

Artykuły, Rozprawy

Статьи, Доклады

Mirosław Tryczyk

Uniwersytet Wrocławski

Paradygmat duchowej integralności a idea słowiańskiej wspólnoty w myśli filozoficzno-społecznej słowianofilów rosyjskich

Парадигма духовного единства и идея славянского сообщества в общественно-философской мысли российских славянофилов

Dwie części cesarstwa rzymskiego zawsze różniły się od siebie, a podział ów wynikał z samej istoty rozumienia pojęcia prawa¹. To, co bowiem w rozwoju myśli ludzkiej rozumiano pod pojęciem prawa, zwykle posiadało ścisły związek z określoną teorią bytu, ten zaś w sposób naturalny był przedmiotem nieustannych prób poznania człowieka. Poznanie to odbywało się zwykle w dwóch kierunkach. W kierunku filozoficznym, który dociekał istoty bytu ludzkiego, odwołując się do zasad metafizyki i stosując różne metody interpretacyjne, najczęściej redukcyjną, oraz teologicznym – który postrzegał istotę ludzką w świetle Objawienia². Ta właśnie interpretacja człowieka niewątpliwie stanowiła podstawę etyki prawnej Bizancjum. Istota prawa bizantyjskiego opierała się na zasadzie głoszącej, że treść rzeczy i jej istnienie to nie to samo. Istota prawa w myśli bizantyjskiej zawierała w sobie zatem prawdę bytową, a prawda ta miała trzy aspekty: fundamentalny – wynikający z istnienia, formalny – przyporządkowany do intelektu, i kazualny – odzwier-

¹ Por. S. Runciman, *Schizma Wschodnia*, Warszawa 1963, s. 7–39.

² Ks. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Tarnów 1993, s. 13–16.

ciędlący bytowość rzeczy w relacji pojęciowej do intelektu³. Prawo bizantyjskie było odbiciem tych trzech aspektów.

W chrześcijańskiej historii Bizancjum niezwykle żmudna była droga do zrozumienia nie tylko tego, że być bytem i wyrażać prawdę ontyczną, to jedno, ale także tego, że prawda będąca pochodną intelektu pojedynczego człowieka może być fałszem. Wyjaśnienie tej kwestii trwało wieki. Dokonano tego podczas pierwszych siedmiu Soborów Powszechnych, na których pokonywano herezje trynitarne Ariusza, Nestoriusza i Pelagiusza. W polemikach trynitarnych ujawniła się również inna niezwykle istotna kwestia, która dotyczy całej rzeczywistości prawosławno-bizantyjskiej epistemologii, potwierdzono oto bowiem, że w bycie nie można oddzielać jednego elementu od drugiego bez zniszczenia samego bytu.

Wiele nieścisłości i trudności pochodzi właśnie stąd, że niektórzy autorzy zbyt parcelują realny byt i traktują jego elementy jako różne rzeczy (...). Tymczasem w rzeczywistości elementy te nie dadzą się odizolować i nie mogą nadal bez siebie istnieć, gdyż właśnie konkretny byt istnieje dzięki nim⁴.

Z tak sformułowanego umocowania ontologicznego, a zwłaszcza z przyjętych rozstrzygnięć epistemologicznych dotyczących samej istoty prawdy i pochodnego wobec niej prawa, również kanonicznego, wynikała struktura organizacyjna Kościoła wschodniego. Po rozstrzygnięciach chalcedońskich, które przyjęły się również w prawie państwowym skodyfikowanym przez cesarza Justyniana Wielkiego, usankcjonowano istnienie 5 patriarchatów chrześcijańskich i następującą między nimi kolejność: Rzym, Konstantynopol, Aleksandra, Antiochia i Jerozolima. Pierwszy dokument kościelny sankcjonujący tę strukturę to kanon 21 soboru konstantynopolitańskiego IV (876–870). W myśl powyższej idei prawowierność każdego nowo tworzonego patriarchatu jest ustalana poprzez nawiązanie wspólnoty (*koinonia*) lub jej odnowę przez już powołanych patriarchów. Ta współzależność pięciu patriarchatów w zarządzaniu kościołem określana zaczyna być z czasem terminem pentarchia (rządy pięciu). W VIII i IX w. na Wschodzie ostatecznie ustaliła się struktura pentarchii. Jej zasady przytaczał między m.in. przedstawiciel cesarza Bazylego I na soborze konstantynopolitańskim IV (869–870) – Baanes: Bóg oparł swój Kościół na pięciu patriarchach i zapewnił w swoich ewangeliach, że nigdy nie mogą oni zupełnie pobłądzić, ponieważ są zwierzchnikami Kościoła (...), co oznacza, że gdyby dwóch z nich zbłądziło, zwróć się do trzech pozostałych, gdyby trzech zbłądziło zwróć się do dwóch, a gdyby przypadkiem czterech zbłądziło, to ten je-

³ Por. M. A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury, Dzieła*, t. XV, Lublin 1991, s. 35–41.

⁴ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, dz. cyt., s. 198–499. Słowa te Krapiec napisał, charakteryzując istotę bizantyjskiej epistemologii, [w:] H. Kowalska, *Kultura Staroruska XI–XVI w. Tradycja i zmiana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 1998.

den, dlatego że wytrwa w Bogu naszym Jezusie Chrystusie, zwierzchniku wszystkich, ponownie odzyska pozostałą część ciała Kościoła⁵.

Z prawosławnego punktu widzenia wspólnotowa zasada pentarchii gwarantowała nieomyślność i świętość Kościoła, wyrażającą się w jego kolegialności. Nie oznacza to wszak, że wszystkie patriarchy miały w świecie starożytnym ten sam status. Problem z różnym pojmowaniem pierwszeństwa Rzymu, a co za tym idzie coraz silniejsze rozchodzenie się chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego, pojawiał się nieustannie, aż w konsekwencji doprowadził do rozłamu w Kościele w 1054 r.⁶

Idea pentarchii została później uzupełniona przekonaniem, rozwiniętym przez teologię grecką w XIV i XV w., które nakazywało odróżniać funkcję apostołów jako nauczycieli całego świata chrześcijańskiego i biskupów jako nauczycieli w kościołach lokalnych⁷. Stąd wyprowadzona została idea o przekazaniu przez apostołów depozytu wiary całemu episkopatowi, a nie poszczególnym biskupom. Zgodnie z prawosławną koncepcją eklezjologii to cały episkopat Kościoła jest miejscem działania Ducha Świętego i ma charakter nieomyślny. Takiej nieomyślności w sprawach wiary nie posiada żaden pojedynczy biskup, metropolita czy patriarcha, a jedynie cały Kościół poprzez swoich przedstawicieli zgromadzonych na soborze powszechnym.

Kościół jest nieomyślny jako Kościół w swojej kościelności. Można powiedzieć, że jest to tautologia, bowiem Kościół jako Ciało Prawdy – Chrystusa, jest fundamentem prawdy. Każdy członek Kościoła w swej kościelności trwa w prawdzie; z tego powodu nieomyślność przynależy całemu Kościołowi. *Stróżem pobożności jest u nas samo Ciało Kościoła, który zawsze pragnie zachować swoją wiarę w niezmienności*⁸.

Na Wschodzie teologia była przede wszystkim sprawą modlitwy; Ewagriusz z Pontu tak nauczał w tej kwestii: „Jeśli jesteś teologiem, będziesz dobrze się modlił, a jeśli dobrze się modlisz, będziesz teologiem”. Dlatego też, tak zasadni-

⁵ F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, dz. cyt., s. 74, [w:] E. Przybył, *Prawosławie*, Znak 2000.

⁶ „W strukturze organizacyjnej Kościoła wschodniego oderwanie się Rzymu nie zmieniło pentarchii w tetrarchię. W ujęciu prawosławnym miejsce Rzymu opustoszało i do tej pory pozostaje nie zajęte, czekając na powrót Kościoła zachodniego do jedności z innymi Kościołami i zajęcia przez papieża należnego mu miejsca wśród innych patriarchów. Co prawda powstała koncepcja o uzupełnieniu miejsca Rzymu przez patriarchat moskiewski, o której będziemy jeszcze pisać, jednak jest to idea popularna jedynie w kręgach Prawosławia rosyjskiego i silnie związana z poczuciem wyjątkowego miejsca Kościoła rosyjskiego w świecie prawosławnym”. Napisane za: E. Przybył, *W cieniu antychrysta. Idee staroobrzędowców w XVII w.*, Kraków 1999.

⁷ Szczegółową analizę tego rozróżnienia zob. np. w: P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 169–172.

⁸ *Encyklika Wschodnich Patriarchów z roku 1849*, [w:] S. Bułgakow, *Prawosławie – zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, s. 72, przeł. ks. H. Paprocki, Orthdruk s.c., Białystok 1992.

czy dla zachodniej scholastyki problem stosunku rozumu do wiary nigdy nie powstał, bo też nie mógł powstać na Wschodzie. Prawosławie nigdy nie rozdzieliło rozumu od wiary, a za prawdziwe poznanie uważał „poznanie integralne”, w którym wiara i rozum łączyły się w jedno, stanowiąc jeden akt poznawczy (*celnoje znanije* u słowianofilów). Wschód nie rozdzielał również w rygorystyczny sposób teologii od mistyki, życia „świeckiego” od duchowego. Osiągnięcia duchowe i teologiczne wschodu są wspólnym dziełem duchownych i świeckich, mnichów i teologów. Jak powiada w tej materii znakomity badacz teologii wschodniej Włodzimierz Łoski: „Tradycja wschodnia nigdy nie uczyniła wyraźnej różnicy między mistyką a teologią, między prywatnym doświadczeniem Boskich tajemnic a dogmatem stwierdzanym przez Kościół”⁹. Na Wschodzie teologia i mistyka nie są sobie przeciwstawne, lecz posiłkują się i uzupełniają nawzajem. Jedna nie może istnieć bez drugiej¹⁰.

Bezspreczny twórca myśli słowianofilskiej, należący do tzw. „pierwszego pokolenia” słowianofilów, I. Kirejewski w jednym z pierwszych swoich artykułów: *Wiara jako warunek integralności duszy*¹¹, wyliczył kolejne różnice separujące, jego zdaniem, Kościoły prawosławny i katolicki. Fundamentalne według niego różnice polegają, między innymi, na tym że:

1) Kościół prawosławny, nigdy nie pokusił się w przeciwieństwie do katolickiego, przekroczyć granicy między Boskim Objawieniem a racjonalnym myśleniem, nigdy nie podjął próby pogodzenia rozumu z wiarą, granicy między nimi bronił w sposób sztywny i niezłomny.

2) Wyłączył prawdy Boskiego Objawienia, ze sfery nauk podlegających rozwojowi, zmianom i błędom Kościoła prawosławny nie ograniczył się do samoświadomości jakiejś konkretnej epoki historycznej, ale potraktował ogół wiernych wszystkich wieków; przeszłych, obecnych i przyszłych jako jedno, niepodzielne, wieczne żywe zgromadzenie połączonych tyleż samo *jednią świadomości*, co wspólnotą modlitwy.

3) Taka nietykalność granic Objawienia Boskiego z jednej strony, uchroniła czystość i trwałość jego nauki przed niewłaściwymi interpretacjami rozumu naturalnego, z drugiej zaś – ochroniła rozum przed niewłaściwą ingerencją kościelnego autorytetu. Stąd dla prawosławnego chrześcijanina zawsze niepojętym było zarówno to; że można było spalić na stosie dzieła Galileusza za niezgodność jego poglądów z poglądami hierarchii kościelnej, jak i to, że można było

⁹ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 6.

¹⁰ Napisane za: J. Krasicki, *Doświadczenie ojcostwa w duchowości Kościoła Wschodniego*, [w:] *Ojcostwo* pod red. J. Augustyna SJ, Wydawnictwo WAM 1998.

¹¹ I. Kirejewski, *Wiara jako warunek integralności duszy*, tekst stanowi fragment rozprawy pt. *Konieczność i możliwość nowych zasad dla filozofii*, opublikowanej w czasopiśmie „Russkaja Biesieda” nr 2, 1856, [w:] A. Walicki, *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*, s. 142, PWN, Warszawa 1961.

negować wiarygodność Nowiny Apostolskiej z racji niezgodności jej prawd z poglądami jakiegokolwiek myśliciela lub epoki.

4) Prawda, co podkreślają Ojcowie Kościoła jest jedna, a zrozumienie owej jedności jest wiecznym prawem i głównym motywem rozumnego działania. Docieranie do niej nie polega wszak dla prawosławia po prostu na wybieraniu odpowiednio pojęć zgodnych z twierdzeniami wiary, i odrzucaniu tych pozostających z nią w sprzeczności, lecz na podniesieniu rozumu ponad zwykły poziom dwuwartościowych sprzeczności, poprzez skupienie wszystkich jego sił: abstrakcyjnego myślenia, uczucia, zmysłu estetycznego itp. w jedną niepodzielną całość, w którym wszystkie struny duszy i rozumu rozbrzmiewają pełnym akordem i zlewają się w *jeden, harmonijny ton*.

Wynika stąd, zdaniem I. Kirejewskiego, fundamentalna różnica w samym sposobie myślenia teologiczno-filozoficznego, między Wschodem a Zachodem.

Myśliciele wschodni, według niego, dążąc do istoty aktywności myślowej, zabiegają przede wszystkim o właściwy charakter stanu wewnętrznego myślącego ducha, zatem o sferę praktyczną; natomiast myśliciele zachodni bardziej dbają o zewnętrzne związki pojęć. Myśliciele Wschodu dla osiągnięcia pełni prawdy poszukują wewnętrznej *integralności* rozumu: swego rodzaju skupienia władz umysłowych, przy którym wszystkie oddzielne rodzaje aktywności duchowej zlewają się w jedną i żywą jedność. Ludzie Zachodu, zdaniem Kirejewskiego, w przeciwieństwie do tego sądzą, iż osiągnięcie pełni prawdy możliwie jest również dla odrębnych władz umysłu, działających samodzielnie we właściwej sobie sferze.

(...) Jedna z tych władz odnosi się do moralności; druga – do piękna; jeszcze inna – do tego, co użyteczne. Prawdę uchwytywać chcą myśliciele zachodni za pomocą abstrakcyjnego rozsądku, żadna zaś z władz nie wie, co czyni druga, dopóki nie odczuje skutków jej działania. Każda pojedyncza droga, wedle ich przekonania, wiedzie do celu prędzej, niż suma tych dróg połączona w jednym zespolonym ruchu¹².

5) Ów wyższy sposób poznawania traktuje wszelką myśl racjonalną, która nie pochodzi z wyższego źródła rozumienia, jako wiedzę niepełną, a zatem nieprawdziwą, jako wiedzę, która nie może wyrażać prawdy najwyższej, choć może być przydatna na swoim podrzędnym miejscu, a niekiedy nawet może stanowić niezbędny szczebel dla innej wiedzy, stojącej na szczeblu jeszcze niższym. Rozwój rozumu naturalnego oznacza dla człowieka „prawosławnie” myślącego, jedynie szczebel wznoszący go do owego idealnego mistycyzującego stanu *inte-*

¹² I. Kirejewski, *O charakterze cywilizacji Europy i jej stosunku do cywilizacji Rosji*, [w:] *Wokół słowianofilstwa* pod red. J. Dobieszewskiego, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

gralności, pobudzający go do jego poszukiwania. Albowiem prawosławie wie, że do osiągnięcia prawdy integralnej potrzebna jest również integralność rozumu, i poszukiwanie owej integralności również stanowi nieustannie cel jego myślenia.

Stan *integralności* jest dla Kirejewskiego nie tylko jednością duchową – ale i źródłem rozumowo-umysłowych zdolności poznawczych człowieka. Zawierając w sobie zdolności przysługujące rozumowi i umysłowi, posiada człowiek jeszcze inną, wyższego rzędu zdolność poznawania, umożliwiającą dotarcie do istoty rzeczywistości, do „świata rzeczywistego”. Stanowi *integralności* przysługuje całkowita, bezpośrednia pewność, jest on wolny od jednostronności, posiada zdolność formułowania prawdy i dlatego stanowić może podstawę dla stworzenia filozofii przewyższającej ograniczoną kierunków materialistycznych oraz idealistycznych. Na płaszczyźnie *integralności* wyeliminowany zostaje, zdaniem Kirejewskiego, element negocjacji i racjonalistycznej mediacji.

Byt w tym modelu jest *integralnością* wieczną i niezmienną. *Integralność* jest syntezą o charakterze kompromisowym. Kojarzy ona elementy przeciwstawne, które bynajmniej nie zostają przez to zniesione. Istnieją one nadal obok siebie, tracąc w obrębie „syntezy” jedynie swój jednostronny charakter, uzupełniając się harmonijnie przez człon przeciwstawny i wymagając wciąż na nowo „pogodzenia” w *integralności*. Integralność ducha sprawia, zdaniem I. Kirejewskiego, że człowiek wychowany w tradycji świata prawosławnego zachowuje, nawet podczas najbardziej gwałtownych przełomów życiowych, jakąś głębię spokoju, jakąś naturalną harmonię, godność, a jednocześnie pokorę, świadczącą o równowadze ducha, o głębi i integralności jego potocznej samoświadomości.

Trzeba w tym miejscu wspomnieć, że I. Kirejewski przejął doktrynę integralności bezpośrednio od greckich Ojców Kościoła. Począwszy od roku 1852, a więc w okresie pisania rozprawy *O konieczności i możliwości nowych zasad filozoficznych*, współpracował on m.in. z ojcem Makarym z Pustelni Optyńskiej w tłumaczeniu poszczególnych fragmentów z dzieł św. Izaaka Syryjczyka.

W ślad za ideologami słowianofilstwa, zwłaszcza I. Kirejewskim, jeden z najwybitniejszych poetów rosyjskich początku XX wieku, Wiaczesław Iwanow rozwijając jego tezy filozoficzne, również stwierdził, że warunkiem dotarcia zarówno do Prawdy jak i prawdziwej Wiary, jest spójna osobowość skupiona w integralnej *jedni świadomości* całej ludzkości. To Kościół, a więc największa, dająca się ogarnąć, wspólnota staje się w koncepcji Iwanowa depozytariuszem prawdy, a powstanie Kościoła kwestią natury epistemologicznej. Według Iwanowa, prawda to zdolność odwzorowywania rzeczywistości wyższego rzędu. Jednym ze zwierciadeł prawdy o Bogu jest człowiek. Pojedyncze lustro jednak, powiada Iwanow, nie pokazuje całej prawdy, a nawet ją zataja, przeinaczając

rzeczywisty obraz, odwracając jego perspektywę¹³. Niedoskonałość władz poznawczych człowieka jest przyczyną deformacji obrazu prawdy, jaki każdy nosi w sobie. Dlatego jednostkowe doświadczenie, wszystko jedno religijnej czy innej natury, nie wystarcza do stworzenia depozytu prawdy.

Zniekształcony obraz rzeczywistości odbitej w lustrze można skorygować, odbijając go powtórnie w drugim zwierciadle, którym dla człowieka jest drugi człowiek. Lustrzany dialog wielu doświadczeń, twierdzi Iwanow, nastawienie na drugiego, poczucie współodpowiedzialności pozwala odkryć niezafałszowaną prawdę o Bogu i świecie.

W Iwanowskim dyskursie o religii aspekt osobowościowy okazuje się ściśle związane z socjologicznym. Religia staje się warunkiem integralności społeczeństwa. Ona bowiem sprawia, że sztuczne zbiorowisko ludzi skupionych w państwie, połączonych tylko zewnętrznym przymusem – niczym wojskowy legion – jak powiada Iwanow zamienia się we wspólnotę. Wspólnotowość – *soborowość* staje się nie tylko darem, ale i zobowiązaniem. Według Iwanowa, religia wtedy cementuje wspólnotę, kiedy jest dobrem wspólnym i wspólną troską. Natomiast gdy religia staje się sprawą prywatną, wtedy wspólnota i jej kultura staje się kwestią obojętną. Prywatność religii to dla Iwanowa oznaka rozpadu więzi społecznych i najpoważniejszy symptom kryzysu kultury i społeczeństwa. Oczywiście taki tok rozumowania doprowadza Iwanowa do bardzo poważnej krytyki kultury zachodniej z przełomu lat trzydziestych, jego wieku.

Zdolność prawdziwego poznania – zdaniem Iwanowa i pozostałych słowianofilów – nie przysługuje wszystkim jednostkom w jednakowej mierze: istnieje według nich hierarchia duchowa „(...) zawsze byli i są ludzie przeniknięci wyższym światłem i siłą wiary”¹⁴. Za główny błąd protestantyzmu uważali zarówno Kirejewski jak i Iwanow; dążenie do znalezienia podstawy poznania prawdy „(...) w tej części rozumu człowieka, która dostępna jest każdej oddzielnej jednostce”¹⁵. Filozofia wywodząca się z protestantyzmu musiała wskutek tego „ograniczyć się dziedziną rozumu logicznego, w równej mierze przynależnego każdemu człowiekowi, niezależnie od jego wartości wewnętrznej. Scalenie w jedną siłę wszystkich sił poznawczych, wewnętrzna integralność umysłu, niezbędna do osiągnięcia świadomości całościowej prawdy, nie mogły być udziałem wszystkich. Tylko rozum stosunków, rozum negatywny, logiczny, mógł być przez wszystkich uznany za autorytet; tylko on mógł domagać się

¹³ O motywie lustra w twórczości Iwanowa zob. Z. G. Minc, G. B. Obatin, *Symbolika lustra w poezji W. Iwanowa*, [w:] *Lustro: Semiotyka lustra*, Studia Litteraria Polono-Slavica, Warszawa 1993, s. 41–45.

¹⁴ I. Kirejewski, *Poñ. Sobr. Socz.*, t. I, s. 276, [w:] A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii – struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 1964.

¹⁵ Por. tamże, s. 274.

bezwzględne uznanie swych wniosków przez każdą poszczególną jednostkę. Pisząc te słowa, mimochodem sformułował Kirejewski twierdzenie, przyjęte później i rozwinięte przez socjologię wiedzy: twierdzenie o związku racjonalizmu z egalitaryzmem poznawczym, o uwarunkowaniu tendencji do formalizmu i uniwersalizacji myślenia przez demokratyczne żądanie, aby prawdy były takie same dla wszystkich. W świetle socjologii wiedzy oczywisty staje się związek tego żądania z dążeniami ascendującej burżuazji i kształtowaniem współczesnego układu społecznego. Rozwój egalitaryzmu poznawczego postępował równoległe z procesem przełamywania barier oddzielających od siebie poszczególne stany, grupy lokalne, prowincje i narody, odzwierciedlał i wyrażał szybkie zwiększanie się pionowej i poziomej ruchliwości społecznej oraz towarzyszące mu zmniejszanie się roli tradycji jako więzi międzyludzkiej; elitaryzm poznawczy przeciwstawiał się tym tendencjom rozwojowym, bronił religii i tradycji jako wiedzy „konkretnej”, danej w bezpośrednim przeżyciu zbiorowym i niedostępnej dla ludzi z zewnątrz. W epoce Kirejewskiego było to jednoznaczne z opowiedzeniem się za przedindustrialnym modelem społeczeństwa. Elitaryzm poznawczy koliduje jednak na pierwszy rzut oka z wyraźnie występującymi u słowianofilów elementami socjologizmu w teorii wiedzy, z twierdzeniem, że wszystko co istotne w duszy człowieka, wyrasta w niej społecznie, że prawdziwa wiara (a więc i wiedza) nie może być udziałem jednostki samotnej. Jak pogodzić elitaryzm poznawczy Kirejewskiego z jego przekonaniem, że rozwój „myślenia prawosławnego” winien być wspólnym dziełem wszystkich ludzi wierzących i myślących, że (...) genialność z konieczności zakładająca oryginalność mogłaby nawet okazać się przeszkodą w dochodzeniu do prawdy¹⁶.

W istocie nie ma tu sprzeczności. Na szczycie hierarchii duchowej stawiali oni bowiem nie ludzi genialnych, lecz ludzi przenikniętych „wyższym światłem” i szczególną siłą wiary (patrz: idea ojcostwa – *starczestwa* – „szalonych dla Chrystusa”)¹⁷. Ludzie ci zawdzięczali swą wyższość duchową wewnętrznej integralności, będącej rezultatem organicznej więzi łączącej ich ze wspólnotą; byli oni świadomymi organami zbiorowości, a szczególną siłą wiary zawdzięczali szczególnemu zesoleniu z organizmem społecznym – Kościołem.

Rozwinięciem idei I. Kirejewskiego była stworzona przez Aleksieja Chomiakowa koncepcja „soborowości”, która zakładała, że poznanie prawdy nie jest możliwe poza uczestnictwem we „wspólnocie miłości”; dla niego – ludzie ruskim, w którym ze szczególną siłą wyraziła się, jak uważał, świadomość wspólnoty.

Rdzeniem, wokół którego zbudowana była jego koncepcja był termin ‘*Cerkownost*’, tradycyjny termin w teologicznej myśli prawosławia charaktery-

¹⁶ Por. tamże, s. 270.

¹⁷ Patrz: J. Krasicki, *Doświadczenie ojcostwa w duchowości Kościoła Wschodniego; Ojcostwo* – praca zbiorowa pod red. J. Augustyna SJ; Wydawnictwo WAM, Kraków 1998.

zujący słowiańską ideę wspólnotowości. Termin ten trudny jest do przetłumaczenia z powodu odcieni znaczeniowych, jakie zawiera¹⁸. Z moralnego punktu widzenia może on wszak wyrażać gotowość wiernych do poddania się bez sprzeciwu nauczaniu i kierownictwu Kościoła. „Wiesz już – pisał Teofan Pustelnik w jednym z listów – że nikt nie może sam się zbawić i że Pan nakazał połączyć wszystkich wiernych w jednym ciele, którego On jest głową. Ten, kto pragnie swojego zbawienia, nie może go osiągnąć poza Kościołem, lecz jedynie żyjąc w jego łonie”¹⁹. *Soborowość* jest jednak nie tylko „uległym posłuszeństwem”, ile świadomością jedności ze wszystkimi jako jedynym sposobem doskonalenia własnej osobowości i osiągnięcia absolutnej prawdy.

Prawda dana jest Kościołowi. Tu właśnie zachowują całą swoją moc słowa Pana: *kto chce zbawić swoją duszę, powinien ją stracić*. Tylko w jedności, w wyzwoleniu od ograniczeń swojego ja, w wyjściu ze swego ja, dana jest prawda. Jednak to wyjście ze swego ja nie dokonuje się w pustkę metafizyczną, ale w pełnię. Kościół jako Ciało Chrystusa ożywione przez Ducha Świętego, jest wyższą prawdziwą realnością w nas samych, którą znajdujemy dla siebie w swoim bycie kościelnym. Jeśli byt kościelny jest poznawany przez przewyciężanie swojej samotności, to oznacza, że kościelność jest sobornością, jako wspólnotą z powszechnym prawdziwym życiem Ciała Chrystusa, jako pograżeniem w niezmiernie głębokie życie Bożo-ludzkiego. Kościelność jako soborność, nieprzewyciężona na drodze racjonalnej, otwiera się dopiero poza granicami tego co racjonalne. Jest ona transcendentna indywiduum jako takiemu, chociaż staje się dla niego immanentną w jego życiu w Kościele. Soborność jest prawdziwością, a prawdziwość jest sobornością²⁰.

Soborowość w stosunku do poznania indywidualnego odpowiada zatem temu, co obecnie nosi nazwę podświadomości, a właściwie powinno nazywać się nadświadomością. W życiu duchowym występują takie kompleksy, które istnieją tylko dla wielo-jedności, chociaż wyrażają się w psychice indywidualnej. Są to fenomeny psychologii kolektywnej w różnych jej przejawach. Jednakże fenomeny te dotyczą przede wszystkim życia duchowego, emocjonalno-wolitywnego, chociaż przynależą także dla sfery ponadindywidualnej. Kościelna soborność dotyczy zaś przede wszystkim życia duchowego. Jest to rozplynięcie się ducha indywiduum w wielo-jedności, ja w my, przy czym w tej wielo-jedności Kościoła, Ciała Chrystusa, żyje Duch Boży. Przeciwnym biegunem kościelnej wielo-jedności, jest kolektyw, w którym osoba pozostając sobą, żyje z innymi w zgodzie, chociaż

¹⁸ S. Tyszkiewicz, *Le sens ecclesial... chez les Russes separees*, DSAM 4,1, s. 442–450, 1960, [w:] T. Spidlik SI, *Myśl rosyjska – inna wizja człowieka*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000.

¹⁹ *Pisma k raznym licam* 27, Moskwa 1892, s. 229, [w:] T. Spidlik SI, *Myśl rosyjska – inna wizja człowieka*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000.

²⁰ O soborowości A. Chomiakowa, [w:] S. Bułgakow, *Prawosławie – zarys nauki Kościoła Prawosławnego*, s. 77, przeł. ks. H. Paprocki, Orthdruk s.c., Białystok 1992.

zgoda ta ma dla niej charakter przymusu, podczas gdy pełna wolności jedność stanowi jedynie istotę Kościoła²¹. „To w Kościele człowiek odnajduje siebie; jedność Kościoła staje się podstawowym problemem życia duchowego. *Soborowość* jest całkowitym przeciwieństwem grzechu jakim jest egoizm”²².

Słowianofilska ekklezjologia stanowiąca nieodłączną część ich filozofii społecznej powiada, że między rozważaniami o istocie Kościoła a koncepcjami dotyczącymi świeckich form życia społecznego zachodzi jak najściślejszy paralelizm. Stosunek Kościoła do państwa w myśli słowianofilskiej opiera się jednak na zasadzie wzajemnej nieinterwencji, pozostawienie państwu całkowitej swobody decyzji w sprawach politycznych przy zachowaniu przez wspólnotę niepaństwową i Kościół całkowitej swobody wewnętrznej. Przy czym zasada jednomysłności obowiązuje w równej mierze w Kościele, jak w niepaństwowej wspólnotie świeckiej, która podobnie jak Kościół harmonijnie łączy jedność i wolność uczestniczących w niej jednostek. Rozluźnienie się więzi społecznej, wykorzenienie jednostki pociąga za sobą te same skutki, co rozchwianie się wiary: powoduje dezintegrację wewnętrzną, przekształcenie osobowości w mechaniczny agregat zatamizowanych funkcji, redukcję świadomości do sumy poszufladkowanych, nie powiązanych ze sobą fragmentów. Te i podobne fakty świadczą, zdaniem słowianofilów, wymownie, że Kościół jest swego rodzaju idealnym modelem wszelkich więzi społecznych. Doskonałą ilustracją słowa „soborowość”.

Zwłaszcza rosyjscy słowianofile podkreślali że Kościół soborowy złożony z osób, jest ludem. Nie może być wątpliwości co do tego, że termin ten był bezpośrednio wiązany przez nich z Biblią²³. Motyw ludu Bożego, w którym zachodzi synteza wszystkich aspektów życia Izraela, jest tak samo centralnym zagadnieniem w Starym, jak i Nowym Testamencie, będzie też więc problemem nowego Kościoła. Lud jest rzeczywistością żywą. To właśnie starali się uwypuklić słowianofile rosyjscy. Posunęli się oni, w swym pragnieniu konkretyzacji, aż do utożsamienia ludu-Kościoła z narodem rosyjskim. Słowianofile nie chcieli bynajmniej tym samym popaść w nacjonalizm.

Naród był bowiem dla nich zawsze ideą abstrakcyjną, a więc wystawioną na niebezpieczeństwo przetrwania dzięki fanatyzmowi²⁴. Lud zaś w przeciwieństwie do niego, był w ich przekonaniu konkretną wspólnotą żywych ludzi, analogicznie do ludu Bożego i obejmował wspólnotę ras, wyboru, losu i języków, a nawet kultów i instytucji mających przywódców cielesnych i duchowych. Oczywiście nie sposób nie zauważyć, że trzeba było całego procesu idealizacji, aby pojęcie „ludu-Kościoła” zobaczyć jako wcielone

²¹ Tamże.

²² P. Florenski, *Stołąp*, Wstęp, s. 9, [w:] T. Spidlik SI, *Myśl rosyjska – inna wizja człowieka*, s. 146, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2000.

²³ L. Dufour, *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. i oprac. Bp. K. Romaniuk, Pallottinum, wyd. 3, s. 425–435, Poznań 1990.

²⁴ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, s. 153–155.

w *obszczine* (*mir*) czyli rosyjską wieś. Zgodnie z tym mechanizmem, z czasem termin „lud” stał się bardziej ideałem i programem, niż faktem. Rzeczywiście był to temat charakterystyczny dla całej teologii i filozofii religii rosyjskiej XIX i początku XX wieku.

Nie można też nie zgodzić się ze stanowiskiem, że słowianofile, starając się dotrzeć do najgłębszej z kulturowych sfer, tradycyjnie nazywanej kulturą symboliczną, czynili to po to, aby jednak ukazać odmienność w historycznie ukształtowanym sposobie myślenia, a nawet odczuwania Słowian. Tam, gdzie ów głęboki wymiar dotyczył konkretnego zachowania, słowianofile proponowali zawsze podobne rozwiązania. Zdaniem, na przykład, Konstantego Aksakowa, to nie większość w społecznościach prawosławnych stanowiła kryterium decyzyjne, lecz *jednomysłność*. Oznaczała ona w praktyce postawę pokory i poddania się łasce Ducha, jednoczącego w wierze. Ta sama zresztą zasada obowiązywała w wymiarze politycznym. Jak czytamy u tego autora: ruska społeczność nigdy nie pozwalała sobie na rozkwit wybujałego indywidualizmu.

Najbardziej konkretny wymiar został nadany słowianofilskiej myśli w obszarze rozwiązań układu społecznego. To słowianofile jako pierwsi pokazali, że w ramach zasad *soborowości*, można umieścić tak charakterystyczne dla Słowiańszczyzny zjawisko, jakim jest wspólnota gminna. Samarin napisał o tym w ten sposób: (...) do narodowego bytu Słowian chrześcijaństwo wprowadziło świadomość i wolność; (...) słowiańska wspólnota gminna rozwarła się, by tak rzec, i wchłonęła zasadę życia duchowego, stając się niejako świeckim, historycznym obliczem Kościoła²⁵.

Stosunek do wspólnoty gminnej stał się bardzo szybko w XIX w. Rosji przedmiotem ożywionych sporów. Liberałowie poddali ją surowej krytyce, ale wiele kierunków tradycjonalistycznych zaczęło odnosić się do niej z wyraźną adoracją.

Opierając swoją postawę na przekonaniu na tym, iż to głównie chłopstwo zachowało zdrowy rdzeń narodowej i prawosławnej tradycji. Stąd też *wspólnota gminna* (jak dla Ukraińców ich Werchowyna, a dla Polaków „sielska wieś”) stała się dla nich rezerwuarem bytu religijnego i narodowego.

Państwo i wspólnota w myśli słowianofilskiej

Rosja to kraj najzupełniej samoistny, ani trochę nie podobny do państw i krajów europejskich napisał w *Podstawowych zasadach historii Rosji*²⁶ jeden z czołowych kontynuatorów słowianofilskiej myśli filozoficzno-społecznej

²⁵ Patrz: antologia *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825–1861*. Wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył A. Walicki, Warszawa 1961, s. 134.

²⁶ I. Aksakow, *Podstawowe zasady historii Rosji*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska – 1825–1861*, s. 173, wyboru dokonał i przypisami opatrzył A. Walicki, PWN, Warszawa 1961.

Kirejewskiego, Konstanty Aksakow. Analizując podstawy historii Rosji Aksakow wziął w nim pod uwagę jedynie te formy państwowości, które funkcjonowały, nim zwrócono ją na drogę europejską, w okresie panowania cara Piotra I. Aksakow konstatuje zatem, że historia jego ziemi ojczystej była tak samoistna, że różnice występowały od pierwszych chwili jej istnienia. Analizując rozwój Ruskiej państwowości Aksakow dostrzega kilka fundamentalnych różnic, separujących jego zdaniem drogi którymi rozwijała się ona i inne państwa europejskie. Z najważniejszych, wymienić należy:

1) W przeciwieństwie do państw europejskich, które bez mała wszystkie powstały w wyniku podboju, (władza zjawiała się tam jako siła zbrojna i przemocą zapanowywała nad podbitym ludem – jeden lud, albo raczej jedna drużyna podbijała drugi lud i powstawało państwo, u którego podstaw leżała wrogość), państwo rosyjskie zdaniem Aksakowa powstało dzięki *dobrowolnemu wezwaniu władzy*. Podstawą, na jaką powoływał się Aksakow i pozostali słowianofile formułując taką koncepcję początków państwowości rosyjskiej była legenda, spisana w tzw. Kronice Nestora, która mówiła o dobrowolnym przywołaniu książąt normańskich przez Rusinów; według formuły – „przyjdźcie i rządźcie nami”²⁷.

Głównym głosicielem tej teorii był zbliżony do słowianofilów historyk Michał Pogodin. Skutkiem takiego a nie innego powołania państwa ruskiego, była zatem idea pokoju i zgody – funkcjonująca jako jego zasada. Władza pojawiła się na Rusi jako siła pożądana, nie wroga, lecz obrończa, i zapanowała z woli ludu. W Rosji to lud uświadomił sobie i zrozumiał konieczność władzy państwowej na swojej ziemi, władza zjawiała się tam więc jak *proszony gość* z jego woli i życzenia. Konstatując powyższe fakty, Aksakow wyprowadza z nich ciekawe wnioski. Jego zdaniem, siłą narzucana ludom na Zachodzie władza sprawiała, że podbite ludy, czy też stany, warstwy społeczne, buntowały się przeciwko władzy, której nie rozumiały, którą narzucano im wbrew ich woli i która ich

²⁷ Kwestia wezwania lub najazdu Waregów jako źródła państwowości rosyjskiej (czyli tzw. teoria normańska) stanowi jeden z najważniejszych, najbardziej spektakularnych przykładów wewnętrznych sporów dotyczących historii Rosji. Nie rosząc sobie żadnych pretensji do rozstrzygnięcia tego problemu, zwrócić należy uwagę na pewną zniemienną niejasność. Głównymi zwolennikami teorii normańskiej byli: Nikołaj Karamzin, Michał Pogodin, Aleksiej Chomiakow, Konstanty Aksakow, a więc historycy należący do szeroko rozumianej „szkoły patriotycznej” oraz myśliciele klasycznego słowianofilstwa. Teoretycznie to właśnie oni powinni być przeciwnikami tezy o źródłowej roli Waregów dla państwowości rosyjskiej. Z kolei odrzucali lub minimalizowali znaczenie teorii normańskiej, zewnętrznego uwarunkowania państwowości rosyjskiej, myśliciele orientacji okcydentalistycznej i marksistowskiej, którym – na pierwszy rzut oka – teoria ta powinna być bliska. Niechaj spostrzeżenie to będzie świadectwem zawodności prób jednoznacznego wtłaczania dziejów Rosji w pospieszne, choć niekiedy efektowne schematy. Por. J. Dobieszewski, „Zewnętrzność” w rosyjskiej filozofii historii – *Almanach myśli rosyjskiej. Wokół słowianofilstwa*, s. 45–46. Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

nie rozumiała. Człowiek wolny, zdaniem Aksakowa, nie buntuje się przeciw władzy, rozumiałej dla niego i dobrowolnie przezeń powołanej.

2) Wobec zasady zgody, która legła u podstaw Państwa Rosyjskiego, Lud i Władza musiały nawiązać z sobą zupełnie szczególne stosunki. Lud dobrowolnie powołaną władzę, ochraniał i czcił, albowiem sam jej pragnął: lud był, w takim wypadku, najlepszym strażnikiem władzy. Władza traktowała lud, którego nie podbiła, lecz który sam ją powołał czując jej niezbędną, nie jak uniżonego niewolnika, co po kryjomu marzy o buncie, lecz jako wolnego, wdzięcznego za jej trudy przyjaciela. Z obu zaś stron, jako że nie było przymusu, lecz swobodna *ugoda*, istniało pełne zaufanie.

Ale przecież – powiedzą nam – nie ma tu żadnego zabezpieczenia; lud może zdradzić władzę albo władza lud. Potrzebna jest gwarancja! – Gwarancja nie jest potrzebna! Gwarancja – to zło. Tam, gdzie jest ona potrzebna, nie ma dobra; a życie, w którym nie ma dobra, niechaj się lepiej rozpada, niżby miało trwać z pomocą zła²⁸.

Cała moc tkwi w ideale! – powie Aksakow. Bo i cóż znaczą warunki i umowy, jeśli brak u umawiających się wspólnie ludzi siły wewnętrznej? Żadna umowa formalno-prawna nie powstrzyma ich przed popełnieniem zła, jeśli nie będzie w nich wewnętrznej po temu chęci. Cała moc polega zatem na przekonaniu moralnym. „Ten skarb znajduje się w Rosji, albowiem wierzyła ona weń zawsze i nie uciekała się do umów”²⁹. Tak charakterystyczna dla wszystkich, także polskich romantyków niechęć do sformalizowanych kodeksów i ustaw znalazła u Aksakowa swój krańcowy wyraz: myśliciel słowianofilski akceptował prawo wyłącznie jako zło konieczne, traktował je jako prawdę zewnętrzną, niedopuszczalną w autentycznej wspólnotcie międzyludzkiej.

3) Do wyrażenia stosunku, jaki związały w Rosji lud i władzę Aksakow używa pojęć tradycyjnie występujących w ruskich źródłach historycznych, tj.: *Ziemi i Państwa*. Ziemia, to zdaniem Aksakowa, nieokreślony pokojowy stan ludu. Ziemia przywołała do siebie Państwo na pomoc i ku obronie, najpierw przed wrogami zewnętrznymi, a potem wewnętrznymi. Stosunki te legły u podstaw historii Rosji i nigdy, nawet w czasie chaosu walk między księstwami ruskimi i licznych przypadkach skazywania przez lud na banicję poszczególnych książąt, o czym wspominają kroniki nowogrodzkie, cała Rosja i wszystkie jej miasta pozostawały wierne zasadzie monarchicznej, nigdy nie domagając się dla siebie jakichkolwiek konstytucyjnych gwarancji.

4) Istotą wzajemnych kontaktów między Ziemią a Państwem, ludem a rządem były Sobory czy Dumy Ziemskie złożone z przedstawicieli wszystkich sta-

²⁸ Tamże, s. 176.

²⁹ Tamże, s. 177.

nów, na których obowiązywała zasada poszanowania dla obopólnej autonomii, wyrażająca się w formule: „myślimy tak a tak, teraz zaś niechaj car postąpi według swego uznania”.

Lud nie żądał, by car pytał go o zdanie, pisze Aksakow, monarcha nie bał się zasięgnąć opinii ludu. Monarcha, główny obrońca Ziemi, zobowiązany był do ochrony wspólnoty gminnej, lud zaś sam nad sobą sprawował rządy (wspólnoty gminne wybierały swoich starostów, poborców podatkowych i innych urzędników). Cała ta konstrukcja opierała się na zasadzie, która zakładała, że skoro społeczeństwo nie ma prawa kontrolować władzy, to również władza nie ma prawa ingerować w sferę społeczną: najważniejszym zaś stosunkiem między państwem a ludem był stosunek wzajemnej nieingerencji. Życie społeczne posiadało zdaniem Aksakowa możliwość, w takim modelu, kształtować się we właściwych sobie przejawach – takich jak handel, rzemiosło, praca, wartości moralne, obyczaje, życie rodzinne – spontanicznie i żywiołowo. Andrzej Walicki, ten właśnie aspekt wolności u Aksakowa, określa jako liberalny. Rozrost funkcji państwowych, wchodzenie biurokratycznego porządku w prywatne i społeczne sfery życia były dla Aksakowa bardzo niepokojące. Ingerencja państwa poza wyznaczony mu krąg działań, tj. poza obszar polityki zewnętrznej, jest dla myśliciela równoznaczna z utratą wolności.

Kamieniem węgielnym dziejów naszych jest wolność i świadomość – Rosjanie uświadomili sobie, że Państwo jest złem koniecznym i powołali je do życia, nie myląc go ze wspólnotą, z wewnętrznym pierwiastkiem moralnym, z pierwiastkiem życia, który w sobie zachowali. Oto dlaczego Państwo nigdy nie urzekło naszego ludu, nie było przedmiotem ludowych marzeń; oto dlaczego, mimo nadarzających się sposobności, lud nasz nie chciał się przyoblec we władzę państwową (republika), lecz oddawał tę władzę wybranemu przez siebie Monarsze, sam pragnąc się trzymać swoich wewnętrznych zasad życia. (...) Lud na Zachodzie jest urzeczony ideą Państwa. Republika – to podjęta przez lud próba zostania Monarchą, całkowitego przekształcenia się w Państwo; a zatem próba porzucenia drogi moralności i wolności, drogi prawdy wewnętrznej i wkroczenia na drogę zewnętrzną, państwową³⁰.

5) Istotę podziału społeczeństwa ruskiego na sferę Ziemi i Państwa – sferę ludzi pracujących na roli, wytwarzających i handlujących oraz ludzi, którzy stanowili aparat urzędniczy, którzy byli *drużyną carską*, by tak rzec *ludźmi na służbie* – stanowił zdaniem K. Aksakowa fakt wzajemnego, ustawicznego przenikania się obu tych płaszczyzn. W Rosji poza tym fundamentalnym podziałem, nie istniały klasy czy warstwy społeczne.

³⁰ K. Aksakow, *Prawda wewnętrzna i zewnętrzna*, s. 193–194, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska – 1825–1861*, wyboru dokonał i przypisami opatrzył A. Walicki, PWN, Warszawa 1961.

Arystokracji nie było i być nie mogło, albowiem bojarstwo nie było dziedziczne. Co prawda, istniała tu zasada „miestniczestwa”³¹; ale samo „miestniczestwo” opierało swe prawa na reminiscencjach służby. Nie było sztywnego podziału na stany. Żywy pierwiastek przepajał wszystko, i nigdzie, w żadnym stanie nie ustawało krążenie sił państwowych; można się było dosłużyć tytułu bojara; można było z kategorii ludzi ziemskich przejść do kategorii ludzi na służbie³².

Wszyscy ludzie na służbie, pisze w *Podstawowych zasadach historii Rosji* Aksakow, od bojarów poczynając, podpisywali się *chotop*, co oznacza „sługę”. Ludzie ziemscy w posłaniach do cara podpisywali się *sierota*, co oznacza człowieka niezaradnego, bezbronno potrzebującego pomocy. W tych dwóch terminach wyraża się istota stosunku Państwa do Ziemi. Co spaja te dwie części w tak nierozzerwalną więź? Zdaniem Aksakowa są to *Wiara i Życie*.

Oto dlaczego każdy urzędnik, poczynawszy od bojara, był dla ludu jak swój; oto dlaczego przechodząc z kategorii ludzi ziemskich na służbę nie stawał się obcy Ziemi. Nad wszystkimi tymi podziałami górowała jedność wiary i jedność życia, jedność bytu społecznego, zespalającego Rosję w spójną całość. Dzięki wierze i życiu samo Państwo stawało się Ziemskie³³.

Dochodzimy w ten sposób do meritum społeczno-filozoficznej koncepcji słowianofilów, kontynuowanej i rozwijanej przez K. Aksakowa. Wiąże się ona z przedstawionymi już terminami: *Ziemi i Państwa*. Trzeba zgodzić się w tym miejscu z poglądami Agnieszki Obecnej, przedstawionymi w artykule *Dwa głosy o wolności: Alexis de Tocqueville i Konstantin Aksakow*³⁴. Otóż Aksakow, przywołując terminy Ziemi i Państwa nie identyfikuje ich wyłącznie ze społeczeństwem i państwem, ale także z dwiema zupełnie odrębnymi sferami doświadczenia – sferą *sacrum* i sferą *profanum*. Państwo bowiem jest dla niego złem koniecznym, efektem „grzechu pierworodnego”, a zatem jest przestrzenią świecką zdesakralizowaną.

Pojąwszy z chwilą przyjęcia wiary chrześcijańskiej, że wolność jest tylko wolnością ducha, broniła Rosja, zawsze swojej duszy, swojej Wiary. Z drugiej strony wiedząc, że doskonałość na ziemi jest niemożliwa, nie szukała doskonałości ziemskiej, lecz wybrałszy najlepszą z form państwowych (tj. najmniejsze

³¹ Prawo, zgodnie z którym wszelkie nominacje na stanowiska (*miesta*) w hierarchii służbowej uzależnione były od znakomitości pochodzenia, od starszeństwa rodu.

³² K. Aksakow, *Podstawowe zasady historii Rosji*, s. 182–183, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska – 1825–1861*, wyboru dokonał i przypisami opatrzył A. Walicki, PWN, Warszawa 1961.

³³ Tamże, s. 183.

³⁴ A. Obecna, *Dwa głosy o wolności: Alexis de Tocqueville i Konstantin Aksakow*, [w:] *Almanach myśli rosyjskiej – Wokół słowianofilstwa*, s. 29–40, (red.) J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

zło) trzymała się jej stale, choć nie uważała jej za doskonałą. Dobrowolnie uznawszy władzę, nie występowała przeciw niej i nie płaszczyła się przed nią³⁵.

W opozycji do Państwa, Ziemia stanowi przestrzeń *sacrum*, tj. taką, w której świętość jest nieustannie realizowana i podtrzymywana poprzez nie tylko życie w zgodzie z właściwie pojętymi ideałami chrześcijańskimi, ale także przez utrzymywanie odrębności tej przestrzeni od *profanum*, czyli państwa.

Wyjaśniałoby to również, dlaczego Aksakow uznawał utracenie cechy „ludowości” przez społeczności zachodnioeuropejskie za ostateczne. W takim wypadku wiara Aksakowa w możliwość przywrócenia dawnej Rusi wynikałaby z jego rozróżnienia między *sacrum* i *profanum*, i z jego przekonania, że sfera ziemska – mimo występującego w Rosji kryzysu moralnego – pozostała nie-skażona.

Lud nie naśladuje, jak publiczność, lecz zachowuje własną osobowość, przyswajają sobie to, co zapożyczają, i czyni swoim to, co przychodzi z zagranicy. Często, kiedy publiczność idzie na bal, lud idzie na jutrznię; kiedy publiczność tańczy, lud modli się... Publiczność ma w sumie 150 lat; natomiast lat ludu niepodobna zliczyć. Publiczność przemija, lud jest wieczny. Publiczność ma świat, lud ma *mir*. Publiczność i lud mają swoje epitety: publiczność u nas nazywa się wielce szanowną, lud – prawosławnym. Kto kocha lud rosyjski, nie może nie kochać Kościoła. Lud bowiem i jego Cerkiew stanowią jedno. Tylko tu te dwa elementy tworzą jedność³⁶.

Powtarzając się w dziejach Rosji kryzysy polegałyby zatem nie tylko na zaburzeniu relacji między władzą i ludem, ale także między sferą *sacrum* i *profanum*. „Wspólnota³⁷ jest ową zasadą najwyższą, prawdziwą, która nie może znaleźć już nic wyższego nad siebie, lecz tylko sama może się rozwijać, oczyszczać i wznosić coraz wyżej”³⁸. W taki oto sposób Konstanty Aksakow charakteryzuje sam rdzeń państwowości ruskiej, od najdawniejszych czasów spotykaną wśród ludów słowiańskich *wspólnotę gminną*, na której określenie w języku Słowian ruskich odnajdywał tylko jedno określenie – *mir*³⁹. Dodawał następnie:

³⁵ K. Aksakow, *Podstawowe zasady historii Rosji*, s. 177, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska – 1825–1861*, wyboru dokonał i przypisami opatrzył A. Walicki, PWN, Warszawa 1961.

³⁶ W. Rozanow, *Apokalipsa naszych czasów*, przeł. W. Krzemień, Biblioteka Rosyjska, Wydawnictwo ŁYK, Białystok 1998.

³⁷ W oryginale: „obszczina”.

³⁸ K. Aksakow, *Zasada jedności i zasada większości*, tekst ten stanowi początek artykułu pt. *Krótki zarys historii soborów ziemskich*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska – 1825–1861*, s. 197, wyboru dokonał i przypisami opatrzył A. Walicki, PWN, Warszawa 1961.

³⁹ Słowianofile zwalczyli teorię K. Kawielina i S. Sołowiowa, zgodnie z którą „wspólnota gminna” traktowana była jako relikw „bytu rodowego”. W wyprowadzeniu „obszcziny” z patriarchalnego życia rodzinnego, z „wiewiór krwi” upatrywali słowianofile dążenie do pomniejszenia jej roli jako „wspólnoty moralnej”, „rozumno-ludzkiej”.

„Wspólnota to związek ludzi, którzy rezygnują ze swego egoizmu, z osobowości swojej i okazują swą wzajemną zgodność: jest to dzieło miłości, wzniosłe dzieło Chrześcijańskie, znajdujące mniej lub bardziej nieokreślony wyraz w różnych swoich przejawach”⁴⁰.

Aksakow charakteryzując wspólnotę porównywał ją do chóru moralnego, w którym głos poszczególny nie ginął, lecz podporządkowany wspólnej harmonii dawał się słyszeć w zgodzie ze wszystkimi głosami.

Tak też we wspólnocie nie ginie osobowość, ale, rezygnując w imię powszechnej zgody ze swojej wyłączości, odnajduje siebie w postaci wyższej, oczyszczonej, we wzajemnej zgodzie jednostek pełnych takiegoż samozaparcia się; jak w harmonii głosów każdy głos wnosi swój dźwięk, tak też w duchowej harmonii wspólnoty słyhać każdą osobowość, lecz nie oddzielnie, ale w zespole – i oto powstaje wzniosłe zjawisko zgodnego współlistnienia istot (świadomości) rozumnych; powstaje bractwo, wspólnota – tryumf ducha ludzkiego!⁴¹

Do ideału tego najbardziej zbliżała się jego zdaniem ruska wspólnota gminna. Była ona zawsze wspólnotą „rozumno-ludzka”, a nie „przyrodniczo-ludzka”; twierdzenie to, wymierzone było przeciwko koncepcji historyków-okcydentalistów – K. Kawieli i S. Sołowjowa – traktujących wspólnotę gminną jako relikwiarz organizacji rodowej. W próbach tych upatrywał Aksakow dążenie do pomniejszenia jej roli jako wspólnoty *moralnej*, do zanegowania jej znaczenia ogólnoludzkiego; myśliciel, który przeszedł przez szkołę heglowską, nie mógł zgodzić się na zaliczenie swego ideału społecznego do „bezpośrednio naturalnej”, na wespół zwierzęcej egzystencji, pragnął przekonać swych adwersarzy, że we wspólnocie gminnej panuje „rozumność” i „świadomość”. Oznaczało to, wszak w intencji autora, że wspólnota gminna jest tworem myśli nie indywidualnej, lecz zbiorowej, że nie została ona „wymyślona”; ale powstała spontanicznie jak każdy swobodny przejaw ducha ludzkiego. Panująca we wspólnocie „rozumność” i „świadomość” nie miała więc nic wspólnego z potępianym przez słowianofilów racjonalizmem; polegała ona na tym, że *mir* – w odróżnieniu od stowarzyszeń opartych jedynie na racjonalnie wykalkulowanym, egoistycznym interesie – troszczy się o każdego ze swych członków, nie pozostawia ich na los przypadku, hamuje ślepe żywiołowości, posługując się nie siłą, lecz słowem i przekonywaniem jak przystało istotom obdarzonym przez Absolut rozumem i świadomością. „Rozumność” wspólnoty zasadza się bowiem na jej charakterze moralnym. Oto kilka innych też stanowiących trzon omawianego artykułu. Wspólnota będąc przejawem życia, przejawem swobodnym nie może mieć w sobie nic co posiada charakter umowno-formalny.

⁴⁰ Tamże, s. 197.

⁴¹ Tamże, s. 197.

Powtórzyć należy za Słowianofilami, że w społeczeństwie ruskim istniało ustawiczne dążenie do pełnej integralności wszystkich władz wewnętrznych jednostkowych i społecznych. Tylko w takim bowiem społeczeństwie, gdzie wszystkie stany przeniknięte były jednym duchem, w którym powszechnie szanowano i czczono klasztory – te szkoły ludowe i uniwersytety państwa bożego – całkowicie panujące nad umysłami, gdzie ludzie, którzy osiągnęli mądrość duchową, mogli stale przewodzić pozostałym, którzy jeszcze nie osiągnęli dojrzałości – tylko tam podobne nastawienie człowieka wieść go mogło ku pełni doskonałości.

W dawnej Rosji ta integralność samoświadomości, ku której Rosjan kierowały obyczaje, odzwierciedlała się również w patriarchalnych formach ich życia rodzinnego, w zasadzie stałego samopoświęcenia się dla wspólnoty. Ta właściwość życia rodzinnego, zdaniem Aksakowa, zachowała się w obyczajowości chłopskiej aż do XIX wieku, jeśli więc chceć wniknąć do życia wewnętrznego rodziny chłopskiej, powiada Aksakow, można by stwierdzić, że każdy jej członek przy wszystkich swoich nieustannych pracach i ustawicznej trosce o pomysłny rozwój całego gospodarstwa, nigdy w swoich wysiłkach nie działał na rzecz swego pożytku osobistego. Celem i źródłem jego działania była integralność rodziny możliwa poprzez podtrzymywanie tradycji. Wspomniany już przedstawiciel Słowianofilstwa I. Kirejewski w kolejnym ze swoich tekstów pt. *Rosja a Europa* również skupił się na wskazaniu na rolę, jaką w życiu społecznym Rosji odgrywał obyczaj i tradycja i doszedł do wniosku, że skutkiem istnienia tak trwałych, jednakowych i powszechnie przyjętych obyczajów jakkolwiek zmiana struktury społecznej niezgodna z ustrojem całości, nie była w Rosji możliwa, a jakiegokolwiek próby podejmowane w tym kierunku, choćby słynne reformy Piotra I, nie dość że szkodliwe, bo niezgodne z tradycyjnym duchem rosyjskim, to powierzchowne. Kirejewski podkreślał również, że nawet stosunki rodzinne każdego człowieka były określone jeszcze przed jego narodzinami w ten sposób, że każda rodzina podlegała *mirowi*, *mir* – zebraniu gromadzkiemu, zebraniu – wiecowi itd., aż w końcu wszystkie te poszczególne koła wspólnotowe koncentrowały się we wspólnym środku, w Kościele prawosławnym. Żaden indywidualny pogląd, żadna sztuczna umowa nie mogły stworzyć nowego porządku, wymyślić nowych praw nie-przywilejów. Stąd staroruski układ społeczny był stabilny i trwały, a jednostka ograniczana w nim z jednej strony, swoistą, żywą wolą i opinią najbliższych członków wspólnoty, z drugiej zaś mocą i autorytetem tradycji i wiary prawosławnej, otrzymywała wystarczającą dla jej spokoju i szczęścia zakres wolności i swobody.

Fakt ten pozwala trafnie uchwycić istotę słowianofilskiego pojmowania wolności i związany z nim szczególny aspekt ideału więzi społecznej. Przedmiotem tej wolności nie jest jednostka, lecz zbiorowość. Jednostka wolna jest tylko w swych dążeniach społecznych, istota jej wolności polega na bezwzględ-

nym utożsamieniu się z grupą. Dowolność działań jednostkowych, nie stanowi o wolności, zdaniem słowianofilów przeciwnie, prowadzi do sytuacji, w której jedyną spójnią społeczeństwa stają się zewnętrzne, arbitralne konwencje; człowiek jest istotą bez reszty społeczną, a więc wolność jego działania polega na tym, że są one wyznaczone przez idealnie *uwewnętrznione*, a tym samym nie odczuwane jako przymus, nakazy i normy społeczne. Głównym ogniwem realizującej się w ten sposób jedności są nie czynniki zewnętrzne wobec jednostek, takie jak struktura organizacyjna społeczeństwa, podział pracy, lecz wspólna świadomość, „ład przedstawień zbiorowych” – według terminologii E. Durkheima. Symbolizują tę „swobodną jedność” tradycyjne tańce plemienne czy greckie misteria⁴². Wolność możliwa przy takiej jedności jest zatem wolnością preindywidualną, wolnością indywidualności nie jednostkowej, lecz kolektywnej.

Zestawienie antyindywidualizmu Kirejewskiego czy Chomiakowa z antyindywidualizmem tradycjonalistów i skrajnie konserwatywnych romantyków, pozbawiających jednostkę wszelkich jej praw naturalnych, byłoby jednak dla rosyjskich myślicieli-utopistów jawnie krzywdzące. Podobnie jak J. G. Fichte pozostawiali oni bowiem jednostce bardzo istotne prawo: prawo secesji, wystąpienia ze wspólnoty, której poglądy moralne są jej zdecydowanie obce. Światopogląd tych myślicieli słowianofilskich był swego rodzaju konserwatywnym anarchizmem: prawda wewnętrzna wykluczała w ich koncepcji wszelki zewnętrzny przymus. Idealna wspólnota mogła zatem co najwyżej usunąć z siebie niezgodną, niepoprawną jednostkę, jeśli ona sama nie chciała usunąć się dobrowolnie. Tak właśnie postępowały, zdaniem Kirejewskiego, wspólnoty staroruskie⁴³. Jednostki pragnące pozostać we wspólnocie winny jednak zrezygnować na jej rzecz z wszelkiej autonomii moralnej. K. Aksakow nawiązując do omawianego tekstu Kirejewskiego wyciągnął stąd nawet wniosek praktyczny: chłop powinien być pozbawiony prawa procesowania się ze swoim mirem.

Chłop jest żywą częścią owego miru, znajdując się w nim uznaje tym samym pełnię jego władzy i bezapelacyjność jego decyzji. Można dopuścić swobodne występowanie z miru, ale dopóki jednostka do miru należy, dopóty mir jest dla niej najwyższym sądem, a jego słowo – nieubłaganą prawdą. Mir jest w swej istocie soborem, najwyższą władzą, nad którą nikt nie sprawuje sądu. Można *przemocą* naruszyć jego wolę, wypaczyć ją, odrzucić, ale wyłącznie *przemocą*; prawomocnie sądzić go nie można. Takie jest znaczenie miru, taka jest jego istota – inaczej nie byłby mirem. Lud właściwie rozumie

⁴² Por. S. Ossowski, *O osobliwościach nauk społecznych*, rozdz. pt. *Koncepcje ładu społecznego i typy przewidywań*, Warszawa 1962.

⁴³ Porównaj: Idea „izgoji”, ludzi z tych czy innych powodów usuniętych ze swej wspólnoty i w żadnej innej nie znajdujących oparcia.

znaczenie miru i wyraża je w słowach: miru nikt nie sądzi; sędzią nad mirem jest tylko Bóg⁴⁴.

Wróćmy jednak do omawianej na początku tego rozdziału, pracy Aksakowa *Zasada jedności a zasada większości*. Kontynuując swoje rozważania Aksakow podkreśla że to słowo – synonim rozumności ludzkiej jest wyrazem panującej we wspólnocie zgody.

Słowo to, będące wyrazem współpracy duchowej wspólnoty, ujawnia się w *naradzie* (wiecu, zebraniu, soborze). Narada ma na celu uzyskanie powszechnej zgody, narada taka, powiada Aksakow, nie może się zakończyć dopóty, dopóki wszystkich nie połączy *jedna myśl*, dopóki nie uzyska się powszechnej zgodności, dopóki pojedyncze sądy, mówiąc słowami ewangelisty, nie zejdą się z sobą w miłości – to z niej płynie zasada *jedności* przy podejmowaniu decyzji przez wspólnotę, zasada niezwykle ważna w społeczno-filozoficznej myśli słowianofilów, gdyż w niej upatrywali oni sedna pojmowanej przez nich wspólnotowości. Zasada jedności jest zasadą zgody, jasne jest zatem dla Aksakowa, że zasada większości, charakteryzująca demokrację, jest jej zaprzeczeniem; opiera się bowiem na przemocy, przewadze; ci, których jest *więcej*, pokonują w głosowaniu tych, których jest *mniej*. Oczywiście idea jedności jest dla Aksakowa kwestią raczej z porządku, idealnego, sakralnego, pełna jej realizacja może dokonać się wraz ze materializacją wizji „państwa Bożego”, na ziemi.

Jedność to sprawa trudna; ale wyżyny moralne zawsze osiągnąć trudno, a już najtrudniej być chrześcijaninem; nie wynika wszak z tego, by człowiek miał rezygnować z wyżyn moralnych i z chrześcijaństwa⁴⁵.

Interesujące są wnioski, jakie wyciągnął Aksakow z powyżej sformułowanej przesłanki. Otóż zasugerował on, że tam, gdzie osiągnięcie zgody, co do poszczególnych kwestii, osiągnięcie *jedności*, nie jest możliwe; lepiej uciec się do środków przemocy, w walce rozstrzygnąć spór, karząc jakby siebie za własną niedoskonałość, wszystko zaś po to, by nie uznać większości za wystarczające prawo, za zasadę, by nie rozbić w ten sposób, od podstaw, jedności wspólnoty, jedności *wyższego rzędu*.

Członkowie wspólnoty, powiada Aksakow, gdy nie mogą się ze sobą zgodzić i niezgoda staje się faktem, pozwalają się jej wyrazić, jako faktowi, by nie zaległa ona w ich sercach, nie *udają*, że jest ona nieobecna, poddając sporną kwestię głosowaniu, ale w bitwie, siłą nawzajem zmuszają się do zgody. Idea

⁴⁴ K. S. Aksakow, *Zamiecznija na nowoje administratiwnoje ustrojstwo kriestijan w Rosii*, Leipzig 1861, s. 107, [w:] A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, PWN, Warszawa 1964, s. 211.

⁴⁵ K. Aksakow, *Zasada jedności a zasada większości*, tekst ten stanowi początek artykułu pt. *Krótki zarys historii soborów ziemskich*, [w:] *Filozofia i myśl społeczna rosyjska – 1825–1861*, s. 198, wyboru dokonał i przypisami opatrzył A. Walicki, PWN, Warszawa 1961.

wspólnoty, przedstawiona przez Aksakowa, nawiązuje w ten sposób do jakże charakterystycznej dla słowianofilów idei rodziny. Zasada samopoświęcenia się obowiązująca w rodzinie, zasada miłości jest, w ich mniemaniu, na tyle trwałą podstawą, że znosi nawet przejściowe konflikty między *braćmi i siostrami*; a sama walka spełnia w tym modelu raczej funkcje oczyszczające niż podsycające.

Trzeba przy tym podkreślić że słowianofile nigdy nie uznawali możliwości istnienia niezgody jako zasady; nie wynosili jej do rangi fundamentu przez uznawanie niejednorodnej większości i mniejszości i czynienie z większości grupy rządzącej mniejszością. Wszelkiego typu agonistyczne koncepcje społeczne były im zatem zupełnie obce.

Zrozumiały, że we wspólnocie, opartej na żywej zasadzie swobodnej duchowej zgody, słowo, narada musi zajmować bardzo ważne miejsce, bo nie ma tu przymusowego rozwiązania sprawy przez większość i ludzie muszą się dogadać, przekonać wzajemnie, naradzić, dojść do porozumienia⁴⁶.

Sprzeciw wobec zasady większościowej, przewijający się w myśli społecznej Aksakowa, charakterystyczny był przede wszystkim dla romantyzmu konserwatywnego; wywołał go, w pierwszym rzędzie, strach przed „despotyzmem”, obecnym w stosowaniu tej zasady przez Rewolucję Francuską. Inspirator porewolucyjnego konserwatywnego Edmund Burke, powoływał się w swych *Rozmyśleniach nad Rewolucją Francuską* na jednorodność angielskiego sądu przysięgłych i dawnego sejmu polskiego jako zasadą o wiele sprawiedliwszą od francuskiego „despotyzmu większości”. Podobnie jak konserwatywni romantycy, również Aksakow przeciwstawiał się uznaniu zasady, że każda jednostka ma w wyborach jeden głos; byłoby to jego zdaniem, równoznaczne z ograniczeniem swobody miru, który podejmuje decyzje bez formalnej procedury i nie liczy głosów ludzi „głupich i niemoralnych”⁴⁷.

Krytyka demokracji pełniła u Aksakowa tę samą w zasadzie funkcję, co w światopoglądzie konserwatywnych romantyków – była przede wszystkim krytyką „atomizmu społecznego”, krytyką „mechanicznych” form integracji społecznej. Trafne więc wydaje się uogólnienie, iż światopogląd słowianofilów pozostawał, mimo wszystko, w granicach konserwatywności; o jego specyfice stanowił zaś fakt, iż był to konserwatywny maksymalnie zdemokratyzowany, „ludowy”, odwołujący się do archaicznych warstw ludowej świadomości.

В настоящей статье ишлося попытка воссоздать одно из основных понятий, философской конструкции, называемой русским славянофильством, понятие объединения. Это понятие является предметом подробного анализа,

⁴⁶ Tamże, s. 200.

⁴⁷ Por. K. S. Aksakow, *Zamieczania...*, s. 10, [w:] A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii*, PWN, Warszawa 1964, s. 214.

так как оно сосредоточивает все важнейшие объемы интеллектуальном конструкции и не только в ее общественном масштабе, но также в эпистемологическом и метафизическом.

Намерением этой работы является также стремление к многостороннему воссозданию русской мысли XIX века, ее специфики, ее религиозного, культурного и политического обусловления, а также представление места этой мысли среди достижений европейской философской мысли.

This article is an attempt at reconstructing a basic concept, which is the philosophical construct called Russian Slavophilism, i.e. the concept of integrality. It is the object of detailed analysis here because it focuses all of the most important dimensions of this intellectual construct, not only the social, but the epistemological and metaphysical dimensions as well.

Another intention of this study, delimited by the specificity of the concept as mentioned, was an endeavor to reach a multi-faceted reconstruction of 19th century Russian thought, the specifics of its cultural, religious, and political predisposition, and its localization within the broad context of European philosophical thought.