

Grzegorz PRZEBINDA

SOŁŻENICYN W SPORZE Z TRADYCIĄ OŚWIECENIA

W Sołżenicynowskim świecie wartości jest miejsce na demokrację, jeśli tylko zajmie ona swoje miejsce w „świecie środków”, bez roszczenia sobie pretensji do przynależenia do „świata celów”.

1. DOŚWIADCZENIE WIĘZIENNE

W *Archipelagu GUŁag* A. Sołżenicyn napisał, że na „zgniłej więziennej słomie” pojął, iż linia rozdzielająca dobro od zła nie przechodzi poprzez państwa, klasy ani partie, lecz przecina każde pojedyncze ludzkie serce. Linia owa jest ruchoma, przesuwana się raz na lewo, raz na prawo, powiększając obszar zła lub obszar dobra. Nawet w najgorszym sercu szczelnie oddziela od zła mały kawałek dobra, w sercu zaś najlepszym – zawsze zachowuje zły zakątek. Dalej Sołżenicyn pisał, że w czasach niewoli udało mu się zrozumieć istotę tych religii, które walczą ze złem wewnątrz człowieka. Owe religie rozumieją, iż zła nie można z tego świata ostatecznie wykorzenieć, chcą jednak osłabić jego działanie w poszczególnej ludzkiej jednostce. Z drugiej strony, doświadczenie więzienne spowodowało, że pisarz pojął fałsz wszelkich historycznych rewolucji, które niszczą wyłącznie poszczególnych nosicieli zła (a jakże często – także nosicieli dobra), przyczyniając się do powiększenia obszaru zła samego¹.

W przywołanym powyżej fragmencie *Archipelagu* dostrzegamy polemikę z wywodzącą się z Oświecenia ideologią, która przyczyn historycznego zła (innego zła, według tej tradycji, nie ma) szuka wyłącznie w niewłaściwych instytucjach społecznych, politycznych i ekonomicznych. W samej Rosji owa ideologia zapuściła swe korzenie w połowie XIX wieku (W. Bieliński, N. Czernyszewski, N. Dobrolubow, D. Pisariew), a kontynuowana była w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych przez marksistów (G. Plechanow), aby wreszcie osiągnąć swe apogeum w teorii i praktyce bolszewizmu (W. Lenin). W galerii typów literatury rosyjskiej pierwszym najbardziej wyrazistym wyznawcą ideologii tego postoświeceniowego nurtu był Turgieniewowski Baza-

¹ Zob. A. Sołżenicyn, *Sobranije soczinienij*, Wiermont-Paryż 1980, t. VI, s. 570. Cytując dalej z tego XX-tomowego wydania, będę podawał w nawiasie numer tomu oraz stronę.

row, jedna z głównych postaci powieści *Ojcowie i dzieci* (1862). Powiadał on, iż wszelkie „moralne choroby” (zło) pochodzą z niewłaściwego wychowania, z nieprawidłowej społecznej organizacji. Wystarczy więc tylko zreformować społeczeństwo, a choroby owe znikną z powierzchni ziemi po wsze czasy. Wiarę w istnienie rzeczywistości ponadempirycznej Bazarow zastąpił wiarą w empiryczną naukę i postęp; „biblią” reprezentowanych przez Bazarowa „nowych ludzi” było dziełko L. Büchnera *Stoff und Kraft*. Na gruncie rosyjskim ideologia postoświeceniowa opierała się na kilku założeniach: 1. człowieka traktowała jako istotę wyłącznie materialną i skończoną (sfera duchowa jest tu konsekwentnie pochodną sfery materialnej); 2. w dziedzinie etyki kierowała się kategoriami korzyści i pożytku; 3. wierzenia religijne traktowała jako wyraz niedojrzałości ludzkości, miały one zniknąć wraz z rozwojem nauki; 4. człowiek w tym systemie – pomimo że został odarty z wszelkiego elementu nadprzyrodzonego – stawał się centrum świata i kosmosu, surogatem Opatrzności i swoim własnym zbawcą; 5. w związku z tym wypełnienie procesu historycznego miało się dokonać w granicach samej historii – we właściwej ideologii oświeceniowej gwarantował to rozwój nauki, w marksizmie – rozwój sił wytwórczych, którego ostatecznym celem miało być powstanie bezklasowego społeczeństwa. W rosyjskiej rzeczywistości końca XIX wieku ów światopogląd oświeceniowy stawał się quasi-religią, nowym katechizmem, w którym z dogmatów materialistycznych wyciągano nieuzasadnione wnioski etyczno-socjalne.

Gdyby ktoś podjął trud przedstawienia całego literacko-publicystycznego dzieła Sołżenicyna w dyskusji z wywodzącą się z Oświecenia ideologią, traktującą człowieka jako materialną śrubkę gigantycznego społecznego mechanizmu, zapewne doszedłby do wniosków nader interesujących. Nie mając tu możliwości podjęcia tego tematu w całej jego rozciągłości, zwróćmy jednakże uwagę na fakt, iż w ogólną strukturę dzieła Sołżenicyna wpisana jest jedna z podstawowych biblijnych fraz o człowieku jako istocie stworzonej na obraz i podobieństwo Boże. Skoro każda istota ludzka nosi w sobie Bożą część, to muszą być również skazane na niepowodzenie wszelkie społeczne ustroje, które nie biorą tej prawdy pod uwagę. Pośród Sołżenicynowskich literackich bohaterów jakże wielu jest takich, którzy swą osobowością i postępowaniem jawnie zaprzeczają teoriom o człowieku-śrubce i społeczeństwie-maszynie.

Warto w tym kontekście przywołać imiona dwóch rosyjskich sowietologów, A. Zinowjewa i M. Hellera, którzy wyznają (w przypadku Hellera nie do końca świadomie) materialistyczną koncepcję człowieka i społeczeństwa. Zinowjew wielokrotnie powtarzał, iż głównym osiągnięciem sowieckiego ustroju jest wyprodukowanie tzw. homo sovieticus, istoty jakościowo nowej w porównaniu z człowiekiem dotychczasowym. Podobną tezę sformułował i bronił jej w książce *Maszyna i śrubki. Historia formowania człowieka sowieckiego* Heller.

Należy jednak uściślić, że konsekwentnym mechanicystą, z dwóch wymienionych wyżej sowietologów, jest jedynie Zinowjew. Heller bowiem w innych

swoich pracach, poza wspomnianą *Maszyną*, umiał dostrzec tę część w człowieku, której nie da się zredukować do wymiaru materialnego. Oto jak na przykład interpretował on podstawowe dzieło Solżenicyna *Archipelag GUŁag*: „*Archipelag GUŁag* – to historia poszukiwania Człowieka, odpowiedź na pytanie: czy można było pozostać Człowiekiem w Archipelagu i w społeczeństwie, które go zrodziło? Mnóstwo ludzi weszło do książki Solżenicyna: o jednych autor tylko wspomina, innych szkicuje dwoma, trzema ruchami mistrzowskiego pióra, kolejnych – opisuje dokładnie: ze wstrętem, zainteresowaniem albo miłością. Ale każdy z tych ludzi jest przez niego sprawdzony, na ile jego dusza była w stanie sprzeciwić się siłom Zła. Niewielu przeszło zwycięsko tę próbę”².

W cytowanym fragmencie podniesionych zostało kilka ważnych kwestii. Najważniejsza z nich to przytaczane tu już pytanie o człowieka: czy można z niego w pewnych skrajnych warunkach uczynić istotę zdegradowaną, automatycznie wykonującą polecenia „tresera łagrowego”? Druga kwestia dotyczy roli środowiska w kształtowaniu duszy ludzkiej: w jakim stopniu środowisko łagrowe niszczyło lub też zagłuszało w człowieku jego człowieczeństwo, a w jakim przyczyniało się – być może – do tym silniejszego jego przejawienia? Jak widać, jądro obu tych pytań jest takie samo, różnica polega tylko na tym, że w pierwszym przypadku pytamy o to, czy człowiek posiada w sobie wieczną substancję, w drugim zaś – czy owa substancja może się w jakiś pełniejszy sposób przejawiać poprzez cierpienie.

W przedstawionej w *Archipelagu GUŁag* chrześcijańskiej koncepcji człowieka nie było miejsca na pełną degradację duszy ludzkiej, a cierpienie mogło uzyskiwać także pozytywny wymiar. Gdy chodzi o kwestię ostatnią, to w rosyjskiej literaturze łagrowej na jej temat wypowiadał się także W. Szalamow. Wbrew Solżenicynowskiej opinii Szalamow sądził – a powoływał się przy tym na swoje empiryczne obserwacje z Kołymy – że doświadczenie łagrowe ma charakter wyłącznie negatywny. W świecie łagrowym obowiązują zwierzęce prawa walki o byt, a wygrywa zawsze ten, kto jest silniejszy, bardziej bezwzględny: „Ty umieraj dzisiaj, a ja jutro”.

Ale przecież także Szalamow widział wokół siebie ludzi nie zdegradowanych do końca, wyznających jakąś religię, modlących się do swojego Boga, pokładających w czymś nadzieję. Nawet jeden taki człowiek swoim istnieniem zaprzeczał tezie, że istotę ludzką można w pełni zredukować do wymiaru empiryczno-materialnego. W tych częściach Archipelagu, które własnymi oczami oglądał albo też znał z ustnych lub pisemnych przekazów Solżenicyn, takich ludzi nie było wielu, ale jednak istnieli. Solżenicyn spotykał ich także po uwolnieniu, w „dużej strefie”, jak niekiedy nazywa się – w porównaniu z „strefą małą”, czyli łagrem – całe terytorium Związku Sowieckiego. Na zesłaniu spo-

² M. Gieller, *Aleksandr Solżenicyn (K70 – letiju so dnia roźdijenija)*, London 1989, s. 30n.

tkał kobietę, o której pisał w opowiadaniu *Zagroda Matriony*: „Wszyscyśmy żyli obok niej, nie pojawiały, że jest ona tym właśnie sprawiedliwym, bez którego, jak powiada przysłowie, i wsi nie stanie. I miasta. I całej naszej ziemi” (III, s. 159).

Podobnie Sołżenicyn patrzył także na cierpienie, które dla owej mniejszości mogło mieć pozytywny wymiar, pozwalało bowiem jednostkom zrozumieć istotę człowieczeństwa, wnikać w sens ludzkich dziejów. W przywołanym na początku tego szkicu fragmencie *Archipelagu GUŁag* Sołżenicyn opisywał swoją własną historię, sięgając do czasów dzieciństwa i młodości: „W upojeniu sukcesami młodości uważałem się za nieomylnego i dlatego bywałem okrutny. Z nadmiaru władzy nie stroniłem od przemocy i stawałem się zabójcą. W najgorszych momentach pewien byłem, że dobrze czynię [...]” (VI, s. 570). Dopiero doświadczenie Archipelagu wzbogaciło go duchowo i pozwoliło dostrzec sens istnienia, dopiero w niewoli Sołżenicyn „poznał samego siebie”. Dlatego pozwolił sobie na okrzyk: „Bądź błogosławione więzienie, za to, że zaistniałoś w moim życiu” (VI, s. 571).

Dodajmy jednakże, iż odkrycie głębszego sensu cierpienia w żadnym razie nie pociąga za sobą usprawiedliwienia czynu bezpośrednich jego sprawców, twórców i nadzorców Archipelagu.

2. WYSTĄPIENIE W HARVARDZIE

W swojej publicystyce, poczynając od połowy lat siedemdziesiątych, Sołżenicyn próbuje dokonać negatywnego osądu ideologii, którą on sam nazywa „ideologią nieograniczonego postępu”. W roku 1976 w Paryżu wypowiedział następujące słowa: „Dzisiejsza sytuacja Zachodu – to nie tylko kryzys polityczny, jej przyczyny leżą o wiele głębiej. Jest to kryzys duchowy, który trwa od trzystu lat. Ten kryzys wziął się z tego, że w późnym Średniowieczu rzuciliśmy się w objęcia materii, chcieliśmy posiąść wiele przedmiotów i rzeczy, chcieliśmy żyć wyłącznie podług praw ciała, a o moralnych zadaniach zapomnieliśmy” (X, s. 315).

W czerwcu 1978 roku pisarz wygłosił swą słynną mowę harwardzką, w której dokonał osądu oświeceniowego nurtu w historii Europy i Ameryki, nie krytykując bynajmniej Zachodu en bloc w imię jakiegoś mistycznego Wschodu. Twierdził tam, że gdyby mógł wystąpić przed audytorium na Wschodzie, dokonałby krytyki wielu aspektów tamtej wschodniej rzeczywistości. Ponieważ jednak przemawiał w Ameryce, zajął się krytycznym omówieniem kilku podstawowych aspektów rzeczywistości zachodniej (zob. IX, s. 282). Jego podstawowa teza była następująca: „Ciągły ruch wolności w kierunku zła dokonywał się stopniowo, ale pierwotna jego podstawa została stworzona przez humanistyczne ludzko-egoistyczne wyobrażenie, iż człowiek jako gospodarz tego świata nie nosi w sobie zła wewnętrznego, wszelkie ułomności

życia mają swą jedyną przyczynę w nieprawidłowych społecznych systemach, które zatem winny być zreformowane” (IX, s. 286).

Sołżenicyn miał na myśli tę ideologię Nowych Czasów, która na Zachodzie zrodziła się w czasach Odrodzenia, a swe polityczne formy ukształtowała w czasach Oświecenia. Nazywając tę ideologię „racjonalistycznym humanizmem” albo „humanistycznym autonomizmem”, za jej główną podstawę uznał fakt „oderwania człowieka od wszelkiej stojącej ponad nim siły”. Ów „antropocentryzm” obrał materialnego człowieka za centrum wszystkiego, co istnieje.

Zakręt Renesansu, jak mówił w Harvardzie Sołżenicyn, był historycznie nieuchronny. Wieki średnie bowiem zaszły w ślepy zaułek w swym despotycznym tłumieniu fizycznej natury człowieka na rzecz jego natury duchowej. Jednakże ideologie, które zapanowały w czasach późniejszych, miały szukać możliwości zharmonizowania duchowości człowieka z jego materialnością, całkowicie odwróciły się od Ducha ku Materii: „Świadomość humanistyczna, która ogłosiła się za przywódcę ludzkości, nie dostrzegała w człowieku zła wewnętrznego, nie stawiała przed człowiekiem zadań, które stanęłyby ponad ziemskim szczęściem, a tym samym sprowadziła na niego niebezpieczeństwo uległości wobec człowieczych materialnych potrzeb” (VI, s. 294).

Następnie Sołżenicyn podjął kwestię ludzkiej wolności, twierdząc, że „nieokiełznana wolność sama w sobie” w żaden sposób nie rozwiązuje problemu sensu ludzkiego istnienia. Pisarz przypominał, iż polityczne ustroje demokratyczne od czasów ich narodzin aż do końca XIX wieku prawa jednostki ludzkiej, w tym także jej wolność, traktowały jako rezultat Bożego pochodzenia człowieka. W tym sensie ludzka wolność poddawana była probierzowi religijnej odpowiedzialności, stawiała się sobą, gdy wybierała dobro. Tymczasem wiek XX odrzucił moralne dziedzictwo wieków chrześcijańskich, kształtując państwowe systemy na modłę materialistyczną: „Zachód wywalczył wreszcie prawa dla człowieka, i to nawet w nadmiarze – ale jednocześnie nastąpił tu zmierzch świadomej odpowiedzialności człowieka wobec Boga i społeczeństwa” (VI, s. 295).

Zdaniem Sołżenicyna humanizm – dążąc w swoim rozwoju w kierunku materializmu – otworzył drogę dla socjalizmu i komunizmu. Dlatego Marks w 1844 roku mógł powiedzieć, iż „komunizm jest naturalizowanym humanizmem”. Niedoskonały, a nawet egoistyczny i zawistny człowiek został w tej tradycji uznany za miarę wszystkich rzeczy na ziemi. Szlak, na jaki ludzkość wstąpiła w czasach późnego Renesansu, stał się drogą nauki, wzbogacił człowieka negatywnym doświadczeniem, lecz zarazem pozbawił go wiary w ponadziemską Wyższą Całość. Ludzkość na Zachodzie bowiem zbyt wiele uwagi poświęcała kwestiom polityczno-socjalnym, za mało zaś zajmowała się swoim życiem wewnętrznym: „Gdyby, jak deklarował humanizm, człowiek narodził się tylko dla szczęścia – to po cóż rodziłby się dla śmierci? Ale z tego właśnie faktu, iż jest on cielesnie skazany na śmierć, jego ziemskie zadanie jest,

widocznie, bardziej duchowe: nie polega ono na zachłyśnięciu się codziennością i najlepszymi sposobami zdobywania dóbr, a potem radosnej ich konsumpcji, ale na stałym wypełnianiu trudnego obowiązku, tak aby cała życiowa droga stawała się szlakiem moralnego doskonalenia” (VI, s. 297).

Jedynie dobrowolne kształtowanie wewnątrz siebie zasady samoograniczającej wywyższy człowieka ponad materialny nurt życia. Tylko to pozwala żywić nadzieję, że człowiek wzniesie się na taki poziom świadomości, z którego nie będzie mógł – jak czyniło to Średniowiecze – odrzucić swej fizycznej natury, ale zrozumie zarazem, że jeszcze większym błędem popełnionym przez ludzkość było „podeptanie życia duchowego”, jakie dokonało się w postoświeceniowych nowożytnych czasach (zob. VI, s. 297).

3. SPÓR Z TRADYCIĄ BENTHAMA I TURGOTA

W dwadzieścia pięć lat po przemówieniu harwardzkim Sołżenicyn podjął drugą poważną próbę krytyki oświeceniowych źródeł zachodniej cywilizacji, czyniąc to w mowie wygłoszonej we wrześniu 1994 roku w Międzynarodowej Akademii Filozoficznej w Liechtensteinie przy okazji przyjmowania honorowego tytułu doktora. Na progu nowego tysiąclecia pisarz spróbował ustalić wzajemne związki pomiędzy polityką, moralnością i teorią postępu, a zarazem ponownie poddał krytyce postoświeceniowy model cywilizacyjny, rozwiązujący owe kwestie w oderwaniu od religii³.

Przywołany przez Sołżenicyna Erazm z Rotterdamu wszelkie działanie polityczne odnosił do sfery etycznej. Wiek XVII i XVIII odrzuciły tę „utopię”, o czym pisarz mówił z goryczą: „A potem przecież zaczęło się nasze Oświecenie i od XVII do XVIII wieku dowiedzieliśmy się od Johna Locke’a, iż w odniesieniu do państwa i jego działań nie należy używać pojęć moralnych. A politycy – w przeciągu całej historii jakże często wyzwoleni od ciężającej im więzi ze sferą moralną – tym razem jakby otrzymali dodatkowe teoretyczne usprawiedliwienie”.

Jednakże – wbrew temu – politycy winni wiedzieć, że również do nich odnoszą się moralne żądania i prawa; powinni rozumieć, czym jest uczciwość, a czym podłość i kłamstwo, czym jest wielkoduszność i dobro, a czym – chciwość i łajdactwo. Taka wiedza potrzebna jest całym rządóm, parlaméntom i partiom. Jeśli polityka państwowa, partyjna i społeczna nie będzie się opierać na moralności, to ludzkość nie ma przed sobą żadnej przyszłości. Polityka zaś oparta na moralności w ostatecznym rachunku jest nie tylko najbardziej ludzka, ale także najbardziej pożyteczna dla człowieka.

³ A. Sołżenicyn, *Na porogach nowego tysiąclecia: polityka, nrawstwiennost', progress, „Russkaja mysl”*, 1993, nr 3997, s. 16-17. Polski przekład, zatytułowany *Nie zapomnieć dotkliwej lekcji dwudziestego wieku*, został opublikowany w kwartalniku „Ethos” 6(1993) nr 24, s. 156-165.

Tymczasem z XVIII wieku ludzkość otrzymała „pouczenie” Benthama, iż moralne jest to, co podoba się większości. Każde wydarzenie i postępek rozpatrywane są z punktu widzenia jurydycznego. „Realizm jurydyczny” ma odgrodzić człowieka od niemoralnego postępowania, tymczasem on sam przyczynia się często do powstawania czynów niemoralnych. A. Turgot w XVIII wieku wymyślił ideologię, że oparty na rozwoju ekonomicznym Postęp doprowadzi do „złagodzenia obyczajów”. Ową radę podchwyciła cała następująca po wieku XVIII cywilizacja. Wiedza ludzka i technika nie mogą się przeto nie doskonalić – proces ów jest nie do powstrzymania.

Od Postępu jednakże nie złagodniały obyczaje, jak obiecano, nie wzięto bowiem pod uwagę „jakości ludzkiej duszy”. Okazało się, że dusza nie rozwija się sensie jakościowym pod wpływem technokratycznego Postępu. Postęp był pojmowany jako pnąca się w górę linia prosta, tymczasem okazał się złożoną i zagiętą krzywą linią. Człowiek współczesny zatracił harmonię między duchową i fizyczną częścią swej natury, utracił także ową duchową pewność, która mówiła mu, iż istnieje różnica między Dobrem a Złem.

Od Oświecenia człowiek nie traktuje samego siebie jako istoty ograniczonej w Kosmosie, lecz chce być jego centrum, nie siebie przyrównuje do świata, lecz świat do siebie. W światopoglądzie oświeceniowo-marksistowskim śmierć jednostki jest zgaśnięciem całego Kosmosu. Z takiego rozumienia przemijania wynika prosty wniosek, że należy dążyć do ekspansji na tym świecie, żądać niczym nie ograniczonych praw dla jednostki, rozwijać rabunkową, wyniszczającą matkę-Ziemie cywilizację.

W podsumowaniu mowy w Liechtensteinie Solżenicyn powrócił do swej idei samoograniczenia, która stanowi rdzeń jego światopoglądu od połowy lat siedemdziesiątych (*List do przywódców ZSRR, Skrucha i samoograniczenie jako kategorie narodowego życia*), a odnosi się zarówno do jednostki i jej życia duchowego, jak i do narodu, społeczeństwa i wszelkich form ich działalności, w tym także politycznej i gospodarczej. Zasada samoograniczenia przywróci ludziom świadomość Wyższej Całości, która stoi ponad człowiekiem, a także pozwoli im odzyskać dawno zatracone poczucie pokory wobec wartości wyższych.

4. PODRÓŻ DO WANDEI

Krótko po wizycie w Liechtensteinie Solżenicyn udał się do Wandei, aby uczestniczyć w odsłonięciu pomnika poświęconego ofiarom terroru 1794 roku. Dla Solżenicyna powstanie chłopskie w Wandei było czynem heroicznym, rycerskim sprzeciwem wobec nadchodzącej mechanistycznej cywilizacji XIX i XX wieku. Rosyjski myśliciel w *Słowie na odsłonięciu pomnika Wandejczyków* wypowiadał się o ich czynie z punktu widzenia człowieka XX wieku, który zdjął z wszelkiej rewolucji tę „romantyczną aureolę”, jaką nałożył na

jej głowę wiek XVIII: „Samo słowo «rewolucja» od łacińskiego «revolver» – oznacza «iść do tyłu», «powracać», «przeżywać na nowo», «na nowo rozpętać», w najlepszym wypadku – «wywracać»”⁴.

Rewolucja Francuska dokonywała się w imię trzech haseł: wolności, równości, braterstwa, które są ze swej natury utopijne i zarazem sprzeczne wewnątrz. W życiu społecznym wolność i równość wykluczają się nawzajem: wolność niszczy społeczną równość, a równość – tłumi wolność. Braterstwo zaś nie należy do sfery socjalnej – ono może być osiągnięte tylko w dziedzinie ducha. Oto dlaczego mówiono i działano w imię hasła: braterstwo albo śmierć. Rewolucja XVIII wieku tylko dlatego nie zniszczyła Francji, że zdarzył się zbawienny ograniczający termidor. Tymczasem rosyjscy racjoniści-budowniczo „nowego szczęścia”, nie napotykając na opór „rosyjskiego termidora”, konsekwentnie wcielili w życie materialistyczne ideały Oświecenia: „My wszyscy przeżyliśmy XX wiek, wiek na wskroś terrorystyczny, przyprowadzając o drżenie zwieńczenie owego Postępu, o którym tyle marzono w wieku XVIII”.

We Francji dzisiaj dokonuje się – co było jeszcze niemożliwe dwadzieścia lat temu, gdy wygnany z ZSRR Sołżenicyn odwiedził ojczyznę J. J. Rousseau i M. Robespierre’a po raz pierwszy – przewartościowanie ideałów Rewolucji Francuskiej. Ze względów ideologicznych nie wszyscy jeszcze mogą się z tym pogodzić. I. Iłowajskaja pisze na przykład, że gazeta „Liberation” obrażała się na Sołżenicyna za to, iż poddał on krytyce logikę hasła: wolność, równość, braterstwo. Iłowajskaja twierdzi, iż Sołżenicynowi bliskie jest amerykańskie rozumienie idei równości, głoszące, że wszyscy ludzie, niezależnie od urodzenia, pochodzenia, rasy i wyznania powinni mieć u źródeł równe szanse na rozwój i sukces, a dalej wszystko już zależy od ich talentu i pracowitości. Takie rozumienie jest również zakorzenione w chrześcijaństwie (można przypomnieć przypowieść o talentach), chociaż mało kto chce o tym dzisiaj pamiętać⁵.

5. WOBEC DEMOKRACJI

W drugiej części opublikowanej w 1990 roku broszury *Jak odbudować Rosję? Rozważania na miarę moich sił* Sołżenicyn postawił pytanie: czy istnieje jakiś jeden uniwersalny ustrój społeczny, który byłby najlepszy dla każdej poszczególnej narodowej kultury? W odpowiedzi powołał się na opinię O. Spenglera, który z faktu, iż różne kultury na swój własny sposób pojmują istotę państwa, wyciągał wniosek o nieistnieniu ponadkulturowego i ponadczasowego idealnego modelu ustrojowego. Do opinii Spenglera Sołżenicyn dołą-

⁴ A. Sołżenicyn, *Słowo pri otkrytii pamiatnika Wandiejskomu wosstaniju*, „Russkaja mysl”, 1993, nr 3998, s. 16.

⁵ I. Iłowajskaja, *Aleksandr Sołżenicyn wo Francii*, „Russkaja mysl”, 1993, nr 3998, s. 6.

czył tezę Monteskiusza głoszącą konieczność uwzględnienia, przy określaniu ustroju, rozmiaru przestrzennego państwa. Struktura państwowa powinna także być rezultatem tradycji historycznej oraz uwzględniać własności psychologiczne danej nacji, tak aby prowadzić naród do rozkwitu, a nie do degeneracji. Stwierdziwszy to, rosyjski myśliciel powołał się na fragment z proroka Jeremiasza (6, 16): „To mówi Pan: «Stańcie na drogach i patrzcie, zapytajcie o dawne ścieżki, gdzie jest droga najlepsza – idźcie po niej»”⁶.

Jeszcze w roku 1974, wysyłając na właściwy adres swój *List do przywódców ZSRR*, Sołżenicyn sądził, że demokracja nie będzie właściwym modelem ustrojowym dla postbolszewickiej Rosji: „U nas w Rosji, ze względu na brak doświadczenia, demokracja istniała tylko 8 miesięcy – od lutego do października 1917 roku. [...] A w ciągu ostatniego półwiecza stopień przygotowania Rosji do demokracji, do wielopartyjnego parlamentarnego systemu, mógł się tylko obniżyć” (X, s. 162-163).

Jednakże w roku 1990, odnosząc się do przedstawionego w *Polityce* przez Arystotelesa podziału ustrojów na monarchię, arystokrację i demokrację (w terminologii Stagiryty: politeję), Sołżenicyn wybrał tę ostatnią. Uczynił wszakże przy tym poważne zastrzeżenie, polemizując z wywodzącym się z XIX wieku liberalnym rozumieniem demokracji nie jako państwowej doczesnej formy, lecz jako „uniwersalnej zasady ludzkiego bytu”. W takim postoświeceniowym systemie ideologicznym, który swe tryumfy święci w młodych demokracjach drugiej połowy XX wieku, mamy do czynienia z absolutyzacją i kultem demokracji. Ów kult, jak twierdzi Sołżenicyn, stanowi pochodną ateistycznego materializmu XIX wieku – dla pozbawionego religii intelektualisty demokracja stała się surogatem wiary. Dla Sołżenicyna natomiast owo „demokratyczne wyznanie wiary” jest zwyczajnym humanistycznym uroszczeniem, nie do przyjęcia z chrześcijańskiego punktu widzenia: „Wybierając demokrację – trzeba dokładnie rozumieć co wybieramy i za jaką cenę. Wybieramy ją jako środek, nie zaś – jako cel. Współczesny filozof Karl Popper powiedział: demokrację wybieramy nie dlatego, iż ona obfituje w cnoty, lecz tylko dlatego, aby uniknąć tyranii. Wybieramy ją – ze świadomością jej wad i chęcią ich przewyciężenia” (tamże, s. 29n).

Tak więc Sołżenicyn – gdy rysuje możliwość zaistnienia demokracji w Rosji – krytycznie odnosi się do niektórych jej drugorzędnych elementów. Za S. Lewickim w demokracji wyróżnił jej ducha, czyli wolność jednostki, oraz prawną podstawę państwa, a także cechy drugorzędne w tradycji europejskiej błędnie uważane za istotę demokracji: ustrój parlamentarny oraz powszechne prawo wyborcze. Ale nawet wolność jednostki, czyli ta wartość, która należy do istoty demokracji, może być w pewnych szczególnych przypadkach

⁶ A. Sołżenicyn, *Kak nam obustroit' Rossiju? Posilnyje soobrażenija*, Paryż 1990, s. 28.

ograniczona, na przykład wtedy, gdy dochodzi do konfliktu praw człowieka z zasadą narodowego bezpieczeństwa. W tej materii Sołżenicyn powołał się na homilię Jana Pawła II na Filipinach (1981), w innej zaś kwestii odwołał się do przemówienia R. Reagana na Uniwersytecie Moskiewskim (1988): „Demokracja – to nie tyle sposób rządzenia, ile sposób na ograniczenie rządu, tak aby on nie przeszkadzał rozwojowi w człowieku wartości podstawowych, które daje rodzina i wiara” (tamże, s. 30n). Natomiast zasadę powszechnego i równego prawa wyborczego (która zwyciężyła we Francji dopiero po rewolucji 1848 roku) Sołżenicyn uznał – za Dostojewskim – za „najbardziej absurdalny wymysł XIX wieku”: „«Powszechne i równe» – przy skrajnej nierówności jednostek, ich zdolności, ich wkładu w życie społeczne, różnym wieku, różnym życiowym doświadczeniu, różnym stopniu zakorzenienia w danej miejscowości i danym kraju. Jest to – tryumf beztreściowej ilości nad treściową jakością” (tamże, s. 31n).

Sołżenicyn wyraził opinię, że żadne powszechne głosowanie nie jest drogą do odnalezienia społecznej prawdy, ponieważ wszystko tutaj sprowadza się do uproszczonej arytmetycznej idei i stłumienia mniejszości przez większość. Tymczasem ta pierwsza jest równie ważna dla społeczeństwa jak ta ostatnia; bywają takie momenty w ludzkich dziejach, gdy większość wybiera drogę zła – w tym kontekście pisarz powołał się na słowa z Księgi Wyjścia (23, 2): „Nie łącz się z wielkim tłumem, aby wyrządzić zło” (tamże, s. 34). Uznając demokrację za ustrój najmniej zły z możliwych, Sołżenicyn spróbował dokonać pewnego jej ograniczenia, tak aby nie przekształcała się ona w ustrój jawnie zły, dla „pluralizmu idei” igrający absolutnymi kategoriami Dobra i Zła, poddający się „dyktaturze mody i grupowych interesów” (tamże, s. 37).

Pisarz proponuje ograniczenie roli partii w życiu społecznym, tak aby wyborcy mogli wybierać konkretne znane sobie osoby, a nie anonimowe, pilnujące grupowych interesów partie polityczne. Rosji potrzebna jest tzw. demokracja oddolna, demokracja małych przestrzeni, opierająca się na samorządzie lokalnym. Demokracja małych przestrzeni, jak twierdzi pisarz, istniała w Rosji od dawna, formowała się w wiejskim mirze, miejskich wiecach, samorządach kozackich, a przede wszystkim – w ziemstwie, organie samorządowym utworzonym w wyniku reformy Aleksandra II. Po październikowym przewrocie ziemstwa zniknęły – zastąpiono je radami (sowiety) reprezentującymi interesy partii, a nie lokalnych społeczności. W roku 1990 pisarz zaproponował powrót do instytucji ziemstwa, wyróżniając cztery jego poziomy: lokalny, powiatowy, obwodowy i ogólnorosyjski (tamże, s. 43).

Chcąc ograniczyć antypersonalistyczny, mechanistyczny element demokracji, Sołżenicyn proponował stopniową elekcję kolejnych ziemstw: wybrani w głosowaniu bezpośrednim przedstawiciele ziemstwa lokalnego (tu obowiązywałby cenzus wieku i cenzus czasu zamieszkania na danym terenie) po upływie części kadencji wybieraliby spośród siebie przedstawicieli do ziem-

stwa powiatowego, ci zaś – znów po określonym czasie – delegowaliby część swoich członków do ziemstwa obwodowego. Dopiero po upływie znacznego okresu czasu możliwe byłyby wybory – spośród członków ziemstw obwodowych – przedstawicieli do Zgromadzenia Ogólnoziemskiego, czyli parlamentu. Tym sposobem parlament nie byłby „abstrakcyjnie centralny”, lecz składałby się w ostatecznym rozrachunku z delegatów lokalnych, którzy mieliby obowiązek – pod groźbą utraty mandatu – przez określoną część roku mieszkać na swoim terenie. W ten sposób pogodzone by zasadę bezpośredniego udziału w zarządzaniu krajem z zasadą właściwego przedstawicielstwa: „Naród jest ostatecznym sędzią we wszystkich ważnych kwestiach, ale nie może on codziennie brać udziału w zarządzaniu krajem. I dlatego w owym zarządzaniu konieczna jest pewna domieszka elementu arystokratycznego, a nawet monarchicznego” (tamże, s. 40).

Powołując się na W. Makłakowa, członka trzech przedrewolucyjnych dum państwowych, Sołżenicyn stwierdził, iż demokracja swe największe sukcesy zawdzięcza nie ilościowej przewadze większości nad mniejszością, ale porozumieniom między nimi. Dlatego też – odnosząc się nie do najbliższej, lecz do dalszej przyszłości Rosji – pisarz mówił o konieczności utworzenia trzeciej izby parlamnetu, w której skład wchodziłaby „doświadczona i kulturalna mniejszość”. Stworzenie takiej „etycznej zapory” przeszkadzałoby, co oczywiste, nieograniczonemu rozlewowi demokracji, ale z drugiej strony – zapobiegałoby różnym niebezpieczeństwom wynikającym z mechanicznej przewagi większości nad mniejszością: „Wysoki poziom działalności wszystkich państwowych władz nie może być osiągnięty bez ustanowienia nad nimi etycznej kontroli. Nią mogłaby się zajmować wysoka moralna instancja z głosem doradczym – taka struktura, w której głosowanie prawie w ogóle nie jest przeprowadzane, lecz wszystkie opinie i kontropinie są solidnie argumentowane; i są to najbardziej autorytatywne głosy, jakie można usłyszeć w państwie” (tamże, s. 48).

W rosyjskich dziejach taka struktura nie byłaby czymś absolutnie nowym, a raczej – jak chce Sołżenicyn – przypominałaby Sobór Ziemski Rusi Moskiewskiej, czyli zgromadzenie osób zarówno świeckich, jak i duchownych, które w XVI i XVII wieku doradzało carowi w kwestiach związanych z zarządzaniem krajem. Pisarz zdaje sobie sprawę z trudności, jakie napotka się przy próbie sformułowania kryterium wyboru takich przedstawicieli. Uważa wszakże, iż ową Dumę Soborową można byłoby wybierać spośród przedstawicieli społecznych stanów i zawodów. Każda społeczna warstwa i profesja sama wybierałaby lub naznaczała swoich kandydatów do Dumy Soborowej, którzy nie byłiby politycznymi ani związkowymi działaczami pragnącymi bronić interesów grupowych, lecz osobami o wielkim profesjonalnym doświadczeniu i moralnym autorytecie. Z rozważań Sołżenicyna wynika, że członkowie takiej Dumy (w liczbie nie większej aniżeli 200-250 osób) z jednej strony sprawowałyby nadzór, czy przypadkiem prawo nie przekształciło się w zaprzeczenie

niezbędnego „minimum moralności”, a z drugiej strony odciskaliby na wszelkiej władzy piętno intelektualne i moralne. Dla Sołżenicyna bowiem „Prawo moralne powinno stać wyżej aniżeli prawo jurydyczne. Sprawiedliwość – to zgodność z prawem moralnym raczej, aniżeli z prawem jurydycznym” (tamże, s. 50).

PODSUMOWANIE

Wizja świata i społeczeństwa, jaką Sołżenicyn przedstawił w swej publicystyce i prozie, opiera się na podstawowym przekonaniu, iż każdy człowiek posiada w sobie piętno Tego, Który go stworzył, a więc jest istotą ze swej genezy potencjalnie dobrą. Ponieważ jednak u źródeł ludzkich dziejów leży zło (grzech pierworodny), człowiek może się aktualizować jako istota tłumiąca w sobie obraz i podobieństwo Boże, zatracająca swą substancję i zaprzeczająca swemu pochodzeniu. Ideologia, która odrzuca zarówno Boże pochodzenie, jak i pierworodny upadek człowieka, ulega skutkom tego ostatniego. Świadczą o tym wymownie nowożytnie dzieje człowieka, a przede wszystkim komunizm jako doktryna i praktyka społeczna zakorzeniona w ateistyczno-optimistycznym Oświeceniu. Sołżenicyn nadto przestrzega przed postoświeceniową, pan-liberalną i pandemokratyczną ideologią, dostrzegając w niej zatrute ziarno relatywizmu.

Zauważmy jednak na koniec, że w Sołżenicynowskim świecie wartości jest miejsce na demokrację, jeśli tylko zajmie ona swoje miejsce w „świecie środków”, bez roszczenia sobie pretensji do przynależenia do „świata celów”. Mówiąc inaczej, sens ludzkiej historii może być odnaleziony dopiero poza nią samą, gdyż człowiek ze swej istoty należy do wyższego ponadhistorycznego porządku.