

Mesjańska teologia polityczna Włodzimierza Sołowjowa

Paweł Rojek

Mesjanizm jest dążeniem do zrealizowania chrześcijaństwa we wszystkich sferach życia indywidualnego i zbiorowego. W wymiarze indywidualnym jest to dążenie do osobistej świętości, a w wymiarze zbiorowym – budowanie Królestwa Bożego na ziemi (Braun 2001; Rojek 2012). Przeszkodą w realizacji chrześcijaństwa jest konstytutywne dla nowożytności przekonanie o niezależności poszczególnych sfer życia społecznego – polityki, gospodarki czy nauki – od religii. Rewoltę przeciwko tak rozumianej nowożytności podejmowały w ostatnich dwustu latach najrozmaitsze, luźno powiązane ze sobą grupy myślicieli – francuscy kontrrewolucjoniści, polscy romantycy, rosyjscy filozofowie religijni, ojcowie II Soboru Watykańskiego, a ostatnio anglosascy Radykalni Ortodoksi. Wszystkich ich łączyło przekonanie, że religia nie może być sferą oddzieloną, lecz musi przenikać wszystkie dziedziny życia.

Włodzimierz Sołowjow (1853–1900) był niewątpliwie jednym z najwybitniejszych przedstawicieli mesjanistycznej rewolty, choć nie określał się jako mesjanista, lecz jako zwolennik „teokracji” lub po prostu „chrześcijańskiej polityki” (Strémooukhoff

1980). Był on nie tylko głębokim myślicielem, kwestionującym filozoficzne przesłanki nowożytności, lecz także odważnie formułował projekty przyszłego porządku teokratycznego, a nawet podejmował praktyczne kroki w celu jego urzeczywistnienia. Dość przypomnieć, że gdy zimą 1889 roku przebywał u nas w Krakowie, skończył właśnie pisać teoretyczne dzieło poświęcone teokracji, miał za sobą szereg spotkań z katolickimi hierarchami, a może nawet z papieżem Leonem XIII, i szykował się do audiencji u cara, na której chciał namówić go do realizacji swoich projektów (Moisiejew 2011). Pod tym względem przypominał Mickiewicza, który nie tylko pisał i wykladał, lecz także spotykał się z papieżem i pisał do cara. Do polskich romantyków Sołowjowa zbliżała jednak przede wszystkim idea budowania prawdziwie chrześcijańskiej cywilizacji. Celem życia każdego człowieka, ale także całej ludzkości, jest bowiem przebóstwienie. Wobec tego całe życie, nie tylko indywidualne, ale i zbiorowe, powinno być ukierunkowane na ten cel. Nie tylko religia, lecz także polityka, gospodarka, nauka, kultura i sztuka powinny prowadzić do realizacji ideału bogocztowieka.

Chciałbym tu przyjrzeć się mesjanizmowi Sołowjowa zawartemu w jego dwóch najbardziej bodaj znanych pracach: *Wykładach o Bogocztowieczeństwie* z 1878 roku i *Ideji rosyjskiej* z 1889 roku oraz krótko porównać go z polskim mesjanizmem. Dziełka te należą niewątpliwie do kanonu nie tylko rosyjskiej, lecz także światowej filozofii. Swego czasu wywołały ogromne poruszenie. Stałym słuchaczem wykładów Sołowjowa był Fiodor Dostojewski, pojawiał się na nich też Lew Totstoj. Wystąpienie na salonie księżnej Wittgenstein w Paryżu, które opublikowane zostało jako *Idea rosyjska*, komentował sam papież Leon XIII. Każdy polski inteligent, a na pewno każdy polski mesjanista, powinien przynajmniej raz w życiu przeczytać te prace i przedyskutować z przyjaciółmi. Teraz o wiele łatwiej to zrobić, bo w końcu doczekaliśmy się pełnego, znakomitego przekładu *Wykładów*, dokonanego przez Janusza Dobieszewskiego (Sołowjow 2011), i dysponujemy aż dwoma tłumaczeniami *Ideji* – Lilianny Kiejzik (2004) i Filipa Memchesa (2007a). Mesjanizm przyjmuje w tych pracach zaiste maksymalistyczną postać. Sołowjow pisze w *Wykładach*, że społeczeństwa powinny zbiorowo naśladować Chrystusa, a w *Ideji* – że powinny odzwierciedlać w swojej strukturze Trójcę Świętą. Teologia Wcielenia i Trójcy Świętej zmienia się więc u niego w filozofię polityczną. Jest to prawdziwa teologia polityczna¹.

Podstawy wizji Sołowjowa

Już w pierwszym z *Wykładów o Bogocztowieczeństwie*, na samym początku, Sołowjow wyraża kluczową w mesjanistycznej krytyce nowożytności myśl. Religia, jeśli nie będzie wszystkim, będzie niczym. „Religia [...] jest więzią człowieka i świata z bezwzględna i centralną zasadą wszystkiego, co istnieje. Oczywiście jest, że jeśli

uznaje się rzeczywistość tej zasady bezwzględnej, to musi ona określać wszystkie dążenia, wszelką treść ludzkiego życia i myślenia; musi od niej zależeć, do niej być odniesione wszystko, co istotne w ludzkim działaniu, poznaniu i twórczości” (Sołowjow 2011: 21). Religia nie może się więc ograniczać do pewnych momentów w ży-

Religia, jeśli nie będzie wszystkim, będzie niczym

ciu, pewnych miejsc w świecie lub pewnych sfer w życiu osobistym i społecznym. Bóg musi być wszystkim we wszystkich, religia musi przenikać całość życia indywidualnego i zbiorowego. „Wszystkie ziemskie władze i zasady, wszystkie siły społeczeństwa i pojedynczego człowieka winny być podporządkowane zasadzie religijnej, Królestwo Boże, reprezentowane na ziemi przez społeczeństwo duchowe, czyli kościół, powinno posiadać władzę również nad tym światem” (tamże: 37).

Nie chodzi tu jednak po prostu o ustrojową teokrację, polegającą na formalnych rządach kleru i używaniu państwowego przymusu do realizacji celów religijnych. Jak wskazuje Sołowjow, średniowieczny projekt katolicki, choć był o wiele doskonalszy od bizantyńskiego dualizmu państwa i Kościoła, poniósł jednak spektakularną klęskę. Panowanie Kościoła w średniowieczu było nie tylko częściowe, lecz przede wszystkim zewnętrzne i nie uwzględniało wolności wiernych. Prawdziwa, swobodna teokracja dopuszcza różnorodność i zakłada wolność. „Religia jest zjednoczeniem człowieka i świata z zasadą bezwzględną i wszechjedną. Zasada ta jako wszechjedna czy też wszechobjęująca *niczego nie wyklucza*, nie może wykluczać, *tłumić* lub podporządkowywać sobie *przemocą* jakiegokolwiek elementu,

jakiegokolwiek żywej siły w człowieku i jego świecie” (Sołowjow 2011: 31; wyróżnienia moje – P. R.). Sołowjow bardzo wyraźnie akcentował zasadę wolności religijnej. Narzucanie prawdy i dobra siłą było dla niego najcięższym grzechem ducha. Nie wolno zapominać, że Dostojewski napisał *Legendę o Wielkim Inkwizytorze* pod wrażeniem wykładów Sołowjowa.

Wolne zjednoczenie z Bogiem nie jest jednak dla człowieka jakąś dodatkową opcją, lecz koniecznym warunkiem spełnienia własnej natury. Podstawą antropologii Sołowjowa jest uznanie bogocztowieczeństwa za właściwą miarę człowieczeństwa. Bogocztowieczeństwo jest naturalnym celem dążenia człowieka, choć nie jest osiągalne za pomocą środków, którymi dysponuje. Łaska Boża, umożliwiająca realizację tego celu, nie niszczy więc natury ludzkiej, lecz ją urzeczywistnia. Przebóstwienie jest najpełniejszym ucztowieniem. Człowiek poddając się łasce, nie ulega więc przemocy, lecz realizuje cel, wpisany w ludzką naturę. Ta myśl pojawia się u Sołowjowa w następującej postaci: „Człowiek tylko dlatego może w sposób wolny i wewnętrzny jednoczyć się z zasadą boską, gdyż sam jest w pewnym sensie boskim, dokładniej – współmiernym Bogu” (Sołowjow 2011: 40). Ta „współmierność” polega na zdolności do przebóstwienia. „Boskość przynależy zarówno człowiekowi, jak i Bogu, z tą różnicą, że Bogu przynależy ona w wiecznej rzeczywistości, podczas gdy dla człowieka jest ona dopiero czymś do osiągnięcia, do uzyskania, w aktualnym zaś stanie jest jedynie możliwością, jedynie dążeniem” (tamże: 47).

Te trzy idee – centralnej pozycji religii w życiu indywidualnym i zbiorowym, wolności religijnej i bogocztowieczeństwa jako naturalnego celu człowieka – stanowią fundament mesjańskiej konstrukcji Sołowjowa.

Proces bogocztowieczy

Celem człowieka jest zrealizowanie zawartego w jego naturze boskiego celu. Tym, co uderzające w teologii Sołowjowa, jest kosmiczny charakter procesu zbawienia. Sołowjow utrzymuje – wykraczając daleko poza ortodoksję chrześcijańską – że upadek Adama dokonał się przed powstaniem

Proces światowy ma charakter bogocztowieczy

czasoprzestrzennego świata, jaki znamy. Upadek ten pociągnął za sobą upadek całego stworzenia. Kosmogonia, ewolucja życia i wreszcie dzieje ludzkości stanowią etapy jednego, wszechogarniającego procesu odbudowywania jedności świata z Bogiem. W świecie bowiem istnieje naturalna tendencja do jedności i realizacji zamysłu Bożego. „Trwałe urzeczywistnienie tej tendencji, stopniowa realizacja idealnej wszechjedności stanowi sens i cel procesu rozwojowego świata. O ile w porządku boskim wszystko jest wiecznie absolutnym organizmem, o tyle mocą praw bytu naturalnego wszystko stopniowo staje się takim organizmem w czasie” (Sołowjow 2011: 179–180). Prawa fizyczne i biologiczne, tworzące coraz bardziej złożone kompleksy, są wyrazem tych tendencji w świecie przyrody.

Przetomowym momentem tego kosmicznego procesu było oczywiście powstanie człowieka. Ludzkość może bowiem zacząć świadomie realizować to, do czego ślepo dążą elementy przyrody. „Człowiek staje się naturalnym pośrednikiem między Bogiem i bytem materialnym, staje się realizatorem wszechjednoczącej zasady w świecie zjawiskowej wielości, budowniczym i organizatorem przyrody” (Sołowjow 2011: 186). Odtąd proces światowy zaczyna przebiegać w historii ludzkiej, co z jednej

strony pozwala na świadome kierowanie nim, a z drugiej – dopuszcza możliwość jego świadomego odrzucania.

Proces światowy ma charakter bogocztowieczy, to znaczy z jednej strony ludzkość dąży do Boga, a z drugiej – Bóg udziela się ludziom. Punktem zwrotnym tego procesu jest Wcielenie, w którym dochodzi do połączenia w jednej osobie dwóch natur – ludzkiej i boskiej – oraz do wolnego podporządkowania zasady ludzkiej zasadzie boskiej. „Chrystus podporządkowuje i uzgadnia swą wolę ludzką z wolą boską; ucztowienie swej boskości wzbogaca przebóstwieniem swojego człowieczeństwa” (Sołowjow 2011: 210). W ten sposób zostają usunięte skutki grzechu pierworodnego, a ludzkość uzyskuje wzór dalszego postępowania w świecie.

Sołowjow pokazuje szczegółowo, na czym polegało to uzgodnienie woli ludzkiej z wolą boską w Jezusie. Kluczowym momentem jest według niego kuszenie Chrystusa (Mt 4: 3–11). Do interpretacji Sołowjowa nawiązywał później Dostojewski w *Legendzie o Wielkim Inkwizytorze* (Dostojewski 1993: 278–298). Kolejne kuszenia odpowiadają według Sołowjowa trzem kolejnym elementom człowieka – *duszy*, *umyśłu* i *ducha* (Sołowjow 2011: 208–209). Propozycja przemiany kamieni w chleb miała zwieść *duszę*, której grzechem jest pożądlivość, zachęta do rzucenia się z narożnika świątyni w oczekiwaniu na pomoc Boga wystawiała na próbę *umysł*, którego grzechem jest pycha, a oferta objęcia władzy nad światem w zamian za ukorzenie się przed złem odwoływała się do *ducha*, którego grzechem jest używanie przymusu do realizacji dobra. Jezus wyszedł zwycięsko z każdej z tych prób. W ten sposób „w drugim Adamie przywrócony został właściwy stosunek między trzema zasadami, naruszonymi przez pierwszego Adama” (tamże: 210). Warto zwrócić uwagę, że zapropono-

wana przez Sołowjowa egzegeza w zasadzie zgadza się z interpretacjami ojców Kościoła, wedle których Chrystus był wystawiony na te same pokusy, co wcześniej Adam (Tomasz z Akwinu 2007: 138–145).

Wcielenie i teokracja

Jezus Chrystus, prawdziwy Bogocztowiec, jest punktem ośrodkowym procesu światowego. On pokonał grzech, odkupił ludzkość i zwyciężył śmierć. Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest jednak końcem historii, lecz właściwie jej nowym początkiem. To, czego Jezus dokonał w swoim

Zmartwychwstanie Chrystusa nie jest końcem historii, lecz właściwie jej nowym początkiem

życiu, powinni powtórzyć indywidualnie wszyscy wierzący oraz zbiorowo wszystkie narody i cała ludzkość. „Postulowany stosunek między Bogiem a naturą w człowieku, osiągnięty w osobie Jezusa Chrystusa, będącego duchowym centrum czy przywódcą ludzkości, powinien zostać następnie osiągnięty przez całą ludzkość jako Jego ciało” (Sołowjow 2011: 210–211). To właśnie dlatego historia nie skończyła się wraz ze zmartwychwstaniem Jezusa. Zadaniem chrześcijan nie jest bierne oczekiwanie na jego powtórne przyjście, lecz naśladowanie go w życiu indywidualnym i społecznym.

Zwycięstwo Chrystusa doprowadziło według Sołowjowa do zmiany akcentów w procesie bogocztowieczym. Do tej pory ludzkość była kształtowana przez Boga, teraz zaś sama musi się kształtować według otrzymanego wzoru. „Przed chrześcijaństwem nieruchomą podstawą życia była natura ludzka [...], zaś to, co boskie, było zasadą zmiany, ruchu, postępu; po nastaniu chrześcijaństwa stało się odwrotnie: to, co

boskie, jako już wcielone stało się nieruchomą podstawą, natomiast żywiołem życia dla ludzkości, czymś zadany stając się ludzkość odpowiadająca temu, co boskie, a więc zdolna własnym działaniem zjednoczyć się z Bogiem, przyswoić go sobie” (Sołowjow 2011: 221). Ludzkość przestała więc być biernym przedmiotem zabiegów Boga, a stała się jego aktywnym współpracownikiem. Jak powiada Sołowjow, odpowiedzią na nadejście „Bogocztowieka” musi być powstanie „człowiekoboga” (tamże).

Warto podkreślić różnicę między stanowiskiem Sołowjowa a koncepcjami autorów, którzy istotę chrześcijaństwa dostrzegają w oczekiwaniu na powtórne przyjście Chrystusa. Owszem, należy go oczekiwać, jednak elementem tego oczekiwania jest realizacja dzieła Chrystusa przez poszczególnych ludzi, poszczególne narody i całą ludzkość. Świat jeszcze się nie skończył właśnie dlatego, że ludzkość nie spełniła swojej części bogocztowieczego zadania. Piłka – jeśli można tak powiedzieć – jest po naszej stronie. To nie Bóg się spóźnia od dwóch tysięcy lat, lecz ludzkość. Chrześcijanie, modląc się o nadejście Królestwa, nie modlą się więc po prostu o koniec tego świata, lecz o taski potrzebne do wypełnienia swojej części misji. Te intuicje doprowadziły nawet na gruncie filozofii rosyjskiej do powstania osobliwej interpretacji Apokalipsy jako alternatywnego scenariusza w razie niepowodzenia misji ludzkości. Taką koncepcję głosił Mikołaj Fiodorow, przyjaciel Sołowjowa. Bóg dopuści do wszystkich opisanych w Apokalipsie nieszczęść dopiero wtedy, gdy ludzkość nie będzie już dawać nadziei na przeobrażenie świata (Fedorow 2003: 158; Bierdiajew 1999: 220).

Wyzwania, jakie stoją przed ludzkością, są analogiczne do tych, z którymi zmierzył się Chrystus w ziemskim życiu. Najprościej mówiąc, chodzi o wyrzeczenie się woli ludz-

kiej i podporządkowanie jej woli Boskiej. Dokładniej, chodzi o właściwe uporządkowanie spraw duszy, umysłu i ducha. Sołowjow pokazuje, na czym polegało dotąd w historii uleganie poszczególnym pokusom w ży-

Teokracja jest dalszym ciągiem Wcielenia. Chrystologia staje się teorią polityczną

ciu zbiorowym (2011: 212–215). Wynikiem społecznego grzechu *ducha* był średniowieczny katolicyzm, który używał przymusu do realizacji dobra, nowożytny racjonalizm i protestantyzm są z kolei rezultatem pychy *umysłu*, a współczesny materializm i socjalizm wynikają z uległości wobec pokus *duszy*. Te błędy ludzkości pokazują pośrednio, jak powinna wyglądać prawdziwa cywilizacja chrześcijańska. „Byłoby to ustanowienie w całej społeczności ludzkiej i we wszystkich aspektach jej działalności takiego stosunku między trzema zasadami istoty ludzkiej [tj. między duchem, umysłem i duszą – P. R.], który w sposób indywidualny został urzeczywistniony w osobie Chrystusa. Stosunek ten polega, jak wiemy, na wolnym powiązaniu dwóch zasad niższych (racjonalnej i materialnej) z wyższą zasadą boską w sposób podporządkowujący dwie pierwsze tej ostatniej nie jako sile, ale jako dobru” (Sołowjow 2011: 218–219).

Innymi słowy, ludzkość powinna naśladować Chrystusa. Społeczeństwo powinno być zorganizowane „na obraz i podobieństwo samego Bogocztowieka” (2011: 219). Zbudowanie porządku społecznego, politycznego i ekonomicznego na tych zasadach doprowadzi do wypełnienia procesu bogocztowieczego. „To objawienie i chwata synów Bożych, z taką nadzieją oczekiwane przez całe stworzenie, oznacza pełne wprowadzenie wolnej więzi bogocztowieczej w całą ludzkość i we wszystkich sferach

jej życia i działalności; wszystkie te sfery doprowadzone zostać powinny do harmonijnej bogocztowieczej jedności i wejść w skład wolnej teokracji, w której Kościół Powszechny osiąga pełnię Chrystusowej dojrzałości” (Sołowjow 2011: 211). Teokracja jest więc jak gdyby dalszym ciągiem Wcielenia. W ten sposób chrystologia staje się teorią polityczną.

Należy zwrócić uwagę, że Sołowjow nie twierdzi bynajmniej, że urzeczywistnienie takiego porządku społecznego jest równoznaczne z pełnym nastaniem Królestwa Bożego. Ludzkość, nawet jeśli osiągnie taką doskonałość, wciąż będzie odpowiadać tylko Chrystusowi z czasów jego ziemskiej działalności. Nie zniknie cierpienie, słabość ani śmierć (tamże: 211–212). Być może warunkiem pełnego przeobstwienia jest – choć Sołowjow tego dokładniej nie wyjaśnia – przejście ludzkości przez kolejne etapy życia Chrystusa, a więc śmierć i zmartwychwstanie, choć może przejście to będzie mniej dramatyczne. Niezależnie od tego, dążenie do urzeczywistnienia zasady religijnej w życiu społecznym jest dziejową powinnością ludzkości i Kościoła.

Mesjanizm trynitarny

Sołowjow rozwijał naszkicowaną w *Wykładach o Bogocztowieczeństwie* mesjańską teologię polityczną w swoich kolejnych pracach. Najważniejszą z nich była nieprzetłumaczona jeszcze na polski obszerna rozprawa *La Russie et l'Église Universelle* (Soloviev 1889). Streszczeniem tej pracy był głośny odczyt *Rosyjska idea*. Sołowjow pyta w nim o sens istnienia Rosji w dziejach świata i – jak można się było spodziewać – dostrzega go w rozwijaniu Królestwa Bożego na ziemi. Wygląda więc na to, że wbrew tytułowi, *Rosyjska idea* jest poświęcona powszechnemu

powołaniu ludzkości, a nie tylko powołaniu Rosji, choć jej rola jest dość wyjątkowa.

Na czym polega zadanie każdego narodu? „Uczestniczyć w życiu Kościoła powszechnego, w rozwoju wielkiej cywilizacji chrześcijańskiej, uczestniczyć w tym na miarę sił i własnych zdolności – oto jedyny prawdziwy cel, jedyna prawdziwa misja wszelkiego narodu” (Sołowjow 2007a: 39). Postępując się terminologią z *Wykładów*, można więc powiedzieć, że celem narodów jest udział w procesie bogocztowieczym, polegającym na realizacji ideałów chrześcijaństwa na ziemi.

W *Rosyjskiej idei* pojawia się jednak nowy wątek. O ile teologia polityczna *Wykładów o Bogocztowieczeństwie* miała *prima facie* charakter chrystologiczny, o tyle w *Ideji rosyjskiej* wydaje się bardziej trynitarna. Sołowjow powiada, że zadaniem każdego narodu i całej ludzkości jest „odbudować na ziemi wierny obraz boskiej Trójcy” (2007a: 81). (Ścisłe rzecz biorąc, Sołowjow pisze to o Rosji, ale wiadomo, że jest to zadanie powszechne). W innym miejscu wyjaśnia, że naśladowanie Trójcy ma polegać na odwzorowywaniu relacji między Osobami Trójcy przez stosunki między instytucjami społecznymi. Chrześcijańskie narody (znów Sołowjow mówi wprost tylko o Rosji) mają „podporządkować władzę państwa (królewską władzę Syna) autorytetowi Kościoła powszechnego (duchowieństwu Ojca) i wyznaczyć wolności społecznej należne jej miejsce (działaniu Ducha)” (Sołowjow 2007a: 80).

Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty tworzą doskonałą jedność. Jedność ta nie wyklucza jednak różnicy osób i różnych relacji między tymi osobami. Ojciec jest wyróżnioną osobą, od niego bowiem pochodzi Syn i Duch. Odwzorowaniem tej jedności Trójcy był Chrystus, łączący trzy mesjańskie godności króla, kapłana i proroka, odpowiadające kolejno Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu. Ludzkość dziedziczy te godności, które

ucieleśniają się w trzech instytucjach – władzy duchowej, władzy państwowej i swobodnej działalności społecznej. Używając nieco bardziej nowoczesnej terminologii, można mówić o sferze religii, polityki i społeczeństwa obywatelskiego.

zabijają wspólnie ojca i mordują się nawzajem – Kościół rezygnuje z wpływu na państwo, państwo chce dominować nad religią, reformatorzy społeczni występują przeciwko Kościołowi i państwu. Mało tego, w *Krótkiej opowieści o Antychryście* Sotowjow opisywał

BÓG OJCIEC	SYN BOŻY	DUCH ŚWIĘTY
kapłan	król	prorok
Kościół	państwo	społeczeństwo
religia	polityka	społeczeństwo obywatelskie

Poszczególne instytucje społeczne są – jak powiada Sotowjow – narzędziami poszczególnych Osób Trójcy, a ich relacje powinny odzwierciedlać stosunki między Ojcem, Synem i Duchem (2007a: 76). Ponieważ religia odpowiada Bogu Ojcu, to jej właśnie powinny być podporządkowane pozostałe sfery, odpowiadające dwóm kolejnym Osobom Trójcy. Władza Boga Ojca nie przytłacza Syna, nie jest on Kronosem pożerającym swoje dzieci, podobnie władza Kościoła nie może tłumić państwa i społeczeństwa. Syn z kolei akceptuje władzę Ojca, nie jest Zeusem czekającym na pożarcie Kronosa, więc władza świecka musi akceptować zwierzchność Kościoła. Ciekawe, że trynitarny model teokratyczny Sotowjowa najwyraźniej zakłada zasadę *Filioque*, ponieważ prorocy, czyli „wolni inicjatorzy postępowego ruchu społecznego”, mają w nim szanować zarówno Kościół, jak i państwo (Sotowjow 2007a: 76). Tymczasem stosunki między instytucjami społecznymi w świecie stanowią karykaturę życia Trójcy Świętej. Ojciec wyrzeka się syna, syn buntuje się przeciwko ojcu, bracia

sojusz Kościoła i państwa, który pozbawiony elementu prorockiego, zmienia się w karykaturę teokracji (Sotowjow 1988: 122–150; Dobieszewski 2002: 426). Stosunki między tymi instytucjami wymagają więc odpowiedniego hierarchicznego ułożenia, którego modelem ma być właśnie Trójca Święta.

Jak wskazywałem, doktryna Sotowjowa z *Wykładów o Bogocztowieczności* miała bardziej chrystologiczny charakter. Teraz chciałbym zwrócić uwagę, że także w tej wcześniejszej teorii można znaleźć elementy trynitarne. Sotowjow dedukuje istnienie Trójcy Świętej z istnienia trzech władz boskiego podmiotu: woli, przedstawienia i odczuwania. Ponieważ Bóg nie istnieje w czasie, funkcje te nie mogą być realizowane – jak w wypadku ludzi – jedna po drugiej, lecz muszą być spełniane przez trzy Osoby, posiadające jednak wspólną naturę (Sotowjow 2011: 123–135). Człowiek także chce, przedstawia i czuje, to znaczy posiada ducha, umysł i duszę. Wspomniane wcześniej trzy elementy człowieka – duch, umysł i dusza – odpowiadają więc trzem osobom Trójcy – Ojcu, Synowi i Duchowi.

BÓG OJCIEC	SYN BOŻY	DUCH ŚWIĘTY
wola	przedstawianie	odczuwanie
duch	umysł	dusza

Właściwe uporządkowanie wewnętrzne człowieka wymaga więc ułożenia relacji między duchem, umysłem i duszą na wzór relacji między Osobami Trójcy Świętej. Duch musi panować nad umysłem i duszą człowieka (tu akurat trudno dostrzec nawiązanie do *Filioque*). Podobnie dobrze urządzone społeczeństwo wymaga panowania ducha, czyli pełnienia woli Bożej. Zarówno indywidualne, jak i zbiorowe naśladowanie Chrystusa jest więc jednocześnie naśladowaniem Trójcy Świętej.

Misjonizm i mesjanizm

Sotowjow był jednak nie tylko mesjanistą, lecz także misjonistą. Uznawał nie tylko powszechne zadanie ludzkości, lecz także istnienie szczególnych zadań, jakie mają do spełnienia poszczególne narody. Pod tym względem Sotowjow różnił się od rosyjskich słowianofilów, którzy z reguły byli misjonistami, ale nie byli mesjanistami (Berdâev 1997: 171). Misją Rosji miało być zachowanie prawdziwej wiary i starych, dobrych instytucji społecznych, a nie zaprowadzenie chrześcijańskiej, globalnej teokracji. Dopiero Sotowjow doprowadził do mesjanizacji słowianofilstwa (Walicki 2006: 270).

Misjonizm Sotowjowa nie był jednak ekskluzywny. „Życie każdego narodu – powiadał – stanowi jedynie określone uczestnictwo we wspólnym życiu ludzkości. Funkcja organiczna, jaka jest nałożona na daną nację w tym powszechnym życiu, to jej prawdziwa idea narodowa, przedwiecznie ustanowiona w planie Bożym” (2007b: 21). Ogólnym celem każdego narodu jest – jak wiadomo – urzeczywistnienie chrześcijaństwa we wszystkich sferach życia, warunki historyczne czy charakter narodowy sprawiają jednak, że w konkretnym momencie różne narody mogą mieć przed sobą różne zadania. W polemice

ze Stanisławem Tarnowskim, który recenzował *Rosyjską ideę*, Sotowjow wyjaśniał: „Obowiązek pracowania okolo chrześcijańskiej organizacji ludzkości jest wspólny dla wszystkich narodów. Jednakże ich udział w tym dziele jest różny, w zależności od ich wrodzonych sił i przymiotów, jak również

Leon XIII: „Idea piękna, lecz zbyt cudowna i niemożliwa”

stosunków, w których się znajdują” (Sotowjow 2012). Misja Rosji, nakreślona przez Sotowjowa, nie jest więc czymś wyjątkowym. Idea rosyjska jest pod wieloma względami ideą każdego narodu. „Nie mówię o ludzie wybranym, albo też o ludzie uprzywilejowanym, szczególnie naznaczonym. Mówię jedynie o tym, który z racji swojego szczególnego położenia historycznego ma do wypełnienia szczególne zadania” (tamże).

Na czym wobec tego polega to szczególne zadanie Rosji w ramach ogólnego zadania ludzkości? Szczególne położenie historyczne sprawiło, że Rosja jest potężnym imperium rządzone przez suwerennego władcę. Gdyby władca ten podporządkował się wraz ze swoim imperium papieżowi, doszłoby do właściwego połączenia najwyższej władzy duchowej z największą władzą świecką. Byłby to krok w stronę utworzenia globalnego imperium wcielającego zasady chrześcijaństwa, a więc w stronę Królestwa Bożego na ziemi. Sotowjow najwyraźniej uważał, że doprowadzenie do zgody między papieżem a carem jest czymś zupełnie realnym i podejmował kroki, mające na celu urzeczywistnienie tej idei. Wiadomo tylko tyle, że Leon XIII skomentował ten pomysł tak: „Idea piękna, lecz zbyt cudowna i niemożliwa”.

Zadanie dziejowe Rosji – podporządkowanie swojej władzy zasadzie duchowej – może zostać podjęte lub zignorowane. W tym drugim wypadku przejdzie ono na inne narody.

Jak powiada Sołowjow, „Bóg może obejść się bez Rosji” (2012). Jak wiadomo, nie doszło do postulowanego przez Sołowjowa podporządkowania państwa Kościołowi, mało tego, po rewolucji październikowej doszło do apostazji narodowej i nieznanych wcześniej w Rosji prześladowań religii. Jak wskazywał Sołowjow, porzucenie misji przez naród skutkuje jego zgubą. „Powołanie albo ta osobliwa idea, którą myśl Boga przeznaczyła dla każdego moralnego stworzenia [...], przejawia się jako prawo życia, kiedy obowiązek jest spełniony, i jako prawo śmierci, kiedy nie miało to miejsca” (Sołowjow 2007b: 22).

Sołowjow i polski mesjanizm

Na koniec chciałbym się przyjrzeć podobieństwom między poglądami Sołowjowa a polskim mesjanizmem. Zwracało na nie uwagę wielu autorów. Stanisław Tarnowski dostrzegał podobieństwo jego idei z koncepcjami Cieszkowskiego i Krasieńskiego: „Choć jest rzeczą niestety zbyt do prawdy podobną, że ich pan Sołowjow nigdy nie czytał, a zatem nie przez nich wprowadzony był na tę drogę rozumowań, to w każdym razie tamci mają w tej mierze pierwszeństwo czasu; nie chcemy pytać, czy nie mają i pierwszeństwa głębokości i siły w rozumowaniu” (Tarnowski 1889: 34). Marian Zdziechowski dostrzegał z kolei związku Sołowjowa i Towiańskiego: „Naukę swoją streszczał mistrz w nawoływaniu do troistej ofiary. [...] Myśl tę samą głębiej i piękniej wyraził później Włodzimierz Sołowjow” (1993: 414). Mikołaj Bierdiajew porównywał Sołowjowa z Cieszkowskim: „Pod niektórymi względami gotów byłbym postawić myśl Cieszkowskiego wyżej od myśli Sołowjowa. Zgodne są tu przeświadczenia, że powinna nastąpić nowa epoka w chrześcijaństwie, że bliskie jest nowe objawienie Ducha Świętego, i że człowiek odegra w tym objawieniu aktywną

rolę” (Bierdiajew 1999: 224). Wreszcie Andrzej Walicki dostrzegał podobieństwa Sołowjowa nie tylko do Cieszkowskiego, lecz także do Mickiewicza: „Myśl, że nie wystar-

Skoro świat trwa tyle wieków po Chrystusie, to znaczy, że coś się w nim dokonuje

cza zbawienie indywidualne w zaświatach, a więc że należy troszczyć się o zbawienie zbiorowe na ziemi, była kamieniem węgielnym koncepcji religijnej odnowy u Mickiewicza i Sołowjowa” (Walicki 2006: 271).

Tarnowski zwracał uwagę zwłaszcza na niezwykle podobieństwo między koncepcją wyrażoną w *Rosyjskiej idei* a koncepcją Krasieńskiego zawartą w *O stanowisku Polski z Bożych i ludzkich względów* (Tarnowski 1889: 4; Krasieński 1999). Rzeczywiście, obaj autorzy wpadli na ten sam pomysł: pokazać realizację Trójcy Świętej w człowieku, społeczeństwie i w historii. Realizacja tych pomysłów była jednak różna. Krasieński zestawiał Ojca, Syna i Ducha Świętego kolejno z ciałem, myślą i życiem, oraz z Francją, Niemcami i Słowiańszczyzną (1999: 22). Wyraźnie przyjmował też *filioque* i twierdził, że to właśnie odrzucenie tej prawdy wiary w wypadku Rosji doprowadziło do samodzielnego (tamże: 60).

Sołowjow, który znał twórczość polskich mesjanistów, sam dostrzegał podobieństwo między swoimi ideami a dążeniami Polaków. „O ile znam ten ruch – pisał – to obok pewnych drugorzędnych błędów (jak na przykład kult Napoleona) zawierał on też pewne pierwszorzędnej wagi prawdy [...], a przede wszystkim prawdę o stałym, wewnętrznym wzroście chrześcijaństwa. Skoro świat trwa tyle wieków po Chrystusie, to znaczy, że coś się w nim dokonuje – coś pożytecznego dla naszego zbawienia. I jeśli chrześcijaństwo rzeczywiście jest religią bogocztowieczą,

to udział w tym procesie jest naszym obowiązkiem” (Sołowjow 1988: 173). „Stały, wewnętrzny wzrost chrześcijaństwa” to oczywiście opisywany przez Sołowjowa proces realizacji religii we wszystkich dziedzinach życia społecznego, to znaczy budowanie Królestwa Bożego na ziemi. Pod tym względem, a także pod wieloma innymi, polscy mesjaniści mówili to samo co rosyjski filozof. Pod względem metody działania Sołowjowowi na pewno bliżej było jednak do ewolucjonizmu Cieszkowskiego niż rewolucjonizmu Mickiewicza.

Sołowjow zwracał także uwagę na pewne cechy polskiego mesjanizmu, które wydawały mu się nie do przyjęcia. Nie chodzi tylko o zrozumiałą u Rosjanina niechęć do kultu Napoleona. Przede wszystkim krytykował on koncepcję Polski jako Chrystusa narodów. Jego zdaniem Mickiewicz uważał, że naród polski swymi cierpieniami odkupuje grzechy innych narodów. „Tak oczywiście nie jest” – komentował. „Czyż naród polski nie ma swoich własnych narodowych i historycznych grzechów? [...] Każdy naród, podobnie jak każdy człowiek, cierpi tylko za siebie” (Sołowjow 1988: 170). Nie ulega wątpliwości, że zarzut ten opiera się na nieporozumieniu, i to podwójnym. Z jednej strony, metafora Chrystusa narodów nie obejmuje u Mickiewicza ani bezgrzeszności Polaków, ani zbawczej funkcji ich cierpienia. Chodziło tylko o przewidywane odzyskanie niepodległości i zapoczątkowanie nowej epoki. Z drugiej strony, nie jest bynajmniej tak, że ludzie, a może także narody, mogą cierpieć tylko za siebie. Ofiarowanie cierpień w czyjejś intencji jest zwykłą praktyką chrześcijańską. Według Sołowjowa uznanie Polski za Chrystusa narodów prowadziło do jej ubóstwienia. „Dla polskich mesjanistów ojczyzna była nie tylko obiektem ich miłości [...], ale również obiektem ich wiary i kultu, czyli tego, co jest swego rodzaju idolatrią. [...] to

właśnie w tym tkwi poważny błąd” (2012). Z tego właśnie względu Sołowjow wolął się nie określać jako mesjanista i chętnie godził się z krytyką mesjanizmu u Tarnowskiego. Z perspektywy stulecia nieporozumienia te wydają się niemal nieistotne. Sołowjow był w istotnym sensie mesjanistą, tak samo jak Mickiewicz, Cieszkowski czy Braun.

Warto jeszcze przypomnieć, że idee polskiego mesjanizmu stały się bardzo popularne wśród rosyjskich filozofów na początku I wojny światowej. Uczniowie Sołowjowa nagle odkryli polskich autorów i odnaleźli u nich własne myśli, sformułowane i opracowane kilka pokoleń wcześniej. Pod pewnymi względami uważali oni nawet polski mesjanizm za dojrzałszy niż rosyjski (Bierdiajew 2004; Iwanow 2004). Ta mesjańska współpraca intelektualna szybko jednak zakończyła się wybuchem rewolucji październikowej.

Wydaje się, że podobieństwa między Sołowjowem a polskimi mesjanistami nie wynikały z bezpośredniego oddziaływania. Bodaj tylko Dmitrij Strémoukhoff uważa, że mesjanizm Sołowjowa był po prostu kontynuacją polskich koncepcji (180: 130, 195). Wiadomo jednak, że Mickiewicz w młodości zetknął się ze słowianofilami, którzy wpłynęli następnie na Sołowjowa. Nie jest jednak jasne, czy to Mickiewicz wpłynął na słowianofilów, czy słowianofile – na Mickiewicza. Najpewniej ich podobieństwa wynikają z tego, że wszyscy oni pozostawali pod wpływem rosyjskiego martynizmu (Walicki 2006: 270), zaszczerpionego tam przez Josepha de Maistre'a (tamże: 208). To właśnie u de Maistre'a, tuż po rewolucji francuskiej, pojawiło się prorocтво nadejścia nowej epoki chrześcijańskiej. W ten sposób można połączyć genetycznie trzy nurty mesjańskiej rewolty przeciwko nowożytności: francuską kontrrewolucję, polski mesjanizm i rosyjską filozofię religijną.

Trynitarzna nauka społeczna Kościoła

Mesjanizm Sołowjowa wiąże się także z bardziej współczesnymi koncepcjami – z francuską „nową teologią”, współczesną Radykalną Ortodoksją (Milbank 2008; Oliver 2010; Mrówczyński-Van Allen 2011) i nauką II Soboru Watykańskiego. Sołowjow określał bogocztowieczeństwo jako naturalny cel człowieka. Ostatecznie to Chrystus pokazuje ludziom, czym powinni się stać. Ta fundamentalna teza, oczywista dla ojców Kościoła i teologów bizantyjskich (Meyendorff 1984), wyrażona została w *Gaudium et spes*: „Chrystus [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i okazuje mu najwyższe jego powołanie” (GS: 22). Wyraźnie soborowy charakter mają też oczywiście dwie inne koncepcje Sołowjowa – wolność religijna i ekumenizm.

Trochę bardziej zaskakujące może się wydawać to, że w nauczaniu Kościoła można też znaleźć podstawy sformułowanej przez Sołowjowa trynitarnej teologii politycznej. Sobór cytuje modlitwę Chrystusa: „aby wszyscy byli jedno [...] jako i my jedno jesteśmy” (J 17: 21–22) i stwierdza, że w ten sposób Jezus „daje znać o pewnym podobieństwie między jednością osób boskich a jednością Synów Bożych zespolonych w prawdzie i w miłości” (GS: 24). Tę samą myśl podjął ostatnio Benedykt XVI w swojej encyklice społecznej: „relacje między ludźmi w dziejach powinny jedynie wyciągać korzyści z odniesienia do tego boskiego wzorca” (CIV: 54). Choć nauczanie kościelne jest – jak widać – ostrożniejsze w formułowaniu trynitarne programu społecznego niż Sołowjow, wspólna pozostaje jednak podstawowa idea Trójcy jako wzoru relacji między ludźmi. Mesjanizm, po dwustuletniej wędrówce przez Polskę i Rosję, wrócił tam, gdzie jego miejsce – do Rzymu.

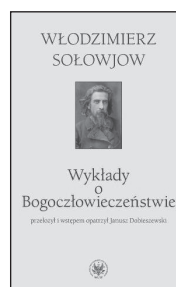
PRESSJE

Przypisy:

1. Szczegółową rekonstrukcję związków między teologią a polityką w filozofii Sołowjowa można znaleźć w znakomitych pracach polskich autorów: Janusza Dobieszewskiego (2002), Jana Krasickiego (2003; por. Rojek 2005) i Marka Kity (2005).

Co dalej?

Ten tekst można potraktować jako wstęp do polemiki wokół *Idei rosyjskiej*, która toczyła się na łamach krakowskiego „Przeglądu Polskiego”, czyli staroświeckich „Pressji”.



Włodzimierz Sołowjow,
Wykłady o Bogocztowieczeństwie, przeł. Janusz Dobieszewski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2011, stron 224, oprawa miękka ze skrzydełkami, cena 29,00 zł.