هو في الواقع «شهري» العامة، وخاصةً عند أولئك المسيحيين الغربيين الذين يؤيدون حركة الطلبة الروسية. بيد أنهم كانوا يعتبرونني أجنبياً غير متجانس معهم، وكانوا ينظرون إليّ قبل كل شيء على أنني لست أرثوذكسياً صادقاً، بل «محدثاً» و«مفكراً حرّاً» و«ضالاً في الدين»، وكان هذا النفور متبادلاً. وقد أدركت عقب انجذابي إلى الحركة في مراحلها

الأولى، وفي عديد من المناسبات الأخرى، أنه من الصعب عليّ في نهاية الأمر أن أكيف نفسي مع جو من العداء المتزايد للفكر المنطلق، وللحرية، وللخيال المبدع، وللعدالة، وباختصار لكل ما أقدره أعظم التقدير. وكلما أطلقت العنان لمعتقداتي الحقيقية كنت كمن يصرخ في الخلاء. وما كنت أستطيع الشكوى، فقد كان كثير من أعضاء الحركة البارزين قد تلقوا تعليمهم الديني على أيدي رجال الكنيسة من أمثال المطران «أنطوني»، والمطران «ثيوفان» اللذين كانا معقل كل نوع من أنواع الرجعية بين المهاجرين الروس في صربيا، وهناك حيث وجد كثير من المواطنين الروس أنفسهم نتيجةً لاندحار الجيش الأبيض. أما أنا، فكنت أعتبر هذين الرجلين من رجال الكنيسة صانعين للمصائب من الطراز الأول. وفي أحد المؤتمرات هاجمت أسقفية «كارلوفتسي» التي ينتمي إليها هجوماً حاداً، ما أثار حينذاك استنكاراً عنيفاً. ومن ذلك الحين أطحت بما كان يحمله هؤلاء الناس لي من رأي طيب ضئيل. ولقد كانت الحياة الدينية، حتى بالنسبة إلى الأعضاء الأصليين في حركة الطلبة المسيحيين الروسية - وبعضهم كان يدفعه اهتمام ديني صادق - كانت تلك الحياة من النمط المتمسك بالشعائر الدينية، ما كان يبدو لي قيئاً لا سبيل إلى احتماله. أما هؤلاء الذين انضموا إلى «الحركة» فيما بعد، فإنهم لم يظهروا على كل حال أي اهتمام ديني حقيقي. وأخيراً اصطنعت تلك «الحركة» أساليب العناصر القومية والشبيهة بالفاشية. فانقطعت عن حضور المؤتمرات أو الاشتراك في أعمال الجماعات والدوائر المتعددة، وفي آخر الأمر قطعت علاقتي تماماً بالحركة. وصار اسمي رمزاً على العار، وصكت عبارة جديدة هي «البرديايفانية» (تحقيراً للنزعة البرديايفية) للإشارة إلى أبغض ما يمكن أن يفكر فيه «المهاجر» الروسي من أمور، مثل: حب الحرية، والهزيمة، والنزعة المحدثنة، والبلشفية، وما شاكل ذلك. وفي الوقت نفسه شرعت بعض جماعات الحركة في إقامة «أيديولوجية» للدولة الأرثوذكسية وصياغتها، وهو نشاط كنت أعتبره بدوري جوهر الدنس.

ولم يكن الفكر الروسي بين الجيل الأصغر من المهاجرين عقيمًا تمام العقم، كما يمكن أن توحي بذلك شواهد حركة الطلبة المسيحيين الروسية. وقد خرجت أكثر المظاهر طرافةً من جماعة من الشبان ذوي العقلية السياسية الذين أطلقوا على أنفسهم اسم «الأوراسيين» (نسبو إلى أوراسيا أي أوروبا وآسيا)، والذين كانوا يمثلون عقليةً «تاليةً على الثورة»، وعرفت جماعات مماثلة تحت اسم ^(١) Utverzhdentsy واسم ^(٢) Mladorossy. وكنت معنيًا أشد العناية بتلك الجماعات، وكان لي بينهم عدد من الأصدقاء الشخصيين، وخاصةً بين «الأوراسيين»، في الوقت الذي كانوا يسعون فيه إلى تأييدي لهم ضد النشاط المعادي الموجه إليهم من صفوف «المهاجرين» القدامى. وكان ما يجعل هذه الجماعات تبدو لي ذات دلالة خاصةً، أنها كانت في نظرتها واهتمامها متمشيةً مع الأحداث والاتجاهات داخل روسيا نفسها، وأنها تعتقد أنه لا بد لروسيا أن يعاد خلقها بالنسبة إلى التغيرات الروحية والاجتماعية والسياسية البعيدة التي أحدثتها الثورة. وكان ذلك يجتذبي اجتذابًا ملحوظًا. وعلى الرغم من إنكاري ممارسة مثل ذلك الدور من الزعامة لتلك الحركات كما يحلو لبعض الأوراسيين أن يدعوا، فقد كنت على استعداد لتأييدهم إلى حد ما. والواقع أن عددًا من العوامل كان يحول بيني وبين تأييدهم قلبًا وقالبا، إذ كانوا هم أيضًا يظهرون تقديرًا ضئيلًا للحرية. كما أنني لم أستطع إلزام نفسي بنزعة القومية «الآسيوية» المتطرفة، وبتفسيرهم لروسيا باعتبارها عالمًا ثقافيًا يقف بمعزل تام عن الغرب. ولم أكن سعيدًا أيضًا بطابعهم الكنسي الورع المقصود الذي كانوا يغرمون بوضعه في معارضة «البحث عن الله»، على ذلك الأساس الواهي، وهو أنهم يريدون أن يستمدوا القوة من الدين بدلًا من أن يتنازلوا له عن كل قواهم. كما كنت أتوجس شرًا من الأهمية التي يعلقونها على الدولة، ذلك أن عددًا من الأوراسيين انقلبوا في نهاية الأمر إلى شيوعيين صرحاء. أما «المؤيدون»، فكانوا أكثر حريةً في نظرتهم، ولم

(١) وهم الذين يؤكدون (Utverzhadat) أو يقبلون الثورة باعتبارها مرحلةً حتميةً في تطور روسيا التاريخي (ك. ل.).

(٢) ومعناها «الشبان الروس» الذين حاولوا الجمع بين النظام الاجتماعي السوفييتي الذي أنشئ عقب الثورة وبين الملكية (ك. ل.).

تكن لديهم أي عقائد قطعية محددة. ولكنهم لم يظفروا على أي حال بذلك التأيد الواسع الذي ظفر به الـ Mladorossy مثلاً. وهذه الطائفة الأخيرة لم تكن مقبولةً عندي على الإطلاق بسبب إلحاحهم الشديد على شرعية النظام الملكي. وأدركت مرةً بعد أخرى أنه على الرغم من استعدادي وقدرتي الجزئية على المشاركة في حركات التاريخ المتقلبة، وعلى تمثيل مشكلات عصري، فلا بد أنني كنت دائماً شخصيةً لا تُلائم زمانها، أو إذا استخدمت تعبير «نيتشه» مرةً أخرى: شخصية لا معاصرة.

وكان انطباعاتي بين المسيحيين الغربيين -من الكاثوليك والبروتستانت على السواء- شبيهةً إلى حد ما بانطباعاتي بين المسيحيين الروس، إذ كان أولئك أيضاً يبدون لي إلى حد كبير في قبضة رد فعل ديني، وإن يكن مستواهم العقلي والثقافي أعلى من الأرثوذكس الروس المهاجرين. وقد اتخذ رد الفعل هذا صورة «العودة» أو «الارتداد» إلى كل ضروب الأشياء بحثاً عن سلطة وتقليد ثابتين بين أمور الوجود الإنساني غير المحققة. وكان ذلك واضحاً على وجه الخصوص بين أتباع التوماوية الجديدة والكالفينية الجديدة. وبالمثل كانت مشاغل الفكر الديني الروسية غريبةً، وغير مفهومة لمعاصريّ الروس، والمسيحيين الغربيين، وأما فيما يختص بمعاصريّ الروس، فقد كنت على وعي خاص بافتراقهم عنهم في فهم الإنسان وتقدير التجربة التاريخية للنزعة الإنسانية وللعصر الجديد عامة. ومع ذلك، فقد التقيت بعدد من الأرواح المشابهة لي، وخاصةً بين الشبان الروس والغربيين على السواء، ففي هؤلاء الشبان لمست ذلك القلق الروحي والعقلي الذي يعد علامةً على موقف سليم من الحياة. وكانت هذه المقابلات بالنسبة إليّ مصدر قوة وسرور عظيمين.

* * *

ما كدت أصل إلى باريس حتى كنت البادئ بتنظيم عدد من الاجتماعات الطائفية المشتركة بين الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت، وذلك في «الدار الروسية» بشارع «مونبارناس». وربما كان من الأمور ذات الدلالة أن تلك الاجتماعات قد أتاحت لأول مرة -على قدر معلوماتي- فرصة الجمع بين الكاثوليك والبروتستانت الفرنسيين بغرض

مناقشة المسائل الدينية، كما ثبت أيضًا أنها مناسبة للكاتوليك المحدثين وللتوماويين للاجتماع رغم ما بينهم من اختلافات كنسية. وقد قدمت الأرثوذكسية نقطة التقاء بين الطوائف المتعددة من الكنيسة المسيحية المنقسمة؛ لأنها لا تعاني كبتًا من وطأة الذكريات التاريخية التي تحول دون التفاهم المتبادل بين الكنائس الغربية المتعددة. وقد كانت الاجتماعات حيةً شائعةً للغاية خلال السنة الأولى، بل كان ثمة خطر من أن تصبح بدعةً متفشيةً. وكان هناك شعور بأن أعضاء الطوائف المختلفة قد وضعوا وجهًا إزاء عوالم جديدة تمامًا، عوالم مجهولة، وإن تكن قريبةً -على غير انتظار- بعضها من البعض الآخر. وكنا نشعر جميعًا بأننا ننشئ واحدةً مسيحيةً في صحراء «اللادين» والعداء تجاه المسيحية، ومع ذلك فقد كان الادعاء والتأكيد الذاتي الطائفي غائبين تمامًا. وقد اكتشفنا وحدتنا الأساسية في المسيح، كما اكتشفنا في الوقت نفسه اختلافات تعلمنا كيف نحترمها ونفهمها. وكان أنشط المشتركين بين الكاثوليك: الأب «جيليه» الذي أصبح فيما بعد جنرالاً في الطائفة الدومنيكانية والأب «لابرتونير»، وهو من أصحاب النزعة المحدثنة البارزين، وعلى الأخص «جاك ماريتان» الذي سأحدث عنه بإسهاب في هذا الفصل. أما البروتستانت البارزون، فكان منهم الراعي «بوجنر» رئيس الكنائس البروتستانتية في فرنسا، والبروفسور «ليسرر»، وهو من أتباع «كالفن» الأرثوذكسي (كان يبدو سواء في مظهره أو عقيدته، وكأنه قفز إلى عصرنا قادمًا لتوه من القرن السادس عشر) و«ولفريد مونو» ممثل التقليد البروتستانتي الحر في فرنسا.

وكان دوري في الاجتماعات محرّجًا لي نوعًا ما، فقد كان كل شخص يتحدث باعتباره ممثلًا لمذهبه الخاص، وبقوة ولأته لهيئة كنسية، فكان الكاثوليك الرومان والبروتستانت يريدون اكتشاف طبيعة الأرثوذكسية، وشخصية الفكر الديني الذي ترعرع في أرض أرثوذكسية. وكنت على وعي في المقام الأول بأنه لا يوجد -على خلاف الكاثوليكية الرومانية والبروتستانتية- تقليد أرثوذكسي عقلي موحد يمكن أن يلجأ إليه أي أرثوذكسي. ولم يكن في جانبنا غير مشترك واحد هو «الأب بولجاكوف» الذي يستطيع أن يتكلم باسم

الكنيسة الأرثوذكسية، بيد أن صوته كان صوت رجل لاهوت، لا صوت فيلسوف، وكانت السلطات الكنسية الأرثوذكسية تنظر إلى لاهوته نظرة ارتياب. أما تحرجي، فكان يرجع إلى موقعي الملتبس، إذ لم أكن أستطيع أن أتحدث باسم أي هيئة رسمية، كل ما أستطيعه هو أن أعبر عن معتقداتي الفردية الخاصة دون أن أدعي تمثيل أي شيء، أو أي أحد، اللهم إلا نفسي. ولكن عندما بدأت هذه الاجتماعات الطائفية المشتركة، اعتبر أصدقائنا غير الأرثوذكس موقعي موقفًا أرثوذكسيًا متميزًا. بل إنهم اعتبروه صوت الأرثوذكسية ذاتها. وكان سوء الفهم ذاك، الذي كان يعود مرةً إثر أخرى في غير ذلك من المناسبات مزعجًا إلى حد ما، وقد بذلت أقصى ما في وسعي لتبديده.

واشتد سوء الفهم هذا، وانتشر في أوساط أخرى نتيجةً لأنه تصادف أن أكون أول فيلسوف روسي مسيحي عُرف في الغرب، وبدأ الناس يكونون رأيهم عن طبيعة الأرثوذكسية الروسية وفقًا لأفكاري. فلدهشتي، أصبحت -مثلاً- نوعًا من المفكر الأرثوذكسي الرسمي en titre بالنسبة إلى المسيحيين الأنجلو-سكسونيين، والأنجليكانيين خاصةً. وتضخم هذا الالتباس نتيجةً لموقف المعهد الأرثوذكسي الروسي في باريس، إذ إنه لم يخف عداؤه نحوي فيما يختص بأمورنا الكنسية والسياسية الداخلية. ولكنه، لما كان حريصًا على علاقاته الطيبة مع الأنجليكانيين والبروتستانت الأمريكيين، فقد أعلن أنني واحد منهم. وعجلت هذه السياسة من الموارد والخداع، وكذلك بعض الاعتبارات الأخرى بانفصالي النهائي عن المعهد، ولم تعد تربطني بهيئته أي صلة. وفهم أصدقائي من الكاثوليك الرومان أخيرًا أنه لا ينبغي اعتباري ناطقًا باسم أي هيئة كنسية، بل النظر إليّ على أنني فيلسوف مسيحي فردي. وفي نهاية الأمر اعترف الجميع بهرطقتي، ونظروا نظرة تسامح إلى انحرافاتي «الغنوصية» المزعومة نظير ما وصف باستفزازاتي النافعة في المجال الاجتماعي، ونجاحي في قراءة علامات العصر. وأعترف بأنني لست سعيدًا كل السعادة بهذا الشكل المبتور لتفكيري، وإن كنت سعيدًا بأن الالتباس الخاص بموقعي الكنسي قد تبدد أخيرًا.

وأخذت اجتماعاتنا الطائفية المشتركة تتضاءل بعد ثلاثة أعوام، وانتهى بها الأمر إلى أن تخلت عن مكانها لشكل جديد ربما كان أكثر جدوى من الاتصال المشترك، وكنا نعقد اجتماعاتنا الجديدة في منزلنا «بكلامار»، ولم تكن هذه الاجتماعات ممكنة إلا بفضل معونة «جاك ماريتان» وتعاونه.

وكنت قد التقيت بماريتان بعد فترة قصيرة من وصولي إلى باريس عام ١٩٢٥، عن طريق أرملة «ليون بلوا»، وقد اهتمت اهتماماً شديداً «بليون بلوا» عندما كنت لا أزال في روسيا، وقدمته إلى الجمهور الروسي قبل وفاته سنة ١٩١٧ بأعوام قلائل. وكانت «ليديا»^(١) تقدره أيضاً تقديرًا عظيمًا، وعن طريق مراسلاتها مع مدام بلوا (وهي امرأة عظيمة بطريقتها الخاصة، كرست نفسها تكريسًا حارًا للكنيسة الكاثوليكية الرومانية ولذكرى زوجها)، استطعنا أن نلتقي «بماريتان». و«ماريتان» بروتستانتي انقلب كاثوليكيًا رومانيًا، وكان «ليون بلوا» أباه الروحي. وقد قرأت عددًا من مؤلفات «ماريتان» وفهمت أنه الممثل الرئيس للتوماوية في فرنسا. كما سمعت أنه مارس نفوذًا قويًا على الشبان الكاثوليك الفرنسيين. وجدير بالذكر أن «ماريتان» كان فيما مضى فوضويًا وماديًا، فلما أصبح كاثوليكيًا رومانيًا دافع بحرارة عن مذهبه الكاثوليكي. وذاع صيته باعتباره ناقدًا قويًا لـ «النزعة الحديثة». وقد كنت متحيزًا ضد التوماوية والأرثوذكسية الكاثوليكية، وضد أولئك الذين يحملون على أصحاب النزعة الحديثة. ومع هذا كله، فقد استولى «ماريتان» على قلبي فورًا، إذ كان فيه بالنسبة إليّ شيء جذاب لا سبيل إلى مقاومته، وهذا الشيء يتبدى حتى في مظهره نفسه. وحين كتب «ماريتان» عن خصوم الكاثوليكية الرومانية أو التوماوية كان فظًا جارحًا. وكان تقويمه لخصائص «ديكارت» و«لوثر» و«روسو» في كتابه «المصلحون الثلاثة»، تقويمًا جائرًا، ولكنه كان في الواقع لطيفًا كل اللطف، مهذبًا كريمًا مترنًا في عقله وشخصيته اتزانًا عظيمًا. ولم تلبث أن نمت بيننا أكثر العلاقات مودةً. وكنت أشعر نحوه بعاطفة عميقة، وهذا شعور لم أجربه في علاقتي بالآخرين.

(١) قرينة برديانف (ف. ك.).

ويبدو أنه يغفر لي عقائدي المخالفة للدين، التي لم يكن يوافق عليها بتاتا، أو يتغاضى عنها في الآخرين. ولعل ذلك راجع إلى أنني قادم من عالم مختلف تماما، لا يرتبط لديه بأي روابط مع المشكلات والخلافات الناشئة في سياق فرنسي كاثوليكي خاص. ولم يكن من الممكن أن نتفق عمليا على المسائل الفلسفية، كان أرسطيا سواء في طريقته أو في مادة تفكيره، وعلى الرغم من كل مؤهلاته وتحفظاته، لم يكن يسعني إلا أن أعتبر فلسفته المسيحية بناءً فلسفياً فوقياً يقوم على أساس من النزعة العقلية الأرسطية. ولم يكن متأثراً بحال من الأحوال بمشكلات واهتمامات الفلسفة الألمانية التي كانت بالنسبة إليه عاملاً معادياً دخيلاً. ولست أدعي إطلاقاً بأنني فيلسوف أكاديمي، ولكنني لا أعتقد أنه من الممكن أن تتفلسف على الإطلاق إذا لم يكن الإنسان قد عاش مشكلات «كانط» و«هيجل» وعاناها. و«ماريتان» فيلسوف مدرسي، لا لأنه «توماوي»، بل لأن مشكلات المثالية الألمانية كانت بالنسبة إليه في نهاية التحليل غير واقعية، وخارجة عن الموضوع. ومع ذلك كانت علاقتنا مثمرة إلى أبعد حد؛ لأن «ماريتان» كان متصوفاً قبل أن يكون فيلسوفاً، وكان الحديث معه عن موضوعات التصوف والروحانية منعشاً بصورة غريبة. وهو يملك فضلاً عن ذلك حساً مرهفاً، وتجاوباً مع الحركات الاجتماعية والثقافية في عصره، وإن يكن من الغريب أن هذا التجاوب لم يؤثر في فلسفته أدنى تأثير.

وعلى الرغم من التغييرات العديدة التي طرأت عليه خلال صداقتنا المتينة، فقد ظل «ماريتان» «توماوياً» دائماً، حريصاً على تكييف «التوماوية» مع ظروف عصره المتغيرة بلا انقطاع. وليس من شك أن هذه المحاولات تذكرنا بالنزعة المحدثة. وكان «ماريتان» يمينياً من حيث الناحيتين السياسية والاجتماعية عندما التقيت به لأول مرة، ولكنه تحول نتيجة لتطور طويل إلى «اليسار» أكثر فأكثر، بل لقد صار زعيماً لبعض الحركات اليسارية في الكاثوليكية الفرنسية. وعلى هذا النحو كان مصدراً دائماً للحقن والحيرة بالنسبة إلى زملائه الدينيين المحافظين. والحق أن «ماريتان» ظاهرة نادرة؛ فهو الفرنسي الذي لا توجد فيه أقل علامة على التحيز القومي. وكان يحاول الخروج من دائرة العادات الثقافية

اللاتينية الضيقة، وفتح الأبواب على العالم الخارجي، وقد نجح في ذلك نجاحًا فريدًا. وكان مولعًا أشد الولع بالروس، وفي طريقة حياته شيء مما يميز المثقف الروسي. وكان «آل ماريتان» يدعون كل من يجدون عنده ميلًا لزيارتهم في منزلهم. ويعقدون أحيانًا اجتماعاتٍ ومناقشاتٍ خاصةً، بيد أن معظم المترددين على تلك الاجتماعات والمناقشات كانوا من «التوماويين»، ولهذا كان المرء يحتاج إلى قوة هضمية، وقدرات أقوى على التنفس لكي يحتمل تلك الجرعات الخانقة من «المدرسية» التي كانت تصب في تلك المناسبات. أما «ماريتان» نفسه، فكان ساحرًا كل السحر دائمًا وأبدًا. لم يكن خطيبًا أو مجادلًا، وإنما كان في كتابته أكثر إقناعًا منه في حديثه. أما بالنسبة إليّ، فكان الأمر على خلاف ذلك، إذ كنت أتجلى في المناقشة، وأبدو مكبوتًا غير متماسك في الكتابة.

وكلما تعاقبت الأعوام، أُمست نزعة «ماريتان» التوماوية أخف صرامةً وأقل تحيزًا. وإني لأذكر كيف اعتاد أن يكون بغضًا غير متسامح في اجتماعاتنا الطائفية المشتركة المبكرة التي كنا نعقدها عند الأب «لابرتونيير» الذي قاسى كثيرًا من الأرثوذكسية التوماوية وممثليها المعذبين، فلم يعد يحتمل «التوماوية». والواقع أن «لابرتونيير» كان شهيدًا لعقائده، وقد وجدت نفسي إلى جانبه في أغلب الأحيان في أثناء مداولاتنا أكثر من أن أكون في صف «ماريتان». ومهما يكن من أمر، فقد كانت نزعته المضادة «للتوماوية» أشد صرامةً وتعصبًا هي أيضًا، بل كان يرفض اعتبار «توما الأكوييني» مسيحيًا. أما الأب الدومينيكاني «جيليه»، فكان أبغض الجميع إلى قلبي، إذ كان سلوكه الشبيه بسلوك «توركمادا» إزاء «الأب لابرتونيير» مثيرًا للتعزز.

وخلفت جماعة «مونبارناس» الطائفية المشتركة، جماعة أخرى كانت تجتمع في منزلنا، كما ذكرت آنفًا. وكانت هذه الجماعة أقل رسميةً واهتمامًا بالمسائل ذات الصبغة اللاهوتية والكنيسة الخاصة، إذ ركزنا أنفسنا بدلًا من ذلك على موضوعات التصوف والروحانية. وقد رحب «ماريتان» بفكرة هذه المناقشات، وأخذ على عاتقه الترتيبات

الخاصة بالعضوية الفرنسية، ولكنه كان يعارض اشتراك البروتستانت لعدة أسباب. وقد ثبت منذ البداية أن هذه الاجتماعات ناجحة جدًا. فقد انضم إلى الجماعة عدد من الأشخاص المهمين الذين لم يحضروا الاجتماعات الطائفية المشتركة السابقة. وكان من بينهم الكاتب «شارل دي بوس» (الذي أخفى تحوله إلى الكاثوليكية، ولم يصرح بها إلا قبل بدء اجتماع جماعتنا بوقت قصير) و«جبريل مارسل»، و«ماسينيون» (الخبير المعروف بالتصوف الإسلامي) و«اتيين جيلسون» الذي كان زائرًا من الحين إلى الحين. وكانت الأحاديث تدور -على الرغم من الاختلافات- في جو ودي للغاية. ولكن عندما أشرت -في أحد أبحاثي عن التصوف- إلى «يعقوب بيمه»، و«أنجلوس سيلزيوس»، حدث ما يشبه الهدير، وقال قسيس كاثوليكي روماني -وهو أستاذ بالمعهد الكاثوليكي- لزميله: «وهكذا تولد الهرطقة!» وكان يبدو لي أنني أخرج «ماريتان» أحيانًا، إذ كانت بعض أقوالي امتحانًا لشعوره نحوي.

وكانت مساهمة «دي بوس» -الذي كان يعتلي المنبر في أغلب الأحيان- قيِّمةً على وجه الخصوص من حيث إنه كان يعالج مشكلات التصوف والروحانية في سياق الأدب، وسوف أتحدث عن هذا الرجل بإطناب فيما بعد. وكان «جبريل مارسل» أحد المتحولين إلى مذهب الروم الكاثوليك، وهو فيلسوف وكاتب مسرحي، غير أن فلسفته كانت من طراز مختلف عن فلسفة «ماريتان». وكان في ذلك الحين الممثل البارز الوحيد للوجودية في فرنسا. وكانت أقواله الفلسفية لأمعةً، ولكنه كان في «بحران»^(١) إذا تعلق الأمر بمسائل اللاهوت والعرف المسيحي. ومن الأشخاص الآخرين الذين كانوا يأتون إلى الاجتماعات الكونت «دي بارج» المكتتب، و«فوميه»، و«ديرمينهايم» و«مونيه» الذي أصبح فيما بعد رئيسًا لتحرير مجلة «الروح»، وبعض أعضاء الكنيسة. والواقع أن تلك الاجتماعات كانت تضم زهرة الكاثوليكية الفرنسية المعاصرة.

وإنني لأحفظ لتلك الاجتماعات ذكرياتٍ لطيفةً إلى أبعد حد، وقد حزنّت عندما

(١) اختلال في القوى المدركة بسبب المرض. (المصحح)

انفضت بعد ذلك بثلاثة أعوام، إذ كانت تخاطب شيئاً في نفسي. ومع ذلك لم أكن أستطيع -حتى هنا أيضاً- أن أتغلب على إحساسي بالتباعد، ضرب من القصور النهائي عن التعبير عن أعمق «أفكاري» مهما تطلعت إلى ذلك وطُوبت به. ويبدو لي كأنما يتناسب شعور «الغربة» مع شدة الارتباط بالآخرين، أيّاً كان تشابه عقليتهم بعقليتي. أليس من الممكن أن يكون جوهر العلاقة الإنسانية أمراً يقتضي صراعاً لا مفر منه، وبالتالي يقتضي الألم والمرارة؟

وإلى جانب تلك الاجتماعات التي وصفتها لتوي، والتي كانت مسألة غير رسمية، اعتدت أن أحضر مؤتمرات كثيرة دولية، رسمية وشبه رسمية، وأن أتحدث فيها، وعلى الأخص تلك المؤتمرات التي كان ينظمها اتحاد الطلبة المسيحي. وأعاني ذلك على معرفة أساليب التفكير لدى مختلف الناس، وعلى الاتصال بتفكيرهم. وخلال هذا النشاط، زرت إنجلترا، وألمانيا، والنمسا، وسويسرا، وهولندا، وبلجيكا، والمجر، وتشيكوسلوفاكيا، وبولندا، وبلاذاً لم تعد مما يراه المرء الآن على خريطة أوروبا. وكنت أجد السفر دائماً مهمةً عسيرةً مزعجةً، فالقنصليات، والقطارات، والجمارك، وفحص جوازات السفر كل ذلك كان يشرف بي إلى حد المرض، وإن كنت لا أذكر أي حادثة سخيفة ملموسة في هذا الصدد. ومع ذلك كانت كل رحلة بالنسبة إليّ تجربةً منعشةً مغذيةً، وإن تكن تجربةً مرهقةً نوعاً ما. وقد يكون السفر إلى الخارج نشاطاً له دلالة في حد ذاته، وهذا ما تعبر عنه اللغة الروسية، إذ إن معنى «الذهاب إلى الخارج» هو «اجتياز الحدود» أو «التعالى»، أو بمعنى آخر، انتزاع الإنسان لنفسه من الوجود اليومي.

وقد استقر في ذهني نتيجة لزياراتي المتعددة في الخارج، أن أوروبا تتحول تدريجياً إلى ضحية للقومية المتطرفة: إذ يبدو أن كل أمة أوروبية قد استولت عليها فكرة عظمتها الخاصة، ودلالاتها العالمية الخطيرة في الشؤون الإنسانية، وحتى المجرين والأستونيين، لم يكفوا عن الإلحاح عن رسالة المجر وأستونيا البارزة المقصورة عليهما فقط. وكان هذا الميل إلى التفاخر القومي والتمجيد -الذاتي يسير جنباً إلى جنب - كما هي العادة - مع

كراهية الأمم الأخرى، وخاصةً الأمم المجاورة. وكانت أوروبا في حالة من الاضطراب المريض، فقد كان من الواضح أن صلح «فرساي» والسياسات التي أعقبته قد مهدت الطريق لكارثة جديدة. غير أن أسباب لوثة القومية أعمق من ذلك، إذ اتخذت النزعة القومية صورة العبادة الوثنية التي ضللت آراء الأمم. والنزعة القومية، كشقيقتها التوأم، ألا وهي نزعة التمرکز حول الذات، ليست لأخلاقيةً فحسب، بل إنها بكل صراحة مضحكة هزلية. وكانت استجاباتي لهذه المظاهر مماثلةً لاستجابات «فلاديمير سولوفيف» كما عبر عنها في مقالة القيم «المسألة القومية في روسيا». وفي هذه المسألة، وفي كثير غيرها من المسائل، كنت أجد نفسي على طرفي نقيض من الغالبية العظمى من المهاجرين الذين لذّ لهم أن يتملقوا أنفسهم تملقًا قوميًا، ويدبروا الخطط لروسيا مجيدة.

وكان حبي الحار لروسيا وللشعب الروسي ينمو مع مضي الوقت، ولكنه كان مرتبطًا في ذهني وقلبي بإحساس من العالمية، ولم أكن أتصور الوطنية نوعًا من التمجيد للاضطراب الممزق الذي يعتري التطورات القومية. ومهما يكن من الأمر، فإن النزعة العالمية، وكذلك كل تصور يبدأ بالمقطع inter (الطائفة المشتركة interconfessionalism تصور آخر من هذا النوع) لا معنى له عندي، ولا يشير إلى أي مجال معلوم من مجالات الوجود. والنزعة العالمية تجريد يخلو من الوجود الحقيقي كما تخلو عبارة الطائفة المشتركة، وكلتاها ترفض الدرجات والمراحل المتعددة لعملية التفرد (التفريد) التي لا تنفصل عن الحياة. ولكنني كنت على استعداد للدفاع عن النزعة العالمية لمجرد الاحتجاج على النزعة القومية النامية التي تهدد أوروبا بالدمار، ذلك لأن النزعة العالمية تعكس ولو بصورة مشوهة، حقيقة النزعة الكلية. وأعتقد أن الجمعيات والهيئات القومية التي لا تحصى في يومنا هذا، تمثل صورة غريبة مفارقة لخيانة فكرة الأممية الحقيقية، أو نوعًا من النزعة العالمية اليمينية. وإن شئت الصراحة، فأنا أمقت كلمة «الأجنبي» و«الغريب» بكل ما فيهما من نغمت عالية ومنخفضة، ولا أستطيع أن أضع نفسي في موقف التمييز بين الكائنات البشرية تبعًا لجنسيتها. وكل أجنبي مواطن لي. وقد أعطف كثيرًا أو قليلًا

على هذا النمط القومي أو ذلك، ولكن ينبغي ألا يحدد هذا موقفني من الكائنات الإنسانية الفردية. وقلما توجد صفات أشد مقتًا من التضليل القومي والغرور والانحصار، وإنني لأجد تلك الغرائز منفرةً في الروس على وجه أخص. وهذا ينطبق فوق كل شيء على النزعة المعادية للسامية، وكل شكل آخر من أشكال التمييز العنصري.

ولكنني أحب أن أكرر أنني في الوقت الذي أرفض فيه النزعة القومية، فإنني أشعر شعورًا عميقًا «بروسيتي»، بل وأكثر من هذا، أو من برسالة الشعب الروسي العظيمة الكلية، وإن لم تكن تلك الرسالة مقصورةً عليه فقط. وأنا لست قوميًا، ولكنني وطني روسي. وقد وقفت أعوامًا طوالاً أدافع عن الشرق الروسي ضد ادعاءات الرجل الأوروبي بالتفوق الثقافي المطلق. ولم يمنعني هذا الموقف من إدراك أن البشرية الحديثة قد تشهد مواجهةً وصراعًا لا نظير لهما بين روسيا والغرب. وكلما مضت الأعوام أخذت أنا نفسي أنظر إلى روسيا من داخل الغرب، وحملت في نفسي هذين العالمين وبذور نزاعهما الممكن. فالنزعة القومية العنيفة في أوروبا من ناحية، والتجربة المدمرة لما أحدثته الأحداث الحاضرة من تأثير شامل من ناحية أخرى، يؤلفان تناقضًا رئيسًا من تناقضات عصرنا. ومن النادر أن ألتقي بأشخاص على وعي حقيقي، وعلى سيطرة على حركات التاريخ الحديث، إذ اتجه الناس - كقاعدة - إلى الإذعان للغرائز القومية، وإلى أن يتركوا في النفس انطباعًا بأنهم قد سحقوا سحقتًا تامًا بنوع من الإقليمية العدوانية في المكان.

والإقليمية الفرنسية ظاهرة عجيبة، إذ يؤمن الفرنسيون بأنهم حملة المبادئ العالمية للمدنية التي هي في نظرهم المدنية الإغريقية الرومانية، وحملة مبادئ النزعة الإنسانية وحكم العقل، والحرية والإخاء والمساواة. وقد حدث حقًا أن كانت فرنسا هي من حمل هذه المبادئ إلى العالم. بيد أن هذه المبادئ مقدرة للإنسانية جمعاء، وتستطيع سائر الشعوب أن تشترك في هذه التجربة. وأيًا كان الأمر، فإن القومية الفرنسية ليست عدوانيةً، ولا تلجأ إلى العنف، كما هي الحال بالنسبة إلى القومية الألمانية التي تصدر عن إحساس بالدونية القومية أو بالـ *geltungsbeduerfnis* (الحاجة إلى احترام الآخرين

وتقديرهم)، فالفرنسيون إذن ضحايا بدرجة أقل لكراهية الأجانب الجنونية، وأقل حرصاً على السيطرة على الآخرين.

عقد الأرثوذكس الروس في باريس، برئاسة أساتذة المعهد اللاهوتي، عددًا من الاجتماعات السنوية مع الإنجليكانيين في المؤتمرات الأنجلو-أرثوذكسية بإنجلترا. وقد نظمت هذه المؤتمرات زمالةً تهدف إلى «التقارب» بين الأرثوذكس والأنجليكانيين، وكان هؤلاء يمثلهم الأنجلو-كاثوليك بوجه خاص. ونظرًا لسيادة الطابع الكنسي والكهنوتي عليها، فإنني لم أشارك اشتراكًا فعليًا في نشاط تلك الزمالة، بل كنت أذهب من حين إلى آخر لقراءة الأبحاث في المؤتمر فقط. وقد بهرني الأنجلو-كاثوليك بأنهم متنبهون لقضايا المجتمع الحديث انتباهًا حيًا صادقًا، ويصدق ذلك بوجه أخص على جماعة «العالم المسيحي» التي كانت مساهمتها في دراسة علم الاجتماع من وجهة النظر المسيحية قيمةً للغاية. كان التجاوب الذي لقيته في تلك الدوائر محصورًا في آرائني عن المسائل الاجتماعية، ذلك لأن تلك الدوائر كانت من الناحيتين الفلسفية واللاهوتية على صلة أوثق كثيرًا بالتوماوية.

* * *

ولعل أكثر أشكال الاتصال بالفرنسيين طرافةً، أو بالدوائر الأجنبية -بوجه عام- التي اشتركت فيها، اتصالي بجماعة «العقود» (هذه التسمية غير دقيقة، لأن مقابلتنا لم تدم غير أسبوع واحد) ببوننتيه، فهناك عرفت حقًا الثقافة الفرنسية والحياة الفرنسية، وكذلك لم أكن أقل تعرفًا على موقف الرجل الفرنسي من الأجانب. وكانت «بوننتيه» ضيعةً يملكها «دي جاردان»، وهو من أبرز الفرنسيين في زمانه، وقد توفي عام ١٩٤٠ في سن الثمانين. وكان المنزل الرئيس في «بوننتيه» ديرًا قديمًا في الأصل أنشأه القديس «برنار»، وظلت بضع حجرات تاريخية محتفظةً بشكلها الأصلي التي كانت عليه في القرن الثاني عشر، مثل حجرة الطعام القوطية، ومكتبة «دي جاردان» الواسعة. ولكن أضيفت على كل حال إلى الدير القديم إضافات حديثة وفخمة نوعًا ما، جعلت الحياة فيه مريحةً إلى أقصى حد،

وفي كل عام كانت تعقد دورات ثلاثة تستغرق كل منها عشرة أيام تجتمع فيها زهرة فرنسا الثقافية، كما كان يحضرها عدد كبير من المثقفين القادمين من الخارج: من الإنجليز والألمان والإيطاليين والأسبانيين والأمريكيين والسويسريين والهولنديين واليابانيين. وكاد لا يكون حاضراً أي ألماني في الأعوام الآخرة نتيجةً للموقف الدولي، وإن كنت قد اعتدت في وقت ما أن ألتقي بـ «ماكس شيللر»، و«جورج كورتويوس» وآخرين؛ الثاني لموضوع أدبي، والثالث لموضوع اجتماعي وسياسي. وكنت أتردد على «بوننتيه» كثيراً، وخاصةً خلال الأعوام الأخيرة. وهناك تعرفت على «آندريه جيد» و«جورج فليب»، و«فرنانديز»، و«جروتويسال» و«مارتن بوبر»، و«بينالوتي» وغيرهم كثيرين. وكان الروسيان الوحيدان اللذان اعتادا الحضور هما «ديمتري سفياتوبولك - ميرسكي» (قبل عودته إلى روسيا السوفيتية) وأنا.

وكان نطاق الموضوعات متسعاً كل الاتساع حقاً، فقد كان يشمل: الرومانسية، والتسامح، والدولة الشمولية، والزهد، ووظيفة الكتاب والمثقفين في المجتمع الحديث، والعزلة، وهذه هي بعض الموضوعات التي أذكرها. وعلى الرغم من تعدد وجهات نظر لمشتركين، فقد كان للجو صبغة طبيعية ودية، وكان المستوى العقلي للمناقشات عالياً جداً، بل كانت تشيع فيه نغمة من الأناقة ترجع في معظمها بلا شك إلى حضور عدد من السيدات الجميلات الأنيفات في كل جلسة. وكان الطعام وأنواع النبيذ ممتازين. وكنا نقضي الأمسيات عادةً في ممارسة بعض الألعاب أو في الاستماع إلى الموسيقى الأوركسترالية أو الغناء. وفي بعض الأحيان كانت تنظم بعض الرحلات، فيحملنا موكب من السيارات للتلمي من مفاتن المنطقة الريفية المحيطة بنا. وكان الوسط كله نموذجاً على البورجوازية الفرنسية المترفة المثقفة. ولم يمنع ذلك عدداً من الشيوعيين ومن العاطفين على الشيوعية عن حضور اجتماعات «العقود». أما من ناحيتي، فلم يكن يسعني إلا الشعور بأنني طفيلي في هذا العالم من الترف الروحي والمادي. وكان يبدو لي أحياناً أن قوى بركانية كانت تجيش تحت تلك القشرة الرقيقة، وأنها على وشك

الانفجار، وتحطيم كل ذلك الطلاء من الأناقة والتصرفات المهذبة. ولقد مرت حياتي كلها في عالم من الثورانات البركانية، وكنت أعجب هل من الممكن حقاً التوفيق بطريقة مرضية بين هذين العالمين. كما صدمني أيضاً اتجاه تحدثت عنه فيما سبق، هو الانزلاق بنوع من «البدعة» الأدبية أو الجدلية اللامعة حول كل ما يمكن أن يُسمى مشكلة حقيقية. وعندما كانت إحدى المشكلات من الأهمية بحيث لا يمكن تجنبها، فقد كانت تقدم في صورة مهضومة مقدماً تمام الهضم بالقياس إلى ذوقي الروسي. ومع ذلك فقد كنت بكل صراحة منجذباً إلى هذا العالم.

وكانت مضيفتنا «مدام دي جاردان» امرأة ذكية لطيفة، ذات مظهر رجولي إلى حد ما، كما كانت صريحةً مجاهرةً برأيها. وكان «دي جاردان» نفسه شخصيةً جديرةً بالتصوير. كان بعض الناس يعتقدون أنه يشبه فلاحاً روسياً، أما أنا، فكنت أعتقد أنه أشبه بأريستارخوس^(١) فرنسي. وكان رجلاً على ثقافة عظيمة، وعالمًا هليينياً، ومحدثاً رائعاً، وكانت طريقته في النقاش رقيقةً، بل رشيقةً. وقد فعل الكثير لإقامة السلام في أوروبا، وللتقريب بين المثقفين من كل البلاد، ولتقدم القيم الروحية من حرية وتسامح. ومع ذلك فقد كان بطبيعته نافذ الصبر بالنسبة إلى الآراء المعارضة لآرائه، كما كان هو نفسه أول من يعترف بذلك، وإن كانت له طريقة تدعو إلى الإعجاب في كتمان انفعاله. وكان قلب «بوننتيه» وروحها، إلى جانب كونه أكرم مضيف فيها. وعلى الرغم من ملكاته العقلية الممتازة، وتضلعه العظيم، فإنه كان مقللاً غاية الإقلال في الكتابة، ومن الواضح أن رسالته الحقيقية كانت في عالم العمل الثقافي والاجتماعي، وكانت «العقود» شاهداً على نجاحه الفريد في هذا المجال. كما كان يرسل المثقفين في جميع أنحاء العالم على نطاق واسع (كان ليو تولستوي واحداً ممن يرسلهم). وإلى جانب «العقود» في «بوننتيه» كان مسؤولاً أيضاً عن «الاتحاد من أجل الحقيقة».

وإنني لأذكر سلسلةً من المناقشات الفلسفية العنيفة - وإن تكن وديةً - دارت في

(١) ناقد يوناني اشتهر بالشدة والتدقيق العاديين في نقده (ف. ك.).

«بونتنيه» بيني وبين «ليون برونشفيك»، الذي كان الفيلسوف الفرنسي البارز في «العقود». وكان «برونشفيك» نمطاً يمثل وجهة النظر الفلسفية التي تعرض في تلك المناسبات. ولم يكن هناك غير عدد قليل نسبياً ممن يمثلون الموقف الكاثوليكي، وكانت النغمة السائدة هي «المثالية الثقافية». وكان «برنار جروتويسان»، وهو من أصل نصفه هولندي ونصفه الآخر روسي، وكان يعمل مسجلاً بجامعة برلين، وقضى شطراً كبيراً من حياته في باريس؛ كان يمثل نوعاً من النزعة الشكية المستنيرة. ولما كان رجلاً شديد الذكاء، وعلى معرفة واسعة، فقد كان من بواعث النشاط الجسم أن يتحادث المرء معه، وأن تكون مساهمته في المناقشة تحليلية صرفة، هذا إذا لم نشأ أن نصفها بأنها تعمل على التفكيك. أما «فرناندينز»، وهو رجل متعدد المواهب، إذ كان ناقدًا أدبيًا محترفًا، وممثلًا ورياضيًا صارمًا، فكان يقود المناقشات في أغلب الأحيان، وكان شخصًا حاضر البديهة، ولكنه على الجملة كان أشد إقناعاً في توجيهه للمباريات في المساء منه في اجتماعات النهار. ومن المعروف عنه أنه كان في وقت من الأوقات قريباً من الشيوعية، ولكنه انتقل عقب ذلك إلى الطرف المضاد. وكان هناك آخرون ممن يعطفون على الشيوعية، كما ذكرت آنفاً، وهذا أمر شائع بين المثقفين الذين كانوا يغشون الصالونات حينذاك، بيد أن أشخاصاً قلائل كانوا يأخذون ذلك مأخذ الجد، ومن بين هؤلاء لسوء الحظ أولئك الذين كانوا يتجهون ذلك الاتجاه.

وقد ظل «شارل دي بوس» الزعيم في «بونتنيه» زمناً طويلاً، حتى منعه المرض عن هذه الزعامة. وكنت قد التقيت عام ١٩٢٤ مع بعض الفرنسيين الآخرين، عن طريق «ليو شستوف»، وأصبحنا بعد ذلك صديقين حميمين. وكان «دي بوس» رجلاً أصيلاً، يختلف كل الاختلاف عن النمط العادي من الفرنسيين. ولم يكن ينتمي إلى عصرنا، بل كان رومانسيًا من الطراز السائد في أوائل القرن الثامن عشر. ومن إحدى صفاته البارزة خياله العنيف النشط. وكانت الصداقة بالنسبة إليه موضوع عبادة رومانسية، ولهذا كان له -بلا مبالغة- مئات من الأصدقاء الحميمين المقربين. فإذا تعلق الأمر بإهداء أصدقائه نسخاً من كتبه تحمل توقيعه، بلغ عدد النسخ المائتين عددًا. وكان متعمقًا، لا في ثقافة فرنسا

وحدها، بل في ثقافة إنجلترا وألمانيا، وكان أستاذًا كاملاً في اللغتين الإنجليزية والألمانية. ولم ألتق إلا نادرًا بشخص له مثل هذه الروح النبيلة المخلصة. ولكنه كان «جمالياً» قبل كل شيء آخر، ولم يكن يتحدث إلا عن أدباء الدرجة الأولى فقط. وكانت أحكامه ومواقفه كلها من الحياة تحدوها جميعها معايير الأدب والفن، وتمثل له المشكلات كلها من جانبها الأدبي. ولم يكن يسعني إلا أن أعتبر ذلك دليلاً على الانحلال الثقافي الذي كان منتشرًا على هذه الصورة في فرنسا، ولم يكن مقصورًا بحال من الأحوال على «دي بوس»، وإن يكن «دي بوس» نموذجًا واضحًا عليه. وقد يتحدث الشبان الفرنسيون عن الأزمات التي اجتازوها، وهم يعنون بذلك عامة أنهم انتقلوا من جماعة أدبية إلى أخرى، من «بروست» و«جيد» إلى «باريس» و«كلودل» مثلاً. وروسيا دولة تملك أدبًا عظيمًا، حيث يعد الأدب فيها - فضلًا عن ذلك - القناة الوحيدة للحركات الثقافية وميدان القتال في السياسة في معظم الأحيان، ولكننا لم نعرف قط مثل هذا الميل لتضييق نطاق الحياة على الأدب وحده. وكان «دي بوس» يتمتع ببصيرة عجيبة، وله في بعض الأحيان ملاحظات تتصف بدقة وتمييز مدهشين، ولكنني لم أستطع قط الكشف عما يرمي إليه حقيقةً، أو ما هو اهتمامه الرئيس وأفكاره الرئيسة. ويبدو أنه أنفق حياته على عبادة عباقرة المدنية الإنسانية. ولكن هل زوده ذلك بمصادر لمواجهة قضايا عصرنا المنكوب؟

قابلت «آندريه جيد» قبل «بونتنيه»، وعقب مقالي عن الشيوعية الذي ظهر في العدد الأول من مجلة «الروح». وقرأ «جيد» المقال، وكان حينذاك ميالاً إلى الشيوعية، فطلب مقابلي. وبالتالي دار حديثنا في معظمه عن الشيوعية الروسية، وعن العلاقة بين الشيوعية والمسيحية. وتأثرت بطريقة «جيد» المخلصة الصريحة في معالجة تلك المشكلات. وكان - كغيره من المثقفين الفرنسيين الآخرين - يقاوم تأثير البيئة البورجوازية الرأسمالية التي يعيش فيها. ومن الجلي أنه كان تشوف إلى تغيير رئيس، وإلى تجديد في حياة الإنسان الحديث. ولم يكن دارسًا للمشكلات الاجتماعية، ويبدو أنه لا يعرف سوى القليل عن الأدب الشيوعي، ولا داعي لذكر التطبيق الشيوعي. وأخشى أنني كنت - خلال حديثنا -

عدوانيًا إلى حد ما في نقدي لشيوعية «المقعد الوثير». وقد بدا لي «جيد» شخصيًا باعتباره رجلًا خجولًا إلى أقصى حد، هادئًا مرهف الحس، لا يعرف الفضول. وكان خجله يتبدى خاصةً في الاجتماعات الكبيرة مثل اجتماعات «بوننبيه»، حيث كانت مساهمته تتألف في معظمها من ملاحظات قلائل لا مبالاة فيها. وقد قرأت «جيد» في نهم، فأحسست أنه كاتب تبع اتجاهه الداخلي في حماسة وتدبر؛ لا بتلك النزعة اليسيرة إلى اللذة، بل بعد أن اجتاز مصاعب وأخطارًا. وتبينت فيه قلقًا دينيًا وأخلاقيًا عظيمًا، وبحثًا عن مسيحية مصفاة. ولكن يبدو أن حاجته إلى التبرير الذاتي كانت تحتل مكانًا كبيرًا غير متناسب في موقفه من الحياة. كان من المتطهرين قبل كل شيء، ويريد أن يستمتع بالحياة، ولا يستطيع أن يفعل ذلك دون أن يشعر بوخز الضمير. و«يومياته» تعد وثيقة إنسانية قيمة في كثير من النواحي، ومع ذلك، فإن فيها شيئًا كثيبًا موحشًا. وقد كافح «جيد» طيلة حياته بلا جدوى للتغلب على الخميرة البروتستانتية الكامنة في نفسه، وهو يحارب لتخطي تلك العقبات التي تعترض طريقه إلى الحياة المليئة الرحبة في هذا العالم، أما أنا، فلا أشتهي شيئًا أكثر من تخطي العقبات التي تعوق تحرري من هذا العالم للانطلاق إلى حرية عالم آخر.

وفي مناسبة أخرى، سنحت لي فرصة التعرف على «ليون بلوم». والسياسيون -وحتى أذكاهم جميعًا- قلما يظهرون أي علامات على الثقافة والذكاء، والأمانة والإنسانية. أما «ليون بلوم»، فقد ترك في نفسي انطباعًا بأنه يمتلك هذه الصفات جميعًا. والحق أنه أجدر السياسيين الفرنسيين طرًا بالتقدير. وقد عطف أشد العطف على إصلاحاته الاجتماعية وسياسته خلال مرحلة «الجهة الشعبية». ومع ذلك لم يكن يبدو أنه يملك إرادة قوية عظيمة، ولم يكن يؤثر في المرء باعتباره سياسيًا عظيمًا.

وإلى جانب هؤلاء الذين كانوا يحضرون «العقود» في «بوننبيه»، تعرفت على جماعة أخرى وأشارت إليها فيما سبق. وأعني بها جماعة «الاتحاد من أجل الحقيقة». وكانت الجماعتان تختلطان إلى حد ما. أما هذه الجماعة، فكانت تجتمع في باريس كل أسبوع، وكنت في وقت من الأوقات زائرًا دائمًا لاجتماعاتها. وكان أعضاؤها يعكفون عادةً على

مناقشة كتاب ظهر حديثاً، وينصب اهتمامهم الرئيس على فلسفة الحضارة، أو السياسة، أو موضوعات مشتركة من هنا وهناك. وفي هذه المناسبات كان يُدعى المختصون في تلك الموضوعات، وكذلك مؤلفو الكتب المطروحة للمناقشة. وكان هؤلاء المؤلفون هم الذين يقدمون للمناقشة. وقد انضمت إلى هذه الجماعة لأول مرة، عندما دعيت لتقديم كتابي «مصير الإنسان». وكان «الاتحاد من أجل الحقيقة» - كما يدل على ذلك اسمه - معنياً «بالبحث الحر عن الحقيقة». وكانت لهذه الجماعة نزعة يسارية واضحة، إذ ترى مشكلات الشيوعية طاغيةً على المناقشات، ويشارك الشيوعيون أو أشباه الشيوعيين من أمثال «نيزان» (الذي ترك الحزب الشيوعي فيما بعد) و«مالرو» (الذي تنكر هو أيضاً لميوله الشيوعية) و«ج. ب. بلوك»، وكثيرون غيرهم في تلك الاجتماعات. وكانت الحجرة التي تعقد فيها الاجتماعات تغص بالناس حتى يكاد يكون من المحال على المرء أن يتنفس.

وعلى الرغم من الطابع الجدلي لمعظم الموضوعات، فقد كان ثمة جو من التلطف والمجاملة، فلم يفقد أحد أعصابه قط، كما لم يكن التحدي المكشوف يلقي أي تشجيع. وأحياناً كانت المناقشة تنقلب إلى مجرد استجواب موجه إلى المختصين. وكنت في حيرة من أمري، أحاول أن أرى إذا كان من الممكن أن يصل المرء إلى الحقيقة باستخدام مثل هذه الوسائل في البحث. كان الجو شاهداً على نزعة عقلية هادئة، لا على نزعة عقلية منطلقة ضارية كما كانت في الماضي. والحق أن النزعة العقلية المادية كانت أي شيء اللهم إلا أن تكون هادئةً على الرغم من ادعائها التفكير النزيه، إذ كان مولدها عن عاطفة عظيمة شديدة.. بيد أن هذه العاطفة قد استهلكت نفسها. فهنا كانت المسائل ذات الأهمية الحيوية لبقاء البشرية، تناقش بطريقة توحى بأنه لا علاقة لها في الواقع بالصراع الحقيقي في الحياة، وكانت المتفجرات تقدم كأنها ورقة شجر زاوية، ولا تلوح علامة خافتة من علامات الخوف إلا مصادفة، الخوف من الحرب، من الثورة من رد الفعل، ولكنه كان خوفاً عاجزاً لا يفيد إلا في إثبات الجبن الفطري الذي تتصف به ضحاياه.

وفي فرنسا - حيث تعتبر الحياة العقلية عادةً محكًا للحركة السياسية - كان المثقفون في الواقع منقطعين عن السياسة التي كانت مجالًا مقصورًا على النواب، ووزراء الحكومة، وبعض السيدات خلف الكواليس. وقلما كان يأتي بعض النواب مثلًا إلى «بونتييه» أو إلى الاجتماعات التي يعقدها «الاتحاد من أجل الحقيقة». أما المثقفون الذين كانوا يناقشون مسائل تؤثر على المصير السياسي لبلادهم، فقد تركوا لينضجوا في مصيرهم الخاص، بينما ألف السياسيون المحترفون - مع استثناءات نادرة - دائرةً مغلقةً خاصةً بهم، وقد استغرقوا تمامًا في لعبة السياسة، بعيدًا عن الحياة الثقافية. وحياة الناس العاديين على السواء.

وقد انتهى الأمر بهذا البناء كله إلى نهاية منكوبة يستحقها: والواقع أنه لم يكن من الممكن أن يستمر في شكله القديم، إذ أبدت النماذج والعادات القديمة للثقافة الفرنسية، وللسياسة الفرنسية أيضًا نذرًا لا يخطئها المرء على الانحلال. ومع ذلك، وعلى الرغم من النزعة الشكية، والافتقار إلى الغرض، وعدم الاكتراث بالحق، فقد كانت ثمة وحدة كامنة في الفكر الفرنسي، إذ كان الناس جميعًا يؤمنون بتفوق العقل، وكان الجميع «إنسانيين» يدافعون عن المبادئ الكلية الديمقراطية المستمدة من الثورة الفرنسية. أما الفكر الألماني أو الروسي، فكان ينظر إليه عامةً على أنه «همجية شرقية»، وعلى أنه مظلم لا عقلي، مليء بالأخطار بالنسبة إلى مستقبل المدنية. ولم يكن ثمة أحد يقبل صحة أي نمط من أنماط الثقافة غير النمط الفرنسي، فلا عجب إذن أن أحسست بنفسني «دخيلاً» على «الاتحاد من أجل الحقيقة»، كما داخطني هذا الإحساس نفسه في «بونتييه».. «دخيلاً» قادمًا من عالم آخر، وإن لم يكن إحساسي بذلك في هذه المرة أقل إن لم يكن أكثر، على الرغم من أنني قد تمثلت طرق التفكير الفرنسية أكثر من أي روسي آخر. وأخيرًا، نفذ اهتمامي باجتماعات «الاتحاد من أجل الحقيقة» نفسه، ولكنني تعلمت الكثير من هذه الاجتماعات.

* * *

وأتاحت لي الفرصة الثانية للاتصال بالفرنسيين عن طريق الجماعة المرتبطة بمجلة

«الروح» ذات النزعة الشخصية، وعن طريق الاجتماعات الفلسفية التي كان «جبريل مارسل» يعقدها في منزله. وكانت تلك الاتصالات ذات قيمة عظمى لي، وعن طريقه التقيت بأشخاص أمثُ إليهم بصلة كبيرة. وقد كنت حاضراً الاجتماع الذي أنشئت فيه مجلة «الروح». حدث ذلك في منزل «إي» وهو كاثوليكي من الجناح اليساري، وأصبح فيما بعد نائباً، وعضواً بالحزب الاشتراكي. ويدين المشروع بتنفيذه إلى جماعة من الشبان ووردت المساهمات إلى «المجلة» -أو على الأقل في مراحلها البدائية- من الشبان والشابات. وقد تأثرت أعظم التأثير حين أجمعت الآراء في الاجتماع التأسيسي للمجلة على أن يكون غرض المجلة واهتمامها الرئيس هو «الدفاع عن الإنسان» وأحسست أن ها هنا مكاناً تهب فيه روح جديدة.

ولم تكن الخطة المرسومة لمجلة «الروح» أن تكون مجلة كاثوليكية فحسب، بل منبراً يستطيع أن يجتمع حوله، ويتحدث منه، الكاثوليك المستنيرون والبروتستانت والأشخاص الذين لا يدينون بالولاء لأي هيئة دينية منظمة. وكان منشؤها ورئيس تحريرها «إيمانويل مونييه»، رجلاً ذا مواهب عقلية عظيمة، وطاقة ملحوظة، وكان كاثوليكيًا رومانيًا، غير أن آراءه الاجتماعية والسياسية تختلف عن الموقف الكاثوليكي الروماني المعروف تجاه تلك المسائل. وكانت النواة التي تألفت منها جماعة «الروح» كاثوليكية رومانية في معظمها، غير أن المجلة نفسها لم تكن تولي عنايتها الرئيسة للمسائل الفلسفية أو الدينية، بل كانت تقوم بدراسات للمشكلات الاجتماعية والسياسية والمشكلات الجمالية إلى حد معين، وهدفها هو وضع برنامج اجتماعي على أسس روحية. ولم تكن النزعة الشخصية التي تجهر بها الجماعة، والتي أعطف عليها عطفًا خاصًا، لم تكن مذهبًا، بل كانت موقفًا أو موضعًا يعبر عن البحث لتحويل العالم الموضوعي إلى عالم شخصي، موقفًا يكون فيه الشخص الإنساني هو الموضوع الرئيس، وهو موضوع المعرفة الذي لا يرد إلى شيء غيره. وأما من حيث إن لمجلة «الروح» ميلاً اشتراكيًا، فقد كانت اشتراكية برودونية «نسبة إلى برودون» أكثر منها ماركسية، وإن تكن صفحات المجلة تضم بعض الدراسات الهامة

في نظرية الماركسية وتطبيقها. وقد تم التعبير عن امتزاج النزعتين الاشتراكية والشخصية في عبارة صكت حديثاً هي «النزعة الشخصية الاشتراكية». واعتنقت مجلة «الروح» منهجاً أصيلاً للعمل، فقد كان هناك عدد من الجماعات تعالج موضوعات مختلفة، فهناك جماعة فلسفية، وجماعة أدبية، وجماعة تدرس الماركسية، وأخرى تعكف على بحث المشكلات السياسية، وكانت هناك أيضاً جماعة عامة تدرس مساهمات الجماعات الأخرى كلها، وتضع برنامجاً للمجلة من تلك الزوايا المتباينة. وقد شاركتُ بضع سنين في العمل الذي تقوم به تلك الجماعات، وهو عمل يحضره عادةً عدد كبير من الناس.

وكانت الحركة التي تدور حول مجلة «الروح» جديرةً بأعظم العطف. غير أن النقص الوحيد الذي كان يشوبها -شأنها في ذلك شأن الكثرة من الحركات المماثلة- هو أنها كانت مقصورةً على جماعة صغيرة نسبياً، وغير قادرة على فعل أي شيء يمكن أن يؤثر تأثيراً فعالاً على البيئة المحيطة بها، كل ما يمكن أن تفعله هو أن «تثبت» للعالم الحديث وأن تحاول فهمه، ذلك العالم الذي كان يبدو أنه يتحرك في اتجاه مضاد لأهداف «الروح». إن إرادة الشر أقوى إلى ما لا نهاية من إرادة الخير، والإنسان مرغم على الاعتراف بأن الشر منتج لمواهب عظيمة، وأنه إذا كان ثمة شيء يتقدم في هذا العالم، فهو الشر.

وقد نشأ في الأعوام السابقة على كارثة الحرب العالمية الثانية، عدد من الحركات الهامة بين الجيل الأصغر في فرنسا، تتميز عن معظم حركات الشباب الأخرى في أوروبا في أنها نشأت عن بحث صادق عن الحق، ولو أنها تمكنت من النجاح في هذا العالم الذي صرعه الشر، لكان ذلك إنجازاً هائلاً حقاً. أما من ناحيتي، فقد كنت أشعر بالثقة حين ألتقي بهؤلاء الشباب، لا لأنني أعرف أنهم قد فكروا بعمق فحسب، بل لأن عقولهم قد عاشت أيضاً. وكان هناك رد فعل قوي بين المفكرين الفرنسيين من الجيل الأصغر ضد العالم المحيط بهم، وحتى جماعة الشباب الملتفين حول صحيفة «كومبا» كان يطيب لهم أن يسموا أنفسهم «ثوريين». وأصبحت كلمات «الثورة» و«الأزمة» و«الصراعات الكامنة» من الألفاظ المتداولة الشائعة التي تخفي أحياناً اختلاط الأفكار والقيم، والتي

كان لها تأثير خفي في عقل الطبقة المثقفة المنحلة وقلبها.

ويجب ألا أغفل الاجتماعات الفلسفية التي كانت تعقد في منزل «جبريل مارسل»، فقد كانت في رأيي النوع الوحيد من الاجتماعات التي يمكن أن يكون له قيمة دائمة. ولم يكن يحضرها الفرنسيون فحسب، بل الألمان والروس والإسبان من الشيوخ والشبان على السواء الذين كانت لمساهمتهم تأثير حاسم على عمل تلك الجماعة. ومن المحتمل أنه كان المكان الوحيد في فرنسا الذي تدرس فيه مشكلات «الظاهرية» والفلسفة الوجودية دراسةً جديّةً، وكانت تتردد دائماً أسماء «هوسرل» و«شيلر» و«هيدجر» و«يسبرز» وغيرهم من المفكرين الأجانب، كما لم تكن هناك أدنى علامة على تملق الذات الثقافي المعروف عن فرنسا أو أوروبا الغربية.

أحسست في بداية الأمر بدرجة ملحوظة من الاتفاق مع «جبريل مارسل»، ولكننا اختلفنا فيما بعد لأسباب سياسية، إذ كان يعتبرني بالنسبة إلى ذوقه «يسارياً» متطرفاً، و«فوضوياً» مغالياً.

وكانت الوجودية هي الفكرة الرئيسة في اجتماعاته. وقد ذاعت عن «مارسل» نفسه شهرة بأنه فيلسوف وجودي، وإن يكن من الأدق أن يقال إنه «تجريبي صوفي». و«مارسل» -على خلاف غيره من الفلاسفة الفرنسيين- يحيط إحاطةً دقيقةً بالفكر الألماني ويقدر «يسبرز» -الذي كرس له مقالاً شائقاً- تقديرًا خاصاً. وإني لأقدر فكرة «مارسل» عن «السر» الذي حدده بأنه مشكلة غير قابلة للإحالة الموضوعية وتشمل الإنسان الذي يحاول القبض عليها، ولا يمكن إرجاعها إلى المعطيات الخارجية. بيد أنني كنت أقل سعادةً بهذه الحقيقة، وهي أنه على الرغم من موقفه الباحث المتسائل الصريح، فقد كان يترك في النفس انطباعاً بأنه يعرف تماماً أين يريد الوصول، وأعني بذلك الوصول إلى الكنيسة الكاثوليكية.

وأياً كان الأمر، فلم يكن «مارسل» هو الشخص الوحيد الذي يمثل تحولاً في الوعي الفلسفي في فرنسا، فقد كان هناك عدد من الفلاسفة الآخرين مثل «لوسين»، و«لافل»

(الذي خلف «برجسون» و«لروا» بالكوليج دي رانس) و«فال»، وغيرهم ممن كان لهم رد فعل ضد طغيان النزعة الوضعية على العقل الفلسفي الفرنسي. ووجد هذا التغير تعبيراً في سلسلة «مونتاني» المعروفة باسم «فلسفة الروح» التي كان يصدرها «لافل» و«لوسين». وكم كنت أود أن أتمكن من استغلال مقابلاتي العديدة مع هذين المفكرين اللذين كانا قرييين مني في كثير من النواحي استغلالاً تاماً، غير أنه كان من الصعب اختراق نطاق تقاليد العلاقات الإنسانية العادية للوصول إلى أكثر ما كان يهمني في تلك المقابلات. وكان فشلي في هذه الناحية مصدرًا من مصادر إدانتي الدائمة لذاتي.

ومن الأشخاص الذي صادقتهم في منفاي بالغرب، ينبغي أن أذكر أيضاً اللاهوتي السويسري والاشتراكي البارز «ليب» الذي تراودني ذكراه مصحوبةً بعاطفة عظيمة. وكان له غرام أول ظل له مخلصاً إلى الأبد، هو: غرامه بروسيا والروسيين. وكان يحب أن يدعي «فيودور إيفانوفيتش»، على الرغم من أن اسمه الحقيقي الأول هو «فريتز»! هذا، مع ميل إلى الفوضى، ومكتبة روسية ضخمة، وهذه هي الأشياء الروسية الوحيدة فيه. وكان له قلب من ذهب، وطبيعة متحررة تمام التحرر من التقاليد. وكنت أقدر صداقته تقديرًا عظيمًا، كذلك حصافته الواسعة، وحدة ذهنه. وكان يعيش تمزقه قرون حيرة غير عادية نوعاً ما، بين البارتينية (نسبة إلى كارل بارت) والأفكار الدينية الروسية التي كان يرتبط بها ارتباطاً مؤثراً. ولا أظن أن كان لي صديق وفي مثله بين أصدقائي غير الروسيين. وأحب أن أذكر أيضاً «باستير بوريه» الذي كرس بضعة أعوام من حياته لتأليف كتاب عن فلسفتي، وإنني لمعترف بفضل له لعمله العاطف المثقف.

وتختلف المصاعب التي تشوب الاتصال بالروس عن تلك المصاعب التي قد يعانيتها المرء في الاتصال بالشعوب الغربية. فالروس -كما سبق أن ذكرت- اجتماعيون، كقاعدة، وهم ينبذون المواضعات الاجتماعية، ولا يتباعدون عن إخوانهم البشر، ويتمتعون بما يمكن أن يُسميه المرء القدرة على التألف مع الآخرين سواء أكانوا من أصدقائهم أم من معارفهم الأقربين أم لم يكونوا.. وهم يحبون أيضاً أن يتخففوا من

الهموم التي تثقل أفئدتهم، وأن يقتحموا حياة زملائهم، وأن يجادلوا إلى ما لا نهاية حول الأفكار، كما يجدون أنه من العسير عليهم توطين أنفسهم على عادة الغربيين في ترتيب المقابلات بالتليفون أو عن طريق البريد، ويؤثرون القيام بزيارتهم فجأة في أوقات متباينة من الليل والنهار. بيد أنهم لا يتمتعون في رأيي إلا بقدرة ضئيلة على الصداقة الفردية القوية، وهم على وجه العموم يحبون الاتصال بالناس، ولديهم إحساس بالزمالة بلغ حدًا عاليًا من التقدم. ومن الأمر ذات الدلالة أنه أينما التقى الروس (وقد تشئت منهم بعد الثورة مئات الألوف في أرجاء العالم كله)، فإنهم يؤلفون من أنفسهم في الحال جماعاتٍ وزمالاتٍ وجمعياتٍ. والروس يأنفون من مجالات الاهتمام المحددة تحديدًا صارمًا، ومن التمييزات الثقافية التي يعجزون عن العيش وفقًا لها. والعثور عن «معنى الحياة» ليس بالنسبة إليهم مسألة تتعلق بالنظر المجرد، بل مسألة حياة أو موت، وهم لا يستطيعون أن يجدوا هذا المعنى إلا في الاتصال الروحي بالآخرين الذين يسعون إلى هذه الغاية نفسها.

ولكن إلى جانب هذه الخصائص من الزمالة والتضامن هناك صفات أخرى ذات طبيعة أكثر تدميرًا. فما من أوروبي غربي يستطيع أن يحدث مثل هذه الجراح الذهنية في شخص زميل له، أو إهانته وإظهار مثل ذلك البرود والازدراء نحو الآخرين، كما يمكن أن يصنع الرجل الروسي، ومن السهل أن يجرح هو نفسه ويهان، ويُصاب في احترامه لذاته. ومن المحال أن تجادل شخصًا روسيًا حول فكرة ما دون أن يعتمد إلى تحقير الشخص الذي يريد تفنيد رأيه، وهنا تتحول المناقشة إلى اتهام شخصي. وفضلًا عن ذلك، فإن الروس أقل تقديرًا للفكر وللنشاط العقلي من الغربيين، وهم ينزلون في سهولة من موقف عقلي إلى وضع يطالبون فيه بمطلب أخلاقي، ويتوقعون منك (كما يتوقعون من أنفسهم) عملًا باهرًا من أعمال القداسة أو البطولة الثورية. وليس في هذه الصفات صفة تميز بها الفرنسيون الذين عرفتهم أكثر من أي شعب آخر من شعوب الغرب. ومن هنا كانت المصاعب وضروب سوء الفهم التي تنشأ في العلاقات بين الفرنسيين والروس. وعندما يتحدث روسي إلى فرنسي، فإنه يشعر أنه مكبوت كبتًا لا سبيل إلى مقاومته بواسطة نزعة الفرنسي

الفردية، وتحفظه ودمائه خلقه، وقلة مبالاته، فالذهن والحواس تطغى على القلب، وهذا ما يتمثل في الرواية الفرنسية المعاصرة التي لا تحتوي إلا على قدر ضئيل من الشعور، ونصيب كبير من الذهنية والحسية. ومن ناحية أخرى، يعرف الفرنسيون كيف يحترمون شخصية غيرهم من الناس، ولا يحاولون اقتحام حياتهم الباطنية، وإذا جادلوا أفكارك، فإنهم لا يشعرون بما يدفعهم إلى مناقشة حياتك الخاصة. وهم أقل تبجحاً من الروس ولا يشعرون أن من واجبهم أن يكونوا قضاة أخلاقيين على غيرهم من الناس. ويعترف الروس بسهولة أنهم خطاة بائسون، وأنهم على استعداد للتكفير عن خطاياهم، ولكنهم يتوقعون أن يصنع غيرهم صنيعهم، وينكرون أي شخص لا يعترف بوقوعه في الخطيئة.. العاطفة الأخلاقية لدى الروس تنعكس في تفكيرهم الذي يطغى فيه الاهتمام الأخلاقي والميتافيزيقي على الاهتمام بحقيقة القضايا المنطقية والابستمولوجية (التي تنتمي إلى نظرية المعرفة). وهذا الاهتمام الأخير يتسم به العقل الغربي؛ لأنه فقد الاتصال بالوقائع النهائية واكتسب عادة التواري عنها، وعن هؤلاء الذين يذكرونه بها.

ولقد تشوقت طيلة حياتي لملاقاة الناس الآخرين، وإلى بلوغ الاتصال الروحي الحقيقي، وأن «يتجاوب العميق مع العميق»، وأن تمتلئ جوانب وجودي النهائي بالتنوير الذي يصدر عن الاتصال الروحي الحقيقي. بيد أنني فشلت في هذا كما لم أفشل في أي شيء آخر، إذ يبدو وكأن هناك انقساماً أساسياً داخل نفسي؛ لعله انقسام بين العناصر الروسية والغربية فيها. فأنا مدفوع إلى ملاقات إخواني البشر، ولكنني أشعر في الوقت نفسه بأنني محتجز مكبوت بعدم الثقة والتحفظ تجاه وجود الآخرين نفسه. ومن دواعي الدهشة ألا تفشل الروابط الاجتماعية وحدها في بلوغ الاتصال الروحي، بل إن الحب بين الرجل والمرأة يلقي مثل هذا الفشل، ويظل الإنسان مغلقاً داخل عزلته الخاصة دون أن يفهم الآخر، أو أن يجعل نفسه مفهوماً. وقد يحطم الحب الصمت بين المحبين، ولكن ألا يتحدثان فوق هوة لا سبيل إلى عبورها، ولا تستطيع أي ألفة أن تزيلها؟ لا مفر من أن يبقى شخص كل كائن إنساني آخر سراً لا نفاذ إليه ولا حيلة في اكتناحه، ولا يستطيع الحب

نفسه أن يسبر غوره.

وتخالج بعض الناس فكرة عجيبة مؤداها أنه كلما كانت الرابطة بين الناس أوثق، كان حجبهم بعضهم بعضاً الآخر أكبر. وإني لعاجز عن تقديم أي دليل على هذا التفاؤل من واقع تجربتي الطويلة عن التعاون مع الآخرين، فقد اشتغلت مع «مرزكوفسكي» جنباً إلى جنب أعواماً عديدة في سبيل قضية عزيزة هامة بالنسبة إلى كلينا. ونحن الآن نعيش في المدينة ذاتها، ولكنني نادراً ما أراه، ولا أتحدث إليه أبداً، ولا يتحدث إليّ أبداً. وتتألف علاقاتنا منذ بضع سنوات -على ما أذكر- من سلسلة من المقالات الشائنة التي كتبها عني. وهذا يصدق أيضاً على «بيتر ستروف» و«أنطون كارتاشوف»، و«بوريس زيتسف» و«بيتر موراتف». ولم تنقطع علاقاتي قط مع الأب «بولجاكوف»، ولكننا نادراً ما نلتقي، اللهم إلا في المناسبات الرسمية، وأخشى لو أننا التقينا، لتباعداً أكثر من ذلك. والاستثناء الوحيد «ليوشستوف» الذي أمست صداقتي به أقوى وأعمق منذ أيام «كيف» و«موسكو»، وهو الشخص الوحيد الذي أستطيع أن أتحدث معه عن مسائل ذات أهمية عظمى لنا معاً.

ومن أبرز الشخصيات التي ظفرت بصداقتها في المنفى «الأم ماريا» التي قضت نحبها في حجرة غاز بأحد معسكرات الاعتقال الألمانية، ويبدو أن حياتها ونهايتها الفاجعة تعكس مصير عصر بأكمله، وقد كانت تتجسد فيها سائر السمات المميزة للقديسات الروسيات، وفوق هذه السمات جميعاً تضامن شامل مع آلام العالم وعذابه، واستعداد باسل للتضحية بنفسها في سبيل إخوانها في الإنسانية. ويعد مصرعها الذي كان إنكاراً خالصاً للذات من أجل امرأة يهودية لا تريد الانفصال عن طفلها، وهي على وشك الموت في حجرة غاز، تعد هذه الوفاة صفحة من أعظم الصفحات البطولية في سجلات الحرب الجهنمية.

وأحب أن أذكر من أصدقائي الآخرين الثوري الاشتراكي السابق «بوناكوف» -فوندا منسكي»، وهو رجل كرس حياته كلها لفكرة العدالة الاجتماعية والسياسية، وكان

رجلاً محبوباً إلى أقصى حد، وينتسب هو وصديق آخر من أصدقائي «جورجي فيدوتوف» الذي يعد من أعظم مؤرخينا ورجال دعايتنا موهبةً، و«قسطنطين موتشولسكي» وهو ناقد أدبي، إلى الدائرة نفسها. وكانت الأم «ماريا» و«فوندامنسكي» و«فيدوتوف»، و«موتشولسكي» زواراً دائمين لمنزلنا الذي أصبح ملاذاً لشتى أنواع البشر. وكانوا يأتون كلما طاب لهم ذلك، فيلقون منا دائماً كل ترحيب، ولكن، إذا كانوا قد شعروا بالسعادة والراحة، فذلك لا يرجع إليّ، وإنما إلى أعضاء الأسرة الآخرين.

وكنا إذا خلونا إلى أنفسنا في الأمسيات، نطالع في أغلب الأحيان بصوت مرتفع. وقد كانت «ليديا» قارئةً ممتازةً، وأحياناً كانت «جينيا» تطالع بدورها. وبهذه الطريقة أعدنا قراءة معظم الكتّاب الروس، كما قرأنا أيضاً بصوت مرتفع المآسي اليونانية، وشكسبير، وسرفانتس، وجيته، وديكنز، وبلزاك، واستندال، وبروست، وغيرهم من الكتّاب المحدثين. وقد استمتعت خاصةً بالاستماع إلى أعمال الكتّاب الروس، وكانت تلك الأمسيات بالنسبة إليّ فرصةً لأحيا من جديد، مرةً بعد أخرى، الإنسانية والفهم اللامحدودين اللذين تميزت بهما العبقرية الروسية.

وقد لاحظت شيئاً من عدم الإخلاص في موقف بعض الروس نحوي، إذ كانوا يظهرون تجاهي أحياناً من الود والصدقة أكثر مما يضمرون حقيقةً. وكان الكثيرون منهم يتحاشون الجدل معي كليةً.. وإني لأعجب هل يرجع ذلك إلى ميلي المؤسف للانفعال في المناقشة، أم أن هناك أسباباً أخرى؟ وقد حاول بعض الروسيين الاحتفاظ بمظاهر الاتفاق معي، بينما كنا نختلف في الواقع اختلافاً أساسياً في موقفنا من الحياة.

وكثيراً ما وجه إليّ اللوم لأنني قطعت شوطاً طويلاً في الاتجاه نحو «اليسار». وقد قلت فعلاً ما أعتقد في مثل هذه التسميات. ومهما يكن من أمر، فإن الموقف الذي اتخذته الغالبية العظمى من «المهاجرين» يجعل الاتجاه نحو «اليسار» بالنسبة إليها لا يزيد على كونه مجرد احترام أولي للذات. وقد انتهيت إلى هذه النتيجة، وهي: أن اليسار في تلك الظروف يعني عقيدةً تتعلق بالقيمة العليا للإنسان وأولويته على الجنس والطبقة

والدولة، والأمة، والقوة الاقتصادية، والسلطة الكنسية، بينما تعني كلمة «اليمين» نظرة يكون الإنسان وفقاً لها خاضعاً لكل تلك الأشياء مستعبداً لها. فالإنسانية إذن، ومحاولة إقامة العلاقات الاجتماعية على أساس الإنسانية، أطلق عليهما اسم «الجناح اليساري». وينبغي على الإنسان أن يحيا وفقاً للصورة الإلهية، أي متمركزاً حول الله، بينما ينبغي على المجتمع أن يحيا وفقاً للصورة الإنسانية أي متمركزاً حول الإنسان، والمركزية الإلهية في المجتمع تتولد عنها النزعة الشمولية، سواء أكانت دينية أم طائفية، إلهية أم وثنية، وهي نزعات تخون الحركة كما أثبت التاريخ ذلك بأمثلة وفيرة.

وسارت علاقاتي مع الدوائر الكنسية بين المهاجرين الروس من سيئ إلى أسوأ. وعندما نشب الخلاف بين الكنيسة البطريركية في موسكو بممثليها القلائل في الخارج، والهيئة الرئيسة لكنيسة المهاجرين التي يرأسها المطران إيفلوجي، ناصرت في إصرار الطرف الأول، وكتبت في حرارة مؤيداً له. وكانت تلك مناسبةً لتشهير عنيف من جانب الأعمدة السياسية والكنسية التي تقوم عليها رجعية المهاجرين. وبلغ النزاع ذروته في مسألة «جورجي فيدوتوف» الذي هدد المعهد اللاهوتي بفصله نتيجةً «لأنحرافاتة اليسارية». والنتيجة الواضحة التي يمكن استخلاصها من هذه الحادثة هي أن الأرثوذكسية الأكاديمية لا بد أن تكون «يمينية». ولم يكن ذلك نبأً جديداً عليّ، فقد كانت القسّمات الدميمة الذليلة الثرية للكنيسة الرسمية مصدرًا لكآبتي وضيقتي منذ عهد بعيد. وفي هذه المناسبة كتبت مقالاً عنيفاً في مجلة «بوت» تحت عنوان: «هل تقبل الأرثوذكسية حرية الضمير؟» قضى نهائياً - على ما يبدو - وإلى غير رجعة على علاقاتي بالمعهد اللاهوتي وأساتذته، وسبب مصاعب ملحوظة في طبع مجلة «بوت». بيد أن هذه حادثة واحدة من كثير. والحق أنني لم أتوان قط عن التشهير جهاراً بمن يخونون قضية الحرية. وحين اتهمني بعض المهاجرين الروس بالجرأة والنزق - اللذين لا سبيل إلى الصفح عنهما - إزاء «الرأي العام»، كنت أقول لهم إن هذا إطراء لي. وأنا لم أفعل طيلة حياتي شيئاً غير محاربة الرأي العام، ومظاهره اللعينة، وأنتهز هذه المناسبة لأؤكد أنني لا أعاباً على

الإطلاق بهذا الرأي العام، ولا أشعر بأي عظمة أو قوة قاهرة فيه.

* * *

وعندما نفيت إلى أوروبا الغربية، ألفت نفسي في جو عقلي يتسم برد فعلي ضد القرن التاسع عشر. وردود الفعل هذه ضد العصر السابق أو الأجيال السابقة لم تكن مجهولةً في الماضي. والحق أن الزمان مقياس جاحد لا يكثرث لشيء. ولكن، فلنكن موضوعيين. الواقع، أن أوائل القرن العشرين كانت من الواضح أنها ما برحت جزءاً من القرن التاسع عشر وشطراً منه، ثم جاءت فترة أعوام ما بين الحربين، وهي فترة اتخذت فيها البشرية الأوروبية متعمدةً موقف المعارضة للعصر السابق. ومع ذلك، فمن المدهش أن المرحلة الاجتماعية والثقافية كانت حتى ذلك الحين خاضعةً لسيطرة القرن التاسع عشر المحتقر أشد الاحتقار، ولم تكن قادرةً على إنتاج أي شيء أصيل أصالةً متميزة. كانت عهداً لا يتمتع بغير القليل من المواهب، والأفكار التي تدفع الإنسان الحديث للاستجابة ضد القرن التاسع عشر مستمدة هي نفسها في أغلبها من ذلك القرن. فمن حقاً «صانعو القرن العشرين»؟ إنهم «دي ميستر» و«هيجل»، و«سان سيمون»، و«ماركس» و«كونت»، و«فاجنر»، و«نيتشه»، و«دوستوفسكي»، و«كيركجورد»، و«كارلايل»، و«جوينو»، و«داروين». وتكاد تكون كل الأيديولوجيات التي تحوم في أفق المدينة الأوروبية الحديثة، كالشيوعية، والدولية، والقومية، والعنصرية، والفردية، والنزعة المضادة للفردية، والوضعية، وغيرها، قد وضعت جميعاً في القرن الماضي.

وتكمن المساهمة العظيمة للقرن العشرين - كما هي الحال دائماً في تعاقب العصور - في ابتذال بارع لتلك الأفكار وتزييفها. ويبدو أن تراث «نيتشه» قد عانى بوجه أخص عملية تطبيق محزنة. والحق أن القرن التاسع عشر أشد تعقيداً وأكثر دلالةً مما يمكن أن يعترف به ورثته ومعارضوه المحدثون. وبالمثل كان القرن الثامن عشر أكثر دلالةً مما يمكن أن يعترف به وارثوه في القرن التاسع عشر، فقد كان عصر التنوير وتحرر العقل وعصر الحركات الصوفية والإشراقية الهامة، ولم يكن عصر «فولتير» وأصحاب دائرة

المعارف فحسب، بل كان عصر القديس «مارتن» و«سويدنبرج» و«بليك» وغيرهم. والناس والتاريخ جاحدان، خاليان من الذاكرة بشكل رهيب. أما بالنسبة إليّ، فإني أنتمي إلى عصري، ولكنني حملت على هذا العصر من حيث إنه نسي تراثه، ومن حيث إنه خان ذلك التراث.

وقد أعدت كثيرًا قراءة الكثير من مؤلفات «هرتزن»، الذي ذكرني بالدروس التي يلقننا إياها تاريخ أوروبا الغربية، بيد أنني اجتزت كوارث تاريخية أعظم مما اجتاز «هرتزن». وتبدو أحداث زمانه تافهةً بالقياس إلى أحداث زماننا. وقد اختار «هرتزن» المنفى ليهرب من عبودية روسيا في منتصف القرن التاسع عشر، إلى ما كان يعتقد أنه حرية أوروبا الديمقراطية. وسرعان ما تبدد وهمه، ونفر من الروح البورجوازية الخانقة السائدة في الغرب. وعندي أنا أيضًا من الأسباب ما «يبدد وهمي»، وإن تكن هذه العبارة غير موفقة. إنني أشارك «قسطنطين ليونتييف» في إحساسه ببشاعة العصر الديمقراطي، كما أشاطره كراهيته الحارة للقطيع الديمقراطي. وقد كان أسوأ أعداء «ليونتييف» أولئك الذين يؤمنون بالتقدم، ويريدون إدخال كمالهم الديمقراطي التافه في هذا العالم الناقص نقصًا رائعًا. وأنا الآخر أتشوف إلى روعة الجمال التي يمكن أن نجد منها في الماضي - بكل مظالمه - قدرًا أكبر مما يمكن أن نجده في العصر الحاضر. غير أن «ليونتييف» كان راضيًا بهذا «النقص»، و«هرتزن» وجد راحته في «الغرائز الصحية للفلاح الروسي»، بينما لا أرى مخرجًا إلا في مجيء ملكوت الله الآخر، وإلا في رؤيا التحول عبر أعتاب هذا العالم. وقد يتم اختيار روسيا والروسيين خاصةً لشهادة هذا المخرج نظرًا لنزعتهم الرؤية. وأيًا كان الأمر، فإن مجيء الملكوت لا يمكن أن يعتمد على أي خصائص فطرية طبيعية، بل الأولى أن يعتمد على الفعل الخلاق الحر يقوم به الله والإنسان. ونحن مثل «هرتزن»، غادرنا روسيا أو أجبرنا على مغادرتها، آملين أن نجد الحرية في الغرب، وقد وجدنا فعلًا الحرية أعظم مما كان من الممكن أن نتمتع به وسط ما قامت به روسيا الثورية، وروسيا ما بعد الثورة، من ضروب التدمير

والبناء. غير أن هذه الحرية النسبية نفسها في الغرب تشارف نهايتها، إذ تتلقى الحكم عليها من الخيانات التي اقترفتها، تلك الخيانات التي تغرق الإنسان في عبودية أشد وضاعةً.

* * *

منذ أعوام قلائل، طرأ تغيير طفيف على ظروفنا المادية، فقد انتقل إليّ ميراث ضئيل، وأصبحت صاحب منزل تحيط به حديقة في «كلامار» على مقربة من باريس. ولأول مرة في حياتي منذ أن تركت روسيا، صرت من أصحاب الأملاك، وأصبحت أقطن في مسكني الخاص. ومن الحق أنني ورثت قبل ذلك بزمان طويل، مناجم للحديد في بولندا كان يملكها أبي، وكانت هذه المناجم قائمةً في أرض هي ضيعته السابقة. غير أن الحكومة البولندية استولت على هذه الضيعة، فكنت أستحق تعويضاً نظير ما فيها من المناجم. ومهما يكن من أمر، فإن شيئاً من هذا التعويض لم يصل إليّ في نهاية الأمر، بعدما تكبدته لذلك من نفقات لا ضرورة لها. وإذا شئت الصراحة، فإني سعيد لإفلاتي من ذلك العبء الجائر الذي يتحمله مالك الأسهم. أما الميراث الذي جعل منا أصحاب الأملاك في «كلامار»، فقد انتقل إلينا من صديقة لنا هي «فلورنس وست»، وهي سيدة إنجليزية تزوجت من رجل فرنسي واسع الثراء. وكانت امرأة ذات جمال باهر، وإرادة قوية، وعقائد دينية عميقة. وكانت مخلصاً لـ «ليديا» خاصةً. وكانت هناك جماعة ظلت تلتقي في منزلنا عدة أعوام لدراسة الكتاب المقدس، وقامت «فلورنس وست» في هذه الجماعة بأبرز الأدوار. وجعل المنزل الذي تركته لنا الحياة أيسر مما كانت من قبل.

وقد سبق أن تحدثت عن موقفي من المسائل المادية والمالية. والحق أنني لم أعان قط الفقر المدقع، وإن كنت في كثير من الأحيان لا أوقن بما تحمله إليّ الأشهر القليلة القادمة. غير أن شيئاً ما كان يحدث دائماً في أغلب الأمر. وعلى الجملة، فإني أكره الأمان والترف، اللهم إلا من حيث إنهما يتيحان للمرء الاستقلال. وإني لأرتبط ارتباطاً شديداً بحجرة مكتبي في منزل «كلامار» بنوافذه المطلّة على الحديقة، ومكتبته التي جمعتها

خلال سنوات المنفى .

* * *

وتذكرني ظروف فرنسا المحتلة تذكيرًا قويًا بالأعوام الأولى لروسيا السوفيتية. ففرنسا الثرية التي كانت ترتع في بحبوحة من العيش، وتمتع بالحرية منذ عهد قصير، قد أصبحت الآن يشوهاها منظر الطوابير الجائعة، والحيوانات الخاوية، والقيود من كل نوع، وحظر التجول، وعدم اليقين فيما سوف يحمله الغد. وقد أنبأني خادم في منزل أحد أصدقائي ذات يوم أن كوكبنا يترنح، وكنت أشعر بذلك منذ عهد بعيد، غير أن هذه التجربة تكون في الوطن أكثر احتمالًا، ومعناها أيسر تمييزًا منها في الخارج.. وأنا لم أحي قط -على ما أعتقد- حياةً منعزلةً على مثل هذا الهدوء الظاهري، حياة كرسرتها تمامًا لتأمل المشكلات الميتافيزيقية، فمن السخرية أن يكون هذا الوقت هو أكثر الأوقات المنكوبة في مصير أوروبا. ولم أكن أعرف على كل حال المحنة التي تنتظرني في الغد.

وقد تحدثت لتوي عن الجاذبية التي للماضي على نفسي أحيانًا، فهل هذا مجرد تشبث بالذكريات، وضرب من «الهروب» في وجه حاضر مزعج، ومستقبل منذر؟

«الذكريات» تنتمي إلى المتاحف وعلم الآثار، لا إلى الحياة الواقعية. والأحرى أنها مسألة ذاكرة تبدع وتحول، وعملية انتقاء تعاني تجربة انتصار على الزمان. وجمال الماضي ليس جمال الوقائع الماضية يسجل في مراجع التاريخ والآثار، وإنما هو جمال الماضي الواقعي وقد جربناه وتحول إلى داخل الحاضر. ومن المرجح أن الماضي لم يعرف مطلقًا هذا الجمال. وما جمال أطلال «البارثون» غير جمال الحاضر أكثر منه جمال الماضي. بل إن قدمها نفسه تجربة من تجارب الحاضر. هذه هي مفارقة الزمان. فعندما أتذكر الماضي، أقوم بفعل خلاق أعمل به على تحويل الماضي وإضفاء المعنى عليه. وأنا حريص على أن أجد معنى ما في الماضي، غير أن جمال الماضي الذي أعيه أكثر من أي وقت مضى، لا ينعكس في نفسي انعكاسًا سلبيًا، بل أستجيب له، وأحياء من جديد حياةً مبدعةً. والحياة الحقيقية هي الخلق، وهي وحدها الحياة الجديرة بأن نحياها.

الفصل الحادي عشر

نظرتي الفلسفية النهائية - قانون الإيمان -

مجال العلم الأخرى - الزمان والأبدية

كانت أعوامي في باريس عهداً من النشاط الفلسفي الشديد. فبغض النظر عن الكتب التي ألقتها عن الفلسفة والأخلاق (وتبدأ بكتاب «الحرية والروح»)، والتي ذكرتها آنفاً، كتبت عددًا من المقالات الاجتماعية والتاريخية والثقافية، مثل «مصير الإنسان في العالم الحديث» وهو مقال يمثل تفسيراً للمشهد التاريخي المعاصر أحدث من «العصور الوسطى الجديدة» و«أصل الشيوعية الروسية» و«الفكرة الروسية». وهذه الأعمال جميعاً تعبر عن وضعي الفلسفي تعبيراً أكثر تكافؤاً من أي كتاب آخر كتبته قبل منفاي، باستثناء «معنى الفعل الخلاق». ومع ذلك يجب أن أكرر ما ذكرته فعلاً في مناسبات سابقة، وهو أن شيئاً منها لا يرضيني في نهاية الأمر، ولا ينقل أعماق فكري. والفكر يحتاج إلى جسد يرتديه، ولا بد أن يتم التعبير عنه، والإنسان مجبر على الكلام. ومع ذلك، فلا جدال في أن «الفكرة إذا نطق بها مرةً، فهي كذبة» كما قال «تيوتشف».

ولقد اكتسبت من حين إلى آخر خلال تطوري العقلي الطويل، مصطلحاً فلسفياً جديداً، وتوسعت في نطاق أبحاثي، وظفرت باستبصارات جديدة، غير أن عملي ككل يدور حول محور واحد، وله عدد من الموضوعات الدائمة السائدة التي تمنحه وحدةً داخليةً أيًا كانت الصورة الجزئية المتقطعة التي يتخذها في الخارج. وربما لم تكن المتناقضات

والمفارقات التي أتهم بها في أغلب الأحيان، راجعةً كثيرًا إلى ذلك التفكك بمقدار ما ترجع إلى تلك الحقيقة، وهي أن فكري ينبع من مستويات مختلفة حاولت أن ألفت إليها الانتباه في الفصول السابقة. فالمتناقضات والمفارقات كامنة إذن في طبيعة الفلسفة نفسها التي أؤمن بها، وليس من الممكن - كما لا ينبغي - رفع هذه المتناقضات والمفارقات.

والفكرة التي أحب تبيانها في المحل الأول هي فكرة «الإحالة الموضوعية»، فهذا التصور أتاح وسطًا للتعبير عن حدس من حدوسي الفلسفية الرئيسة. ويشير نقدي للإحالة الموضوعية إلى عجز عن الاعتقاد أو الاعتماد على صلابة العالم «الموضوعي» وثباته، وأعني به عالم بيئتنا الطبيعية والتاريخية، فالأشياء «الموضوعية خالية من الحقيقة النهائية»، وهي وهم يتوهمه شعورنا، ولا وجود لها إلا بمقدار بعدها عن مصادر الوجود، وهو وهم يعتمد بدوره على حالة معينة أو اتجاه للروح. ومثل هذا البعد علامة - على كل حال - على نقص في الواقع. فالعالم الذي أحيل إحالةً موضوعيةً ليس هو العالم الحقيقي الواقعي، بل مجرد حالة لهذا العالم الحقيقي الذي انبثق نتيجةً لقابلية ذلك العالم الأخير للتغير. فالذات تنتج الموضوع، والذات وحدها هي الواقعية «الوجودية»، والذات وحدها هي القادرة على معرفة الواقع. وأيًا كان الأمر، فلا ينبغي أن يختلط هذا الرأي «بالمثالية الذاتية» في مصطلح التصنيفات المستهلكة المبتذلة. المثالية الذاتية تسلم قبل كل شيء، بعالم منعزل، وعقل إنساني منعزل، عالم يبدو باعتباره مظهرًا، وعقل يظهر له هذا العالم. وإذا شئت أن أعتنق مؤقتًا تمييزات «دلتاي»، أسميت موقفني «مثالية الحرية» باعتبارها معارضةً للنزعة الطبيعية و«المثالية الموضوعية». والعالم يوجد حقيقةً في الذات التي لم تخضع للإحالة الموضوعية. ومقولة الكينونة نفسها، وهي المقولة التي تلعب مثل ذلك الدور السائد في تاريخ الفلسفة منذ عهد اليونان فصاعدًا، نتاج للإحالة الموضوعية العقلية. وهي في مصطلح «كانط» وهم متعال. ولا يمكن أن نصف الواقع في طابعه الأولي وأصالته بأنه كينونة لا متميزة أو ماهية أو جوهر. والواقع الأصيل هو الفعل الخلاق، وهو الحرية، وحامل الواقع الأصيل هو الشخص، هو الذات، والروح لا الكينونة أو الطبيعة أو

الموضوع.. والموضوعية معناها استبعاد الروح للأشياء الخارجية، وهي نتاج التفسخ، والانفصال والغربة والعداء. وتتوقف المعرفة -وهي نشاط تبدله الذات- على الانتصار على الانفصال والغربة، وعلى مدى الاتصال الروحي وشدته.

وتعالج المعرفة العلمية عالمًا أحيل إحالة الموضوعية، وتزود الإنسان بقوة للسيطرة على العالم وتشكيله. ولكنها لا تقوم هي نفسها بعملية الإحالة الموضوعية، والأحرى أنها تعالج واقعًا، هو الطبيعة، وقد أصبح فعلاً في حالة من حالات الإحالة الموضوعية. والحق أنها دليل على محاولة الإنسان للتغلب على قوة الطبيعة الغريبة وجعلها إنسانية. وأنا لا أذهب إلى أن مادة البحث في المعرفة هي الموضوع، فإن الموضوع هو ما يميز علاقة معينة داخل المجال الوجودي، حيث يتخذ الإنسان موقفًا إدراكيًا «إزاء» شيء ما، وحيث ينبغي أن يكون موقفه «هو» هذا الشيء. وفي المعرفة الحقة يتعالى الإنسان على الموضوع، أو بالأحرى يملك الموضوع امتلاكًا خلاقًا، بل الحق أنه يخلقه بنفسه. والواقع يُثري بالمعرفة، وبمقدار ما يوضح العلم والمنهج العلمي الأسس التي يقوم عليها أي جزء معطى من أجزاء المعرفة توضيحًا نقديًا، فإنني أحبذهما قلبًا وقالبًا، وكلما حاولت توضيح موقفى الفلسفي ازدددت اعتناقًا لموقف نقدي، وإنكارًا لمناهج التعمية. وأنا الآن على وعي أشد بقيمة العلم التاريخي خاصة، مما كنت في أيامي الماركسية المبكرة.

ومهما يكن من أمر، فإنني لا أزعم أن لي منحى علميًا سواء في مادة فكري أو طريقته. وعبارات «الوجودي» و«الإشراقي» و«التاريخي» و«الأخلاقي» نعوت أكثر ملاءمة لوصف طراز الفيلسوف الذي أود أن أكونه. وإلى هذا يمكن أن نضيف «الميتافيزيقي» بكل المؤهلات التي وضعتها آنفاً بمناسبة الحديث عن «علم الكينونة». «الكينونة» منعزلة عن موضوع الكينونة شيء لا واقعي من الناحية الوجودية. و«الموضوع» الواقعي للمعرفة ليس هذه الكينونة أو تلك، وليس هذا المحمول أو ذلك؛ لأن هذه الأشياء لا توجد في ذاتها، بل توجد (أي الكينونة والمحمول) من حيث انتمائها إلى شيء ما، أو بالأحرى إلى الذات التي ترتبط بها. وقد أوضح «سولوفيف» هذا جيدًا، وإن يكن في بعض

النواحي الأخرى ممثلاً نموذجياً للميتافيزيقا الأنطولوجية كما ارتآها كل من «بارمنيدس» و«أفلاطون» و«أرسطو» و«توما الأكويني» و«اسبينوزا» و«ليبنس» و«هيجل» و«شلنج». وطرّاز الفلسفة الذي أمقته أكثر من أي طراز آخر هو طراز الميتافيزيقا الطبيعية التي تحرص على إحالة كل فكرة وكل عملية من عمليات الفكر إحالة موضوعية، وتعمل على تقنيهما، وعلى أن ترى في كل مكان وقائع موضوعية، وجواهر ثابتة، وحقائق وأشكالاً. والنتيجة التي تتمخض عنها مثل هذه الفلسفة هو تمجيد كل ما تلمسه. وقد لا يتحرر عقل الإنسان مطلقاً من القهر الذي تمارسه «الوقائع الموضوعية»، بيد أن هذا لا يدل إلا على وضعه الساقط الذي لا يمكن أن يفهم فهماً سليماً، ولا أن يقوم تقوياً صحيحاً، إلا من وجهة نظر فلسفة للحرية، وللقدرة الخلاقة، وللاتصال في الحب. ولقد ألفت نفسي حين اعتناق هذه الفلسفة في صحبة مفكرين متباينين من أمثال «دنس سكوت» و«بيمه» و«كانط» و«مين دي بيران» و«دوستوفسكي».

وقد هاجم النقاد الذين تعرضوا لي من الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت فكرة الحرية غير المخلوقة هجوماً عنيفاً؛ لأن هذه الفكرة قد بعثت في عقولهم شبح ثنائية وغنوصية غير مسيحتين، وأقامت تحديداً وقحاً للقدرة الإلهية الشاملة. وأعترف بأن طريقتي في التفكير -في هذه المسألة وفي غيرها من المسائل- قد أسهمت في ذلك الاضطراب. وقد حاولت أن أوضح فعلاً بأنني أعارض الثنائية الأنطولوجية معارضي للواحدية الأنطولوجية، وأنني أعتبر كليهما إحالة عقلية. والواقع أن معظم المذاهب اللاهوتية والميتافيزيقية تنوعات على موضوع النزعة القدرية السابقة، أو العيب الموروث في كل فكر أحدي بأنواعه كافة. وهذا يصدق على المذهب التقليدي عن العناية الإلهية، وكذلك عن الماونية والكلفينية. ويكمن عبر «التقابل» بين الله والحرية غير المخلوقة، تقابل آخر هو وحده الذي يصف في رأيي العلاقة بين الله والإنسان كما نجربها في هذا العالم، هناك يكمن «السر» الإلهي المتعالي الذي تزول منه كل التقابلات والمتناقضات، بحيث تصبح سائر المحاولات للتعبير عنه في قضايا منطقية محاولات سطحية. وهذا هو ملكوت «المعرفة النورانية» بالله.

بيد أن الحرية ليست بطبيعتها قابلة للإحالة العقلية، وعندما أقول إن الحرية لا مخلوقة، وإن الإحالة الموضوعية هدامة للوجود الحقيقي وللمعرفة الحقيقية، أقصد أن الإنسان لا يستطيع أن يكون حرًا إلا إذا لم تتحدد حريته بشيء آخر خلاف نفسه، وأنه لا يكون ذاتًا إلا إذا لم يكن «شيئًا» يتكيف أو يخضع -بطريقة سببية أو بأي طريقة أخرى- للأشياء الأخرى. و«الحرية اللامخلوقة» فكرة محددة، تصف بطريقة رمزية واقعًا لا يند عن التعريف المنطقي. و«الإحالة الموضوعية» بالمثل وصف رمزي لحالة العالم الساقطة التي يجد فيها الإنسان نفسه خاضعًا للضرورة والانفصال. والعالم الذي أُحيلُ إحالةً موضوعيةً قابل للمعرفة العقلية والتعريف التصوري، غير أن مصدر حالته الموضوعية لا يمكن أن يعرف أو يحدد بهذه الطريقة. وأحب أن أُلخص آرائي حول هذه المسألة تحت عنوان «نظرية المعرفة للخطيئة الأصلية».

وترتبط فكرتا الحرية اللامخلوقة والإحالة الموضوعية بالنزعة الشخصية. ولقد علقت أهميةً عظمى على الشخص الإنساني في مقابل المظاهر اللاشخصية وفوق الشخصية كافةً للعالم الموضوعي، تلك المظاهر التي تهدد دائمًا بتحطيم الإنسان وإغراقه، ولم يكن عملي ذاك ابتغاء الهروب أو الإفلات أو العزوف عن تلك المظاهر. هذه المشكلة تذكرنا بالنزاع التقليدي بين «الواقعيين» و«الاسمين». وأنا أعارض النزعة التصويرية الواقعية سواء من الناحية العقلية أو العاطفية، ولا أعتقد بأي أفكار عامة أو «كليات» لا تمثل صورًا جزئيةً أو فرديةً، بل تمثل ماهيةً مفترضةً للأشياء. فأنا -من هذه الناحية- معاد لأفلاطون، وإن تكن ثمة عناصر أخرى في أفلاطون أعطف عليها عطفًا كبيرًا. ولكنني لا أستطيع -من ناحية أخرى- أن أعتنق الموقف الأسمى؛ إذ يبدو أنه يقوض فكرة الشخص الإنساني، ويفشل في الاعتراف بالصورة الأبدية للإنسان، ولست معنيًا بإنكار أي واقع للكليات أو حصر الفلسفة فيما هو جزئي: بل الأخرى أنني معني بالعثور على الكلي في الجزئي، وعلى فهم المجرد فهمًا عينيًا، بدلًا من فهم العيني فهمًا مجردًا. ويبدو أن النزاع التقليدي بين الواقعية والاسمية قام على «إما.. أو» زائفة. وعلى كل حال، فإن واقعية التصورات التي تعترف

بأولوية العام على الفردي، وتخضع العقل الإنساني للتعميمات، هي في رأي مصدر عبودية الإنسان، ومن ثم، فإن التمرد على سيطرة «العام» تمرد مشروع، يتلقى قوته الدافعة من التصور المسيحي لله، الذي ليس هو فكرة أفلاطون عن الخير أو تصور أرسطو عن الفعل المحض، ولكنه «إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب»، والله الذي جعل إنساناً، والذي يدخل معه الإنسان في علاقات شخصية. وإني لمقتنع بأن جميع الأسس الفلسفية تتطلب إعادة فحص على ضوء هذا التوكيد المسيحي لترجيح الشخصي والمفرد. وهذه إعادة للفحص ستكون ثورة حقيقية في شعور الإنسان الحديث.

وعندما يتهمني النقاد بأنني «صانع أساطير» أو «نبي» يحسن صنعاً لو أنه سكب قطرة من البلادة وقليلًا من الدقة في ذلك البحر المتلاطم من تأكيدات وحدوسه المتعسفة، فإنه لا يسعني إلا أن أكرر ما قلته في مناسبات أخرى، وهو أن رسالتي ليست إعلان مذهب، بل التعبير عن رؤية، وإني أعمل - وأريد أن أعمل - بالإلهام، مدرِّكاً تمام الإدراك أنني مكشوف لكل ما يمكن أن يقوم به الفلاسفة المنهجيون والمؤرخون والعلماء من انتقادات، وهم في الواقع قد وجهوا هذه الانتقادات فعلاً. أليس «نيتشه» عرضةً لهذا النوع نفسه من النقد؟ ولست أعتقد أن الفلسفة تستطيع أن تعلن الحقيقة إذا لم تضع في اعتبارها العنصر الغامض للإلهام. وإني لأتساءل كما تساءل «نيتشه» عن مكان النشوة المبدعة والرؤية والنبوءة في محاولة الإنسان للإحاطة بالواقع. وقد وصل نيتشه بإذعانه لتلك العناصر، إلى هذه النتيجة، وهي أن «الله مات». وربما كانت هذه النتيجة مما لا يمكن تجنبه حقاً في تجربة المصير الإنساني، غير أنها في «نيتشه» لا تدل على موت الله فحسب، بل على موت الإنسان كذلك بمجيء الإنسان الأعلى. أما بالنسبة إليّ، فإني حريص على بيان أن النشوة المبدعة والرؤية والنبوءة والإلهام شواهد على الواقع الحي لله والإنسان.

* * *

وكلما حاولت فهم ما ينطوي عليه الوجود الإنساني من تعقيد وازدواج. اصطدمت بمشكلات علم الآخرة. ولعل ذلك راجع في شطر منه إلى تكويني النفسي، وقلقي، ونفاد

صبري، وعجزني عن أخذ الأشياء على علاتها. وعندما صرت مسيحيًا كانت تجربتي الأولى تجربة عدم تكافؤ فاجع بين الوعد المسيحي بالاكتمال النهائي، وتحقيقه الجزئي في هذا العالم. ولقد تقدم التفسير الأخروي للمسيحية تقدمًا كبيرًا في اللاهوت منذ نهاية القرن التاسع عشر من خلال أعمال «رتشل» و«شتاينر» و«فايس» و«بلومهارت» و«راجاز»، وغيرهم. بيد أن آرائني الأخروية تنبع من مصدر ميتافيزيقي لا من مصدر تاريخي أو من الكتاب المقدس. وقد جاءت القوة الدافعة عن تجربة حية لما تتصف به الحياة الإنسانية من تقلب وافتقار الإنسان التام إلى أرض صلبة تحت قدميه. كنت أنتظر وأتوقع دائمًا وقوع الكوارث في حياتي الشخصية، وفي حياة العالم من حولي وتاريخه. وقد عشت أعوامًا طويلةً قبل نشوب الحرب العالمية الأولى متوقعًا للكارثة، وتحدثت عن هذا الموضوع إلى درجة الغثيان، لم أشاهد انفصال الإنسان عن المسيحية فحسب، بل انفصاله عن الإنسانية أيضًا، وهما نزعتان كانتا تجمعان قوةً دافعةً في العالم الحديث. وقربتني محاولتي لفهم هذا المصير الإنساني أكثر فأكثر من الطبيعة الأخروية (الإسكاتولوجية) للمسيحية. ولم أكن قادرًا على النظر إلى المعايير الدنيوية للسلوك العادي في عالم من الشذوذ التام، أو أن أعتمد على وعود التطور الطبيعي. ومن مصيرنا أننا واقعون في شبكة تطوراتنا جميعًا، وأنه ليس ثمة غير مخرج واحد هو المخرج الأخروي (الإسكاتولوجي).

ولم يلهمني إثاري لموضوعات علم الآخرة بأي ميل خاص إلى كتاب الوحي، أو بأي رغبة للانغماس في تفسيرات وشروح عنه. وإذا كنت قد نكصت عن شيء، فقد نكصت عن الأدب الرؤيوي من «أخنوخ»، فصاعدًا، لما فيه من عناصر مقبلة من الانتقام والعدالة الرادعة، ومن ميل إلى إقامة تقسيم حاد للإنسانية إلى أختيار وأشرار. وللسادية دخل ملحوظ في تاريخ الدين، والمذهب المسيحي لا يخلو من هذه النزعة خلوصًا تامًا. ويعد «أوريجن» و«جريجوري النيساوي» استثناءين بارزين، وإن لم تعمل آراؤهما على تقدم اللاهوت المسيحي إلا تقدمًا ضئيلاً. ومن الممكن تأكيد إنسانية المسيحية على

أساس المجازفة بأن يجعل المرء من نفسه أحق بين اللاهوتيين المسيحيين الذين يعدون القسوة عنصراً أساسياً من عناصر الأرثوذكسية. وقد أقام كثير من المسيحيين لاهوتهم الذي يحبذ الانتقام على الأناجيل. بيد أن رسالة الأناجيل قد عرفت لنا عن طريق الوساطة الإنسانية بكل ما فيها من نواحي النقص والتحديد. والإنسان قاس، بطيء الشعور. والمسيحية كشف عن عالم آخر، فإذا جعلناها مطابقةً لهذا العالم، فإننا بالتالي نخونها. وللمسيحية الأخروية تأثير، بل ينبغي أن يكون لها تأثير الثورة على المسيحية التاريخية؛ لأن هذه المسيحية التاريخية قد كفت نفسها مع العالم، وأسمنت نفسها عليه. وحتى الزهد المسيحي ثبت أنه غير فعال، فقد بقي خاضعاً خضوعاً سلبياً للعالم، شأنه في ذلك شأن الدنيوية المفضوحة، إن لم يزد عليها، واستطاع أن يجمع بين التقشف الشخصي والخضوع العجيب للشر والظلم في هذا العالم. غير أن العلم الأخروي ليس دعوةً للهروب إلى جنة خاصة، بل هو نداء للتسامي بهذا العالم الشرير المنكوب. وهو شاهد على نهاية عالمنا هذا بإحالاته الموضوعية التي ترمي إلى استعباد الإنسان، سواء أكانت دينية أم أخلاقية أم اجتماعية أم فلسفية.

وقد أدهشني دائماً كيف يستطيع الناس الاعتماد على ما في التطور الإنساني من طابع تدريجي، وعلى ثبات الطبيعة الإنسانية، وعلى الاستجابات العقلية للحق، وعلى المعايير الموضوعية للخير، وعلى سائر الأوهام المعطرة الأخرى، في مواجهة ما تتميز به الحياة الإنسانية من فساد وتقلب لا سبيل إلى إلغائهما، وفي مواجهة الجراح القاتلة التي يُصاب بها الإنسان نتيجةً لكل موت وفراق وخيانة وعاطفة. هذه الأوهام جميعاً ترمي إلى بعث الطمأنينة في نفسه، ولكنها في الواقع تعميمات قاصرة عن تعويض ما يذرفه طفل واحد من دموع. وقد يكون التقدم الإنساني واقعاً، وقد لا يكون، غير أنه يصبح ولا معنى له إذا نظرنا إليه على ضوء الجدل (الديالكتيك) الذي دفع «إيفان كارامازوف» إلى الجنون. ثمة شيء واحد مؤكد، وهو أن المحن والعذابات والعواصف التي تجتاح الوجود الإنساني تضع الناس وجهاً لوجه إزاء السر اللامعقول للحياة والموت.

ولست ممن يعترِبهم الفرع من الموت، كما كان حال «تولستوي» مثلاً، ولكنني أحسست بألم شديد عند التفكير في الموت، وبرغبة محرقة لإعادة الحياة إلى من ماتوا جميعاً. والحق أن الانتصار على الموت قد بدا لي باعتباره المشكلة الأساسية في الحياة. والموت حدث أكثر دلالةً وأساسيةً للحياة من الميلاد. ولا أستطيع أن أرى - كما رأى «روزانوف» - انتصار الحياة عن طريق الميلاد، بل على العكس؛ إنني أرى في الميلاد انتصاراً للموت، ما دام الأمر يتعلق بالشخص الإنساني العيني، فالجنس يبقى إلى الأبد، بينما يموت الشخص الإنساني. والمسيحية وعد بالحياة لكل فرد إنساني اجتاز أبواب الموت، وليست وعداً «لل بشرية» باعتبارها تجريداً. الوعد المسيحي وعد «ذاتي»، وليس وعداً «موضوعياً». والوعد «الموضوعي» ليس وعداً على الإطلاق، وإنما هو نصيحة يسديها أولئك الذين يريدون إدخال العزاء على قلب «أيوب»، وسخرية من المصير المميت للإنسان. ولا عزاء في الفكرة القائلة بأننا سوف نخلد في أبنائنا، أو في أننا نساعد في صنع السعادة المقبلة أو في إقامة المدينة أو المجتمع الكاملين في المستقبل، وذلك لأن النهاية تستريب بهذه العزاءات جميعاً؛ لأنها غير متناسبة مع المصير الفريد لكل فرد إنساني على حدة. ولقد انتصر المسيح على الموت، ولم يكتسب هذا الانتصار بواسطة قوة إلهية موضوعية تعمل من الخارج، بل بفعل إلهي إنساني من الداخل، وفي أعماق «الذات» حيث تستقر الحياة الأصيلة والواقع الأصيل.

كان الآلهة خالدين عند الإغريق، بينما كان الإنسان فانيًا. وكان من المعروف أن فضيلة الخلود تنتمي إلى الأبطال، إلى أنصاف الآلهة، إلى الأشخاص الذين هم أعلى من الإنسان. بيد أن هذا كله كان محاولةً لإضفاء الخلود على ما هو إلهي، وإنكاره على ما هو إنساني. ومن الأمور ذات الدلالة في نزعة «نيتشه» المضادة للإنسانية أنه ارتد إلى التصور اليوناني، فقد استعاض «نيتشه» عن صورة الإنسان الإلهية الخالدة بصورة إله جديد خالد هو «الإنسان الأعلى» (السوبر مان)، على الرغم من أن أحدًا لم يكن متعطشًا ذلك التعطش الحار إلى خلود الإنسان كما كان «نيتشه». وبالمثل، لم يكن لدى «أفلاطون» أي

إحساس بالمصير الخالد للإنسان، لأن تصور الخلود، كما يعرضه في محاوره «فيدون»، لا ينطبق على الإنسان، بل على «الروح الكلية». ويصدق هذا أيضًا على المثالية الألمانية. والمسيحية وحدها هي التي تنادي بخلود الإنسان كله، وخلود كل ما هو إنساني صادق وإلهي صادق فيه.

ومع ذلك ثمة ما هو أكثر أساسية من إدراك مأساة الموت وحاجتنا إلى الانتصار عليه وتأكيده طبيعة الإنسان الخالدة، تلك هي الحاجة إلى تحريره من عذابات السعير «الأبدية». وقد حاولت صياغة تلك المشكلة في كتابي «مصير الإنسان»، فإذا نظرت إلى الوراء، أدركت أنني كنت أريد أن أقول شيئًا ما هو حجر الزاوية في كل محاولتي الفلسفية. بيد أن المشكلة من القسوة والفظاعة والظلمة بحيث لا تقبل أي صياغة حاسمة. فلا مندوحة للإنسان من أن يسأل أمام الله وأمام الإنسانية عما يريد أن يقوله بصدد هذا الموضوع. ثمة شيء واحد مؤكد هو أننا في اعترافنا بوجود عذابات السعير الأبدية ننكر كل معنى وقيمة لحياة الإنسان الروحية والأخلاقية ونعزلها في منطقة الفزع الذي لا سبيل إلى تخفيفه أو التخلص منه. وأنا أقبل الجحيم لنفسي، وقد عانيت رعبه الذي لا سبيل إلى التعبير عنه أكثر من مرة، ولكنني لا أقبله للآخرين، ووجودي كله يتمرد على تلك «الأخلاقية» التي تطالب بالجحيم للإنسان باسم العدالة. ولا أستطيع أن أتصور حجة أقوى ولا سبيل إلى دحضها في تأييد الإلحاد من عذابات الجحيم الأبدية. وإذا كان الجحيم أبدياً، فأنا إذن ملحد.

ومع كل هذا، فإن الشر والألم والجحيم كما نعانيتها في هذا العالم لا يمكن أن تتخذ ذريعةً ضد وجود الله؛ لأن الإيمان بالله ينبعث عن شوق الإنسان إلى الخلاص من هذا الشر والعذاب والعالم الجهنمي. وتجربة الشر تحض الإنسان على أن يعلو على هذا العالم، وعلى الرغم من كونه غارقاً في سخافة وجوده الدنيوي، فإن سخطه ورفضه الإذعان لظروف الحياة كما يجدها هما أكثر الشواهد كلفةً على وجود الله. وكان «نيتشه» يعتبر التغلب على الألم بلا ثواب أو رشوة مرصودتين له عمق من أعمال البطولة. وقد

يكتسب الإنسان الذي اجتاز تجربة العذاب معرفةً جديدةً، والحق أن كل معرفة مؤلمة، وبزوغ الوعي يعد نهاية لحالة البراءة والسذاجة الأولية للإنسان. والموت هو الانقسام الأسمى، الانقسام بين الله والإنسان، والإنسان والإنسان، والإنسان والعالم. «إلهي.. إلهي، لماذا تخليت عني؟». لا خير نهائي أو كامل، ولا معرفة به، يمكن بلوغهما في هذا العالم على الإطلاق، ومن دون أن يجتاز الإنسان ذلك الانقسام، ويعاني وطأة الموت، فلن يبلغهما قط. وحالة الموت ليست انطلاقاً للروح التي تحرر نفسها من الجسد، وليست وهماً، ولكنها لحظة دياليكتيكية تحقق خلالها مصيرها الإنساني-الإلهي.

ظل الفكر الروسي مهتماً دائماً بمشكلات فلسفة التاريخ، واهتمامي الحاد بهذا الموضوع قد نما وفقاً لتقليد الفكر الروسي. وحين شرعت في فهم طبيعة التاريخ استولى عليّ انطباع طاع، وهو أنه لا شيء يبدو ناجحاً في التاريخ، ومع ذلك، فإن الأشياء جميعاً ذات دلالة فيه. إن معنى التاريخ يكمن عبر حدود التاريخ، وللتاريخ معنى لأنه ينتهي إلى نهاية. أما التاريخ الذي لا ينتهي -سواء بالتقدم أو بالنكوص- فأمر لا معنى له. وهكذا وصلت إلى هذه النتيجة، وهي أن فلسفة التاريخ الحقيقية ذات طبيعة أخروية، أي أنه ينبغي أن نفهم العملية التاريخية في ضوء النهاية، ومن ثم، فإن فيلسوف التاريخ تحدث كما يتحدث نبي ينتقل من المجهول إلى المعلوم، لا من المعلوم إلى المجهول.

هناك علم للآخرة ورؤيا فرديان، وهناك علم للآخرة ورؤيا تاريخيان، بيد أن الاثنين يتشابكان، فالتاريخ والنهاية هما تاريخي الخاص ونهايتي الخاصة، كما أن تاريخي الخاص ونهايتي الخاصة يؤثران في مجرى التاريخ ونتائجه كلها. بيد أن هذا التفاعل المتبادل لا يسمح بتعريف قاطع محدد؛ لأن هناك صراعاً فاجعاً بين التاريخ بحركاته وعوامله المركبة، والإنسان بمصيره الشخصي الفريد الذي لا يرد إلى شيء غيره. وقد ألفيت نفسي مقاوماً دائماً لضغط العمليات التاريخية بسبب عدائها وقسوتها تجاه الإنسان، ولأنها تنشأ وتنمو من أجل غايات لا إنسانية ولا شخصية. فلا بد للتاريخ أن

يصل إلى نهاية ما دام عاجزاً عن حل مشكلة الشخصية داخل حدوده، ولأنه يُفضي إلى ما وراء تلك الحدود. وهذا جانب من جوانب موضوع «التدوين التاريخي».

ويتميز الجانب الآخر بتجربة جعل الإنسان نفسه والتاريخ شيئاً واحداً. فأنا لا أستطيع أن أنتزع نفسي من العالم، ومن الإنسانية، ومن الحركات الاجتماعية والثقافية في هذا العالم، ومن الماضي والحاضر والمستقبل. والتاريخ يحتل مكانه داخل نفسي، لأنني لست حقيقةً منعزلةً قائمةً بذاتها ولذاتها، بل أنا عالم مصغر، وإدراكي لمعنى التاريخ إذن يتضمن هاتين التجربتين: تجربة طابع التاريخ المعادي لنا والغريب عنا، وتجربة اندماجي فيه. والتوتر الكامن في هذه التجربة المزدوجة لا يزول إلا في نهاية التاريخ، وهذا معناه انتصار على كل إحالة موضوعية وكل مبادعة لنا انتصاراً يبطل معه أن يظل الإنسان مجبراً من الخارج. ومهما يكن من أمر، فنحن في خطر إحالة النهاية نفسها إحالةً موضوعيةً، وتصورها على أنها تتم في الزمان التاريخي. والواقع أن ما يتجاوز التاريخ لا يمكن ربطه بالتاريخ بحدود تاريخية بحتة. والإخفاق في تبين ذلك حبر عثره في كثير من المحاولات لتأويل سفر «الرؤيا»، وقد لا نستطيع الاستغناء كليةً عن الزمان عندما نفكر في نهايته، ومع ذلك، فلا يمكن أن تكون هذه النهاية مجرد جزء من زماننا المنقطع، بل إنها تنتمي إلى نظام آخر من الوجود، وينبغي أن تكون نهاية الزمان نفسه إذا كان لا بد أن تكون نهايةً على الإطلاق، وأياً كانت الصعوبة التي تواجهنا عند التفكير في شيء أخير بصورة مطلقة. وهكذا يقسم ملك الرؤيا إنه لن يكون ثمة زمان بعد ذلك، وسيل الزمان علامة على حالة عالمنا الساقطة الممزقة: «والسماء الحديدية والأرض الجديدة» يؤذنان بالانتصار على هذا السيل الزماني الممزق الذي يشطر الوجود الإنساني إلى لحظات وتجارب برانية، ويبدء زمان آخر أطلقت عليه اسم «الزمان الوجودي»، وهو زمان لا يخضع للمقاييس الرياضية والفلكية.

النهاية إذن ليست حادثةً بين غيرها من الحوادث، بل بينها كل حادثة تستمد دلالتها عبر سلسلة اللحظات الممزقة، ونحن نجربها ونحياها في كل مرة يحركنا اندفاع القوى

المتعالية. ونحن أقرب ما نكون إليها لحظات من حياتنا الشخصية ومن حياة الشعوب، في الحروب والثورات، في النشوة الخلاقة، في مشاركة الموت. ونحن نلتقي في مناقشة هذه المشكلة بذلك النوع من الصعوبات نفسه الذي واجه «كانط» في نقائضه الكونية. فنهاية العالم والتاريخ داخلة في العالم والتاريخ وتتجاوزهما في آن واحد. وليس لهذه النقيضة معنى إذا أصررنا على التفكير «موضوعيًا» وفي حدود أشياء أو موضوعات يستبعد بعضها البعض الآخر، ولكنها تصبح ذات معنى عندما نفكر في حدود الذاتية الوجودية التي يتداخل «هذا» العالم «الآخر» بالنسبة إليها تداخلًا متبادلًا.. والعالم «الآخر» معناه طريقة للحياة وخاصة للوجود يمارسان قوة محولة مضيئة، ويصدان تيار الزمان الذي يعمل عمل التفكك. ولا يمكن التعبير عن عملية التسامي هذه بمصطلحات العلة والمعلولة، والتقدم الضروري، والثورة؛ لأن هذه المصطلحات هي أيضًا إحالات موضوعية وتزييفات لفعل الله والإنسان الخلاق. وينبغي أن يقال هذا نفسه عن الغائيات الإلهية. ففي هذه الحالات جميعًا ينظر إلى التاريخ باعتباره شيئًا سلبيًا تصوغه قوة تعمل عليه من الخارج، وتستحيل الحرية إلى وهم أسيان.

ولعل بعض الناس ما برحوا يخدعون أنفسهم بفكرة أن الناس يصيرون أغني وأغني، وأنهم يستمتعون بوقت أحسن وأحسن بفضل تلك القوة الغامضة المسماة التقدم، غير أن بعض الناس لا ينخدعون بهذا اليسر. فأنا أيضًا أؤمن بالتقدم، بيد أن التقدم الذي أؤمن به تقدم مستمد من الاعتراف بإمكانية الأفعال الخلاقة الحقيقية في التاريخ، وليس مستمدًا من النزعة الطبيعية الثورية أو من الحتمية. غير أن التقدم لفظة مضللة. والتاريخ يمدنا بمسرح للصراع الفاجع الذي يشتبك فيه كل من الخير والشر في سباق يتزايد ويشتد باستمرار. وهذا هو ما يحرك التاريخ ويحثه نحو النهاية التي سوف يتحول فيها الزمان التاريخي إلى زمان وجودي.

والإنسان قد سمر إلى صليب الزمان بمتناقضاته المعذبة، ولا يستطيع أن يحتمل سيره الذي لا ينتهي ولا يرحم في الظاهر. وقد عرفت لحظات من نفاذ الصبر اليأس تجاه

الزمان، إذ كنت لا أستطيع أن أستغرق تمامًا في لحظة من لحظات سيره الذي لا يلين. وكم كنت أود بجذع الأنف أن أسرع وأستبق النهاية، لا النهاية التي يجلبها الموت، بل النهاية عبر الزمان في العلو والأبدية. وهناك خصومة محرقة مميتة بين «هذا» و«الآخر»، وكان «هذا» -حتى ولو كان «هذا» الذي يخصني- هو الذي جعل يطاردني كقوة خارجية غريبة معادية.

ويميل التقدميون المتحذلقون المثقفون إلى الارتياح في الموقف الأخرى؛ لأنهم يزعمون أنه يفضي إلى الجمود، وإلى تحويل الإنسان بعيداً عن مهمته التاريخية. بيد أن هذا لا ينطبق مثلاً إلا على الرهينة الزاهدة أو على بعض أشكال النزعة الرؤياوية مثل تمجيد «قسطنطين ليونتييف» و«فلاديمير سولوفييف» الأخير للإفلاس التاريخي. والأحوال الرؤياوية خليقة بأن تدفع الناس إلى الركود والانهمامية. وأنا أبعد ما أكون عن مثل هذه الأحوال، وقد كافحتها دائماً. ويقع كثير من الناس ضحية للاضطراب الأخرى؛ لأنهم لا يستطيعون احتمال تجربة أفول عصر يرتبطون به بكل ضروب المصلحة، والخوف، والالتزامات الخاصة، ما قد يدفعهم في الوقت المناسب إلى نشاط شديد ذي طابع سلبي إلى أقصى حد.

وإني لأكثر عطفًا في هذه المسألة مع «فيودوروف»، عني مع «سولوفييف» أو «ليونتييف»؛ لأن «فيودوروف» يؤمن بفعل الإنسان الخلاق وبالحكم الأخير، الذي ليس حكمًا إلهيًا فحسب، بل حكمًا إنسانيًا كذلك: فهو فعل إلهي-إنساني سوف يحدث انقلابًا في الزمان، وسيكون فعالاً من حيث علاقته بالماضي والحاضر والمستقبل على السواء، وفلسفة «فيودوروف» تفسدها نزعة طبيعية وطوباوية متطرفة، بيد أن فيها قدرًا كبيرًا ينبغي الاحتفاظ به، لا سيما إحساسه غير المألوف بالمسؤولية الأخلاقية إزاء التاريخ. ولقد كان «فيودوروف» -الذي لم يعرف ويقدر إلا قليلًا في أثناء حياته- نبياً روسياً صادقاً يبحث عن خلاص شامل، وتستبد به عاطفة طاغية هي التضامن الذي لا حد له مع مصير البشرية، والشوق إلى افتداء التاريخ. ولست ميالاً إلى اعتقاد «فيودوروف» المتفائل نوعاً ما في

«القوة الدينية» التي يتمتع بها التاريخ والمعرفة الفنية، ولكنني أتفق معه في تفسير الوحي بمصطلح القدرة الخلاقة الإلهية - الإنسانية، وفي النظر إلى المجيء الثاني للمسيح بقوته ومجده باعتباره متوقعًا على الفعل الخلاق للإنسان. وربما كان من الممكن أن ننتظر انتظارًا سلبيًا حكم ألوهية منتقمة، بيد أن هذا الموقف لا يتفق مع المجيء الثاني الذي يعد الكشف الأخير عن إنسانية الله. والانتقال من المسيحية التاريخية، أي من المسيحية التي توجد على هذا الجانب من النهاية، إلى المسيحية الأخروية التي تتنبأ بنهاية عالمنا المأخوذ هذا.. ليس ذلك الانتقال مرحلة خوف وركود وإحباط، بل مرحلة جهد متجاسر خلاق. ولقد صارت المسيحية التاريخية باردةً نثريةً إلى درجة لا تحتمل، ويتألف نشاطها في معظمه في أن تكيف نفسها مع ما هو شائع، ومع النماذج البورجوازية وعادات الحياة. غير أن المسيح قد أتى ليشعل النار الإلهية على الأرض، وماذا يكون عمله، إذا كانت هذه النار قد أضرمت فعلاً؟ إن هذه النار لن تضرم حتى تتوهج نار الإنسان.

حاولت في مكان آخر أن أبين أن الأخلاقية الوحيدة الصحيحة هي الأخلاقية الأخروية (انظر: «مصير الإنسان»). فكل فعل أخلاقي من الحب والرحمة والتضحية يعجل بنهاية العالم الذي يسوده الحقد والقسوة والأنانية. وفي كل فعل خلاق تقترب نهاية هذا العالم الذي تسوده الضرورة والعبودية والجمود، ليظهر بدلاً منه عالم جديد؛ عالم آخر. يقوم الإنسان باستمرار بأعمال ذات طابع أخروي، تعمل بدورها على الإجهاز على هذا العالم، ويخرج من قلبها عالم آخر. يُجهز الإنسان على هذا العالم، وعبر التأمل ينهيه بوعي إبداعي. ودائمًا ما تعني هذه النهاية الإبداعية النصر على الظاهرية والدونية والشيئية. الله هو مصدر قوى التحرر والتنوير والتسامي، لا العقاب والتفريق والانتقام والعنف. ولكن الثواب والعقاب والعبودية، هم جميعًا نتاج طبيعي لظلمة الإنسان والعالم، ولهذا فالنهاية ذات وجهين. مصير الدينونة المريعة والهلاك هو مصير الطريق المنفصل عن الله والمسيح. إنه نهاية الظلام والعبودية. ولكن ثمَّ مصير آخر وهو يقترب من الحرية لا المصير المفزع. إن مصير الشر مفزع جدًا ويصف لنا سفر الرؤيا هذه النهاية المفزعة

للشر. أما المصير الذي تقود الحرية المبدعة الإنسان صوبه، فيتبدى له على نحو باطني. العالم اليوم يسير صوب الهلاك. بيد أن هذا لا يعني أن الإنسان ليس خليقاً إلا بالإدانة، وأن طريق الفضل والحرية مسدودان أمامه إلى الأبد.

ومع ذلك، فكلما اشتد الشعور الأخروي، ازداد الوعي عمقاً بأن جميع المواقف الوسط التي يتخذها الإنسان في التاريخ والمجتمعات والمدنيات تتهددها النهاية، وأن غشائها الرقيق لا تتم المحافظة عليه إلا بالقواعد والمواصفات الخادعة الغادرة. ويشير هذا لدى الكثيرين إحساساً بالقنوط والكآبة. إن حكماً رهيباً معلق فوق التاريخ والمدنية.. هو ذلك الحكم الوشيك على سبلهما الإنسانية، الإنسانية جداً. ويظهر التاريخ علاماتٍ دائمةً على سقوط مميت من الإنساني أو الإنساني - الإلهي إلى ما هو أدنى من الإنسان، أو إلى ما هو شيطاني. ومن غرائزه الوثنية والشيطانية يلجأ الإنسان إلى قوة جنية حقيقية لا تلبث بدورها أن تسيطر عليه. و«الوحش الذي يخرج من البحر» صورة كشفية موحية بالمحاولات الشيطانية الأخيرة التي تقوم بها مملكة قيصر للسيطرة على الإنسان والعالم واستعبادها. وانتصار «الحمل» على «الوحش» هو انتصار الحرية والحب على القوة والحق. وسيقذف بالوحش مرةً أخرى إلى قرار الجحيم، تقيده الأغلال، لا إلى الأبد، بل إلى وقت ما؛ لأن جهنم شيء يبقى في الزمان، وكل من تستولي عليه أحلامها المزعجة لا ينتقل إلى الأبدية.

وما أفضعها سخريةً أن يسقط علم الآخرة المسيحي التقليدي كوابيس الزمان الجهنمية على الأبدية! إذ لا يمكن أن يكون ثمة استعمال لاسم الله أكثر عبثاً وأبعد عن الاحتمال. إنما أؤمن بالله لأنه المنتصر على الجحيم، ولأن الجحيم يختفي في أعماق أبدية الله التي لا سبيل إلى سبر غورها والتعبير عنها. وإني لأؤدي الصلاة كل يوم من أجل هؤلاء الذين يقاسون عذابات السعير، وبهذا الفعل أفترض أن تلك العذابات ليست أبديةً.

كنت أقرأ في الأعوام الأخيرة كتباً كثيرةً جداً عن النقد التاريخي والديني، فكان يعتريني أحياناً شعور يكاد يكون ابتهاجاً بالإمكانات التي يسرتها المناهج النقدية، لا

في تنقية المواد التاريخية في الدين المسيحي فحسب، بل في تحطيم بالونات الأوهام الدينية والمعلومات الدينية اليقينية المفترضة أيضًا. غير أن هذه المناهج تضع كذلك عددًا من المشكلات الميتافيزيقية العميقة الخطيرة. فأنا من ناحيتي لا أستطيع أن أربط إيماني بوقائع هشة يشوبها الالتباس وعدم اليقين، وتتعلق بالزمان التاريخي. وكم من روح قد فقدت إيمانها على الرمال الخادعة لتلك الوقائع التاريخية. وهنا يتدخل الوحي الإلهي ويسطع من ثنايا التاريخ، بيد أنه ليس كشفًا تاريخيًا إن شئنا الدقة، بل على العكس، إنه يؤذن بانتصار على الكشوف التاريخية، والأحكام التاريخية كافة.

* * *

وأنا لم أشك مطلقًا في وجود الله، حتى حين أنكره، أو ربما كان شكي فيه أقل ما يمكن حين أنكره. وإنسان لم ينجح في اغتيال الله... بيد أنني كنت أشعر في معظم الأحيان بغياب الله عن العالم، وهجران الله للإنسان والعالم. والحق أن هجران الله للمجتمعات والمدنية الإنسانية هو التجربة الأساسية للعصر الذي كان من نصيبي أن أعيش فيه، وهو عصر انتصار القدر الأعمى الذي لا يعرف الرحمة. وقد كرس كثيرًا من تفكيري للطرق والوسائل التي أكافح بها ذلك الإلحاد المحارب، ومقاومة غوايته، وانتهيت إلى الاقتناع بأن المناهج التقليدية الشائعة للاعتذار عن الدين لا تنفع إلا في تأييد الإلحاد، وتقديم حجج قوية إلى جانبه. والصعوبة التي يواجهها المسيحيون التقليديون ليست هي كيفية الدفاع عن الإيمان بالله، بل كيفية الدفاع عن فكرتهم عن الله وعن عنايته في العالم. ولا يسعني في بعض الأحيان إلا التفكير في أنهم يحاولون -في الواقع- الدفاع عن الشر وتبريره، لا الدفاع عن الله وتبريره.

وقد شرحت آنفًا الأسباب التي أفضت بي إلى اطراح فكرة الله باعتباره سيدًا وحاكمًا لهذا العالم. ذلك أن هذا العالم لا يحكمه الله، بل أمير العالم، وحكمه ناجح نجاحًا باهرًا. أما الله، فإنه يحكم ملكًا آخر لا يقاس إطلاقًا إلى جميع الأشياء التي يعزوها هذا العالم إليه. وليست العناية الإلهية فاعلاً يمكن قياسه بالمصطلحات الطبيعية، بل شيئًا

نحياء في أعماق الروح الإنساني الحر. فإذا أدركنا ذلك، انهارت حجة الإلحاد الرئيسة التي توجه في الواقع إلى اللاهوت والغائية الطبيعيين الموضوعيين.

وليس الله واقعاً خارجياً، وليس شيئاً أو موضوعاً قادراً على ممارسة تأثيره من الخارج. إنه كامن فيّ، وهو كما قال القديس أغسطين: «أقرب إليّ من نفسي». غير أن البطون والمفارقة مصطلحان رمزيان على السواء. ولا يقصد بهما الإشارة إلى علاقات مكانية، بل يقصد بهما أن يتجاوزا تلك العلاقات، وتحريرنا من عبودية التفكير الموضوعي الذي يرى كل شيء خارجاً عن كل شيء آخر، وهذا هو السبب الذي أحبذ من أجله التمييز بين الدين «الجواني» والدين «البراني». وفعل الوحي فعل مزدوج، ويتم على مستويين، فهو صادر عن الله الذي لا يمكن أن يستحيل إلى أي مقولة مأخوذة من هذا العالم، ولكنه متوقف أيضاً على الإنسان المتلقي بكل ما فيه من نقص وقصور. والإنجيل نفسه يعكس هذا الطابع المزدوج للوحي، ويمكن أن نشاهده مثلاً في الاختلاف الواضح بين السمو اللامتناهي لشخص السيد المسيح وسلوكه من جهة، ومعظم تعليمه بضرب الأمثال من جهة أخرى، وبكل ما في هذا التعليم من ملوك منتقمين، وأسياد، وأصحاب الأراضي والعقارات، وبكل ما فيه من بكاء وعض على النواجذ، ونيران لا تخدم، وديدان لا تموت. وقد أظهر المسيحيون ميلاً عجيباً للتمسك بهذه الأمثال لتدعيم حقدهم الخاص.

وهذا يثير السؤال: هل من الممكن بعد تفسير المسيحية باعتبارها دين الخوف والإرهاب؟ والحق أن الناس في هذه الأيام يسировون في خوف عظيم من هذا العالم إلى درجة لا تسمح لهم باعتناق دين للخوف والفرع. ومهما يكن من أمر، فلا ينبغي أن ننسى أن تلك الأمثال موجهة إلى عامة الشعب في ذلك الزمان، أولئك الذين يتعذر على أفهامهم الحب النزيه لله، ولما هو إلهي. وكانت هذه الأمثال تلقى مع مراعاة حدود العقل الإنساني والقلب الإنساني، وعلى هذا النحو، فإن طابعها براني. وكان صوت الله يسمع من خلال الوعي الإنساني الناقص الغفل، وجمهرة البشر لا يفقهون لغةً أخرى، ولا تشهد الحقيقة إلا من خلال مرآة معتمة، ومعتمة جداً في الواقع. غير أن صورة المسيح

الصداقة تتعالى على الصورة التي تتضمنها الأناجيل، إذ تقدم هذه انكسارًا للصورة في مرآة التحديدات الإنسانية المعتمدة.

وإني لأعتقد أن أعظم ثورة أحدثتها المسيحية هي الكشف عن إنسانية الله. وهذه الحقيقة المسيحية عن إنسانية الله متضمنة في العقيدة المسيحية، في الواقع، غير أن مغزاها ظل خافيًا على عقل العالم المسيحي الذي يعتمد على صورة أقل شأنًا من إنسانية الله، يتكيف فيها الله -تربويًا- وفق مقتضيات الطبيعة الساقطة. بيد أن علم التربة الذي يلائم عصرًا ما، قد يصبح غير ملائم، بل ضارًا بعصر آخر. وقد دخلت الإنسانية مرحلة لم تعد الأفكار الدينية فيها، أيًا كانت دقتها ومغالطاتها، من مكافآت وعقوبات، ومن صفقات شرعية، ومن حكم أخلاقي وأخروي للرب، لم تعد هذه الأفكار قادرة على إنقاذ الوجود الإنساني الذي يتهده العالم ويعمل على تمزيقه.

وأسمى دفاع عن الله موجود في الإنسان نفسه، وفي مسالك الوجود الإنساني. ففي هذا العالم الإنساني الناقص، ظهر أنبياء ورسل وشهداء وقديسون، ووجد فيه رجال ونساء عاشوا في حضرة أسرار الحياة والموت، وبحثوا عن الحق، وكرسوا أنفسهم لخدمته في نزاهة، رجال ونساء أبدعوا الجمال وكانوا به متحليين، رجال ونساء أقوياء في الروح، أحرار في النشوة المبدعة. وهذا العالم قد احتوى -قبل كل شيء- المظهر الأسمى للحقيقة الإلهية، وأعني به صلبها في العالم وبالعالم. وقد لا يثبت الله هذا كله، ولكنه يعلن عنه في إنسانيته الإلهية، وهذا الصراع اللفظي الذي استغرق قرنًا بأكمله بين اللاهوت والميتافيزيقا لم يسبب لي غير العناء، ولم يقنعني، أو يقنع أحدًا غيري بصدق قضية واحدة من قضاياها الدينية. وإني لأشعر بتقزز حقيقي من مشاحنات اللاهوتيين الدجماطيين «القطعيين» ومماحكاتهم.. أما بالنسبة إلى تاريخ العقيدة المسيحية والمجالس المسكونية، فقد لا يفوقها في التعبير عن الصغار الإنساني والخداع والغش، غير أشياء قليلة.

وقد اتهمني بعض نقادي الدينين المخلصين بأنني أكثر إيمانًا بالفلسفة مني بالدين،

وأنا «فعلاً» فيلسوف رغم ما قد يبدو لهم في ذلك من غرابة، ولا أستطيع أن أرى - بكل ما أملك من نيات طيبة - أي شيء يحط من نفسي عندما أسمى ما أقوله أو أكتبه «فلسفة». بل أتجاسر، فأقول إن في الفلاسفة شيئاً أكثر تواضعاً منه في اللاهوتيين الذين يصدمونني أحياناً بانعدام الحياء منهم بصورة لا نظير لها. ومن المؤكد أن ما كتبه في هذا الفصل أو في غيره قد يتجاوز حدود الفلسفة المتعارف عليها، ويعد اعترافاً بالإيمان: والحق أن هذا الإيمان منبث في حنايا فلسفتي التي تولدت عن تجربة روحية، ولم تستنبط من مقدمات أكيدة يقينية، كما أنني لا أستطيع أن أبدأ حتى في التفكير فلسفياً في غياب هذه التجربة الروحية الباطنية.

وتتحول النتيجة العملية المستمدة من هذا الإيمان إلى اتهام للعصر الذي أعيش فيه، وإلى إهابة بأن نكون إنسانيين في أكثر العصور لإنسانية، وأن نصون صورة الإنسان، لأنها صورة الله. والرأي المنحط عن الإنسان الذي يعد السمة البارزة لعصرنا لا يستطيع أن يززع إيماني به، إيماني بالصورة الإلهية والفكرة الإلهية للإنسان. وتبدى لي الحياة باعتبارها سر الروح، وبوصفها دراما يناضل فيها الإنسان بمجهود متواصل، لا طائل وراءه، لتجسيد رؤية روحه الخلاقة. وأنا على وعي بعضويتي في كنيسة المسيح الصوفية، وهي رابطة أقوى من كل احتجاجاتي ومشاحناتي مع الكنيسة في مظاهرها الخارجية التاريخية والاجتماعية. ويكمن معنى الحياة في عودة إلى سر الروح الذي يولد فيه الله في الإنسان، والإنسان في الله. بيد أن هذه العودة ليست ارتداداً إلى البراءة الأولية، بل عملية خلق تضم بمعنى ما جميع التجارب والمحن والآلام التي اكتنفت مصير الإنسان. والأبدية تتجاوز «الوراء» و«الأمام» المتنازعين، فهي تتضمن الواحد كما تتضمن الآخر. بيد أن «الروح» وحدها، روح الثالوث الإلهي، وروح الإنسان هي التي يمكن أن تكشف عن الله لنفسه وللإنسان.



الفصل الثاني عشر

بصدد معرفة الذات، حدود معرفة الذات.

خاتمة الترجمة الذاتية

في «الذات» يكون فعل المعرفة وموضوع المعرفة شيئاً واحداً بعينه، كما حاول «فشته» أن يبين ذلك. وليست الشخصية الإنسانية موضوعاً جاهزاً، وإنما يخلقها الإنسان، وعلى الأخص في معرفته لنفسه، لأن «الذات» فعل في المقام الأول. وقد فطن اليونان إلى أن بداية الفلسفة تكمن في معرفة الذات، والتفت الناس خلال تاريخ التفكير الفلسفي كله إلى معرفة الذات، باعتبارها الطريق إلى معرفة الحقيقة. ولكن، هل كانت معرفة «الذات» هذه، معرفةً بالذات الإنسانية العينية الفريدة التي لا تتكرر، أم كانت مجرد معرفة «عن» الإنسان، الإنسان عامة، أو النوع المسمى بالإنسان؟ يبدو أن موضوع الفلسفة - حسب المفهوم الشائع - لم يكن هو معرفة ما يوجد، وإنما معرفة ماهية ما، بمعزل عن تحقق فيه الماهية. وكان ينظر إلى الذات العارفة بنفسها باعتبارها عقلاً أو عقلاً كلياً، وموضوع معرفتها هو الإنسان عامة أو الذات عامة. ولم يتخلف بذلك أي أثر للإنسان ذاته العارف بنفسه. كل ما تخلف هو الملامح المشتركة أو الحدود العامة التي تنطبق على الناس جميعاً، ولكنها لا تعبر عن سماتهم الفريدة. وعلى الرغم من عبارة «اعرف نفسك» المنقوشة على معبد دلفي، فإن الفلسفة اليونانية لم تتطلع إلا إلى معرفة الصورة الموضوعية التي لا تتغير باعتبارها الشيء الوحيد القابل للمعرفة، وتتألف قيمة المعرفة

من الضوء الذي تلقىه على الكيانات (جمع كيان) الكلية والجوهرية. بيد أنه على هذا الافتراض لا يمكن أن تقوم أي معرفة حقيقية بالذات.

ولكي نرى كيف تنشأ المعرفة الحقيقية بالذات، وما هي هذه المعرفة، ينبغي أن نترك وراءنا الفكر اليوناني وورثته في الفلسفة التالية على المسيحية وملتفت إلى الاستثناءات: إلى «اعترافات» القديس «أغسطين»، وإلى «باسكال» و«دوستوفسكي» و«كيركجور» و«أميل»، وإلى كل هؤلاء الذين آثروا في إصرار وتحد الذات على الموضوع بتحديداته الساحقة الصارمة. بيد أنه حتى هنا يبدي العقل الإنساني ميلاً محتوماً إلى إحالة الاستبصارات التي ظفر بها الإنسان مع معرفته بنفسه إحالةً موضوعيةً. والعلامات الوحيدة للقضاء الفعال على النزعة الموضوعية نراها في الاعترافات واليوميات والتراجم الذاتية، والمذاكرات، ونراها حديثاً في الروايات التي لا تصف أنماطاً أو مواقف عامة، بل تسجل تجارب ذاتية خاصة، هذه التجارب وحدها هي التي تقوم بعملية التنوير. والحق أن الرؤية قد أخذت تصبح بصورة متزايدة الوثيقة الفلسفية التي تعد أكثر الوثائق دلالةً، وصارت -بكل تأكيد- أكثر الأشكال الدالة لمعرفة الذات معرفة فلسفية. ويرجع تعلقي بالفلسفة في بداية الأمر إلى «دوستوفسكي» الذي تضمن عمله الخلاق نتائج أنثروبولوجية وميتافيزيقية بعيدة المدى.

ولكن عندما تنظر الذات العارفة إلى نفسها باعتبارها موضوعاً للمعرفة، فإنها تضل في متاهة من الصعوبات، كانت مصدرًا لكثير من النقد والمغالاة. إذ تكتنف كل محاولة للنظر إلى الذات أخطار التحيز والغرور والادعاء والهوى. ولست أدري، هل نجحت -في كتابتي لهذا الكتاب- في الجمع بين الذاتية والصدق، وبين الاستبطان والنزاهة، أم هل ثبت أن حدود المعرفة بالذات، عقبة كأداء في حالي، كما هي في الحالات الكثيرة الأخرى، هنا خطر الإحالة الموضوعية، ومن ثم خطر التزييف؛ في الفعل نفسه الذي ننظر به إلى أنفسنا سواء عن طريق تمجيد الذات أو إنكارها، لأن الصورة الممجدة أو المتواضعة التي أرسمها لنفسي لا يمكن أن تكون هي حقيقة ذاتي. والواقع أن معظم

التراجم الذاتية ما هي إلا أشكال من الأسطورية الذاتية التي تكمن تحت قشرتها المكونة من التواضع والصراحة، طبقة كثيفة من الغرور، أو حتى من «العاطفية» التي لا يؤدي ملمسها. وإذا كان مؤلفو هذه التراجم الذاتية يرسمون على وجوههم ملامح ملائكة البراءة الذين يطئون بأقدامهم حيث كان الحمقى يخافون المسير، فإنهم قلما يتحاشون في الواقع تلك التهمة الموجهة إليهم بأنهم ليسوا أبرياء على الإطلاق، بل بارعين يحسنون التقدير بطريقة حاذقة نوعاً ما. وقد أردت أن أكون صريحاً صادقاً في هذا الكتاب، ولكنني لا أعلم هل نجحت في ذلك أم لا. وإذا كنت أدعي الصدق ادعاءً ما؛ فذلك لأنني أعجز عجزاً تاماً عن القيام بدور الممثل على أي مسرح كان، ولو كان مسرح الحياة. وبعض مؤلفي التراجم الذاتية يكتبون بفكرة ثابتة عما سوف يبدو لهم شائعاً مؤثراً إذا عنوا بقراءته مرةً أخرى، وقد أعدت قراءة هذا الكتاب، بيد أن الانطباع الذي تركه في نفسي هو عدم الارتياح لأسلوبه المتعرج الذي يخلو من كل رشاقة ولمادته القاصرة.

كتب «نيتشه» في كتابه «ما وراء الخير والشر» قائلاً: «ماذا نستطيع أن نصف؟ وأسفاه! لا شيء إلا ما بدأ يذوي ويفسد». ويقول «سان بيف» عن مذكرات «شاتوبريان»: «لقد استبدل المشاعر التي تجول بنفسه ساعة الكتابة بالمشاعر التي كانت لديه حقاً في اللحظات التي يرويها». وثمة تفاوت اليوم بين أعماق أفكارنا والتعبير الخارجي لها. والزمان والذاكرة يخدعاننا من دون أن نفطن إلى ذلك. والإنسان مخلوق ماهر، ومع ذلك، فمن السهل تضليله وانخداعه بإيحاءاته وافتراضاته اللاشعورية الخاصة به. ولو كنت متسقاً مع نفسي لما تحدثت أو كتبت على الإطلاق. غير أنني أملك الشجاعة على أن أكون غير متسق، كما لا أستطيع أن التزم الصمت. وما من أحد استطاع أن يعبر هذا التعبير اللاذع عن مأساة الكلمة المنطوقة كما فعل «تيوتشف» حين يقول:

كن صموتاً، واحجب نفسك، ودع أحلامك

وأشواقك تشرق وتغرب في حنايا قلبك،

اطرح كنوزك جانباً، حتى تتمكن نجوم الليل العميق

من النفاذ في بهجة إلى روحك.

كيف يستطيع الفؤاد أن يجد التعبير عنه؟

وكيف يستطيع لإنسان أن يقرأ ما يحول بعقل غيره،

أو أن يعرف شخص آخر ما به تعيش؟

الفكرة المنطوقة ليست غير أكذوبة،

وإذا تحركت، عكرت ماء الجدول.

فاغتذ على أحلامك،

ولا تحرك ساكنًا.

عش في نفسك، فهناك عالم بأكمله

من الوجود يموج داخل روحك..

عالم من الفكر، والأفكار المسحورة،

غير أن الضوضاء التي تنبعث من الخارج

تصيبها بالصمم..

ووهج النهار يصيبها بالعمى، فتقطع

أغانيها.. أواه.. اسكت، وأنصت!^(١)

وقد تم أخيرًا كشف لا يعد منيرًا كل التنوير، وهو أن الكتاب يكتبون الكتب،
والمصورين يرسمون اللوحات، والموسيقيين يؤلفون الموسيقى، لا ليكشفوا عن أنفسهم،
بل ليحجبوها، أو ليعبروا عن عكس ما يفكرون فيه ويشعرون به، وما هم عليه فعلاً. وقام
«نيتشه»، و«كيركجور» و«كافكا» والرواية النفسية، ومدرسة التحليل النفسي على وجه

(١) ترجمها فرانسيس كونفورد في كتابه «أشعار من الروسية» (طبعة فابر آند فابر).

الخصوص، بتموين رواد هذا الكشف واتباعه بالذخيرة اللازمة، ليس الإنسان هو ما يقوله الإنسان عن نفسه، هذه الحقيقة الجزئية قد استخدمها «ليو شستوف» واستغلها استغلالاً سيئاً، وهو الأستاذ البارع العظيم في التورية والمفارقات. ومهما يكن من أمر، فإن صحة هذا الكشف مما لا يمكن إنكاره، إذ ينبغي ألا يعرف الإنسان «من أعلى» فحسب، بل «من أدنى» كذلك، أي في أبعاده الكامنة المدفونة تحت الشعور. وهكذا أصبحت النظرية المسيحية الفائلة بالطبيعة الإنسانية الخاطئة، وهي النظرية التي تحولت بسهولة في الماضي إلى تجريد لا داعي له، أصبحت هذه النظرية شيئاً عينياً ملموساً، واكتسبت طابعاً أقرب إلى العلم. وكانت نظريات «ماركس» و«نيتشه» و«فرويد» و«هيدجر»، وكشوف الرواية الحديثة، وتجارب الحرب والثورة، والمظاهر المعروفة وغير المعروفة من أشكال القسوة، مع الميل الحديث الشامل إلى تزييف كل شيء، كان هذا كله سبباً في تبيد الأفكار المغالية في قيمة الإنسان. ومع ذلك، أعتقد أن «بسكال» و«دوستوفسكي» كانا أقرب إلى الحقيقة، وأقل تعرضاً للأوهام في إظهارهما للإنسان على أنه كائن مزدوج، وضعيب نبيل، ومنحط متسام في الوقت نفسه. وقد عرفت آمالاً كثيرة تمشي فيها الفساد، ورأيت كثيراً من الوضاعة والزيف واللؤم والقسوة والخداع، وعانيت العديد من خيبات الأمل في الرجال، وكنت أنا نفسي سبباً في خيبة أمل الكثيرين. ومع ذلك، فقد احتفظت بإيماني في الإنسان، وبفكرة الله عن الإنسان؛ لأن الإيمان بالإنسان هو العلامة المميزة للإيمان بالله وبما هو إلهي.

ولا أعتقد من ناحيتي -أو على الأقل فيما يختص بهذه الترجمة الذاتية- أنني موضوع مناسب أو واعد للتحليل النفسي. فعلى الرغم من عزلتي وتحفظي، لم أحاول عامداً أو غير عامد إخفاء نفسي في أي شيء كتبت. وهناك أمور عديدة في حياتي لا أحاول إطلاقاً الإفصاح عنها في هذا الكتاب، فهو ليس اعترافاً ولم أقصد به أن يكون اعترافاً أمام قسيس، أو في عيادة محلل نفسي. بل كان هدفي أشد تواضعاً، وأكثر شمولاً، وهو أن أقوم بفعل وجودي فلسفي لمعرفة نفسي، وللكشف عن معنى طريقي الروحي والعقلي.

كتب «أندريه جيد» كتابين تحدث فيهما مباشرة عن نفسه: أحدهما روايته التي يترجم فيها عن نفسه بعنوان «إذا لم يمت القمح»، و«يومياته» الحديثة نسبيًا. ومن المعروف أن مشكلة «الإخلاص» هي واحدة من المشكلات الرئيسة عند «جيد» إذ يريد أن يكون صريحًا صراحةً مطلقةً، ويحاول أن يصبح كذلك إلى حد الهوس. وكان يبدو له أن التصريح بأقبح الأشياء وأشدّها نكرًا عن نفسه مسألةً خليقةً بالزهو. ومن المؤكد أن هذا الموقف هو نفسه إحالة عقلية، وهو موقف انعكاسي و«عاطفي»، وليس تلقائيًا «ساذجًا». ومع ذلك، فإن هذه الرواية، وتلك اليوميات تضيفان بلا شك قدرًا كبيرًا إلى معرفتنا بالإنسان، وخاصةً إنسان العصر الحاضر.

وهناك مثل آخر، يقدمه لنا «ليو تولستوي»، وهو من أصدق الكتاب في الأدب العالمي. غير أن «اعترافات» تولستوي، رغم ما تنطوي عليه من تنوير لا مثيل له، أبعد ما تكون عن الاعتراف بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. إذ يبالغ في حالته، فيصور نفسه قاتلاً ولصًا وزانيًا وما شاكل ذلك. وهذه الاتهامات الذاتية ليست أكثر من بطاقات يمكن تعليقها على كل إنسان عامةً، أو على لا أحد خاصةً. وليست «الاعترافات» ذات أهمية باعتبارها شهادة على آثام عينية فردية تم اقترافها فعليًا، بل باعتبارها قصة رحلة روحية للبحث عن الحقيقة. وبالمثل، نرى أن «الشعر والحقيقة» لجيته، مزيج من «الحقيقة» الذاتية، و«الشعر»، من الاعتراف والتأويل أو الابتكار. ولا يمكن أن نثق «باعترافات» روسو ثقةً تامةً، كما أنها ليست بذات أهمية من حيث إنها تسجيل لأموار ارتكبت أو لم ترتكب (وعلى الجملة، يبدو أن روسو مسرور بنفسه حتى وهو يعترف بآثامه ومنكراته)، ومع ذلك فإنها تسجل بداية موقف جديد إزاء الحياة العاطفية للإنسان.

ومسألة الصراحة والإخلاص كما تبدت لي خلال كتابتي لهذه الترجمة الذاتية لا تختلف عن المشكلة الكامنة وراء كل اعتراف، وإن لم أكن معنيًا بالاعتراف بأي شيء لأي إنسان. وأكرر أن هذا الكتاب محاولة للكشف عن معنى الحياة داخل إطار سيرة من السير. وربما كان أنسب عنوان أستطيع أن أختاره لهذا الكتاب هو «الحلم والواقع» ما دام

ليس -في نهاية الأمر- أكثر من وصف لصراع أساسي مع هذا العالم، وإهابة بصورة عالم آخر. ومن ثم كان ذلك الإلحاح على الخيال والحرية والإبداع، وهي ألفاظ تردت كثيرًا على صفحات هذا الكتاب. وكذلك كان إثاري لرفض «دوستوفسكي» للعالم ولرمزية «الجبيل» عند «إيسن». وقد قلت -بدلاً من أن أبالغ- من شأن الهوة التي تفصلني عن الأشياء من حولي، والتي تفغر فاهًا في وجهي حيثما اتجهت: وهذه الأشياء هي الابتذال، والإنسان العادي، والد «نحن» و«جميعنا»، و«العقل الجمعي» وما شاكل ذلك، ومع ذلك مضيت في حياتي محوّمًا بين العزلة والاستقلال عن العالم من ناحية، ورغبة عارمة في الاتصال الروحي بإخواني البشر، وفي إقامة علاقات اجتماعية حرة عادلة، من ناحية أخرى. ولا أعتقد أنه من الممكن تفسير هذه المفارقة بمصطلح الفردية أو بمصطلح الميل العاجز لتحويل عاطفة الاتصال الاجتماعي إلى مورد فلسفي.

ولم أحاول قط أن أغلق على نفسي في عالم خاص بي، سواء أكان ذلك طواعية أم كرهاً، بل الأحرى، أنني كنت أرغب في العثور على مخرج إلى العالم الفسيح، وفي أن أكون محاضراً في العالم، وأن أجعل العالم حاضراً فيّ، على أن يكون حضوري ذاك محفوظاً بالخطر والحرية. ولقد خلق الإنسان عالماً مصغراً microcosmos، ورسالته هي أن يعيد خلق الكون داخل نفسه. وقد كان «ماكس شترنر» Max Stirner على حق في قوله إن العالم كله ملك للمتفرد. غير أن حقيقة هذه القضية كذبتها «انعزالية» شترنر نفسها، فقد كانت «ذاتية» الانعزالية انعكاساً مادياً شاحباً، ومسحاً للروح الكونية المصغرة (الميكروكوزمية) التي دعا إليها التصوف الألماني.

العالم كله مستقر داخل الإنسان، ومتشخص به، ولا ينبغي اعتبار أي شيء خارجاً عنه. غير أن العالم الظاهري التجريبي كما يتبدى -في الواقع أمامي- ليس عالمي الخاص، بل على العكس يفرض نفسه عليّ من الخارج ويحرص على تحطيمي، ولست الكون المصغر الذي ينبغي أن أكونه. وحالة الإنسان الفعلية هي على نحو يجعل من شدة وعيه بنفسه مقياساً لعبوديته لعالم غريب عليه، وهو يثور على هذا العالم حتى يوقف

مد ضغوطه المدمرة. وأنا لا أملك في الواقع العالم والطبيعة والمجتمع التي تقف في مواجهتي، وما أملكه ضئيل غير ملموس بالقياس إليها، ضئيل إلى حد أنه يفلت تمامًا من ادعاءات الطبيعة والمجتمع والعالم بصورتها الإجمالية. ولا أوافق على الخضوع أو الاندماج إلا مع الطبيعة أو المجتمع الذي يستطيع أن ينفذ إلى نفسي، ويصبح ملكي الخاص.

هذه هي أرستقراطية الروح الإنسانية، أرستقراطية هي المقابل تمامًا لكل تلك العلاقات التصاعدية التي تميز الأنماط المستقرة من الحياة الاجتماعية. وقد كنت دائمًا أرى أن كل تنظيم اجتماعي ذو طابع غوغائي، وأن التنظيم الأرستقراطي يرتبط بإحساس من الانتماء إلى كل ما، سواء أكان اجتماعيًا أم كونيًا أم إلهيًا-كونيًا، حيث يحتل كل شخص المكان المخصص له، وحيث يخضع للمرحلة الأعلى منه في البناء التصاعدي، وتبعًا لذلك يتم النظر إلى قيمة الشخص الإنساني كما يحددها الكل، أو العام، الذي تؤلف جزءًا منه. ولا أستطيع أن أواجه مثلاً صارخاً على النزعة المعادية للشخصية أكثر من هذا التصور. أما فيما يختص بي، فإنني أخلو من كل إحساس بالنظام التصاعدي، بل لا أستطيع أن أحتمله حين توصف العلاقات الإنسانية بمصطلح الرتب الاجتماعية، أو عندما أسمع إشارات عن شخص ما بأنه قد حقق لنفسه «مكاناً في المجتمع». كما كنت أمتعّض دائماً من الناس حينما يشيرون إليّ باعتباري مالكاً لمنزل، أو رب أسرب، أو رئيس تحرير صحيفة، أو رئيس الأكاديمية الدينية-الفلسفية. ولم أستطع قط أن أضع نفسي في مركز الشخص الذي ينظر إلى الصفات الحقيقية والمزايا أو العيوب للأشخاص مرتبطة بمركزهم في المجتمع بأي طريقة كانت. ذلك أن القديسين والأنبياء والعابرة لم يشغلوا مطلقاً مثل هذه المناصب.

وعندما يحدثني الناس عن «النظام الجديد» الذي لا بد أن يتحقق، وعن أن الإنسان سوف يتحرر نتيجةً لتغيير في آلية المجتمع، أود أن أقول لهم: بحق الله أنعشوا ذاكرتكم! إن نظامكم الجديد قديم قدم أي نظام آخر. ولم يأت زمان كان الإنسان فيه متحرراً من

المجتمع، بل كان دائماً تحت رحمته.. تحت رحمته الطائفية أو الدينية. على هذا النحو كان الحال بين القبائل البدائية، وعلى هذا النحو استمر منذ ذلك، وسيظل هكذا، بلا شك، حتى النهاية. سوف ينشأ «نظام» جديد، على حطام النظم جميعاً، ونتيجة للثورة الفعالة الوحيدة، وهي الثورة الشخصية.

* * *

لست على وعي بأي نظام تصاعدي في حياتي، ولا أرى فيها تحقيقاً لخطة معينة، إذ كانت تبدو لي الخطط والنظم جميعاً قيداً خارجياً على حريتي لا أستطيع إلا أن أرفضه. ولم أحاول قط أن أكيف نفسي للوصول إلى أغراض محددة، وإن كنت على وعي شديد برسالتي في الحياة، ولقد كانت حياتي تبدو لي دائماً بمعنى ما، مضطربة، لا عقلية، لا محددة، فكنت أقدم على المجازفات الضرورية لأن أحيا مثل هذه الحياة. وإني لمدين، معترف بالفضل لعدد كبير من الناس الذين قدموا لي يد المعونة بطريقة أو بأخرى. وقد كنت أعلم علم اليقين أن قوةً عليا تراقب حياتي وترشدها كلما تهددها خطر عظيم. بيد أن الحياة في أحداثها الجارية كانت تذكرني أيضاً بحلم -وأحياناً بكابوس- لا تضيئه غير ومضات عابرة من ضوء النهار. وكلما تركت عيني تتأمل الأشياء التي تحيط بي، اشتد إحساسي «بموضوعيتها»، وبلا واقعها النهائي Ultimate unreality والحسن لهذه الكلمة، ومن المحتمل أنني ما زلت كذلك، وعندما كنت أصغر سنّاً من ذلك كنت «مثاليّاً» بالمعنى السيئ، وقد تكون «المثالية» حقّاً مجرد أنانية الشاذ المضطرب، ولكنها قد تنفث الحياة أيضاً في تلك المنطقة من الروح التي يكمن فيها الخيال كأنه منفي لا يعوقه عائق في بلاط الظلال. وقد عرفت فيما أقبل من حياتي المسؤوليات الرهيبة التي يفرضها علينا الواقع الخارجي بضروراته واسترقاقاته التي لا تلين. بيد أنني لم أستطع أن أبدد إحساسي بما تنطوي عليه معرفة هذا الواقع من مرارة.

وقد لا تكون «الواقعية» أقل زيفاً من المثالية. فهناك واقعية لا تأتي بشيء اللهم إلا الإذعان لعالمنا الوهمي هذا، الذي ينبغي على الناس أن يأخذوه على علاته، على حد

اعتقادهم، ولكنهم في حقيقة الأمر يحيلونه إحالاتٍ مثاليةً وعقليةً في ثنايا نزعتهم الواقعية. وتتبع كل من الواقعية الحقيقية، والمثالية الحقيقية، من الاعتراف بالسر الكامن تحت هذا العالم وعبره، أنها موقف الشخص الذي لا تفصح عيناه عما تعرفان أو عما لا تعرفان. أما ذلك الشخص الذي لا يعرف سرًّا، فإنه يعيش في عالم مسطح، ماسخ، ذي بعد واحد.

فإذا لم يدرك الوعي بالسر والعمق واللامتناهي تجربة التفاهة والغثافة، لم تعد الحياة قابلةً للعيش. وفي الطفولة، تبدو الأشياء جميعًا -حتى ولو مجرد ركن مظلم في الحجرة- مشوبةً بطابع السر. ويضيق ملكوت السر فيما بعد رويدًا رويدًا، ويصير العالم الموضوعي من حولنا أكثر فأكثر ابتذالًا، بل حتى العمق اللامتناهي ليل المرصع بالنجوم يفقد استساراه. أما بالنسبة إلى ذلك الشخص الذي لا يرضخ لهذه الموضوعية، فإن السر يظل قائمًا، وإن تحول إلى مجال آخر. وفي هذه الحالة، يكون مجرد ظهور العالم الموضوعي مصدرًا للدهشة.

قلت فيما سبق إنني أرفض أن أدرج باعتباري شاغلًا لأي مركز في العالم، سواء أكان مركز رب الأسرة أم زعيم حركة أم مدرسة من مدارس الفكر، أم معلم حياة. وإذا وصفت نفسي بأنني أخلاقي، فلست أعني بذلك أنني حريص على تعليم أحد أو إقناعه.. الشيء الوحيد الذي أرجو أن أضعه هو أن أستفز الناس. وما برحت أعتبر نفسي شابًا، لا أقل من ذلك ولا أكثر. وحتى عندما أحرق في المرأة، أستطيع أن ألمح وراء ملامح الوجه الهرم الذي أنهكته السنون، صورة شاب، ولكل إنسان مرحلته المميزة الباقية من العمر، أما أنا، فما زلت حالمًا، وعدوًّا «للواقع» كما كنت في شبابي، ولست أملك شيئًا من الحكمة والوقار التي توصف بهما عادةً أعوامي السبعين، فأنا الآن أكثر اندفاعًا وتأثرًا بالانطباعات مني في أي وقت مضى، وإن كنت أشعر من الناحية الجثمانية، بالمرض والإرهاق، في أغلب الأحيان، ولو كنت صادقًا مع سني لكان من المفروض أن أرتاب في كل شيء، وأن اصطنع احتياطات لا نهاية لها. وهذا ما لا أفعله إطلاقًا اللهم إلا في قليل من التصرفات

التي تنم على غرابة الأطوار، والتي تتميز بها الشيخوخة، والانحلال الجثمانى، وخاصةً فيما يتعلق بالأدوية.

الحياة حركة، ومن مشكلاتها الأساسية مشكلة التغير الذي يطرأ علينا، والذي يطرأ على من يحيطون بنا. ونحن لا نستطيع أن نتحدث عن الحياة الإنسانية إلا إذا قسنا جريانها بالتغير، كما أننا لا نستطيع أن نتحدث عن التغير في الحياة إلا بالقياس إلى شيء ما يبقى ثابتاً فيها.. هذا الشيء هو موضوع الحياة. ولقد كتب «كانط» يقول: «إن كل ما يتغير يبقى هو نفسه، ولا تتغير إلا حالته». وقد يكون التغير علامة صعود وتقدم وإثراء، ولكنه قد يعني أيضاً، الانحطاط والانحراف والخيانة. والمسألة التي نحن بصدددها هي كيف نضمن ألا يصبح التغير خيانةً، وأن يبقى الإنسان في حالة تغيره صادقاً مع نفسه. ومن الأشياء المعروفة أن الإنسان يبدي طبيعته الحقيقية في المحن والكوارث والأخطار. ولما كان من نصيبى أن شهدت تغيراتٍ وكوارثٍ تاريخيةً كثيرةً، فقد لاحظت تحولات تلحق بالناس، بحيث تبعث على الدهشة. وليست هناك تجربة أشد إيلاماً من الإخفاق في التعرف على أشخاص كنا نعرفهم حق المعرفة، فخانوا أنفسهم نتيجةً لتكيفهم مع ظروف الحياة المتقلبة. خبرت ذلك في روسيا، وسمعت عنه في ألمانيا، وليس من شك، أنني سأعيش لأراه في فرنسا. بيد أنني شاهدت أيضاً مظاهر للتغير أبدى فيها الناس قوةً روحيةً ملحوظةً غير متوقعة في الثبات أمام ضغط ظروف الحياة المتغيرة، وأدهشتني على الأخص بعض النسوة في هذا السبيل، وإنى لأعتقد أن النساء أكثر ثباتاً من الرجال على وجه العموم.

ويلعب التغير دوراً هاماً في العلاقات الإنسانية. وقد لاحظت أن للتغير في نفسي وفي نفوس الآخرين تأثيراً حاسماً على اتصالي بهم. وكان من الصعب عليّ أحياناً أن أجاري التحولات التي تطرأ على حياة أصدقائي ونظرتهم، لأنني فقدت الإحساس بذاتيتهم، بيد أن هذه التحولات تنجح أحياناً في إظهار خلقهم الحقيقي، وفي تقوية علاقتنا. وليس من شك، أن أصدقائي قد عرفوا مثل هذه التجارب فيما يتعلق بي.

ولقد صدمني الموقف الغريب، المستوجب للوم نوعاً ما، الذي عبر عنه «جيته» في كتابه «الشعر والحقيقة» فيما يتعلق بغرامياته، التي لم تكن قليلة العدد. فلقد كانت كل مغامرة غرامية من تلك الغراميات -على حد وصف جيته لها- خطوةً إلى الأمام في طريق الاكتمال الذاتي لجيته، ومناسبة لثرائه العاطفي، بيد أن النساء اللواتي أسهمن -كل بطريقتها- في هذا القدم، عفى النسيان عليهن سريعاً، وبهذا تحولن إلى مجرد أدوات في تطور «جيته». ومهما يكن هذا التطور مجيداً باعثاً على الغبطة في نظر «جيته»، فإنما قلما يكافئ المصير الشخصي لأولئك النسوة اللواتي لا حصر لهن، واللواتي تركهن جانباً على هامش حياته الغنية الخصبة.

تحاشيت عن قصد -كما أشرت إلى ذلك من قبل- الإشارة في هذا الكتاب إلى أوثق الصلات آنفة، تلك الصلات التي يمكن أن توضع تحت عنوان «الحب». غير أن هذه العلاقات كانت بالنسبة إليّ أنا أيضاً، مصدرًا للإثراء العظيم، وإن ألفت هي أيضاً ظلاً على الشطر المبكر من حياتي. وحتى، لو أردت ألا أكون مراوغة في هذا الموضوع، لما استطعت أن أتكلم، لأنني لم أتحدث قط إلى أحد، ولن أتحدث عن علاقتي الحميمة بالناس. وأيسر عليّ أن أجد الألفاظ للتعبير عن مشاعري نحو قطتي المحبوبة «موري»، أو إلى كلابي التي فارقت الحياة جميعاً، من أن أجد الألفاظ المناسبة للتعبير عن مشاعري نحو المخلوقات الإنسانية. وإنني لأشعر في بعض الأحيان حقاً بأن الحيوانات أيسر منالاً لي من الإنسان، إذ لم أستطع أن أعبر عن نفسي عاطفياً، وأن أسقط قناع التحفظ إلا نحوها وحدها.

تحدثت في الفصول الأولى عن جذبي العاطفي، بيد أن هناك شيئاً واحداً يستطيع أن يزيل جفاف قلبي في الحال، هذا الشيء هو الموسيقى. وأنا أعلم بالطبع أن الارتعاشات العاطفية التي من هذا النوع ليست اختباراً موثقاً به للقيمة الجمالية، بيد أنني لا أعتقد أن مثل هذه الإيحاءات يمكن التغاضي عنها تماماً. وأنا لا أعرف عن الموسيقى إلا القليل، ولي أذن رديئة، وذاكرة موسيقية ضعيفة، وظلال الأداء الموسيقي ولطائفه تفلت

مني، ولا أقدر على مواصلة الحديث عن موضوع الموسيقى، كما لا أستطيع أن أميز في المناقشات التي تدور بين النقاد وأهل الموسيقى عامةً، رأسًا من ذيل، ولكني أنهم اتهاماً قوياً مثل هذه المجادلات بأنها تمنع الإنسان من الاستمتاع بالموسيقى. وقد ينطبق هذا بمعنى من المعاني على سائر نقاد الفن، وعلى النقد الفني. وعلى كل حال، وعلى الرغم من قصوري الموسيقي، فإن الموسيقى تهز أعماق كياني، وتبدد في بعض الأحيان حالات الكآبة والقنوط. وهذا الإحساس يماثل ذلك الذي حاولت وصفه في الفصل الذي تعرضت فيه للإبداع.

ولقد اكتسبت الموسيقى مكاناً بارزاً غير عادي إلى حد كبير في المدنية الحديثة. غير أن هذه المكانة البارزة ليست نعمة خالصةً من كل شائبة، إذ تجعل في الإمكان أن ينتقل البورجوازي الأوروبي بسرعة، ودون جهد أو نصب، نظير عشرين فرنكاً، إلى ملكوت السماء، وأن يعود بنفس السرعة إلى عالم شؤونه التافهة الوضيعة البشعة. وليست الموسيقى نفسها، ملومةً بالطبع على هذه الدعارة.. «فبتهوفن» لم يتعذب ويبدع ليقتل ساعات الخمول لدى البورجوازي الأوروبي. إن كل فعل إبداعي حقيقي يدخل ملكوت الله، وما يبقى منه على الأرض، يتحول إلى موضوع تحت تصرف أولئك الذين يستحقون -أو أولئك الذين لا يستحقون في معظم الأحيان- ما ينطوي عليه من روعة.. وفي هذا دليل على مأساة الفن التي تلحق بالفنانين الصادقين جميعاً بعد وفاتهم. والفن -شأنه في ذلك شأن كل نشاط إبداعي- يحرر الإنسان من وطأة الابتذال حتى وهو يصور هذا الابتذال، ويحمله إلى عالم آخر متسام. بيد أن الرجل البورجوازي لا يشعر بأي رغبة في مثل هذه الحرية، أو هذا العالم الآخر! إنه مجرد مستهلك يبحث عن دفعة جديدة لتوطيد مملكته المبتذلة وتوسيعها.

وإذا كان من الممكن أن نجرب الموسيقى باعتبارها طريقةً للتحرر من التافهة، فإن هذا الكلام نفسه يمكن أن يقال عن المضحك وعن الضحك.. فالضحك قد ينتشلنا هو أيضاً، ولو لحظة واحدة، من رتابة الوجود وجهامته، كما يستطيع أيضاً أن يثقب ذلك الغلاف

الجوي المتضخم من الوقار الذي يحيط به الناس أنفسهم لحمايتها من المزعجات.

ومن ميزات الإنسان أنه يستطيع أن يكون متعارضاً، وهو يستطيع أن يجمع في نفسه عناصرَ متضاربةَ أو متناقضةَ، ولا تستطيع أي فكرة عامة عن الإنسان أن تخفف هذه المتعارضات والمنازعات والمتناقضات. وقد اعترف علم النفس الحديث بهذا اعترافاً تاماً. فإذا تحدثت عن نفسي مثلاً، قلت إنني على وعي بتعايش يتم في نفسي بين ميل ثوري قوي، وميل إلى تكوين العادات، بين فوضوية عاطفية وعقلية، وميل إلى النظام في حياتي الخاصة. هذا العنصران ينبثقان، على ما يبدو في ذلك من مفارقة، من منبع واحد، ولقد تحدثت أكثر من اللازم عن ميلي الثوري، ولكن كيف أفسر نزوعي إلى تكوين العادات؟ الإجابة هي أولاً، أن كل الأشياء التي ترتبط بتنظيم الحياة العملية اليومية شاقة إلى أبعد حد على نفسي، وليست لي أي مهارة في هذه المسألة، وأجزع من تبيد كثير من الطاقة في سبيلها، وبالتالي أحاول تخفيض الجهد اللازم إلى الحد الأدنى عن طريق العادة، والغرض الثابت منها هو تجنب المجهود، وبعبارة أخرى أحاول في بساطة الهروب من الصعوبة بواسطة العادة التي تخلق وهم التحرر من الوجود اليومي. والواقع أنها تمنح الحرية من المجهود الذي يتطلبه التعارض مع هذا العالم المادي فقط.

بيد أن هناك سبباً آخر للدور الذي تلعبه العادة في حياتي.. لقد أشرت مراراً إلى تجربة الغربة إزاء العالم على نحو ما وجدته، هذه التجربة أشربتني بإحساس حاد من القلق والشوق إلى الاكتمال والتكامل.. وهنا تكون العادة طريقةً لمكافحة تلك الغربة، وأقصد بالعادة، العادة التي يكونها الإنسان بنفسه، لا ما يفرض عليه من الخارج. إن كل افتراق عن الأماكن أو الأشخاص الأعزاء على المرء، يجعل ألم الغربة أكثر شدة. فلو أنني أخذت نفسي بعمل شيء محدد، ولو أنني أقلمت نفسي مع عالمي الخاص، وسارت حياتي وفقاً لإيقاع معين، فإن الإحساس بالغربة تخف حدته. ولا شك أن هذا مجرد مسكن، أو حتى مجرد مخفف. لأن لا شيء يمكن أن ينقذ العالم من حالة الغربة في نهاية الأمر غير الله. إن العناصر الثورية الفوضوية في نفسي تحرص على تقويض دعائم الترتيب في

هذا العالم الغريب. غير أنني ما زلت أمتلك روابط تمنحني إحساسًا بالانسجام النسبي،
روابط سوف تدوم حتى لو التقى العالم الغريب بدماره التام الذي يستحقه. ولكنني لست
أستاذًا في فن الحياة، أو في التوفيق بين الخلافات والمشاحنات التي أشعر بها تتصارع
في نفسي. ويمكن أن تعتبر حياتي أي شيء إلا أن تكون عملاً من أعمال الفن، كما أنني
لم أستطع أن أتلعب بها قط. لقد تمسكت بالحياة دون أن يكون لي سيد غير بحث
مجرد عن حقيقة تختلف اختلافاً تاماً كاملاً عن العالم، ودون أي شهوة، اللهم إلا شهوة
الحرية.. تلك الحرية التي تذيب الأشكال المتجمدة المتحجرة من الحياة والوعي.



ختم

(١٩٤٠ - ١٩٤٧)

انقطعت ترجمتي الذاتية، ولكنني أحب أن أضيف الآن صفحات قلائل، تبدو هذه القصة ناقصةً من دونها، فقد حفلت أعوام الحرب العسيرة بالأحداث والتجارب التي كانت على أعظم قدر من الأهمية بالنسبة إليّ، ذلك أن حدثاً بهذه الضخامة كالحرب العالمية الثانية، قد كان صدمةً هائلةً للعالم في مجموعته، ولكل شخص على حدة، وألقى كل شيء في الدوامة. وكنت أتوقع دائماً نكباتٍ جديدةً، ولا أطوي جوانحي على أي إيمان بمستقبل يسوده السلام.

ولم تتضح فظائع الحرب إلا بعد الاحتلال الألماني لفرنسا، والهجوم الألماني على روسيا. إذ لم يكن ذلك يبدو مجرد غزو خارجي، بل تسلاً من الداخل. ولقد تركنا باريس في يونيو سنة ١٩٤٠ ميممين شطر «بيلات» بالقرب من «أركاشون». ورافقنا القط «موري»، وكانت الرحلة مرهقةً، ولم يكن حظه من الإرهاق أقل من حظنا، ولكنه احتمل نصيبه بجلد أعظم من جلدنا. وكنا نأمل أن نهرب من الحياة تحت الحكم الألماني، غير أن هذا الأمل كان وهمًا كاملاً، إذ ما كادت تنقضي على وصولنا إلى «بيلات» أيام معدودات، حتى كان فيها من الجنود الألمان أكثر مما في باريس في أي وقت مضى. و«بيلات» بقعة رائعة، ولكنها كثيبة نوعاً ما، تقع بين المحيط وغابات الصنوبر السوداء.. ولكننا كنا على الأقل بعيدين عن باريس التي زادت حمولتها من انفجالات الانهيار الشامل. واستقر بنا المقام في كوخ بين الغابات، وكان هناك عدد من الأصدقاء الروس الذين لا يعيشون بعيداً

عن «أركاشون». وعلى الرغم من الدعوات الملحة، والطلبات المتكررة، رفضت السفر إلى أمريكا، ولست نادمًا على ثباتي في وجه هذا الإغراء. وربما لا توجد غير تجارب قليلة، أشد مرارةً على النفس من الاحتلال الأجنبي، إذ ينطوي على شيء فيه حطة عميقة، وما كنت أطيق النظر إلى بزة الألمان الرسمية، ومهما يكن من أمر، فقد مكثنا في «بيلات» ثلاثة أشهر، واصلت خلالها كتابة ترجمتي الذاتية.

وسرعان ما أدركت عند عودتي إلى باريس أن موقفي محفوف بالخطر، فقد هاجمت الاشتراكية الوطنية والفاشية في أكثر من مناسبة، وكان من المعروف أنني خصم مذهبي «للنظام». وكان قد أُلقي القبض فعلاً على بعض الروس، غير أن عددًا كبيرًا من المهاجرين الروس في فرنسا رحبوا بالانتصارات الألمانية، وازداد ذلك جلاءً على وجه الخصوص عقب هجوم هتلر على روسيا. وكان موقفهم مزيجًا من الأمل لإنشاء روسيا جديدة من بنات خيالهم، ومن التزلف المخاتل نحو الألمان. وأيًا كان الأمر، فقد كان هناك استثناءات ملحوظة. ولقد هزني غزو الجيوش الألمانية للأراضي الروسية هزًا بلغ أعماق كياني. أحسست أن وطني «روسيا» قد تعرض لخطر قاتل، وأن أوصاله قد تنقطع، وقد يستعبد. وكان الألمان يتقدمون بسرعة مذهلة، فاحتلوا أوكرانيا، ووصلوا إلى القوقاز. وقد انطلقوا، كما هو معروف، في ارتكاب فظائع لم يسبق لها نظير ضد الشعب الروسي، وأخذوا يعاملونه كأنه من حثالة الأرض. وأتى حين من الزمان، اعتقد فيه الكثيرون أن ألمانيا ستنتصر، أو على الأقل في روسيا، أما أنا، فلم أفقد إيماني إطلاقًا في أن روسيا لن تقهر، على الرغم من أن الأخطار التي تعرضت لها كانت لي مصدر عذاب لا سبيل إلى التعبير عنه. ووصلت وطنيتي الفطرية التي تحدثت عنها فيما سبق، إلى درجة من الشدة غير مألوفة، إذ أحسست بنفسني شيئًا واحدًا لا ينفصل عن انتصارات الجيش الأحمر وهزائمه، بل انتهى بي الأمر إلى أن قسمت الناس قسمين، أولئك الذين يأملون في انتصار روسيا، وهؤلاء الذين يتطلعون إلى انتصار ألمانيا.. وقد رفضت مقابلة القسم الأخير من هؤلاء الناس، وكنت أعتبرهم خونةً. وأثارت في نفسي تلك الحقيقة، ألا وهي

أن بعض الروس يعتمدون على تحرير هتلر لروسيا من البلشفية، أثارت في نفسي هذه الحقيقة كل مشاعر النفور القديمة ضد نفسية المهاجرين الشريرة الملتوية، تلك النفسية التي حاربتها خلال أعوام ما بين الحربين، والتي أصبحت الآن بوجه أخص، شنيعة كل الشناعة. وأنا لم أنحن قط أمام القوة، وخاصةً القوة العسكرية، غير أن القوة التي أظهرها الجيش الأحمر في الدفاع عن روسيا كانت مستمدةً من العناية الإلهية، وقد لمست في المحن التي اجتازتها روسيا، علامةً على تحقيق رسالتها التاريخية.

كانت الحياة في باريس عسيرةً أشد العسر، إذ أُلقي القبض على عدد من أصدقائنا، وهلك بعض أولئك الذين تم ترحيلهم إلى ألمانيا باعتبارهم معتقلين سياسيين، في ظروف فاجعة. وزارني أعواني الجستابو (كانوا يأتون إليّ دائماً اثنين اثنين) في مناسبات عديدة، واستجوبوني عن طبيعة نشاطي، ولكنهم لم يستطيعوا إثبات أي تهمة محددة ضدي. وذات يوم ظهر إعلان في الصحف السويسرية مؤداه أنني اعتقلت. وبعد أسبوع أو نحو ذلك، وصل أعوان الجستابو للقيام بعدة تحريات عن أصل هذه الشائعة، وقالوا إن هذه الشائعة سببت شيئاً من الفزع في برلين (هذه مبالغة بلا أدنى جدال)، وأنهم يريدون أن يؤكدوا لي «موقف السلطات الطيب» نحوي. وكان الموقف بالنسبة إليّ محرّجاً مقززاً إلى أبعد حد، وساءلت نفسي مراراً لماذا لم أعتقل، علماً بأن الألمان لا يتورعون عن ارتكاب شيء. وكثيراً ما يعتقلون أناساً أبرياء تماماً، حتى من وجهة نظرهم هم أنفسهم، بينما قد جاهرت أنا بعدائي نحو الاشتراكية الوطنية في الصحف والأماكن العامة كلما تعرضت لمعالجة المشكلات المعاصرة. ولما أعربت عن دهشتي تلك لأعوان الجستابو عن هذا الموقف المحير من جانب السلطات النازية، أضفت مازحاً، أنه من الواضح أن شيئاً لا يستطيع أن يمحو احترام الألمان للفلسفة.

ولم أتمكن -بالطبع- في تلك الأعوام المضطربة، من الاشتغال بأي نشاط اجتماعي، فقبعت في منزلي «بكلامار» Clamart، وقلما كنت أذهب إلى باريس، فقد أصبحت المكاتب العامة والمقاهي «التي كنت أتحاشاها دائماً في الماضي» أماكن محفوفةً

بالخطر. وأعرضت عن الاشتراك في أي عمل يرتبط -ولو ارتباطاً بعيداً- بالألمان. وهكذا لم أستطع إلقاء محاضرات عامة، أو قراءة أبحاث لا بد لقراءتها من الحصول على إذن من السلطات الألمانية أو السلطات التي يسيطر عليها الألمان. وكرست وقتي كله للكتابة والقراءة. ومع ذلك احتفظنا باجتماعات أيام الآحاد التي تعقد في منزلنا، وفي هذه الاجتماعات كان يظهر عدد من الروس ذوي العقلية الوطنية، وقليل من الفرنسيين بين حين وآخر. وأصبح منزلنا ملتقى الوطنيين الروس.

وكان النشاط الخارجي الوحيد الذي اشتركت فيه هو مغامرة «الآنسة دافي». فقد تمكنت في تلك الظروف الصعبة السائدة في باريس أن تجمع حولها عدداً من الأشخاص الذين يرتبطون بحركة المقاومة بصورة أو بأخرى، ومعظمهم من الكاثوليك اليساريين وقليل من البروتستانت والأرثوذكس. وكانت الآنسة «دافي»، وهي امرأة مثقفة موهوبة، مسؤولة عن سلسلة من المؤتمرات التي عُقدت بالقرب من باريس، وخصصت لدراسة المشكلات الدينية والفلسفية. وفي هذه المناسبة، اختلفت مع «جبريل مارسل» الذي اتهمني بالفوضوية، وبجرائم من هذا القبيل، كنت بها فخوراً.

وتعرفت خلال هذه الأعوام أيضاً بـ«رومان رولان»، الذي كانت زوجته أرملة ابن أخ لي، وكان «تولستوي» قد أثر في وقت من الوقات تأثيراً قوياً عليه (كان رومان رولان أول من ترجم لحياة تولستوي من الفرنسيين)، وكان يتمتع بشيء من جدية «تولستوي» وبحثه عن الحق. ولم يكن عطفه على البلشفية وروسيا السوفيتية صادراً عن «اعتقاد في المادية»، بل يرجع أصله إلى تقدير صادق للدلالة الروحية للشيوعية الروسية. وكان مظهره الذي يسترعى الانتباه، وتعبيره الذي يدل على امتياز نادر، رمزين على تكامل أخلاقي وعقلي عظيم.

في غضون تلك الأعوام من الحرب القاتلة، والدماء المراقبة، والدمار الشامل، ومعسكرات الاعتقال، والأحزان الإنسانية التي لا سبيل إلى وصفها، كنت مدفوعاً أكثر

فأكثر إلى تأمل الموت والشر، والعذاب والجحيم والأبدية.. ويضم ثمار هذه التأملات كتابي الذي أعتقد أنه سيكون الأخير «الإلهي والإنساني».

وفي خريف عام ١٩٤٢ أجريت لي عملية خطيرة، ومكثت ستة أسابيع في دار للمريض، مع صديقتنا «تاتيانا سافيلليفا» لأمبيرت» التي عُنيت بي في إخلاص عظيم وإنكار للذات. وكادت نتيجة العملية أن تكون مميتة، وتركني الألم بلا حراك تقريباً، وكان الشيء الذي أثر فيَّ هو تجربة التخدير الجزئية البشعة، إذ كنت على وعي كامل، غير أن الشطر الأكبر من جسمي كان منحدرًا، وكأنما أقيم جدارًا من الضرورة المحتومة التي لا مهرب منها بين «نفسي» الخارجية، و«نفسي» الباطنية. وعانيت هذه التجربة بوصفها شبيهةً بالفضاعة الناشئة عن الغربة الذاتية التي هي كابوس الوجود الإنساني.. ذلك الحلم المزعج بأنني شيء مختلف دائماً عما أنا عليه.

وفي الوقت الذي تحررت فيه باريس، فقدنا قطنا المحبوب «موري» الذي وافته منيته بعد مرض أليم. وكانت آلامه قبل موته بمثابة آلام الخلق وعذاباته كلها في نظري، فعن طريقه اتحدت بالخلق كله، وانتظرت فداءه. وكان من الأمور المؤثرة إلى أقصى حد، مراقبة «موري»، في اليوم السابق على وفاته، وهو يتخذ طريقه صوب حجرة ليديا (وكانت هي نفسها في أشد حالات المرض)، ثم يقفز على سريرها. لقد جاء لوداعها. ونادراً ما أبكي، غير أنني بكيت بكاءً مرًا عند وفاة «موري» (ما قد يبدو غريباً، أو هزلياً أو سخيفاً). والناس يفكرون عن «خلود الروح»، ولكنني كنت أطلب لموري حياةً أبديةً خالدةً، فما كنت أريد شيئاً أقل من الحياة الأبدية معه. ولم تمض شهور قلائل حتى فقدت «ليديا»، وعن هذا الموضوع سأتحدث فيما بعد.

* * *

بدأت في الظاهر، حياةً جديدةً بتحرير باريس. ولم تكن الحرب قد وضعت أوزارها بعد، غير أن المرء كان يستطيع أن يوقن بنتيجتها المواتية. وانطلقت عقب التحرير عاصفة من الانتقام، كانت محتومةً حقاً، ولكنها كانت رغم ذلك باعثةً على التقزز. واعتقل كثير

من الروس لأسباب مناقضة للأسباب التي دفعت إلى الاضطهاد الألماني. وليس من شك أن بعض هذه الاعتقالات كان لها ما يبررها؛ لأن كثيرًا من الروس أدانوا أنفسهم بما عقده من صفقات مريبة مع سلطات الاحتلال الألمانية، غير أن عددًا آخر من الاعتقالات كان ظلمًا تامًا لا أساس له على الإطلاق. ويبدو أن عددًا من المهاجرين الروس قد عانوا تغييرًا سريعًا غير متوقع في قلوبهم، وشرعوا يسجدون أمام الشيوعية التي لا يفقهون عنها شيئًا، ويرقصون رقصة الزلفى حول السفارة السوفيتية. أما أولئك الذين أظهروا أي إحساس بالكرامة والحرية، فكانوا قليلين.

أما أنا، فلم أر ما يدعوني إلى تغيير موقفي من القضايا الرئيسة للشيوعية أو من «اتجاهي السوفييتي» الأساسي، فيما يختص بالعلاقات الدولية، ومضيت أعتبر الحكومة السوفيتية الحكومة الوطنية الوحيدة التي تمثل الشعب الروسي في الخارج، وإن كنت لا أوافق على سياستها في بعض النواحي. فما كان من الممكن أن يشعر أي روسي حقيقي أو يعتقد بأن «النظام» الشيوعي احتلال أجنبي، أو أن يقبل الرأي القائل بأن سياسة الحكومة تتعارض مع «المصالح القومية». إن ميولي الكامنة في أعماق نفسي تتجه نحو الفوضوية وأنا في نهاية الأمر لا أحبذ الحكومات جميعًا. بيد أن هذا لا يعني أنني لا أدرك ضرورة الحكومة في حياة المجتمعات القومية. وأنا على كل حال، أشد عنايةً بالشعب الروسي، و«بالثورة» باعتبارها لحظة باطنة في مصيره التاريخي، ولا أستطيع الشروع في تقويم روسيا بعد الثورة، إلا بعد أن عشت أو حاولت أن أعيش هذا المصير، وأن أجعله مصيري الخاص، ولا أستطيع أن أنظر إلى روسيا من تلك الأعالي الخيالية للمبادئ الديمقراطية الحرة المجردة. ولكنني لا أستطيع أن أوافق على أن أجعل تفكيري وسلوكي خاضعين لتوجيهات السفارة السوفيتية، أو أن أكتب مثبّتًا عينيّ باستمرار صوب صاحب السعادة السفير السوفييتي، كما فعل ذلك بنجاح بعض مواطني.

وعندما أعلن اتحاد الوطنيين السوفييتي (كان اسمه في البداية اتحاد الوطنيين الروس) الذي كنت أرتبط به ارتباطًا واهيًا في ذلك الحين، تأييده وولاءه غير المشروط للحكومة

السوفيتية وللنظام السوفيتي، احتججت بشدة، ذلك أنه لا ينبغي على إنسان أن يقبل حكومةً أيًا كانت قبولاً غير مشروط؛ لأن هذا أقرب إلى العبودية، ولا ينبغي على الإنسان أن ينحني لأي قوة مهما كانت؛ لأن هذا معناه التنازل عن حريته.

تغيرت دائرة أصدقائي تغيرًا ملحوظًا، فلم أكن ألتقي إلا بالروس الذين يمثلون «الاتجاه السوفيتي»، وبالكُتّاب الشبان والصحفيين، ورجال الدين الذين ينتمون إلى الكنيسة البطيركية. وانقطع كل اتصال بيني وبين المعهد اللاهوتي، ولكني، على خلاف «الوطنيين السوفيت» لم أكن أدخل من السفارة السوفيتية وأخرج منها، وهو نشاط كنت أعتبره مزيًا إلى أقصى حد. غير أن عددًا من رجال السفارة السوفيتية اعتادوا أن يحضروا لرؤيتي، وكنت أقدر هذه الاتصالات باعتبارها فرصةً فريدةً لمعرفة الحياة في روسيا. وتأثرت خاصةً بدبلوماسي سوفيتي شاب. وكانت أكثر الصلات إثمارًا وتنويرًا معرفتي بكاتب سوفيتي، كان رجلًا جذابًا موهوبًا يتردد علينا كثيرًا. ولست أعتقد أنني تلقيت انطباعًا أكثر حدةً عن روسيا الراهنة. ولم تكن فيه أدنى علامة من التعصب أو التحيز المذهبي. كان إنسانيًا حساسًا، متفهمًا، مشبعًا بروح الأدب الروسي في القرن التاسع عشر، ومع ذلك كان نتاجًا نموذجيًا لروسيا الحديثة عقب الثورة بإيمانها العارم اللامحدود في الإنسان، وبتلقائيتها البدائية، وتفاؤلها العجيب. بيد أنه كان من الجلي أن تقاليد الفكر الفلسفي الروسي لم تنفذ بعد إلى القشرة السميكة التي تغلف العقيدة الفلسفية السوفيتية الرسمية. فيما يتعلق بالفكر الفلسفي، كانت عقول الناس تتغذى فقط على «يلنسكي» و«تشرينفسكي» و«دوبروليوبوف» إلى جانب كلاسيكيات الماركسية. وما كان يسعني إلا الشعور بالسخرية المريرة من أن تعرف كتبي في أوروبا وأمريكا وآسيا وأستراليا، وترجم إلى كثير من اللغات، في الوقت الذي لم يسمع فيه أحد في وطني شيئًا عني. وهذا شاهد على انقطاع أساسي في تقليد الثقافة الروسية «بالرغم من أن العودة إلى تقاليد الأدب الروسي التالية على الثورة تعتبر ذات أهمية عظمى ودليلاً على مواصلة التطور في هذا الاتجاه».

ومن الممكن أن يسمح لي بالعودة إلى روسيا. ولكن ماذا أستطيع أن أفعل هناك؟ إن مسألة عودتي أصبحت مصدرًا لعذاب متزايد بالنسبة إليّ. ولم أشعر قط بأنني أقرب إلى روسيا كما أشعر الآن. ومع ذلك لم أكن أجد غير سرور ضئيل في هذا الشعور، وكان قلبي ينزف كلما فكرت فيها. ولقد واجهتني مرةً بعد أخرى - وإن لم يكن ذلك بتلك القوة التي أشعر بها الآن - الطبيعة المعقدة الفاجعة للمصير الروسي. ولست أعتقد أن الناس في أوروبا الغربية سيعرفون ذلك المصير أو يفهمونه، غير أن شيئًا لا يمكن أن يمنعه من أن يكون مصيرًا، ولا شيء يمكن أن يحرمه من معناه، ولا بد من أن تحياه روسيا حتى النهاية.

* * *

يتردد على زيارتي باستمرار أشخاص من الأجانب، كما ألتقى عددًا لا حصر له من الخطابات. وهذه المراسلة الواسعة مدعاة لقنوطي وسوء حظي، إذ لست ممن يجيدون فن الرسائل، ولا أستطيع أن أحتمل كتابتها. وجدت نفسي -ولدهشتي وضيقتي- أنني قد أصبحت معلمًا محترمًا وقورًا للحياة. وأحب أن أؤكد لقراء هذه الترجمة الذاتية أنني لست شيئًا من ذلك، كل ما في الأمر أنني باحث عن الحقيقة، وتمرّد يشتهي الحرية للحياة من ربة الأشياء والموضوعات والتجريدات، والأيدولوجيات وقدرية التاريخ. ولكنني لا أستطيع في الواقع، أن أقول إذا كانت هذه الأبحاث قد حررتني أم لا. فأنا لا أعبأ بالنتائج. وأحيانًا أعتقد أنها لا تقودني إلا إلى الصليب، حيث سأجد نفسي محطّمًا على ما هو مستعبد، وممل في الحياة. ومن ثم، كانت تلك الكآبة التي تغشى كياني كله في أغلب الأحيان، والتي أحاول إخفاءها تحت طلاء من الفكاهة وحضور البديهة.

* * *

أوشكت الحرب على نهايتها تحت سحابة من الحزن الشخصي العظيم المقسوم لي. فقد أصيبت «ليديا» بشلل خطير في عضلات الحلق، فلم تكن تستطيع الكلام أو ابتلاع الطعام، وأخذت قوتها الجثمانية تضمحل يوميًا أثر يوم. ولكنها احتملت هذا المرض

الأليم بصبر عجيب. وقضت نحبها في نهاية سبتمبر سنة ١٩٤٥. وكانت وفاتها مصدرًا لتنوير عظيم، وألم محرق، في وقت معًا. وما عرفت قط شخصًا يلهمه مثل هذا الإيمان على أعتاب الموت. فلقد احتفظت بصفاء ذهنها ووعيتها حتى النهاية، وكان كل ما كتبه (كانت تكتب دائمًا، لأنها لم تكن تستطيع النطق) قبل موتها يعكس رؤيتها الروحية الثاقبة. واعتدت أن أقضي الساعات الطوال في حجرتها أقرأ مذكرتها التي تكتبها بالقلم الرصاص، وأتحدث إليها. وكانت ألفاظها تبدو أشبه بشهادة مباشرة لبصيرة روحية وتجربة عظيمتين. ولم أكف مطلقًا عن تذكر ما فقدته بفقدتها، وما تعلمته منها خلال تلك الأشهر الأخيرة. وأنا لا أستطيع أن أتصالح مع الموت، ومع التناهي الفاجع للوجود الإنساني، وكياني كله يقاوم فكرة الموت باعتباره الواقع النهائي. تلك الفكرة التي أضفى عليها «هيدجر» صبغة طبيعية، ولا يمكن أن توجد حياة إلا إذا استعادت إليها أولئك الذين نحبهم جميعًا.

غير أن ذلك يختص بجانب واحد من جوانب الموت، الموت باعتباره سارقًا، يغتصب كل ما هو موضع الإعزاز الشديد. ولكن ثمة جانب آخر، أكثر من ذلك إشراقًا، فقد يكون الموت انتصارًا للحب والتضحية بالذات. والإنسان يشق عليه أن يواجه سر الموت، ولكنه يدرك في نهاية الأمر أن الموت ينطوي على سر فريد هو الحب النابع في الحياة الأبدية. ولا بد من أن نفقد الحياة لكي نظفر بها ظفرًا كاملاً. والحب والموت لا ينفصلان، غير أن الحب أقوى من الموت، ولهذا يستمر في الموت الاتصال الروحي بهؤلاء الذين نحبهم. بل إنه يزداد توثقًا؛ وذلك لأنه اجتاز تضحية الحب العظمى التي هي الموت. وعندما أخبرني «ليديا» عشية موتها أنها ستظل دائمًا معي، كنت أعلم أن ما تقوله صدق صراح. الموت حادثة في الزمان، وعلامة على صولة الزمان على الإنسان، بيد أنه حادثة تضعه وجهًا لوجه إزاء الأبدية، حيث ينتصر الحب والقرابة على الغربة والانفصال. ويقال في المثل: اذكروا محاسن موتاكم، وإلا فاصمتوا. وهذا المثل يتضمن حقيقة عميقة لم يدركها أحد - كقاعدة - حق الإدراك. ولماذا تحمل الوجوه الميتة لمحة من

جمال غريب؟ أعتقد أن الأمر كذلك لأن الموت هو لحظة التنوير العظمى، ولأن الإنسان يتحرر في الموت من ملامحه الفظة القبيحة، ولأن الموت إيذان بالتحول السامي. ويحسن بالمؤرخين وكتّاب السير أن يلاحظوا ذلك، وإلا استبعدوا من وجوه الموتى الروح التي تسمو بهم، ولم يتركوا غير آثار فانية باردة فقط.

وأنا أعيش وحدي الآن مع «جنينا». وهي صديقة عزيزة عليّ، قديرة على الفهم بنوع خاص. ولست أدري كيف يمكن أن أعيش، إذا فارقت هذه الحياة؟

وردت إلى سنة ١٩٤٧ مشكلة روسيا ردًا أشد عنفًا، ولقد أصبحت هذه المشكلة مصدر عذاب عقلي متزايد بالنسبة إليّ. ويبدو أن آمالي قد خابت، إذ لم تستطع العمليات والحركات الموجودة التي تمت داخل روسيا عقب حرب بطولية أن تأخذ مجراها المنشود. وتعرضت الحرية للخطر مرة أخرى. وتركت قضية «أخماتوفا وزوشتشنيكو» على وجه الخصوص انطباعًا أليماً على نفسي.. وما قراءة الصحف والمجلات السوفييتية بتجربة أقل من ذلك إزعاجًا... وفرضت سياسة «الخط العام» بقوة جديدة، وكانت النتيجة خانقة. والسمة المعوضة الوحيدة هي التغيير الأساسي الذي اعتري موقف الحكومة من الكنيسة الأرثوذكسية التي تتمتع بحرية ملحوظة.. غير أن مجال الحياة الكنسية كان قد تحدد، ولم تكن حريتها تمتد إلى ما وراء الحدود الخاصة بالشؤون الكنسية والشعائرية (على الرغم من إعادة فتح المدارس اللاهوتية). ولم يعد ثمة شك في أن الحركة الدينية تنمو نتيجةً لتجربتي الثورة والحرب، وأن الإيمان المسيحي لدى الشعب الروسي أقوى منه في أي وقت مضى.

ومهما يكن من أمر، فإن السمة المزعجة هي الوضع السائد بين رجال الكنيسة، وخاصةً بين أصحاب المناصب الدينية، من نزوع إلى الرجعية الدينية، وميل إلى إقامة نماذج الحياة الكنسية من جديد، كما كانت تمارس في القرنين السادس عشر والسابع عشر، إذ تفهم المسيحية على أنها دين الخلاص الفردي داخل إطار الحياة الشعائرية. فلا علامة هناك على الفكر الخلاق، أو حتى على أي قلق عقلي.. وهذا النوع من الدين

المحافظ الموسوم بتلك السمة على وجهه هو وحده الذي كانت تشجعه الحكومة السوفيتية. وإني لأعطف عطفًا تامًا على نمو الشعور الوطني بين رجال الكنيسة، ولكن، ينبغي ألا يفضي ذلك، كما هو ظاهر، إلى النزعة القومية التي تعد خيانةً للفكرة الروسية الحقيقية.

وإننا لنرى القصة القديمة عينها بين «المهاجرين»، إذ يعيشون ويفكرون في سؤال واحد وضعوه نصب أعينهم، وهو: هل ترفض أنت روسيا بعد الثورة بغير شروط أم لا ترفضها؟ ولقد ثبت الآن أن منطق هذه المعضلة المفتعلة قد أصبح ورطةً تامةً لا مخرج منها لعقل المهاجر الروسي القاصر وقلبه: وحالته الراهنة من الهوس دليل على ذلك. وأعتقد أنني قد أوضحت فعلاً وضعي الخاص، فأنا أوافق على الثورة، وعلى كثير من التغيرات التي أدخلتها في بنية المجتمع، وما زلت أؤمن بالرسالة العظمى للشعب الروسي، ولكنني أريد في الوقت نفسه أن أترك حرًا لنقد أعمال الحكومة السوفيتية أينما وحيثما كانت لا تتفق - في رأيي - مع مبدأ الحرية الإنسانية. وإني لا أحتمل ما يقوم به المسيحيون الأرثوذكس عندما يحددون موقفهم من روسيا السوفيتية على أساس المبدأ القائل: «لا قوة غير قوة الله». هذا القول المأثور عن القديس بولس، له في واقع الأمر معنى تاريخي ضيق. ويؤسفني أن أقول إنه كان مصدر كثير من العبودية والمذلة في الكنيسة.

إن موقفني النقدي من الأمور القبيحة التي تجري في روسيا السوفيتية، موقف معقد، وإن لم تستطع إلغاء تلك الحقيقة، وهي أنني أشعر في الموقف الدولي الحاضر بأنني ملزم بالدفاع عن وطني. وإني لعلى استعداد لتأييد المبادئ التي تتحكم في السياسة الخارجية السوفيتية إزاء عالم معاد يتزايد عداؤه، وإن كنت لا أوافق على جميع الأساليب المستخدمة في تطبيقها. وهكذا أجد نفسي ممزقًا، ولا أرى حلاً قاطعًا حاسمًا. وإني لأدرك مرةً بعد أخرى المعنى والمصدر «الأرستقراطي» للشخصية والحرية الإنسانيتين اللتين لا يحددهما ولا يقيدهما شيء من الخارج، كما أدرك في الوقت نفسه تورطي العميق في مسالك التاريخ التي لا تقبل العودة إلى الماضي.. تلك المسالك التي تتطلب مراجعةً

دائمةً لموقف المرء من روسيا في ضوء الثورة الاجتماعية بعيدة المدى التي حدثت وما برحت مستمرةً هناك. وإني لأستطيع أن أوجد بين هذين الوجهين داخل نفسي، ولكن هل يمكن تحقيق وحدتهما تلك على مسرح التاريخ المكشوف؟

في ربيع عام ١٩٤٧ أنعمت عليّ جامعة كمبردج بدرجة الدكتوراه في اللاهوت، وكنت أعلم أن حاملي الدكتوراه الفخرية الروس من جامعة كمبردج في الماضي يضمون «تشايكوفسكي» و«تورجنيف». وأيًا كان الأمر، فإن حقيقة اختياري لهذا الشرف قد صدمتني باعتبارها مسألةً تنطوي على شيء من السخرية نوعاً ما، إذ إنني أفتقر إلى جميع الفضائل التي تؤهل المرء للامتيازات الأكاديمية، كما أنني أفتقر فضلاً عن ذلك إلى جميع الفضائل اللاهوتية التي تؤهلني لحمل درجة في اللاهوت. فأنا - كما سبق أن أتيت لي الفرصة لتأكيد ذلك - لست لاهوتياً، بل «فيلسوف ديني»، وهو نوع نادر من الطيور قد يكون مجهولاً تماماً في أوروبا الغربية، وإن يكن منتشرًا - إن خيرًا وإن شراً - في روسيا. وعلى الرغم مما في ورطتي تلك من سخرية، زادها حدةً أنني وجدت نفسي في كمبردج بصحبة مستر «بيفن» ونائب الملك السابق في الهند، فقد شعرت حينذاك، كما أحسست بذلك في عدد من المناسبات السابقة، أنني لم أقابل في أي بلد آخر بمثل هذا العطف والفهم اللذين قبولت بهما في إنجلترا. وقد كان ذلك مصدر تشجيع عظيم لي، وخاصةً خلال أعوام الحرب الصعبة.

وفي الخريف اشتركت في احتفالات «المقابلات الدولية في جنيف» المخصصة لدراسة مشكلات «التقدم التكنولوجي والأخلاقي». وهناك سبب خاص يدفعني إلى تسجيل هذه المناسبة، إذ عانيت تجربةً غير متوقعة هي تجربة إلقائي في الجو الروسي الذي ساد منذ خمسين عامًا مضت، عندما كانت الماركسية تمارس قوة جاذبيتها لا باعتبارها برنامجاً أساسياً أو اجتماعياً في المحل الأول، بل باعتبارها فلسفة حياة، وكانت الماركسية هي النقطة التي دار حولها المؤتمر كله، وإن لم تكن مدرجةً في جدول الأعمال، باستثناء البحث الذي أعدته. وهناك طموح إلى العقيدة في الإنسان الحديث،

طموح يماثل ذلك الطموح الذي ألهم الروس خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.. ذلك أن الأوروبي الحديث الذي يواجه ما في وجوده من عبث -يجد نفسه مهجورًا ظاهريًا. والمشكلة ليست بالطبع سياسية بالمعنى الضيق، وإنما تتعلق بما يعرف بالقيم البورجوازية للحياة، هذه القيم قد خلقت فراغًا مرعبًا في عقل الإنسان الحديث وقلبه. وما برح الفراغ موجودًا، ولم تفلح المسيحية التاريخية أو رجال السياسة، على ما يبدو في ملء هذا الفراغ، والماركسية -بغض النظر عن تقديمها للحل الخاص بمسألة تحسين المستويات الاقتصادية للمعيشة لدى الطبقة العاملة- حريصة على ملء هذا الفراغ. ومن ثم، فعلى المسيحيين أن يظهروا شيئًا أكثر من مجرد تذوق موضوعات القرن العشرين، وأكثر من مجرد نبذ الشيوعية «التي ما زالت حياتها حصرًا بالنسبة إليهم»، أو التكيف معها، بل عليهم أن يظهروا القوة على تحريك الناس الذين بلغوا الرمق الأخير من اليأس، دون أن ينظروا إلى اليمين أو اليسار، مسلحين بإحساس صادق بقضايا العصر، أما من ناحيتي أنا، فلا أستطيع أن أرى حلاً لخيانة العالم على يد المسيحيين أو لخيانة المسيحيين على يد العالم حتى يبلغ التاريخ نهايته؛ لأن انتصار روح الله والإنسان لا يتم إلا عبر التاريخ.

