

JAN KRASICKI
Uniwersytet Wrocławski

Paradoksy „wolnej” teokracji – W. Sołowjow

1. „Boski” ideał i filozofia

Od czasów Platona i Arystotelesa filozofowie zastanawiali się nad idealnym ustrojem politycznym. Jeszcze dla Sokratesa i Platona etyka była nauką zasadniczą, natomiast polityka odgrywała rolę nauki pochodnej, którą uważano za praktyczne zastosowanie tej pierwszej. U Arystotelesa stosunek ten został odwrócony: ponieważ dobro świadczone państwu jest bardziej boskie niż dobro świadczone jednostce, polityka zajęła miejsce naczelne, stając się nauką zasadniczą¹. Politykę jako „naukę o państwie”², filozofię „spraw ludzkich”, Stagiryta przedkładał nad etykę. Za „najlepszy” spośród ustrojów politycznych uznał „królestwo”³, ustrój wyprowadzony z jednej „mon-archicznej” zasady (gr. μόνος, ‘jeden’, ἀρχή, ‘zasada’, ‘początek’).

Najlepiej kiedy „rządzi jeden” – formuła ta, mając filozofów swoim niezmiernym blaskiem, przewija się w politycznych projektach filozofów: od politycznych koncepcji Platona i Arystotelesa, przez koncepcje św. Tomasza z Akwinu, papieży średniowiecza, *De monarchia* Dantego Alighieri, po idee francuskich tradycjonalistów (Joseph de Maistre) i konserwatystów. Ideał ten stał się także naczelną ideą polityczną W. Sołowjowa, jako spełniony na Ziemi projekt powszechnej światowej teokracji pod berłem rzymskiego papieża i cara Rosji⁴, ideał „polityki chrześcijańskiej”⁵. Światło, które objawiło się jako gwiazda przewodnia, „idea życia”, źródło jego najbardziej wzniosłych politycznych inspiracji, zgasło jednak nagle, stając się u swego zmięzchu przyczyną prawdziwej „t r a g e d i i ż y c i o w e j S o ł o w j o w a”

¹ Por. K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1989, s. 81.

² Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 1982, s. 5.

³ *Ibid.*, s. 306.

⁴ Ideę tę przedstawił filozof w kilku podstawowych dziełach: *Wielki spór i polityka chrześcijańska* (1883), *Żydostwo i kwestia chrześcijańska* (1884), *Historia i przyszłość teokracji* (1885-1887), *La Russie et l’Eglise Universelle* (1889). Wątki teokratyczne występują również w pracach *Krytyka zasad abstrakcyjnych* (1877-1880), *Wykłady o Bogoczościwieństwie* (1877-1881), *Duchowe podstawy życia* (1882-1884).

⁵ Por. W.S. Sołowjow, *Wielki spór i christijanska polityka*, [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 4, Briussel 1976.

(K. Moczulski)⁶. Dlaczego tak się stało, jakie były przyczyny „krachu” idei (E. Trubiecki), z którą filozof związał nadzieje swego życia, próbujemy odpowiedzieć w niniejszym studium⁷.

2. Idea i „Wieczne Miasto”

Na miłość do „boskiej” idei politycznej nałożyła się miłość filozofa do „Wiecznego Miasta” – w jego poczuciu nie tylko historycznej siedziby papieżstwa, ale i – mówiąc za współczesnym filozofem religii – swoistego „centrum świata” (*axis mundi*)⁸. To w cieniu „Wiecznego Miasta” szukał filozof schronienia przed „uprzedzeniami wobec dzieła teokracji”⁹ zarówno ze strony rosyjskiego prawosławnego duchowieństwa, rosyjskiego nacjonalizmu, jak i rosyjskiej historiozofii spod znaku *Rosji i Europy* (*Rossija i Jewropa*, 1869) M. Danilewskiego. W stolicy Piotrowej upatrywał możliwość praktycznej realizacji ideału teokracji ekumenicznej i ratunku przed totalnym „rozbiem” moralnych i politycznych zasad nowoczesnego świata europejskiego. Świata pluralistycznego, ale właśnie w tej pluralistycznej, „modernistycznej” wersji, budzącego jego moralny sprzeciw. Za najbardziej skrajny przejaw erozji ideowych zasad Zachodu i jego politycznej dezorganizacji uznał filozof rewolucję we Francji 1789 roku, to ona bowiem zniszczyła pierwotną „organiczną” jedność Europy, a w jej miejsce – pod osłoną wolnościowych haseł oraz tzw. „praw człowieka” – wprowadziła władzę „martwego kapitału” i rządy „plutokracji”¹⁰. Doceniając z punktu widzenia centralnej idei swego systemu nauki o *Bogoczłowieczeństwie* emancypacyjną rolę rewolucji – tj. podniesienie zapoznanej w tradycyjnym, teocentrycznym, historycznym chrześcijaństwie zasady ludzkiej, antropologicznej, „względnej” (w podobnym duchu interpretował także ideę „Wielkiej Ludzkości”, „Wielkiego Bytu”, *L' Grand Etre* Augusta Comte'a¹¹) – Sołowjow zarzucał jednak jej oderwanie tej zasady od zasady „bezwzględnej”, absolutnej, boskiej¹², a w dalszym planie ich zgubne przeciwstawienie sobie. Wbrew pozorom, krytyczne poglądy filozofa z lat 80. XIX w. wobec kultury i cywilizacji Zachodu nie były jedynie wyrazem doraźnej krytyki politycznej, czy tym bardziej zwykłym przedłużeniem krytyk słowianofilskich oraz postsłowianofilskich¹³. Były próbą diagnozy i ratowania fundamentów cywilizacji, która od wieków określała się mianem chrześcijańskiej, a która utraciła organiczną więź z Tradycją, której symbolem była dlań kopała św. Piotra i Piotrowy „prymat”. Cywilizacji pozbawionej zasady jednoczącej, „inte-

⁶ Por. K. Moczulski, *Władimir Sołowjow. Żyć i uczenie*, Paryż 1952, s. 187.

⁷ Gdy idzie o całościową prezentację teokratycznej idei filozofa, por. J. Krasicki, *Teokracja*, [w:] J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003.

⁸ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 65-70.

⁹ Por. W.S. Sołowjow, *Istoria i buduszcznost' tieokratii*, [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 4. s. 262-336.

¹⁰ Por. W.S. Sołowjow, *Tri sily*, [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 1, s. 236.

¹¹ Por. W.S. Sołowjow, *Ideja czelowieczestwa u Awgiusta Konta*, [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 9.

¹² Por. W.S. Sołowjow, *Krizis zapadnoj filosofii (protiw pozytywistow)* [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij* oraz *Cztienija o Bogoczłowieczestwie*, [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 1, (zwłaszcza wykłady pierwszy, drugi i trzeci).

¹³ Por. W. Zienkowskij, *Russkije myslitiele i Jewropa. Kritika jeuropiejskoj kultury u russkich myslitielej*, Paryż 1955.

gralnej” (*cel’noj*)¹⁴, a także triumfujących, zarówno w życiu umysłowym, jak społecznym i politycznym, „zasad abstrakcyjnych” (*otwleczonnych naczał*)¹⁵. Upatrując ratunku w „swobodnym zjednoczeniu ludzkości w Kościele Chrystusowym”¹⁶, w ideale „wolnej teokracji”, nie opowiadał się ani za tradycjonalizmem (tak w wersji prawosławno-bizantyńskiej, jak i katolicko-mediewalnej), ani za demokratycznym progresywizmem w Kościele. Spoglądając z nadzieją na symbol jedności chrześcijaństwa, Sołowjow był i pozostał prorokiem Kościoła przyszłego Wieku (jeśli za punkt odniesienia przyjmując wyznanie wiary, jakie filozof złożył w znanym liście do W. Rozanowa)¹⁷.

Chociaż w wymiarze konkretnym, historycznym filozof nie podzieliłby zachwytów nad „Rzymem” czy legitymizacją władzy nad światem „Imperium Rzymskiego” wygłaszanych przez „boskiego” Dantego¹⁸, niemniej jego miłość do „Rzymu”¹⁹ – mimo moralnego sprzeciwu wobec „rzymskiego” imperialnego dziedzictwa przejawiającego się w trudnej historii stosunków między Kościołem Wschodnim a Zachodnim (np. Unia Brzeska) i w „światowładnych” roszczeniach „Rzymu” – musiała być czymś więcej niż tylko przelotnym uczuciem. Ożywiana studiami nad nauką Kościoła Katolickiego²⁰, wzmacniana kontaktami z przedstawicielami katolickiego świata zachodniego (o poparcie dla swojej teokratycznej idei zabiegał filozof m.in. u najświatlejszych przedstawicieli zakonu jezuitów – chorwackiego biskupa J. Strossmayera i kardynała F. Raczkiego), podtrzymując jego wiarę w jedność i nierozzerwalność chrześcijaństwa, w trwałość i nierozzerwalność chrześcijańskiej Europy. W imię formuły „Moskwa z Rzymem, car z papieżem”²¹, filozof na jej ołtarzu gotów był poświęcić wiele i, w pewnym sensie, była to miłość równie „wieczna”, jak samo „Wieczne miasto”. Inaczej trudno byłoby zrozumieć ofiary, jakie przy tej

¹⁴ Por. W.S. Sołowjow, *Tri sily*, s. 274-275.

¹⁵ W.S. Sołowjow, *Kritika otwleczonnych naczał*, [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 2.

¹⁶ Por. A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 199.

¹⁷ W liście tym pisał: „Jestem tak samo daleki od ograniczoności łacińskiej, jak i od ograniczoności bizantyjskiej, albo augsburskiej czy genewskiej: wyznawana przez mnie religia Ducha Świętego jest szersza i bardziej pojemna od wszystkich religii”. Por. W.S. Sołowjow, *Pis’ma i priłożienije*, t. 3, Briussel 1970, s. 43-44.

¹⁸ Por. Dante Alighieri, *O monarchii*, ks. II, tłum. W. Seńko, Kęty 2002, s. 49-73.

¹⁹ W liście otwartym do I. Aksakowa Sołowjow pisał: „Odnoszę wrażenie, że pan widzi tylko papizm, ja zaś widzę przede wszystkim święty i wieczny Rzym, fundamentalną i nieodłączną część Kościoła Powszechnego. W ten Rzym wierzę, chylę przed nim czoła, kocham go z całego serca i z całej duszy pragnę, aby odrodził się dla jedności i integralności Kościoła Powszechnego i niech będę przeklęty jeśli kiedykolwiek choć jedno słowo rzucę na ów święty Rzym”. Por. W.S. Sołowjow, *Ljubow k narodu i russkij narodnyj ideal. Otkrytoje pismo I.S. Aksakowu*, [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 5., s. 215.

²⁰ W Bibliotece Publicznej w Petersburgu Sołowjow czyta wówczas opasłe foliały Aktów Soborów Powszechnych Mansiego, tomy dzieł z dogmatyki katolickiej w tym np. Perrone’a *Praelectiones theologicae*, grecką i łacińską patrologię Migne’a i pomieszczone tam dzieła Grzegorza Wielkiego, Jana Damasceńskiego, św. Augustyna, św. Ireneusza i innych Ojców Kościoła Wschodniego i Zachodniego. Por. S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986, s. 234.

²¹ Por. A. Walicki, *Moskwa z Rzymem, car z papieżem*, „Gazeta Wyborcza”, 13-14 [X] (2001). Także: A. Walicki, *Ekumeniczna synteza Włodzimierza Sołowjowa*, [w:] A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002.

okazji poniósł filozof.

Nie była to wszakże miłość „ślepa”. Krytykując duchową bierność, kontemplatywizm i czczy bizantyjski rytualizm prawosławia, wierząc w uniwersalne przesłanie i moc „rosyjskiej idei” – (termin chyba po raz pierwszy w tym znaczeniu użyty przez Dostojewskiego²², a upowszechniony przez Sołowjowa za sprawą jego francuskiej broszury *L' Idee russe*, 1888²³) – wierzył jednocześnie w czynną i dynamiczną moc katolicyzmu. Reintegrację zasady „ludzkiej”, reprezentowanej przez Zachód i katolicyzm, z zasadą „boską”, a więc tą, której nośnikiem był zapatrzony w Wieczne Jeruzalem, kontemplatywny prawosławny Wschód, uważał za spełnienie formuły prawdy o *Bogoczwłoczeństwie*. Istniejącego rozdziału Kościołów na Wschodni i Zachodni²⁴ nie uważał ani za nieuniknioną konieczność przeszłości, ani za wyraz Bożej Woli²⁵. Traktował ją jako skutek ludzkich ułomności oraz szczególnego splotu czynników ideowych i historycznych, a więc nie absolutnych, lecz względnych, i dających się – dla dobra jednego Powszechnego Kościoła – w przyszłości usunąć i przezwyciężyć (dlatego – jak pisał w jednym z listów do A.A. Kiriejewa – „polityka chrześcijańska” musi mieć na względzie jako pierwszy cel zjednoczenie Kościołów: *Caeterum censeo instaurandum esse Ecclesiae unitatam...*²⁶).

Ideał polityczny Sołowjowa, choć nosił nazwę „polityki chrześcijańskiej”, z polityką w nowoczesnym rozumieniu tego słowa miał zatem niewiele wspólnego, wpisując się przede wszystkim w jego „metafizykę Wszechjedności” (*Wsiejedinstwo*)²⁷. Był projektem tyleż politycznym, co historiozoficznym i soteriologicznym, w którym „zasada odpowiedzialności” nie ogranicza się – jak w nowoczesnych projektach politycznych Europy – jedynie do sfery „obywatelskiej”²⁸, ale obejmuje świat ludzki i przyrodniczy jako jeden żywy Bogo-Człowieczy, „bogo-materialny”²⁹ Organizm.

²² Dostojewski pisał: „Wiemy, że nie odgradzimy się już teraz od ludzkości chińskim murem. Odgadujemy, iż charakter naszej przyszłej działalności powinien być w najwyższym stopniu ogólnoludzki, że rosyjska idea, być może, będzie syntezą wszystkich tych idei które z takim uporem, z takim męstwem rozwija Europa w swoich poszczególnych narodach”. Cyt. [za:] A. Gulyga, *Russkaja idea i jejo tworcy*, Moskwa 1995, s. 12.

²³ Zanim została opublikowana, Sołowjow przedstawił ją 25 maja 1888 w formie wykładu w salonie księżnej Sayn-Wittgenstein w Paryżu. Por. S.M. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 5, s. 274-275; K. Moczulskij, *Władimir Solowjow...*, s. 182-183.

²⁴ Był to w opinii Sołowjowa – co potwierdzać mają orzeczenia Siedmiu Soborów Powszechnych – rozdział o charakterze *de facto* a nie *de iure*. Por. J. Krasicki, *Problema razdiela cerkwiej i christianskogo jedinstwa w publicistike W. Solowjowa*, [w:] *Solowjowskoje issliedowanija*, M.W. Maksimow (red.), Wypusk 11, Iwanowo 2005; J. Krasicki, *Teokracja i rozdział Kościołów*, [w:] J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło*, Wrocław 2003, s. 217-226.

²⁵ W „liście otwartym” (1884) do I. Aksakowa – na przekór słowianofilskiej eklezjalnej i politycznej ksenofobii pisał, że „przepaść” między Kościołami choć nie wiadomo jak głęboką została wykopana nie „boskimi”, ale „ludzkimi rękami”. Por. W.S. Sołowjow, *Ljubow k narodu i russkij narodnyj ideal*, W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 5, s. 39.

²⁶ W.S. Sołowjow, *Pis'ma i prilożienije*, t. 2, s. 107.

²⁷ Por. W. Zienkowskij, *Mietafizyka Wsiejedinstwa*, [w:] W. Zienkowskij, *Istoria russkoj filosofii*, Moskwa 1999, s. 435-474; A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, s. 185-192.

²⁸ Por. K. Löwith, *Studia z dziejów świata mieszczańsko-chrześcijańskiego*, [w:] K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*, tłum. S. Gromadzki, Warszawa 2001.

²⁹ Por. S. Bułgakow, *Priroda w filozofii Wł. S. Sołowjowa* [w:] S. Bułgakow, *O Władimirie Sołowjowie. Sbornik pierwyj*, Moskwa 1911, s. 4.

Od strony teologicznej, swój projekt „teologii politycznej” oparł Sołowjow na „jedynym” dogmacie wiary chrześcijańskiej, jakim jest *Bogoczołowieczeństwo*. Na tym „założeniu wiary” (*założ wiery*), czy „pradogmacie” (z którego, jego zdaniem, wyprowadzono potem wszystkie inne orzeczenia wiary) zbudował fundament swojego ekumenicznego i teokratycznego projektu. Z prawdy o *Bogoczołowieczeństwie* wyprowadził krytykę „zasady antropologicznej” oderwanej od „zasady absolutnej”, krytykę „praw człowieka” oderwanych od „praw boskich”, krytykę ślepego politycznego i ekonomicznego egoizmu oraz indywidualizmu. Pozostając pod niewątpliwym wpływem idei Dantego oraz koncepcji średniowiecznych papieży³⁰, był zarazem dziedzicem (choć nie niewolnikiem) antykatolickiej, antyrzymskiej i antyzachodniej, słowianofilskiej krytyki swojej epoki (niechęci wobec rzymskiej „polityki” dawał niejednokrotnie wyraz³¹). Jednakże, choć jego „miłość” do Rzymu (miasta, którego nazwę czytał na wspaniały jako *Amor* – ‘miłość’) była nieraz wystawiana na próbę – począwszy od oskarżeń o to, że jest ofiarą Watykanu i „najnieszcześniejszym renegatem”³² wysługującym się depozytariuszom „obcej”, „łacińskiej wiary”, przez interwencje cenzury duchownej w jego dzieła, aż po odmowę spowiedzi przez prawosławnych duchownych – pozostał jej wierny do końca życia.

Skąd i z jakich głębin płynęło to uczucie, wystawione na tak wielkie próby, skąd ta Miłość, która, poza wspomnianymi symbolicznymi gestami ze strony stolicy Apostolskiej³³, pozostała nieodwzajemniona? Dlaczego owej miłości nigdy się nie wyrzekł? Jaki sens ma ona dzisiaj? Co pchnęło filozofa, po działających już nowoczesnych projektach politycznych³⁴, w ponad dwieście lat po rewolucji Cromwellowskiej w Anglii, w prawie sto lat po rewolucji 1789 roku we Francji, do szukania w ideale monarchicznym i teokratycznym lekarstwa na zło tego świata? Jaki sens mają teokratyczne poszukiwania i błędzenia Sołowjowa dzisiaj?

Próbując przedstawić kierujące Sołowjowem racje w kategoriach bardziej współczesnych filozofii politycznych, wydaje się, że nasz filozof-projektodawca uważał, podobnie jak np. Leo Strauss³⁵, iż oderwanie w nowoczesnych projektach politycznych zasady ludzkiej, względnej od zasady boskiej, „religijnej”, „absolutnej”, obraca politykę przeciw samej idei „polityki” czyniąc ją, w klasycznym rozumie-

³⁰ Oto co pisze na temat dwuwładzy i wielowładztwa papież Bonifacy VIII w Bulli z 18 listopada 1302 *Unam Sanctam*: „Każdy (...) kto się sprzeciwia tej władzy ustanowionej przez Boga, sprzeciwia się też zrządzeniu boskiemu i jest podobny do manichejczyka który tworzy sobie dwa pryncypia. Uznajemy to za fałsz i herezję, ponieważ Pan Bóg, jak podaje Mojżesz, stworzył niebo i ziemię wedle jednego *principium*, (*in principio*), a nie wedle wielu (*in principijs*)”. Por. *Aneks*, [w:] A. Dante, *O monarchii*, s. 100.

³¹ Por. np. W.S. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczołowieczeństwie* [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, (wykład jedenasty i dwunasty)

³² Por. Arcybiskop Japonskij Nikołaj (Kasatkin), *O Wl. Sołowiwie*, [w:] *Wladimir Sołowjow: pro et contra*, W.F. Bojkow, J.J. Bułyczew, (red.), t. 2, Sankt-Pietierburg 2000, s. 60.

³³ Papież Leon XIII zapoznawszy się z *L’Idée Russe* powiedział: „Bella idea ma fuor d’un miracolo e cosa impossibile” („Idea piękna, lecz zbyt cudowna i niemożliwa”). Por. S.M. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 5, s. 279.

³⁴ A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, tłum. D. Leszczyński, Wrocław 2001; J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 26 i n.

³⁵ Por. L. Strauss, *O polityce Arystotelesa oraz Czym jest filozofia polityki?*, [w:] L. Strauss, *Sokratejskie pytania*, tłum. P. Maciejko, Warszawa 1998.

niu tego słowa, wprost „niemożliwą”. Krok ten zatem poczytywał filozof nie tylko za zwykły błąd w sztuce zwanej już przez sofistów τέχνη πολιτική, ale za grzech „ciężki” przeciwko największej prawdzie chrześcijaństwa, czyli prawdzie o *Bogoczłowieczeństwie*. A ponieważ prawda ta zakłada jednoczesną wiarę w Boga i człowieka³⁶, uważał także ów krok nie tylko za *zdradę* Boga, ale i *zdradę* człowieka. Będąc zwolennikiem idei Dantego i podziеляjąc „monarchiczny” pogląd, iż najbardziej „sprawiedliwym” ustrojem politycznym na świecie jest monarchia, nadawał jej zatem sens zgoła inny niż Platon i Arystoteles, niż św. Tomasz i Dante, tj. sens – by tak rzec – „bogo-ludzki”, *teandryczny*. Oddając sprawiedliwość idei Sołowjowa, współcześni badacze, bogatsi o totalitarne doświadczenia minionego wieku, a także baczni obserwatorzy współczesnej sceny politycznej w Rosji³⁷, stawiają pytania, które chcemy uczynić tematem tych rozważań, a które nie padły (bo paść też nie mogły), ani ze strony współczesnych apologetów koncepcji autora *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie*, ani ówczesnych krytyków jego idei teokratycznej i ekumenicznej. Pytania wylaniające się tyleż z lektury Sołowjowskich prac poświęconych idei powszechnej teokracji, co z ogólniejszej refleksji natury antropologicznej i historiozoficznej.

Wylaniają się mianowicie pytania o to, czy istnieje i czy istnieć może jakakolwiek *polityczna* zasada kładąca kres złu na Ziemi? Czy poszukiwanie takiej zasady było nie tylko rozrachunkiem z jego ideą teokratyczną, swoistą „pokusą pokus” naszego filozofa, przewycięzoną dopiero w perspektywie eschatologii i apokaliptyki (dziełko *Trzy rozmowy* wraz z dołączoną doń *Krótką powieścią o Antychryście*)³⁸, ale również dezawuacją każdej ziemskiej Utopii, każdej „ziemskiej eschatologii”? Pytania o to, czy kładąc ostateczny kres ustrojom „wadliwym”, nie tyle nie podnosi się Ziemię ku Niebu, ile raczej spycha się ją w otchłań? Czy polityka jest po to (nawiązując do znanej frazy Sołowjowa na temat roli „prawa”: „Celem prawa nie jest to, aby pogrążony w złu świat przeobraził się w Królestwo Boże, lecz jedynie to, aby ów świat doczesny nie przemieniał się w piekło”), aby uczynić niebo na Ziemi, czy też służyć ma ochronie Ziemi przed tym, żeby nie stała się „piekłem”³⁹? Czym jest w istocie „wolna” teokracja jako jedyna słuszna „droga”⁴⁰ Ludzkości? Tworem „boskim” czy „ludzkim”, czy może jeszcze czym innym?

3. Filozof i „pisarz-prorok”

Pytania te staną się bardziej zrozumiałe, jeśli polityczną ideę filozofa odnie-

³⁶ Por. W.S. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczłowieczeństwie* [w:] W.S. Sołowiow, *Sobranije soczynienij*, t. 1, passim.

³⁷ Por. W.K. Kantor, *Władimir Sołowjow: impierskije problemy wsiemirnoj tieokratii*, „Woprosy Filosofii” 4 (2004).

³⁸ Por. W. Sołowjow, *Trzy rozmowy*, tłum. J. Zychowicz, [w:] W. Sołowjow, *Wybór pism*, Poznań 1988. Także: J. Krasicki, *Eschatologia*, [w:] J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło...*

³⁹ Por. W.S. Sołowjow, *Oprawdanie Dobra*, [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 8, s. 413.

⁴⁰ Teokracja to, zgodnie z określeniem użytym w tytule głównego teokratycznego dzieła Sołowjowa, „historyczno-światowa droga” (*wsiemirno-istoriczeskij put’*) ku urzeczywistnieniu «prawdziwego życia». Por. W.S. Sołowjow, *Istoria i buduszcznost’ tieokratii* [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 4, s. 243.

siemy do „bogo-człowieczych” koncepcji Dostojewskiego. Jest rzeczą powszechnie znaną, iż filozof i „pisarz-prorok” przyjaźnili się ze sobą wiele lat i pozostawali w nader zażyłych i bliskich kontaktach. Uważa się także, iż wiele poglądów podzielali ze sobą. Gdy jednak przyjrzeć się uważniej tej przyjaźni, okaże się, że ma ona drugie, ukryte „dno”, którego odkrycie wydaje się wysoce instruktywne i pouczające dla zrozumienia dylematów idei „wolnej” teokracji. I jeśli pisze się o związkach idei Sołowjowa z ideami Dostojewskiego, należy pamiętać zarazem, iż ten pierwszy był wręcz „narcystycznie” zapatrzony we własne teokratyczne konstrukcje i do poglądów Dostojewskiego podchodził selektywnie, wybierając z nich tylko te ideowe elementy, które mógł włączyć do własnych teokratycznych idei, które zgadzały się z jego własnymi poglądami. Mimo łączącej ich „przyjaźni”⁴¹, poglądy „pisarza-proroka” i filozofa, jak powiada rosyjski badacz, niejednokrotnie „były skrajnie przeciwstawne”⁴².

Przykładem owego selektywnego podejścia są choćby *Trzy mowy ku pamięci Dostojewskiego*, spośród których tylko pierwsza została wygłoszona na pogrzebie pisarza. Są to teksty, w których poglądom pisarza Sołowjow nadał tak subiektywną i stronniczą interpretację, że autor *Braci Karamazow* miałby z pewnością duże trudności z rozpoznaniem w nich własnych poglądów. I tak np. w *Trzeciej mowie*, jak pisze wybitny rosyjski historyk filozofii S. Lewicki, „przesłanki, rzeczywiście należą do Dostojewskiego (...), ale rozumowania należą do Sołowjowa i nie ma wątpliwości co do tego, że Dostojewski od nich by się odciął. Od strony logicznej są one przeprowadzone bez zarzutu, ale w sprzeczności z samym poglądami Dostojewskiego”⁴³. Słusznie także zauważa Lewicki, iż idee Dostojewskiego Sołowjow traktuje wybiórczo, pomija prawosławny mesjanizm, ideę „narodu-bogonoścy” itd., ceni za to „przede wszystkim ideę teokracji”⁴⁴, ale i tej nadaje całkowicie własną wykładnię. Badacz zwraca także uwagę na zastanawiający fakt: w *Mowach ku pamięci Dostojewskiego* nieobecne są problemy „teodycei”⁴⁵ czy w ogóle tzw. „przeklęte problemy”. Sołowjow skupił się w nich na idei teokratycznej, w samym zaś Dostojewskim widzi proroka przyszłej zjednoczonej Ludzkości, „wszechludzkiego” braterstwa, czy wprost – ideału „powszechnej” i „wolnej teokracji”.

Wedle Szestowa z kolei, uczulonego na aspekt wolności, „Sołowjowa u Dostojewskiego zajmują tylko te myśli, które on sam mu poddaje i które Dostojewski mniej lub bardziej udanie, ale zawsze rozwijał w sposób szkolny, przede wszystkim w *Dzienniku pisarza*; własne natomiast poglądy Dostojewskiego straszły i odtrącały Sołowjowa, tak samo jak i wszystkich innych czytelników”⁴⁶. Szestow przytacza także „fakt o wyjątkowym znaczeniu”: jeśli za życia pisarza Sołowjow niejako z poczucia obowiązku napisał swoje *Trzy mowy*, to po jego śmierci jakby o nim

⁴¹ Por. R. Lauth, *Filosofia Dostojewskiego*, tłum. I.S. Andrejewa, Moskwa 1996, s. 20.

⁴² Por. N.I. Pruckow, *Dostojewskij i Władimir Sołowjow („Wielikij Inkwizitor” i „Antichrist”)* [w:] N.I. Pruckow, *Istoriko-sraunitelnyj analiz proizwidenij chudożiestwiennoj litieratury*, Leningrad 1974, s. 125.

⁴³ S. Lewickij, *Wł. Sołowjow i Dostojewskij*, „Nowyj Żurnał” 1 (1995), s. 205.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, s. 207.

⁴⁶ Por. L. Szestow, *Umozrienije i Apokalipsis. Religioznaja filosofija Władimira Sołowjowa* [w:] L. Szestow, *Umozrienije i Apokalipsis*, Paryż 1964, s. 29.

całkiem zapomniał. Tym samym, jak pisze Szestow, sprawił mu niejako „drugi pogrzeb” (*wtorój raz pochoronił*)⁴⁷. W przeciwieństwie do takich przedstawicieli rosyjskiej literatury jak Fet, Połoński, Majkow, czy poeta A. Tołstoj, Dostojewski, według Szestowa, nie był Sołowjowowi potrzebny: „Dostojewski mu zawadzał, stał na drodze”⁴⁸.

Jeśli spojrzeć na stosunek obu autorów do idei teokracji, ujawniają się większe różnice niż podobieństwa. Dostojewski przewyciężył utopię teokracji niejako z marszu, szczególnie w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, „natomiast – pisze Szestow – droga Sołowjowa od utopii teokratycznej ku apokaliptycznym *Trzem rozmowom* prowadziła przez ciężki kryzys wewnętrzny”⁴⁹. Słowem, rzeczywistość, która u „pisarza-proroka” przychodziła co prawda w chrześcijańskich szatach, lecz szybko okazywała się „quasi-szatańską” pokusą, którą należy przewyciężyć, u filozofa stała się *ideą-Widmem*, wiszącym nad nim aż do czasu *Krótkiej powieści o Antychryście*. Fakt, że w przeciwieństwie do Dostojewskiego, który z ideą teokracji rozprawił się już w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze*, widmo idei teokratycznej jeszcze długie lata po publikacji *Braci Karamazow* (1880 r.) kusilo filozofa blaskiem niezemskiego „dobra i prawdy”⁵⁰, ukazuje, jak niewiele z najgłębszego przesłania „pisarza-proroka” Sołowjow potrafił w istocie zrozumieć, na jak odległych trajektoriach poruszała się ich myśl, w jak odległych duchowych światach żyli i jak niewiele w istocie – mimo tego, co się pisze o wzajemnych ideowych pokrewieństwach – potrafili wziąć wzajem od siebie.

Zadziwiająca odporność Dostojewskiego na teokratyczne iluzje wydaje się mieć podstawowe źródło w tym, że był on człowiekiem, który w swej wierze religijnej przeszedł „przez piec zwątpienia”, człowiekiem, którego wiara przeszła przez ogień „pokus”⁵¹, a więc doświadczeń, które Sołowjowowi były nieznane i obce. Należałoby tu również wspomnieć o odmiennym doświadczeniu zła. Podczas gdy podejście Sołowiowa, przynajmniej na etapie „optymistycznym”, „utopijnym” (1874-1891)⁵², było czysto spekulatywne, podejście Dostojewskiego, na skutek doświadczeń osobistych (udział w „kółku” Pietraszewskiego, wyrok śmierci i zamiana wyroku na lata katorgi), było od początku egzystencjalne. I chociaż – jak pisze Szestow – pisarz „jak każdy człowiek nie pragnął dla siebie tragedii”, chociaż „zawsze od niej uciekał”⁵³, „tragedia” nie „uciekła” od niego. Tragiczne doświadczenie losu napiętnowało jego odczuwanie świata aż do rdzenia jego osobowości. Dostojewski po powrocie z katorgi „pragnął całą duszą zapomnieć o katordze – ale katorga nie zapomniała o nim. Pragnął całą duszą pojednać się z życiem, ale życie nie zechciało

⁴⁷ Por. *ibid.*

⁴⁸ Por. *ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Por. W.S. Sołowjow, *Przedmowa* [w:] *Trzy rozmowy*, tłum. J. Zychowicz [w:] W.S. Sołowjow, *Wybór pism*, t. 2, Poznań 1988, s. 22.

⁵¹ Por. N.I. Pruckow, *Dostojewskij i Władimir Sołowjow...*, s. 146. Także: D. Kułakowska, *Dostojewski. Antynomie humanizmu według „Braci Karamazowów”*, Wrocław 1987, s. 18-19.

⁵² Por. G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 43-46.

⁵³ Por. L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche, Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1987, s. 64.

pogodzić się z nim”⁵⁴. Dostojewski miał wycucie tragicznej strony bytu, tego, że – jak powiada M. Scheler – tragizm nie jest przypadkiem w bycie, ale „tragiczność jest raczej i s t o t n y m p i e r w i a s t k i e m s a m e g o ś w i a t a”⁵⁵. Poczucie zrośnięcia bytu ze złem – wbrew Augustyńskiej formule o złu jako „prywacji”, „braku”, dobra (*malum est nihil, malum est privatio boni*) – obarczyło go tragicznym odczuciem nieusuwalnej ułomności bytu, jego wręcz organicznego zrośnięcia ze złem, a zarazem uodporniło „pisarza-proroka” na iluzje wszelkich utopii. A. Łosiew trafnie zauważa, że określenie Sołowjowa mianem „myśliciela religijnego” może być dalece mylące – u Sołowjowa zawsze, nawet przy pozaracjonalnych inspiracjach „na plan pierwszy wysuwa się logiczna argumentacja”⁵⁶. Można powiedzieć, iż były chwile, kiedy w swej twórczości Dostojewski bywał irracjonalistą, Sołowjowowi natomiast nigdy się to nie zdarzało – był *par excellence* racjonalistą.

Sołowjow nie miał egzystencjalnego doświadczenia wolności i łączącego się z nim egzystencjalnego, irracjonalnego doświadczenia zła, bo mieć go nie mógł. Tymczasem Dostojewski – pisze badacz – „jak nikt inny odczuwał mroczną siłę zła, doświadczał mąk walki wiary i niewiary, a centralne miejsce w jego światopoglądzie zajmuje problem cierpienia, problem ludzkiej wolności i diabelskiego zła – problem ‘teodycei’. Jego ‘Hosanna’ przechodziła przez ‘piec zwątpienia’. W przeciwieństwie do tego, Sołowjow był na tyle pochłonięty mistycznymi wizjami ‘innych światów’, na tyle pogrążony w czystym eterze boskiego bytu, że był skłonny nie doceniać siły zła. (...) Sołowjow nie cierpiał z powodu idei wolności, jak Dostojewski. Zło było dla niego tylko skutkiem przeciwstawienia się rozdziałających sił materii jednającej siłę boskiej miłości. Upraszczaając, rzecz można, że zło było dlań tylko brakiem dobra, nie było zakorzenione w złej woli. Sołowjow był ślepy na to, co św. Augustyn nazywał *libertas maior*, na irracjonalną samowolę, samoubóstwienie jako irracjonalny korzeń zła”⁵⁷.

Nieuleczalna ułomność koncepcji Sołowjowa, jaką jest zapoznanie siły irracjonalnego zła i irracjonalnej wolności, która z tak wielką siłą emanuje z dzieł Dostojewskiego (np. *Notatki z podziemia*), manifestując się nierzadko jako świadome chcenie zła, metafizyczna „samowola” (*proizwoł*), a nie tylko pragnienie racjonalnego Dobra, rzutuje na wszystkie poziomy jego myśli. Całkowicie racjonalna jest także Sołowjowowska idea Boga. „Stojąc twardo na gruncie *Pisma Świętego*” (Wołżskij [jest to pseudonim Aleksandra Glinki])⁵⁸, Sołowjow jest zarazem aż nadto dowolny w swych teologicznych wywodach. Bóg w teologicznej i historiozoficznej wykładni Sołowjowa to bowiem Bóg, który – jak pisał K.R. Popper – jest raczej „błuźnictwem” rzuconym „żywemu Bogu”⁵⁹, niż Bogiem „Abrahama, Izaaka i Jakuba”. I, jeśli zgodzić się z Popperem, iż historia jako taka „nie ma sensu”⁶⁰ – że z samego

⁵⁴ *Ibid.*, s. 65.

⁵⁵ Por. M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden [w:] *O tragedii i tragiczności*, W. Tatariewicz (oprac.), Kraków 1976, s. 51.

⁵⁶ A. Łosiew, *Wł. Sołowjow*, Moskwa 1994, s. 181.

⁵⁷ Por. S. Lewickij, *Wł. Sołowjow i Dostojewskij*, s. 206.

⁵⁸ Por. Wołżskij, *Problema zła u Solowiowa*, „Woprosy religii” 1906, wydanie I, s. 245.

⁵⁹ Por. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, t. 2, Warszawa 1993, s. 284.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 282.

faktu podążania drogami historii nie da się ani niczego sensownego i pewnego przewidzieć o jej dalszym biegu i celu, że wiedza o przyszłości jest nam odmówiona, albowiem, jak powiada Apostoł (2 Kor 5, 7), „według wiary, a nie w widzeniu postępujemy”, że nie da się na podstawie samych przesłanek „historycznych” zbudować żadnej logicznie poprawnej, „obiektywnej” (w znaczeniu „falsyfikowalnej”) teorii historiozoficznej – to nęcza teokratycznej historiozofii Sołowjowa, musi objawić się jako *nęcza historycyzmu*. Nic więc dziwnego w tym, że w znaczeniu, jakie wyrażeniu „gnoza nowożytności” nadaje E. Voegelin⁶¹, słowa, którymi Szestow kończy swoje studium na temat *Filozofii religijnej Włodzimierza Sołowjowa* muszą zabrzmieć wobec „gnostyka” Sołowjowa jak przestroga, jak *memento*: „Do Ziemi obiecanej dochodzi tylko ten, kto nie wie dokąd idzie”⁶². Nic dziwnego również, że Sołowjowa „pochwała historii” (M. Bloch) – *nolens volens* – mocą ukrytej w niej paradoksalnej logiki przeistacza się w jedną najbardziej znaczących (choć nie rozpoznanych) krytyk *historycyzmu*.

Utopizm prowadzi także do wypaczenia idei Kościoła i jego relacji ze światem. W teokratycznym modelu Sołowjowa, *granica* pomiędzy eschatologicznym celem świata i dziejów, czyli Królestwem Bożym a jego widzialną figurą na Ziemi – kościelną organizacją – zaciera się. Ale nie tylko ona, zatarta bowiem zostaje również granica między porządkiem państwowym, ziemskim, a porządkiem boskim, nadprzyrodzonym. Zaciera się granica między religią a państwem, tym, co „boskie”, a tym co „cesarskie”; pomiędzy *sacrum* a *profanum*. Ewangeliczna formuła – „Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21) – przestaje być oczywista. Teokratyczny determinizm koncepcji Sołowjowa jest nieubłagany i wszechwładny. Nie darmo E. Trubiecki dawał do zrozumienia, że w imię teokratycznego ideału filozof pragnąłby bezwzględnie i ostatecznie podporządkować jednostkę państwu, państwo zaś religii i Kościołowi. Rozciągając przy tym zasadę kościelnego autorytetu na całość życia społecznego i politycznego, na wszystkie ich sfery, zdaje się mało pamiętać o takich elementarnych swobodach i prawach *obywatelskich*, jak wolność słowa i prasy, prawo do głoszenia własnych poglądów etc. O swobodach religijnych w swojej koncepcji nie wspomina ani słowem. „Wolna teokracja” – dopełnia tej oceny M. Bierdiajew – to *contradictio in adiecto*, teokracja to „wyrzeczenie się wolności”, i nie jest przypadkiem, powiada Bierdiajew, że teokracja zakłada „panowanie ziemskie”. Wolność Chrystusowa jest możliwa tylko przy „wyrzeczeniu się roszczeń do ziemskiej władzy”⁶³.

4. Rosyjskie „rozdwojenie”

Jakie są najgłębsze, ujawnione czy też nieujawnione źródła Sołowjowowskiej koncepcji „wolnej” („niewolnej”?) teokracji? Co leży u jej podstaw? Mówiąc w ka-

⁶¹ E. Voegelin, *Gnoza – istota nowoczesności*, [w:] E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa 1992. Także: I.P. Couliano, *Gnostycyzm jako wzorzec analogiczny*, tłum. I. Kania, „Znak” 7 (1991) (numer monograficzny pt. *Gnosis. Poszukiwanie zbawienia*).

⁶² Por. L. Szestow, *Umozrieniye i Apokalipsis...*, s. 91.

⁶³ M. Bierdiajew, *Mirowozrieniye Dostojewskogo*, Praga 1923, s. 219. Także: M. Bierdiajew, *Tie-okratia* [w:] M. Bierdiajew, *Nowoje religioznoje soznaniye i obszczestwiennost'*, Sankt-Pietierburg 1907.

tegoriach *socjologii wiedzy*, teokratyczny projekt Sołowjowa z jednej strony można odczytywać jako jedną z odmian „świadomości utopijnej”⁶⁴, a więc świadomości na swój sposób „falszywej”, „zmistyfikowanej”, przenoszącej w wymiar Utopii problemy, z którymi nie potrafi się uporać w realnym życiu. Z drugiej zaś strony można w niej widzieć przejaw typowego rosyjskiego, inteligentckiego „rozdwojenia”; postawy tak samo niezyciowej, jak niezyciowe były „rojenia” uczniów Sołowjowa – rosyjskich mesjanistów-eschatologów: M. Bierdiajewa, D. Mereżkowskiego, E. i S. Trubieckich – marzących o stworzeniu III Wyższej Epoki dziejów, Epoki Ducha, o „nadejściu epoki Bogoczłowieczeństwa”⁶⁵. Podzielali oni ze swoim filozoficznym mistrzem wiarę w „cud” nowej, syntetycznej Epoki dziejów, wierzyli w nieuchronność nadejścia Nowej Epoki a zarazem, jak pisze Zdziechowski, cud ten „chcieliby sami stworzyć”⁶⁶. Sołowjow nie tylko głosi ideał teokratyczny, nie tylko weń wierzy, tak jak „wierzył” w „cud” rychłego zjednoczenia Kościołów pod władzą papieża⁶⁷, ale pragnie, aby przybrał on realne kształty w świecie, *hic et nunc*. Chciałby on, jak rosyjscy *bogoiskatiele* „na ziemi (...) stać i jednocześnie tę ziemię do gruntu przeistaczać”⁶⁸.

I może właśnie w ten sposób, w tym człowieku „bez gleby”, w tym „człowieku abstrakcyjnym”, „oderwanym od rzeczywistego bytu”⁶⁹, w tym „wszechczłowieku”, jak ze złośliwością określano go w kręgach słowianofilskich i post-słowianofilskich⁷⁰ – mimo jego braku zakorzenienia w „rosyjskiej glebie”, mimo „irrealności” jego postaci⁷¹ to właśnie w jego nauce wyraził się z całą mocą związek z krajem, z którego pochodził, z jego historią i „mentalnością”⁷². Sołowjow – jeśli odwołać się do A. Hercena – patrzy na rzeczywistość „z tamtego brzegu”, będąc *historycystą*, jest równocześnie typowym rosyjskim „maksymalistą”, „maksymalizm zaś”, jak pisze Zdziechowski, „sprowadza kwestię każdą do dylematu: albo wszystko albo nic. A zatem, w sferze moralnej – absolutna doskonałość, w sferze społecznej – absolutna szczęśliwość na ziemi”⁷³. Właściwość tę nazywał Zdziechowski także „rozdwojeniem

⁶⁴ Por. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Lublin 1992.

⁶⁵ Por. W. Krzemień, *Filozofia w cieniu prawosławia*, Warszawa 1979, s. 72.

⁶⁶ Por. M. Zdziechowski, *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, Kraków 1920, s. 18. Także: J. Krasicki, *W oczekiwaniu Dnia Ducha Świętego*, [w:] J. Krasicki, *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego*, Wrocław 1994, s. 126-136.

⁶⁷ Por. K. Moczulskij, *Władimir Sołowjow...*, s. 190.

⁶⁸ Por. M. Zdziechowski, *Wpływy rosyjskie...*, s. 18.

⁶⁹ Por. M. Bierdiajew, *Problema Wostoka i Zapada w religioznym soznaniu WŁ. Sołowjowa* [w:] *Sbornik pierwyj o Władimirie Sołowjowie*, Moskwa 1911, s. 104.

⁷⁰ Por. K. Moczulskij, *Władimir Sołowjow...*, s. 145. Także: A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964, s. 465.

⁷¹ Por. W. Rozanow, *O Wł. Sołowjowie* [w:] *Władimir Sołowjow, Pro et contra*, W.F. Bojkow (red.), Sankt-Pietierburg 2000, s. 155-158.

⁷² Por. *Mentalność rosyjska. Słownik*, A. de Lazari (red.), Katowice 1995; M. Styczyński, *Rosyjska mentalność* [w:] M. Styczyński, *O ideach, że złowrogie bywają. Recepcja rosyjskiej myśli filozoficzno-politycznej w Polsce po roku 1889*, Łódź 1999, s. 41-50.

⁷³ Por. M. Zdziechowski, *Wpływy rosyjskie...*, s. VI. Zdziechowski pisał – chociaż nie w kontekście nauki Sołowjowa – iż rosyjski maksymalizm „jest to przeobrażona w maniactwo utopijność ludzi, których przez wieki trzymano na uwięzi; że więc nie zetknęli się z życiem realnym, wszystko przeto wydaje się im i proste i łatwe i gdy myśli jakiej się chwycą, to po to, aby ją natychmiast z bezwzględną konsekwencją w czyn wcielić”. Por. M. Zdziechowski, *Wpływy rosyjskie...*, s. 4.

rosyjskim”.

Ów pozornie chrześcijański „maksymalizm” Sołowjowa uznał Trubiecki za całkowicie obcy duchowi Ewangelii. „Ten fałszywy maksymalizm,” – pisze on – „który z pozornie religijnego punktu widzenia odrzuca niższe i pośrednie stopnie rozwoju w imię doskonałości, (który) w imię ideału chrześcijańskiego odrzuca drogę chrześcijańską, jest m a k s y m a l i z m e m n i e c h r z e ś c i j a ń s k i m, a l e b ł ę d n y m (b i e z p u t n y m)”⁷⁴. „Maksymalizm” Sołowjowa z tego okresu – postawa właściwa typowemu „rosyjskiemu inteligentowi” (S. Bułgakow) – wyraził się nieuznawaniem gradualizmu i ciągłości rozwoju historycznego oraz wiarą w możliwość natychmiastowej przemiany świata. Chociaż idea teokratyczna jest ze swej natury ideą ewolucyjną, wiara w możliwość „skoku z królestwa konieczności do królestwa wolności” (Marks) nie była całkowicie obca świadomości naszego filozofa, a granica pomiędzy – jak pisze Trubiecki – „Królestwem Bożym a królestwem ziemskim”⁷⁵ nie została zupełnie zatarta. Grzech o tyle cięższy, że – jakby rzekł z kolei Bierdiajew – w projektach praktycznej realizacji swego celu Sołowjow odwoływał się aż nadto często do środków właściwych raczej *Królestwu Cesarza* niż *Królestwu Ducha*⁷⁶.

Odrębną kwestię stanowić musi stanowisko filozofa wobec „kwestii narodowej”, łączące się z zagadnieniem teokracji i budzące ambiwalentne uczucia i oceny. Jest rzeczą powszechnie znaną, że w podejściu do zagadnień narodowych cechował go typowy chrześcijański uniwersalizm. Jednak po dokładniejszym przyjrzeniu się proponowanej przez Sołowjowa koncepcji teokratycznej ów uniwersalizm nie przedstawia się wcale tak jednoznacznie. Owszem, na tle elementarnego braku „etyki politycznej w Rosji” (Zdziechowski), postśłowianofilskich, konserwatywnych imperialnych „resentymentów” i obskuranckich teorii społecznych, postawa Sołowjowa wobec „kwestii narodowej w Rosji” (*nacyjonalnyj wopros w Rossii*)⁷⁷ musi się wydać (i tak ją w Polsce odczytywano) „głosem sumienia z Rosji” (S. Tarnowski). Niemniej, jeśli spojrzeć na zapatrywania Sołowjowa z punktu widzenia miejsca, jakie filozof przewidywał dla poszczególnych narodów w przyszłej *powszechnej teokracji*, to jego postawa wobec „kwestii narodowej” musi budzić nie tylko moralny, ale i polityczny sprzeciw. Już choćby z tej przyczyny, że kosztem pozostałych narodów i państw uprzywilejowywał rolę Rosji i „teokratycznego narodu rosyjskiego” oraz niewątpliwie idealizował rosyjskie samowładztwo. To bowiem „rosyjska autokracja miała w jego koncepcji” – jak pisał polski historyk idei – „odrodzić i zbawić Europę przez przeciwstawienie się bezbożnym siłom świata zachodniego”⁷⁸.

Jeśli zważyć, że poglądy takie głosił filozof, który pozostawał zapatrzony w uniwersalistyczny, wszechludzki ideał *wolnej teokracji*, który wznosił się ponad wszelkie egoizmy i separatyzmy narodowe i religijne, piętnował nietolerancję w wobec żydów i katolików, postawa ta daje wiele do myślenia. K. Moczulski wręcz twier-

⁷⁴ Por. J. Trubieckoj, *Mirosoziernicije Wl. S. Sołowjowa*, t. 1, Moskwa 1995, s. 555.

⁷⁵ Por. *ibid.*, s. 532

⁷⁶ Por. N. Bierdiajew, *Carstwo Ducha i carstwo kiesaria*, Paryż 1951.

⁷⁷ Por. W.S. Sołowjow, *Nacyjonalnyj wopros w Rossii* [w:] W.S. Sołowjow, *Sobranije soczynienij*, t. 5, Briussel 1976.

⁷⁸ Por. A. Walicki, *Filozofia religijna Sołowjowa* [w:] A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenie do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 557.

dzi, iż krytykując nacjonalizm słowianofilów w okresie teokratycznym Sołowjow „staje się imperialistą”⁷⁹. Podobnego zdania był Trubiecki, który pisał, iż mimo Sołowjowskiej krytyki „zwyrodniałego słowianofilstwa”, dziedzictwo słowianofilskie pozostawiło w myśli filozofa trwalsze ślady niż mogłoby się wydawać – w swej idei teokratycznej Sołowjow doszedł do takiej apologii cara i Imperium Rosyjskiego, jakiej u słowianofilów trudno szukać. Trafnie zatem postawę Sołowjowa z tych lat charakteryzuje Fłorowski, pisząc, iż dużo bardziej zdecydowanie niż w „powszechnie powołanie Cerkwi Prawosławnej wierzył (on) w uniwersalne powołanie Cara Rosji”. Wedle autora *Dróg rosyjskiej teologii* w ówczesnej postawie Sołowjowa wiara w to, że car jest „wyrazicielem” i „przekazicielem” ducha narodowego, złączyła się niewidzialnym, ale trwałym węzłem z wiarą w „wieczny związek biskupa Rzymskiego z Rosyjskim Carem – związek najwyższych nosicieli dwu największych darów: Królestwa i Kapłaństwa”⁸⁰. Natomiast Trubiecki podsumowuje rozwój „konserwatywnej utopii” Sołowjowa w jeszcze bardziej dobitny sposób, stwierdzając:

„Wiarę w narodowe posłannictwo Rosji autor *Teokracji* przejął (Sołowjow – J.K.) w spadku od słowianofilów i tylko ją przekształcił, postawiwszy na miejsce prawosławia samodzierżawie, a na miejsce Kościoła-Imperium. Przez wiele lat bez litości krytykował on słowianofilski nacjonalizm i zadał mu ostateczny cios, a niezależnie od tego w jego systemie teokratycznym w pełni triumfuje nacjonalizm. Jedynie tylko Rosja ze wszystkich państw powołana jest do tego, aby zbudować ziemskie Królestwo. A znaczy to, że imperium Rosyjskiemu jest przyznane wszechświatowe panowanie, władza, bogactwo i sława. Rozpoczynając od wezwani Rosji do pokory i samowyrzeczenia, Sołowjow kończy obietnicą jej dyktatury nad całym światem. Jest to ironia losu Sołowjowa: żaden z epigonów słowianofilstwa, w najbardziej zuchwałych swych marzeniach, nie doszedł do takiej narodowej pychy”⁸¹.

Czy znaczy to jednak, że apologeta ideału *wolnej teokracji* stał się głosicielem sił, które w historii politycznej Europy zapisały się jako symbol najczarniejszej niewoli dla całych narodów i społeczności, symbol sił „knuta” i reakcji, a głosiciel ideału wolności ludzkiego ducha, uosobianego w „rzecznikach wolnego zjednoczenia z Bogiem”, czyli „prorokach”, głosił równocześnie – w „imię” zbawienia świata, zbawienia ludzkości – oddanie własnego sumienia w ręce teokratycznego „samodzierżawia”? Że – jak pisze K. Moczulski – niedawny krytyk słowianofilskiego „nacjonalizmu”⁸² stał się w swej apologii teokratycznej misji rosyjskiego Imperium jego chwalcą?

Ostateczne wyzwolenie się Sołowjowa od teokratycznych rojeń na *etapie eschatologicznym* ukazuje, iż być tak nie musi, niemniej powstaje wrażenie, że w proponowanym przezeń teokratycznym ideale Rosja mogłaby rozpoznać niejedyn rys ze swej historii, w tym z duchowej fizjonomiki Piotra Wielkiego, który wyrwał ją z etnocentrycznego i cywilizacyjnego zamknięcia i pchnął ją na drogi „wszechczłowieczeństwa”⁸³. Mógłby w nim też odnaleźć swoje wierne podobieństwo niejedyn

⁷⁹ Por. K. Moczulski, *Władimir Sołowjow...*, s. 188.

⁸⁰ G. Fłorowski, *Puti ruskogo bogostowija*, Paris 1983, s. 319-320.

⁸¹ J. Trubieckoj, *Mirosoziercanije...*, s. 189.

⁸² Por. K. Moczulski, *Władimir Sołowjow...*, s. 188-189.

⁸³ Por. W.S. Sołowjow, *Nieskol’ko słow w zaszczytu Pietra Wielikogo* [w:] W.S. Sołowjow, *So-*

z „rosyjskich chłopców”, o których pisał w swych powieściach Dostojewski (*Biesy, Bracia Karamazow, Młodzik*), „zbawiciele świata”, którzy pod maską „powszechnego szczęścia” i „absolutnej równości” nierzadko ukrywali czysty demonizm.

Bierdiajew słusznie zauważył, iż Rosjanie nie są „sceptykami”. Są „ortodokсами” albo „heretykami”; zarówno w jednym, jak i w drugim równie zagorzałymi i zapamiętałymi, dochodzącymi do ekstremów. I chociaż nie dość powtarzać brzmiącą jak truizm prawdę o tym, iż Rosjanom z natury równie dalekie jak „sceptycyzm” jest poczucie Arystotelesowskiej „słusznej miary”, „złotego środka”, to prawda ta w odniesieniu do Utopii Sołowjowa zachowuje swój poznawczy walor. Według Bierdiajewa teokratyczna konstrukcja Sołowjowa, mimo „wszechczłowieczeństwa” rosyjskiego filozofa, jego „uniwersalizmu”, mimo „wolności od wszelkiego partykularyzmu”, od „przenikającego całe jego życie poczucia powszechności” (*wsielienskosti*)⁸⁴, świadczy o tym, jak mocno i trwale Sołowjow zakorzeniony był w psychologii i mentalności narodu, z którego pochodził. I jeśli za L. Kołakowskim przyjąć, iż jednym z podstawowych wyznaczników kultury europejskiej jest jej zdolność do samokwestionowania, do podawania w wątpliwość każdej z jej wiar, każdego z jej aksjomatów, że jej tożsamość wyraża się w „odmowie przyjęcia jakiegokolwiek identyfikacji zakończony, a więc w niepewności i niepokoju”⁸⁵, to podjęta przez Sołowjowa próba „domknięcia” i „zakończenia” historii *tu i teraz*, na Ziemi, dokończenia historii niejako na „własną rękę”, ludzkimi siłami, wiara w spełnienie eschatologii *hic et nunc*, wydaje się dopiero pokazywać, jak odległe były od siebie te dwie „identyfikacje”. Jak daleka była od „samokwestionującej siebie” i właściwej kulturze europejskiej świadomości „hurraoptymistyczna” postawa Sołowjowa, jak obcy i odległy był jej jego ideał, upatrujący w „powszechnej” i „wolnej teokracji” cudownego lekarstwa na wszystkie niemal schorzenia współczesnego świata. Jeśli wszak zgodzić się z poglądem autora *Cywilizacji na ławie oskarżonych*, iż jeśli Europa ocaleje od „wewnętrznej barbarzyństwa” to nie dzięki temu, że wynajdzie cudowny „lek”, ale dzięki świadomości, iż takich lekarstw „nie ma” i nigdy nie będzie, że „kamień filozoficzny” przemieniający „powinność” w „byt” istnieje jedynie w retortach alchemików, jeśli zgodzić się z poglądem, że nigdy nie popełniono tylu błędów, co w imię wiary w „cudowne środki”, że – jak powiedział cytowany przez Kołakowskiego A. France – „nigdy tylu ludzi nie wymordowano w imię jakiejś doktryny, jak w imię zasady, że ludzie są z natury dobrzy”⁸⁶, to okoliczność, że nasz filozof ostatecznie na etapie eschatologicznym zrezygnuje z nadziei przeistoczenia powinności w byt, idei w historię można poczytywać za najbardziej szczęśliwy finał „idei jego życia”.

Taki wniosek wyłania się z jeszcze innego powodu. Idea teokracji ekumenicznej Sołowjowa, mimo swego antymodernistycznego protestu, była w dużej mierze ideą typową dla kanonu wiar epoki nowoczesnej (przyjmując za jej konstytutywne ce-

bramie soczynienij, t. 5.

⁸⁴ Por. N. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka bożiestwiennogo i czelowieczeskogo*, Paryż 1952, s. 107.

⁸⁵ Por. L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego* [w:] L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1999, s. 15.

⁸⁶ Por. L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony?* [w:] L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 156.

chy tendencje progresywistyczne, ładotwórcze etc.⁸⁷). Jeżeli jednak za Zygmuntem Baumanem przyjąć zarazem, iż ponowoczesność to „nowoczesność minus jej złudzenia”, to Sołowjowa uwolnienie się od złudzeń „polityki chrześcijańskiej”, poczytywać należy w dużej mierze za uwolnienie się od typowych złudzeń „nowoczesnych”. Dodajmy – eksplodujących z taką siłą w ideach i systemach totalitarnych.

5. Polityka i diabeł (o Piekło na Ziemi i nie tylko)

Zamysł idei, na której wzorował się Sołowjow, podał już Dante w *O monarchii*. Ale Dante był tylko „turystą” (P. Evdokimov) w Raju, Czyśćcu i Piekło, które opisywał, Sołowjow zaś jedynie projektował podróż, choć w nią się nigdy nie wybrał. W odróżnieniu od pierwszego i drugiego, Dostojewski wiedział, iż do Piekła z Ziemi jest bliżej niż się wydaje, i aby je pojąć, nie potrzeba ani, jak Dante, wędrować po zaświatach, ani, jak Sołowjow – błędząc po krainach politycznego „transcendentalnego pozoru” (I. Kant) – oddawać się teokratycznym „marzeniom jasnowidzącego”. Wystarczy Ziemia i zakamarki ludzkiego „podziemia”. Z Ziemi do Piekła jest bliżej niż się wydaje, a ktoś taki jak Dostojewski, który naocznie zwiedził rejony ludzkiego *inferna* i zaglądnął w niejeden zakamarek ludzkiego *podpolija*, spenetrował niejeden mroczny zakamarek ludzkiego „lochu”⁸⁸, wiedział o tym doskonale. Dało mu to zarazem niezwykłą siłę uodparniającą na moc iluzji „Kryształowego Pałacu” (*Notatki z podziemia*). Dostojewski, który realnie zstępuje do Otchłani⁸⁹, szybko rozstał się ze swoją pokusą. Natomiast Sołowjow, który niemal do końca „wierzył” i oczekiwał naocznego spełnienia swojego teokratycznego ideału, nie był do tego zdolny.

Według Sołowjowa Bogoczłowieczeństwo jest powołaniem człowieka, a być może również całej ludzkości. Jednak drogi Bogoczłowieczeństwa nie są jedynie drogami dobra. Ponieważ są drogami ludzkiej wolności, są także drogami zła – tego jednak Sołowjow w projekcie „wolnej” i „powszechnej teokracji” nie przewidział. Cena, jaką przyszło mu zapłacić za „kryształowy pałac” teokratycznego „raju”, była ogromna. W ostatecznym rozrachunku była to cena tych nadziei i wiar, jakimi wybrukowano już niejedno ziemskie piekło⁹⁰. Cena wysoka, a być może zbyt wysoka. I z tego punktu widzenia najlepszy los, jaki mógł spotkać „ideę jego życia”, to chyba ten, że nigdy nie została urzeczywistniona.

Trafna w tym kontekście wydaje się uwaga L. Kołakowskiego: „Demony wydziału polityki mogą być prostaczkami lub nowicjuszami, podczas gdy ich koledzy działający w sztuce filozofii i nauce muszą być dużo mądrzejsi, subtelniejsi, bardziej dalekowzroczni. Zło tworzone przez tyranów i zdobywców jest zamierzone, łatwo dające się zidentyfikować, a po części nawet wymierne. Lecz któż jest w stanie zidentyfikować i wymierzyć zło, które niezamierzenie powstaje przez wieki z tworzącego

⁸⁷ Por. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, tłum. J. Bauman, Warszawa 1995.

⁸⁸ Tak tłumaczyć można także rosyjski wyraz *podpolije*. Por. H. Paprocki, *Lew i mysz czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Białystok 1997, *passim*.

⁸⁹ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski czyli zstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunka, Bydgoszcz 2002.

⁹⁰ L. Kołakowski, *Polityka i diabeł*, [w:] L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, s. 277.

trudu wielkich filozofów i artystów – Platona, Kopernika, Kartezjusza, Rousseau, Wagnera?”. Dodajmy: i „Sołowjowa?”.

6. Tajemnica jedności i tajemnica podziału

Dzieląc się tymi myślami, nie chcemy bynajmniej podważać wkładu Sołowjowa w dzieło ekumenizmu, jedności Europy i modernizacji Rosji⁹¹. Pamiętamy o tym, że w swym teokratycznym projekcie Sołowjow stawiał ideał „czystego Dobra” nad wszelkim politycznym i narodowym „egoizmem”, uznawał prymat etyki nad polityką, a „rosyjskiej idei” nadawał sens „wszechludzki”. Wartości jego filozofii w sferze politycznej są nieprzemijające, niezależne od takich czy innych – dawniejszych i współczesnych, mniej lub bardziej doraźnych – interpretacji jego nauki. Sformułowane przez Sołowjowa imperatywy regulujące stosunki pomiędzy narodami („Miłuj inne narody tak, jak własny”) należy uznać za wieczne i powszechnie ważne. Sołowjow jest jedną z najjaśniejszych – być może najjaśniejszą – gwiazdą rosyjskiej myśli społeczno-politycznej XIX wieku, rozjaśniającą tak dawniej, jak i dzisiaj (mimo pewnych dwuznaczności jego myśli), nie tylko polityczny horyzont Rosji, ale i coraz mniej widoczny horyzont ideowy współczesnej Europy⁹². Gwiazdą wskazującą kierunek rosyjskiej idei politycznej wśród meandrów polityki dzisiejszego świata (i to nie tylko tej spod znaku idei neoimperialnej, „knuta” i „carosławia”), ukazującą, iż „etyka polityczna w Rosji” (M. Zdziechowski) była i jest nadal możliwa. I jeśli słynna formuła S. Uwarowa „samodzierzawie, prawosławie, naród” była prawdziwym *fatum*, wiszącym nad historią politycznej myśli rosyjskiej, to na pewno, w dużej mierze za sprawą filozofii Sołowiowa, nie musi być jej jedyną dewizą na przyszłość.

Są to raczej głębokie i przekonujące. W konkluzji naszych rozważań trzeba je jednak opatrzyć jeszcze jednym istotnym zastrzeżeniem. Filozoficzny słuch Sołowjowa, typowego – jak by się wyraził W. Zienkowski – rosyjskiego „*wsiejedinca*”⁹³ zawsze mile łaskotało odmieniane niemal przez wszystkie przypadki w jego dziełach słowo „jedność”, „powszechność” (*wsiejedinstwo*, *wsielenskost*⁹⁴). W swym szlachetnym uniwersalizmie filozof nasz stale zapominał wszak o jednej istotnej „częstce” – o tym, że chociaż Chrystus modlił się o „jedność” dla swoich uczniów i świata, to powiedział także, iż przyniósł na ten świat nie pokój, ale wojnę (*nie mir, no miecz*). Że, jak przypomniał P. Evdokimov, nie mniej kardynalną prawdą w chrześcijaństwie od „tajemnicy jedności” jest istniejąca w nim i nieodłączna od niego „tajemnica podziału”. Filozof nasz nie miał respektu nie tylko dla tej „tajemnicy”, ale dla „tajemnicy”⁹⁴ jako takiej. W swej filozofii racjonalizował niemal wszystko. Jak pisze M. Zdziechowski, „o bycie Trójjedynego Boga, o wzajemnym stosunku osób Trójcy opowiada Sołowjow tonem człowieka, dla którego rzeczy ukrytych nie

⁹¹ Por. *Filozofia rosyjska wobec problemów modernizacyjnych*, W. Rydzewski i M. Bohun (red.), Kraków 1999.

⁹² Por. P. N. Waage, *Der unsichtbare Kontinent. Wladimir Solowjow der Denker Europas*, Stuttgart 1988.

⁹³ Por. W. Zienkowski, *Mietafizyka Wsiejedinstwa*, [w:] W. Zienkowski, *Istoria russkoj filosofii*, s. 189

⁹⁴ Por. M. Zdziechowski, *Włodzimierz Sołowjow* [w:] M. Zdziechowski, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1, Kraków 1914-1915, s. 337.

ma, który sam zwiedził sfery przebywania Trójcy św. i wszystko własnymi oczami oglądał”⁹⁵. Taki sam charakter miało jego spojrzenie na ideał „chrześcijańskiej polityki” – był konsekwentnym racjonalistą i zapłacił za to wysoką cenę. Jak już powiedzieliśmy – chyba zbyt wysoką. Nie zmienia to jednak w niczym znaczenia jego politycznej idei, która była wyzwaniem na wczoraj. Jest i na dzisiaj.

SUMMARY

The Paradoxes of the „free theocracy” – V. Solovyov.

The study addresses the dilemmas inherent in the concept of „free theocracy” as put forward by Vladimir Solovyov. Solovyov’s theocratic ideas with „God-man” are confronted with Fyodor Dostoevsky’s conceptions. The author of the study argues that although Solovyov’s ideal was an ambitious attempt to preserve crucial premises of the Christian world, it achieved the aim at the price of grave illusions concerning human freedom and ways of fulfilling the ideal, and therefore it was charged with a totalitarian potential. The author concludes that Solovyov’s vision of worldwide theocracy cannot be called a successful project; despite that, his ideas may be approached as a challenge in the context of both the contemporary Russia’s search for identity and serious dilemmas for the unifying Europe.

⁹⁵ *Ibid.*.