

## Artykuły teoretyczne i historyczne

*Теоретические и исторические статьи*

**Leszek Augustyn**

Uniwersytet Jagielloński

### ***Homo socialis. Narodziny człowieka demokratycznego z ducha soborowości (w ujęciu Borysa Wyszesławcewa)***

*Homo socialis. Рождение демократического человека из духа соборности (в представлении Бориса Вышеславцева)*

Poglądy filozoficzne Borysa Piotrowicza Wyszesławcewa (1877–1954) zasługują z pewnością na baczniejszą uwagę i krytyczne przemyślenie. W pewnym sensie w historii myśli rosyjskiej pozostaje on myślicielem, który rozwijał swe własne poglądy w cieniu sławnych filozofów porewolucyjnej emigracji rosyjskiej, czyli myślicieli współtworzących nieco wcześniej na przełomie XIX i XX wieku – konkurencyjny wobec ówczesnych wersji marksizmu (choć nie zapominajmy, że częściowo także z niego wywodzących się) – zaczął duchowo-intelektualny. W annałach historiografii kultury rosyjskiej wspomniany nurt został już dość dobrze opisany pod nazwą „rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego”. Wyszesławcew żył i działał w otoczeniu takich postaci, jak Bierdiajew, Bułgakow czy Szestow. Trzeba przyznać, że dość aktywnie i owocnie uczestniczył – i to zarówno na niwie intelektualnej, jak i organizacyjnej – w procesie kształtowania oblicza dwudziestowiecznej filozofii rosyjskiej.

Był z przekonania antykomunistą, stałym w swym nieprzejednaniu, a można wręcz powiedzieć, że z biegiem lat coraz bardziej w obranej przez siebie linii utwierdzał się – chociaż, jak sądził, jego postawa wynikała przede wszystkim z zewnętrznej presji czynników polityczno-cywilizacyjnych i zagrożeń, jakie niosły one dla życia duchowego, kulturalnego. Nabrało to szczególnie dramatycznego wyrazu w czasie II wojny światowej, gdy myśliciel zaangażował się w działalność profaszystowską, łudząc się, że jeden totalitaryzm (stalinizm) da się pokonać siłami drugiego (faszyzm niemiecki), a ostatecznie zmagania tych

dwóch „kolosów” osłabi obydwie strony. Taktykę swą postrzegał jako biorący pod uwagę konkretne uwarunkowania geopolityczne „konsekwentnie przemysłany antytotalitaryzm” – tak przynajmniej zdaje się wynikać z osobistego świadectwa filozofa, które zawarł w swej powojennej korespondencji z Gieorgijem Fiedotowem<sup>1</sup>.

W naszym artykule chcemy jednakże zwrócić uwagę na zgoła inną konsekwencję tej antykomunistycznej, antytotalitarnej postawy rosyjskiego filozofa. Poszukując bowiem społecznego wyrazu dla wolności ludzkiej, myśliciel wskazywał na konieczność odnalezienia takiej jej formy, która ani „od wewnątrz”, ani „od zewnątrz” nie dławiliby duchowej i społecznej treści, czyli innymi słowy, byłyby przeciwieństwem zniewolenia totalitarnego. W latach powojennych filozof kieruje swój wzrok na ideę demokracji, której wcielenie odnajduje w demokratycznym państwie prawa (ideał zachodni). Jednocześnie, próbując przemyśleć duchowe podstawy życia demokratycznego, zwraca szczególną uwagę na rosyjską ideę „soborowości” (*sobornost'*), która w nowej interpretacji mogłaby posłużyć nie tyle za „termin techniczny”, co raczej stanowiłaby w miarę adekwatny opis duchowych fundamentów demokracji. Przy takim podejściu ten, zdawałoby się, czysto rosyjski ideał mógłby posłużyć do celów eksplikacji idei demokracji – w jej wersji, przynajmy, „idealizowanej”, niemniej w mniejszym czy większym stopniu dającej się urzeczywistniać, a nawet już zaistniałej. Jeśli – jak twierdził Bierdiajew<sup>2</sup> – Rosja jest „Wschodo-Zachodem”, bowiem łączy w sobie idee „orientalne” (słowianofilstwo) i „okcydentalne” (zapadnicztwo), to Wyszesaławcew próbuje w swej teorii demokracji wykorzystać ową „pomostowość” rosyjską w sposób nieco zaskakujący i intrygujący. A na pewno przynajmniej jest ona warta przypomnienia i wyraźnego opisu składających się nań wątków.

Rozpocznijmy od zarysu „teorii” idei soborowości; pomni, iż w swej istocie idea ta jest nieteoretyczna, poprzedza każdą teorię, jaką można by na jej temat wysnuć: integralność duchowa nie daje się bowiem zamknąć w porządku słów. Rosyjski termin „soborowość” (*sobornost'*) – jako pojęcie religijne, które do końca nigdy nie wyzbyło się swojego charakteru religijnego, zostało wprowadzone do dyskursu teologiczno-filozoficznego przez słowianofila Aleksego Stiepanowicza Chomiakowa. Wedle tego klasycznego – jeszcze eklezjologicznego – określenia, za soborowość (duchową wspólnotę) należy uznać „tożsamość jed-

---

<sup>1</sup> Zob. G.P. Fiedotow, *Sobranije sočinienij w dwienadcati tomach*, Sam&Sam, Moskwa 2008, t. 12, s. 410 (list datowany: 25.09.1949).

<sup>2</sup> Np.: „Rosja nie może określać się jako Wschód i przeciwstawiać się Zachodowi. Rosja powinna uznawać się także za Zachód, Wschodo-Zachód, jednoczącą dwa światy, a nie je rozdzielającą” – pisał w 1915 r. w artykule *Dusza Rosii* Bierdiajew (N.A. Bierdiajew, *Padienije swiaszczennogo ruskogo carstwa. Publicistika 1914–1922*, Astriel<sup>3</sup>, Moskwa 2007, s. 37).

ności i wolności, która przejawia się w prawie miłości duchowej<sup>3</sup> (jak utrzymywał myśliciel w 1849 roku). Soborowość zatem łączy w sobie „jedność i wolność”<sup>4</sup> (jak podkreślał w 1858 roku), a zarazem przenikająca ją miłość duchowa nadaje jej na wskroś „organiczny” charakter, co wyraża się – w jeszcze innym ujęciu – w „jedności w wielości”<sup>5</sup> (jak dodawał w 1860 roku). Należy zauważyć, że już na gruncie słowianofilstwa „soborowość” łączyła się z zagadnieniem „organizacji społecznej” – była bowiem mniej lub bardziej odnośzona do historycznej, staroruskiej *obszcziny* (wspólnoty chłopskiej) i *miru* (samorządu wspólnotowego), jakoby wspólnie tworzących idealny typ załączkowy społeczności *tout court*. Jednakże – w odróżnieniu od wykorzystania koncepcji soborowości przez Wyszestawcewa – na gruncie słowianofilstwa klasycznego był to ideał całkowicie retrospektywny i utopijny. Co *notabene* w późniejszym okresie wcale nie przesądziło o uznaniu jego anachroniczności i w żadnym wypadku nie doprowadziło do odrzucenia samej idei „soborowości”. Wprost przeciwnie – dopatrywano się w niej, i nadal zresztą upatruje, bogactwa teologicznych, filozoficznych i społecznych treści oraz specyficznie rosyjskiej, odmiennej od koncepcji zachodnich, intuicji życia duchowego i wspólnotowego. Idea soborowości zdaje się wciąż zachowywać dla myśli rosyjskiej atrakcyjność i niewątpliwie na stałe już weszła do kanonu jej rozważań, które w dalszej lub bliższej perspektywie odnoszą się tak do charakteru empirycznego, jak też duchowych podstaw życia religijnego i społecznego. O czym dobitnie mogą również świadczyć – poświęcone wprost problematyce demokracji, a rozwijane w połowie wieku dwudziestego – poglądy Borysa Wyszestawcewa.

Otóż teza wyjściowa rosyjskiego filozofa głosi, że najdoskonalszą realizacją zasady soborowości – jako „jedności i wolności” oraz „jedności i wielości” – jest współczesne demokratyczne państwo prawa. Jest to spojrzenie na demokrację od strony jej duchowych podstaw i jednocześnie struktury międzyludzkiej. Ucieleśniające *władzę* państwo i strzegące jej granic *prawo* są co prawda konieczne – ale im mniej konieczne, tym lepiej. Innymi słowy, należy przyjąć, że w pewnym określonym sensie im mniej *władzy* sprawuje państwo – tym bardziej sama *organizacja społeczna* jest (a ściślej mówiąc raczej: powinna być) doskonała.

<sup>3</sup> A.S. Chomiakow, *Połnoje sobranije soczinienij*, I.S. Aksakow (red.), Tipogr. P. Bechmetev, Moskwa 1861, t. 1, s. 151. Zob. A. Walicki, *W kregu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 2002, s. 139.

<sup>4</sup> A. Chomiakow, *Jeszcze kilka słów prawosławnego chrześcijanina na temat wyznań zachodnich z powodu licznych publikacji religijnych, łacińskich i protestanckich*, przeł. M. Kwaśnicka [w:] L. Augustyn, M. Kwaśnicka (red.), *Niedokończona dyskusja... Dziewiętnastowieczna polemika katolicko-prawosławna między Iwanem Gagarinem SJ i Aleksym S. Chomiakowem*, Wyd. UJ, Kraków 2008, s. 95.

<sup>5</sup> A. Chomiakow, *List do redaktora „L’Union Chrétienne” o znaczeniu słów „katolicki” i „soborowy”*. W związku z wystąpieniem ojca Gagarina, jezuitę, przeł. J. Dobieszewski [w:] *Niedokończona dyskusja...*, s. 134.

Czym wobec tego jest demokracja? Jak należy ją rozumieć? Myśliciel odwołuje się do pojęcia sprawiedliwości. Szczególna rola, jaką przydaje tej idei zbliża go do stanowiska Proudhona; do czego zresztą przyjdzie nam jeszcze powrócić. W pierwszym zaś rzędzie odwoływanie się do idei sprawiedliwości może służyć mu do wskazania możliwości przekroczenia antynomii władzy i prawa, a ponadto umożliwić ustanowienie harmonijnego współistnienia autonomii w wymiarze indywidualnym i społecznym (wspólnotowym). Demokracja odwołuje się do samorządności, a ta ostatnia opiera się na autonomii. Demokracja jest zatem formą samoorganizującego się społeczeństwa. Ale aby było to możliwe, potrzebuje „duchowych fundamentów”, czyli *soborowości* – rozumianej jako gwarancja jej wewnętrznej wolności i jedności. Wspólnota soborowa w sposób harmonijny (solidarny) łączy autonomię jednostki i autonomię wspólnoty. Myśliciel pisze o tym wprost:

Istota i sens demokracji objawia się poprzez zrozumienie idei sprawiedliwości, jako tego szczególnego zadania, które tylko ona stawia przed sobą i ze świadomością przybliżenia się doń – niekiedy dość niedoskonałego – realizuje. Istoty demokracji należy dopatrywać się nie we władzy, lecz w prawie, a ściślej mówiąc, w szczególnym ich połączeniu, w szczególnym wzajemnym przenikaniu się prawa i władzy, dlatego że każde państwo jest połączeniem prawa i władzy (...). Demokracja jest trwałą, prawną organizacją narodów, jej prawnym wyrazem jest *naród zorganizowany, naród autonomiczny, samorząd, solidarność, soborowość* – w tym leży jej istota i uzasadnienie. I ta istota jest celem samym dla siebie i wartością samą w sobie, i nigdy nie powinna służyć żadnemu utylitarnemu celowi<sup>6</sup>.

Problematyka organizacji życia społecznego musi z konieczności odnosić się do „antynomii władzy i prawa”. Jednakże czyni to przede wszystkim po to, aby móc opowiedzieć się za możliwym jej rozwiązaniem. Istnieją, rzecz jasna, proste metody przecięcia tego „węzła” władczo-prawnego. Można postawić na „nagę”, arbitralną i silną władzę, można popaść w „pannomizm” (przerost światopoglądu prawnego, który prowadzi do sprzecznego z wyjściową intencją ustanowienia biurokratyzowanej władzy). Można jednak poszukiwać rozwiązania mniej radykalnego w środkach zewnętrznych, ale za to głębiej wnikającego w wewnętrzną dialektykę władzy i prawa. Szczególnie dogodną ku temu sytuację stwarza życie w porządku demokratycznym. Ponieważ z samej swej zasady władza opiera się na arbitralności i dowolności, to tym samym prędzej czy później przyjmuje ona charakter przymusu wobec tych wszystkich, którzy znajdują się w kręgu jej oddziaływania – zawsze „innego”, zawsze „innych” – jako jej „poddani”. W tym sensie jest inkluzyjna i niszcząca, albowiem stara się objąć

---

<sup>6</sup> B.P. Wyszczawcew, *Kryzys industrialnej kultury* [w:] idem, *Kryzys industrialnej kultury. Izbrannyje soczinienija*, Astriel, Moskwa 2006, s. 517.

i podporządkować sobie samej wszystkie – tak rzeczywiste jak potencjalne – „przestrzenie” wolności. Nieograniczona władza przejawia zatem immanentnie założoną w niej tendencję do przerastania w tyranie (opcja klasyczna) i totalitaryzm (opcja współczesna). Tak rozumiana władza przychodzi do podmiotów jako tworzących wspólnotę niejako z zewnątrz, jest tedy heteronomiczna, a tym samym i w nieunikniony sposób zderza się z każdym aspirującym do podmiotowości *ego* – ujmowanym zarówno w jego indywidualności, jak i wspólnotowości. Z istoty rzeczy dąży bowiem do wykluczenia (a w wersji łagodniejszej: ograniczenia) zasady autonomii.

We właściwym swym znaczeniu każdy stosunek władzy odwołuje się do schematu „rozkazu i podporządkowania” – ale nie jest to bynajmniej warunek wystarczający, konieczne jest bowiem także regularne zachodzenie tego stosunku (*zakonomiornost*). Oczywiście owa regularność zakłada reguły, czyli *de facto* „prawa” odnoszone zarówno do tego, kto sprawuje władzę, jak i jej poddanego. Ale właśnie dlatego w samym „ośrodku” władzy rodzą się „środki” do jej ograniczenia. Władza – nawet ta najbardziej arbitralna – musi wszak odwoływać się do jakichś ogólnie obowiązujących reguł „rządzenia”, sprawowania władzy, zasad wymuszających dla niej posłuch. A te stanowią pewne zarodki „prawa”, gdyż budzą świadomość reguł społecznych, a tym samym rodzą potrzebę prawa. Tymczasem rozkaz posiada naturę heteronomiczną. Skuteczność sprawowania władzy wymaga jednak stworzenia takiej sytuacji, w której każda autonomiczna jaźń została by zamieniona przez narzucone z zewnątrz *alter ego*; skuteczność władzy zasadza się tedy na mechanizmie sugestii. W tym sensie „naga władza” stoi w opozycji do zasady demokracji odwołującej się wprost do zasady autonomii. Stąd autorytaryzm i totalitaryzm jako polityczna praktyka i konsekwentne stosowanie taktyki „nagiej władzy” nie jest niczym innym jak prostym przeciwieństwem demokracji (odpowiada zasadniczej opozycji: zniewolenie – wolność).

Podstawowe zadanie prawa polega więc na ograniczaniu owych zagrażających sprawie wolności „zapędów władzy”. Z tego względu demokracja opiera się na zasadach prawnych, w niej bowiem prawo pełni wobec władzy rolę formacyjną, sublimacyjną. Teorię sublimacji wypracował myśliciel w ramach swej „etyki przeobrażonego Erosa”. Najogólniej rzecz tę ujmując, można rzec, że sublimacja odwołuje się do obiektywnie istniejącej hierarchii wartości. Zakłada zatem pewną aksjologię. A na gruncie aksjologii społecznej należy przyjąć, iż na samym szczycie hierarchii wartości, stanowiąc zarazem jej zwieńczenie, znajduje się sprawiedliwość. W tym wypadku zatem każda sublimacja to ruch „wznoszący”, przejście od „zewnętrzności” do „wewnętrzności”, od heteronomii do autonomiczności. Prawo zaś poddawane sublimacji przez metanomiczną łaskę winno służyć za narzędzie sublimacji prawa. Co prawda, w przekonaniu rosyjskiego myśliciela demokracja sięga swymi korzeniami do tradycji antycznych, ale zarazem jest najpełniejszym – co bynajmniej nie oznacza, że najdoskonalszym

szym – wcieleniem zasad personalizmu chrześcijańskiego. Jak zobaczymy, demokracja jest dla filozofa wyrazem społecznej „organizacji” najistotniejszych prawd religii i filozofii: wolności i twórczości, personalizmu i wspólnotowości. Dlatego też ideałem prawa – stojącego w ramach demokracji w pewnej opozycji do władzy – jest „bez-władza” (anarchia). Z sytuacją taką mamy jednakże do czynienia w wyabstrahowanej „sytuacji idealnej”, w rzeczywistości bowiem każde prawo, które chce mieć posłuch, opiera się na minimum władzy. Każda pierwotna organizacja społeczna odwołuje się do jakiegoś stosunku władzy, a dopiero w następnej kolejności przyjmuje charakter prawny. W opisie sytuacji pierwotnej nie możemy więc obejść się bez figury prawodawcy, który wymaga posłuchu dla nadanych przez siebie praw: prawa obowiązują na mocy władzy prawodawcy. To dopiero w następstwie rozwoju świadomości i organizacji społecznej możliwe staje się „uruchomienie” mechanizmu sublimacji władzy i jego „przestawienie” w stronę sprawiedliwości społecznej. O ile bowiem stosunek władzy wytwarza strukturę subordynacji, o tyle stosunek prawny buduje strukturę koordynacji. Oczywiście są to tylko dwa skrajne „typy idealne”. Realna organizacja społeczna przyjmuje przeto zawsze strukturę złożoną: subordynacyjno-koordynacyjną. Jak już rzekliśmy, ideałem prawa – podobnie jak i opierającej się na nim demokracji – jest sprawiedliwość. Prawo dąży (powinno dążyć) do sprawiedliwości, czyli do takiej sytuacji, w której żadne „ja” nie jest poddane innemu „ja”. Docelowym ideałem staje się „organizacja-bez-władzy”. Ideał, dodajmy, w wymiarze doczesnym w całej swej pełni nigdy nieosiągalny, albowiem w warunkach niedoskonałości nie jest możliwe ani bierne osiągnięcie, ani aktywne zbudowanie Królestwa Bożego. Świadomość demokratyczna nie może poddawać się nastrojom utopijnym. Demokracja jako taka posiada – w porządku metafizycznym nie tyle docelowy, ile raczej wyjściowy – ideał, którym jest soborowość. Dążenie do ideału, jego realizacja w rzeczywistych warunkach, odbywa się poprzez stopniowy proces sublimacji władzy poprzez prawo, a zatem realizowanie zasad sprawiedliwości, dalszą sublimację prawa oraz coraz doskonalsze rozumienie jego sensu i funkcji. W wyraźny sposób Wyszelsławcew odwołuje się zatem do własnego projektu etyki sublimacji, w którym wolność nie-sublimowana stanowi odpowiednik samowoli władzy, natomiast wolność sublimowana jest wolnością ku dobru: wolnością aksjologicznie zorientowaną<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Filozof dostrzega konieczność rozszerzenia pojęcia *libido* jako „podstawowej energii psychicznej” poza sferę czysto seksualną (odejście od stanowiska freudowskiego) i objęcie tym pojęciem wszelkich podświadomych „dążeń” duszy ludzkiej; opowiada się za powrotem do platońskiego pojęcia Erosa jako „istniejącej i nieusuwalnej *funkcji dążenia* zmierzającej ku nieskończoności i w treści swej wielokształtnej, lecz zawsze ukierunkowanej na wzrost bytu, na jego »waloryzację«”. B.P. Wyszelsławcew, *Etika pieobrażennogo Erosa* [w:] idem, *Krizis industrialnoj kultury...*, s. 61. Dążenia obejmującego – co z naszego punktu widzenia ważne – m.in. adlerowskie „dążenie do mocy”, czyli w terminologii Wyszelsławcewa: heteronomię. Sublimacja popędu jest podstawą do dalszego kroku: sublimacji wolności, która wprost już dotyczy naszej tematyki: „Wolność –

A czyni to w zgodzie z klasycznym – obecnym już u Chomiakowa – rozumieniem życia soborowego jako „życia-w-prawdzie” i „powszechności” prawdy. Dostęp do prawdy ma bowiem charakter wspólnotowy. „Prawda” realizuje się we wspólnotowej praktyce (wolnej jedności), w solidarnym ukierunkowaniu ku poszukiwaniu prawdy wspólnej, niemniej zarazem zakorzenionej w każdym uczestniczącym w niej podmiocie. Życie demokratyczne odwołuje się do swobodnej jedności w dialogu. Inaczej mówiąc, jest ono z natury deliberacyjne (choć sam myśliciel nie używał jeszcze tego terminu, które wszakże pojawiło się w języku teorii demokracji stosunkowo niedawno)<sup>8</sup>. Co najważniejsze, deliberacja odwołuje się do głębszej niż „komunikacja demokratyczna” sfery życia wspólnotowego, czyli – soborowości. Można domniemywać, iż dla Wyszestawcewa teoria demokracji powinna zakładać własną metafizykę i antropologię.

Przyjrzyjmy się wpiery założeniom metafizycznym. Otóż relatywizująca moc Absolutu stoi u podstaw myślenia o świecie. Relatywizacja danej treści jest możliwa tylko dzięki jej odniesieniu do tego, co absolutne. W przeciwnym przypadku każda wydzielona część (treści, rzeczywistości) pretenduje do absolutnego „wyosobnienia” i zastąpienia całości przez część, co już w punkcie wyjścia przekreśla jakąkolwiek możliwość wewnętrznego strukturalizowania świata<sup>9</sup>. A częścią tego świata (choć przekraczającą rzeczywistość empiryczną, a nawet „świat” jako taki) jest również jaźń – prawdziwe źródło podmiotowej i społecznej samorządności. Soborowość, zasadzająca się i wyrażająca siebie poprzez więź duchową, umożliwia zaistnienie demokracji wraz z nieodłącznym od niej wewnętrznym pluralizmem: przejawiona wielość zakłada bowiem zakrytą jedność. Podobnie życie demokratyczne toczone w oparciu o „spór” i dialog odsyła

---

pisze filozof – jest przede wszystkim wolnością wyboru, wolnością woli. Jest to wolność niesublimumowana. Wiążące się z nią przejawy duchowego sprzeciwu, przeciwstawienia się hierarchii wartości, wskazują na głębię, moc i nieposkromioną swobodę samowoli. Jednakże istnieje również wolność sublimowana, tzn. taka, która skierowała się w stronę wartości, która dobrowolnie wzięła na się i »wybrała« realizację idealnej powinności. Istnieją dwie wolności: wolność wyboru i wolność twórczości. Przejście od pierwszej do drugiej jest sublimacją wolności”. B.P. Wyszestawcew, *Wiecznoje w ruszskoj filozofii* [w:] idem, *Kryzys industrialnej kultury...*, s. 667.

<sup>8</sup> Porównajmy przytoczony powyżej fragment *Krytyki kultury industrialnej* ze współczesną definicją demokracji deliberatywnej. I tak w demokracji deliberatywnej „(...) namysł wolnych i równych obywateli w sprawach publicznych stanowi rdzeń prawomocnego podejmowania decyzji politycznych oraz samorządności”. J. Bohman, *The Coming of Age of Deliberative Democracy*, „Journal of Political Philosophy” 1998, nr 6, s. 401, cyt. za: J. Held, *Modele demokracji*, przeł. W. Nowicki, Wyd. UJ, Kraków 2010, s. 307. Pojęcie demokracji deliberatywnej odsyła do idei prawomocnego stanowienia prawa, które wynika z publicznego namysłu obywateli i odwołuje się do ideałów prawodawstwa racjonalnego, polityki partycypacyjnej i samorządu obywatelskiego. Jest to, krótko mówiąc, autonomia polityczna oparta na praktycznym rozumowaniu obywateli. Zob. *Introduction* [w:] J. Bohman, W. Rehg (red.), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, London 1999, s. IX.

<sup>9</sup> B.P. Wyszestawcew, *Etika pieobrażonego Erosa...*, s. 170.

do dialektyki, gdyż to właśnie dialektyka stanowi warunek możliwości „parlamentaryzmu demokratycznego. Jednakże dialektyka z kolei opiera się na harmonii (wprzód ustanowionej). Dlatego też filozof może utrzymywać, że „to walka istnieje dla pokoju, a nie pokój dla walki”<sup>10</sup>. Polityka jest w tej sytuacji rozumiana jako sztuka łagodzenia sprzeczności i odnajdywania harmonii (*coincidentia oppositorum*) w przestrzeni życia społecznego. Polityka, poddana zasadom filozoficznym, może zatem służyć sprawie życia duchowego i wspólnotowego, osobowego i społecznego. Czy wobec tego nie należałoby mówić także o społecznej powinności filozofa? Zapewne! W jakimś istotnym zakresie rzeczywiście ona istnieje – tak przynajmniej zdaje się twierdzić rosyjski myśliciel, któremu dane było osobiście doświadczyć doli i niedoli życia politycznego w czasach ideologicznego zamętu.

Powiedzieliśmy, iż życie osobowe i wspólnotowe są ze sobą ściśle połączone, wręcz nierozdzielnie splecione. I tak oto – w przekonaniu rosyjskiego filozofa – proces narodzin i wzrastania demokracji łączy się z przebudzeniem wolnej jaźni, czyli w pełni autonomicznej świadomości indywidualnej, a w dalszej kolejności – wspólnotowej, narodowej. A jednocześnie każda świadomość indywidualna (osoba) wzrasta we wspólnocie. Jest to zatem relacja zwrotna, obopólnie sprzężona. W tym przypadku – pozostając przy perspektywie historycznej, genealogicznej – presja zewnętrżności (heteronomia, dążąca do ustanowienia subordynacji) „uświadamia” jednostkę, czyli przebudza jej wolność wewnętrzną (autonomię, opowiadającą się za koordynacją). Wydaje się, że w przypadku Wyszelsławcewa taką zewnętrzną i nader realną presją *prima facie* był totalitaryzm stalinowski. Tak rozumiana *jaźń wolna*, czyli samorządna, dąży do „stworzenia” i zaaranżowania własnej przestrzeni życiowej w formie „wolnego świata”, a za taką współcześnie można i należy uznać przestrzeń życia demokratycznego. Jednocześnie wraz z innymi wolnymi podmiotami tworzy „wspólnotę soborową”, tym samym przyczyniając się do nadania jej indywidualności wspólnotowej i narodowej. Wspólnotowe (soborowe) samostanowienie staje się więc podstawową autocharakterystyką podstaw życia demokratycznego. Pojęcie autonomii odczytywane w dosłownym sensie jako swobodne połączenie podmiotu i prawa, czyli *de facto* odpowiadające znaczeniowo idei samorządności, stanowi zasadniczą wytyczną życia-w-demokracji. Demokracja rodzi się niejako od wewnątrz, jest w pierwszym rzędzie „dziełem” ducha ludzkiego (co wskazuje także na religijne, chrześcijańskie jej korzenie), a dopiero w drugiej kolejności może być rozważana jako procedura społeczno-ustrojowa.

Przeciwieństwem tak pomyślanej autonomiczności i wolności demokratycznej są wszelkiej maści *ideokracje*, będące w istocie tylko różnymi postaciami dążeń do ustanowienia heteronomii. Wyszelsławcew odrzuca oskarżenia kierowane

---

<sup>10</sup> B.P. Wyszelsławcew, *Filosofskaja niszczeta marksizma* [w:] idem, *Krizis industrialnoj kultury...*, s. 202 i n.



przeciwko demokracji, nie zgadza się z opinią jakoby była ona tylko pustą i bezi-deową strukturą. Opowiada się za pluralizmem, bo tylko pluralizm idei i stanowisk może prowadzić do prawdy – prawda bowiem, jak wiemy, posiada naturę na wskroś soborową. W przekonaniu myśliciela dobrze pojęty „formalizm demokratyczny” powinien być – rzecz można – „strukturą wolności”. I tylko tak pomyślana wolność może być „brzemienne twórczością”. Dojście zatem do prawdy (jako zawsze stającej się) jest zabiegiem zbiorowym (stającej się wspólnoty), czyli soborowym<sup>11</sup>. W następujących słowach ujmuje to sam rosyjski myśliciel:

Ale jeśli *demokracja nie jest ideokracją* to wcale jeszcze nie oznacza, że jest ona bezi-deowa, pozbawiona zasad, że nie ma prawa do posiadania własnej filozofii, religii, światopoglądu. (...) wszystko to ona posiadała i będzie posiadać, ale w *formach wolności*, w formach swobodnego ścierania się przekonań i idei, w formach swobodnego dialogu wolnych myślicieli. I właśnie te formy są tym, z czego może być dumna *demokracja formalna*. Demokracja nie obawia się *pluralizmu* przekonań, teorii naukowych, światopoglądów, wierzeń politycznych i religijnych. Demokracja jest świadoma, że wszelkie naukowe i filozoficzne badanie jest *dialogiem*, że wszelkie etyczne i polityczne rozstrzygnięcie jest *dialektyczne*, bowiem rozważa racje za i przeciw (a to właśnie jest istotą dialektyki), że w końcu „parlament” opiera się na tej samej zasadzie dialektycznej, i ta zasada mądrości sokratejskiej potwierdza, że prawdziwe rozwiązanie rodzi się z wypowiedzi i sprzeciwów, tezy i antytezy, że prawda zawsze jest syntetyczna, że ona „zbiera” [*sobirajet*] to, co różne i oddzielone w jedno, i dlatego jest *soborowa* [*soborna*]<sup>12</sup>.

Wynika z tego, że demokracja jest *zadana*, ale bynajmniej nie *dana*; jest bowiem przede wszystkim wysiłkiem realizacji ideału – sprawiedliwości. Dotyczy powinności aksjologicznych. A to raz jeszcze prowadzi myśliciela do zasadniczego znaczenia, jakie należy przydawać hierarchicznemu uporządkowaniu wartości. Filozof wystrzegał się absolutyzacji jakiegokolwiek wartości, bo to z reguły prowadzi do „wysobnienia” wartości na bazie jej roszczeń do auto-absolutyzacji. Inaczej mówiąc, jest to niebezpieczny proceder „idolizacji”. W pewnym stopniu w swej rewerencji dla idei sprawiedliwości – wszak istotnie spełniającej w koncepcji myśliciela bardzo ważną rolę – zbliża się do postawy Pierre’a Josepha Proudhona. Jednakże z jednym ważnym zastrzeżeniem. Jak się zdaje, francuski myśliciel dokonuje nieuprawnionego zabiegu „ubóstwienia Sprawiedliwości” (pisanej przezeń zawsze z wielkiej litery!), a czyni to w tak dalece zapamiętały sposób, że „(...) w obliczu Sprawiedliwości doświadcza trwogi świętości (*la frisson du sacré*)”<sup>13</sup>. Filozof rosyjski jest natomiast świadom

<sup>11</sup> Można byłoby przywołać w tym miejscu gnozeologiczną zasadę soborowości rozwijaną przez Iwana W. Kiriejewskiego, Aleksego S. Chomiakowa i Sergiusza N. Trubieckoja.

<sup>12</sup> B.P. Wyszczelawcew, *Kryzys industrialnej kultury...*, s. 537.

<sup>13</sup> H. de Lubac, *Proudhon et le christianisme*, Éditions du Seuil, Paris 1945, s. 297.

tego, że idea sprawiedliwości, która w planie społecznym przyjmuje formę koordynacji, potrzebuje całkowicie innego, przychodzącego spoza niej samej, uzasadnienia. Należy porzucić poziom ideokratyczny, a tym bardziej – idolatryczny. Co bynajmniej nie oznacza, że samej idei sprawiedliwości odmawia on znaczenia religijnego. Dostrzega jej źródła w tradycji biblijnej, ale przede wszystkim widzi jej umocowanie w personalizmie i „demokratyzmie” chrześcijańskim, przyjmujących absolutną wartość osoby ludzkiej za najważniejszą swą przesłankę w kształtowaniu wspólnotowych, soborowych „struktur” społecznych.

Należy podkreślić, że tak rozumiana „demokratyczna” zasada soborowości wyzbywa się swego dotychczasowego, antyokcydentalistycznego charakteru (a więc wyraźnie się okcydentalizuje). A ponadto – co wiąże się z cechą poprzednią – porzucając niegdysiejszą „wolność od polityki”, przyjmuje diametralnie jej przeciwną postawę, którą można określić jako „wolność do polityki”; niemniej od razu dodajmy: polityki demokratycznej!

Myśliciel przeprowadza zatem intelektualny zabieg „apologii demokracji”. Co należy wyraźnie podkreślić: jest to wariant rosyjskiej „apologii demokracji” – i tym samym uzupełnia, a może nawet dopełnia, podejmowane przez rosyjskich filozofów tzw. renesansu religijno-filozoficznego poszukiwania „nowej wspólnotowości”; wskazując zarazem na realnie istniejący system demokratyczny, co prawda nigdy w pełni niezrealizowany i dlatego też wymagający nieustannych korekt. Poprawki dotyczą zwłaszcza zagrożeń płynących ze strony przerostu tendencji industrialnej, czyli w terminologii filozofa – immanentnego zła industrializmu, postępującej technokracji.

Nie bez wpływu na teorię demokracji Wyszelsławcewa pozostawały uwarunkowania historyczne: radziecka, zachodnia i międzynarodowa sytuacja czasów powojennych. Z jednej strony, myśliciel miał do czynienia z utrwalającym się reżymem stalinowskim, z drugiej zaś – powstaniem i rozwojem szeregu demokracji zachodnich (choć ten ostatni proces pozostawał w stałym zagrożeniu ze strony „sukcesów” Związku Radzieckiego). Ponadto demokracje zachodnie bywały ustawicznie zagrożone od wewnątrz, zarówno w wymiarze politycznym (nieodpowiedzialna polityka, zachodnie partie komunistyczne), jak i społeczno-gospodarczym (wspomniane „immanentne zło industrializmu”). Jednakże w zaistniałej, realnej sytuacji alternatywnej wniosek pozostawał jeden – należy opowiedzieć się po stronie wolności.

Wydaje się, że zaprezentowana w dużym skrócie propozycja Borysa Wyszelsławcewa przeprowadzenia apologii demokracji w oparciu o ideę *sobornosti* może budzić u czytelnika niemałe zdumienie. W ujęciu tym łączy się bowiem słowianofilska i antyokcydentalistyczna idea „soborowości” z zachodnią, liberalną i prawną demokracją w celu pełniejszego współokreślenia istoty i charakteru życia w ustroju demokratycznym. Można w tym wypadku mówić o śmiałej próbie dokonania ich syntezy. Soborowość jest w niej ujmowana w charakterze „duszy” demokracji, ta ostatnia natomiast wyraża się raczej w formach ze-

wewnętrznych: instytucjach i gwarancjach wyznaczających przestrzeń wolności. Soborowość w swym nowym wcieleniu porzuca nastawienie antyprawne i „współpracuje” z prawem. Funkcja prawa dotyczy gwarancji wolności podmiotowej, co w rzeczywistości polega na dążeniu do ograniczania władzy, albo – inaczej mówiąc – jej sublimacji w imię realizacji sprawiedliwości. Prawdziwa demokracja tworzy tedy przestrzeń wewnętrznego pluralizmu przekonań, co filozof uznaje za podstawowy warunek *drogi prawdy*. Podążanie zaś do prawdy pozostaje zabiegiem wspólnotowym i soborowym – bowiem rodzi się ona wyłącznie w sytuacji pluralizmu przekonań, sporu i dialogu. Być może syntezę soborowości i demokracji można by też próbować odczytywać jako wskazanie na warunki realizacji jedności prawdy i sprawiedliwości (ros. *istiny* i *prawdy*). Każdorazowo „narodziny” wolnej jaźni łączą się z „narodzinami” demokracji, gdyż wolnym można być tylko w demokracji. Jednym słowem, demokracja jest jedynym *prawdziwym ustrojem filozoficznym*, albowiem podążanie do prawdy możliwe jest tylko w warunkach wolności. Demokracja jest więc jedynym ustrojem godnym człowieka wolnego – zdaje się twierdzić rosyjski filozof.

[znaków 30 892]

*Статья посвящена теории демократии в трактовке Бориса Вышеславцева. Значимость мысли русского философа сводится к тому, что он очень смело соединял славянофильскую идею соборности с теорией и практикой западной демократии – сугубо редкий взгляд для русского философа. В статье рассматриваются такие проблемы, как: славянофильские истоки идеи соборности, характер отношений между властью и законностью, метафизические и антропологические элементы теории демократии, религиозные и философские аспекты демократии.*

*The article treats of Vysheslavtzev's theory of democracy. The importance of his philosophy consists in its bold merging of the slavophilic idea of sobornost' with the theory and practice of Western democracy, which seems to be unique among Russian philosophers. The article deals with such issues as: the slavophilic origin of sobornost', the relation between power and law, metaphysical and anthropological elements of the theory of democracy as well its philosophical and religious aspects.*