

KS. PIOTR MRZYGLÓD

## BOGOCZŁOWIECZEŃSTWO I ZŁO W IDEALISTYCZNEJ MYŚLI ROSYJSKIEJ WŁADIMIRA S. SOŁOWJOWA

Uproszczone myślenie, bazujące przeważnie na niewiedzy lub utartych schematach historycznych oraz mylnych stereotypach, sprowadza całe bogactwo filozofii rosyjskiej do wykoślawionej myślowej karykatury, jaką okazał się uprawiany w nieistniejącym już ZSRR marksizm w wydaniu leninowsko-stalinowskim. Niestety, pomimo pojawiających się raz po raz kolejnych studiów poświęconych myśli rosyjskiej ten z gołą fałszywy pogląd pokutuje w Polsce do dziś. Tymczasem w opinii badaczy szeroko rozumiana kultura rosyjska – zwłaszcza ta z XIX i z początków XX wieku – posiada znaczenie ogólnoświatowe, będąc zarazem egzystencjalnie doniosłym dziedzictwem ludzkości. Jako taka stanowi poważne źródło i przedmiot badań nad tajemnicą historycznego i mentalnego rozdarcia pomiędzy Wschodem i Zachodem<sup>1</sup>.

Głównym rysem charakteryzującym dziś niemarksistowską filozofię rosyjską XIX i XX wieku jest po wielokroć ponawiana odważna próba odrodzenia tradycji intelektualnej wielkiego rosyjskiego renesansu religijnego z przełomu wieków, zwanego także srebrnym wiekiem. Był to nurt skoncentrowany wyraźnie wokół filozofii religijnej, interpretowanej wszakże w sposób uwolniony od odniesienia instytucjonalnego, a przez to pozwalający sobie na daleko idącą swobodę intelektualną i duchową. Drugim ważnym rysem tego typu filozofowania stało się skoncentrowanie na problematyce egzystencjalnej, postrzeganej jako silnie wiążącą się z historyczno-kulturowym wymiarem istnienia człowieka oraz historiozoficzną ideą odrodzenia się i dziejowego posłannictwa tak zwanej Wielkiej Rusi.

---

<sup>1</sup> Por. M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 5.

Duchowymi założycielami i autorytetami tego nurtu byli: egzystencjalista Fiodor Dostojewski oraz – nazywany do dziś ojcem filozofii rosyjskiej – Włodzimierz Sołowjow. Do najważniejszych zaś kontynuatorów tej myśli powszechnie zalicza się takie postacie, jak Nikołaj Bierdiajew, Siergiej Bułgakow czy Nikołaj Fiodorow. Myśliciele ci uosabiają bowiem w pełni bogactwo i energię intelektualną rosyjskiego renesansu filozoficznego, bogactwo tym większe, że okazali się również świetnymi organizatorami życia naukowego i kulturalno-intelektualnego, znakomitymi wydawcami, publicystami, popularyzatorami oraz błyskotliwymi uczestnikami licznych dyskusji społeczno-politycznych.

Reprezentowane przez nich tendencje znakomicie współgrały także z ogólnym nastawieniem filozofii rosyjskiej, która od połowy XIX wieku próbuje niezmiennie realizować filozofię nade wszystko jako metafizyczną analizę bytu, a dopiero później – niejako na marginesie prowadzonych rozważań – podejmuje kwestię poznania, prawa czy moralności<sup>2</sup>.

W ten klimat dziewiętnastowiecznego rosyjskiego filozofowania, uprawianego programowo w przestrzeni szeroko pojętego idealizmu, wpisuje się przede wszystkim postać wspomnianego już na wstępie Włodzimierza Sołowjowa. To bowiem jemu pierwszemu przypadł honor stworzenia systemu filozofii chrześcijańskiej, ukształtowanego w duchu idei pierwszych filozofujących rosyjskich słowianofilów: Iwana Kiriejewskiego i Aleksego Chomiakowa. Był to oryginalny system, który łączył w sobie dojrzałą koncepcję światopoglądową z systematycznymi rozważaniami na temat Absolutu, wszechświata i człowieka, jak również istniejących struktur bytu. Jego zrozumienie jest o tyle ważne, że pozwala później nie tylko na rzeczową dyskusję nad innymi rosyjskimi rozwiązaniami zagadki bytu, ale przede wszystkim na wejście w zadziwiający świat rosyjskiej filozofii<sup>3</sup>.

## I. SYLWETKA NAUKOWA W. SOŁOWJOWA

Władimir Sergiejewicz Sołowjow urodził się 16 stycznia 1853 roku jako syn znakomitego rosyjskiego historyka Sergiusza Sołowjowa; jego dziadek był prawosławnym duchownym. Młody Sołowjow wychowywał się zatem w rodzinie o bogatych tradycjach i szerokich zainteresowaniach. Jednak mimo począt-

---

<sup>2</sup> Zob. L. STOŁOWICZ, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 13. Filozofie rosyjscy, w odróżnieniu od myślicieli Zachodu, przywiązywali mniejszą wagę do teorii poznania, gnoseologii oraz etyki. Ale przecież filozofia nie sprowadza się do teorii poznania. Oprócz problemów teoretyczno-poznawczych filozofia w Rosji bardzo interesowała się zagadnieniami społeczno-politycznymi i religijnymi, po części także problematyką moralną i estetyczną. Jednak jednym z głównych problemów rosyjskiej myśli filozoficznej był los samej Rosji, czyli określenie jej miejsca i funkcji w historii powszechnej. Por. tamże.

<sup>3</sup> Por. tamże, *Wstęp do wydania rosyjskiego*, okładka, s. 4.

kowo żarliwego wychowania religijnego w wieku lat czternastu za swoje najbardziej osobiste przekonania uznał rodzący się ateizm i materializm. Mając zaś lat szesnaście, rozpoczął regularne studia na Wydziale Fizyko-Matematycznym Uniwersytetu Moskiewskiego, którego rektorem był jego ojciec. Szczególnie interesowały go wówczas nauki biologiczne, zwłaszcza zoologia i embriologia, skąd wyniósł głębokie przekonanie o genetycznym pokrewieństwie całego świata organicznego<sup>4</sup>. W ten właśnie sposób przyszedł ojciec rosyjskiej filozofii dziejów został jednocześnie zażartym orędownikiem rodzącej się teorii darwinowskiej oraz zwolennikiem myśli K.G. Büchnera i A. Fochta, pod wpływem których interpretował ewolucjonizm w duchu materializmu<sup>5</sup>.

Jednak wkrótce wnikliwa lektura pism B. Spinozy, a także F.W.J. Schellinga i A. Schopenhauera wywołała radykalną przemianę światopoglądu Sołowjowa. Popchnęła ona bowiem jego na wskroś materialistyczny umysł w stronę religii, a nawet mistycyzmu. Wydaje się też, że równie decydujące piętno na jego formacji filozoficznej wycisnęły liczne inspiracje panteistyczne oraz spotkanie ze starożytną myślą Plotyna. Pewnie dlatego Sołowjow do dziś dnia tak doskonale mieści się i komponuje w nurcie szeroko rozumianego neoplatonizmu. Zupełnie neoplatoński charakter miała także jego podstawowa filozoficzna intuicja, czyli swoiste *coincidentia oppositorum*, a więc świadome przeciwstawienie dezintegracji i harmonii, wielości i jedności w wielości, pojawiające się na wszystkich poziomach jego filozoficznych dociekań<sup>6</sup>.

Wprowadzone zaś przez niego pojęcie wszechjedności: jedności obejmującej Boga, gatunek ludzki i świat, miało stać się wkrótce fundamentalną ideą i paradygmatem jego filozofowania, z którym to doskonale korespondowała i stapiała się panteistyczna myśl Spinozy, dostarczając mu w ten sposób obszernego materiału do refleksji. Pomimo jednak nieustającej fascynacji twórczością niemieckich filozofów Sołowjow nie podzielał do końca ich czystego, niczym nieskażonego idealizmu, dlatego też z czasem wypracował sobie jego własną wersję.

Również faza młodzieńczego ateizmu nie potrwała u niego długo. W wieku osiemnastu lat przeżył swoiste nawrócenie, zarówno pod względem religijnym, jak i swych poglądów filozoficznych. Był to też jeden z powodów, dla którego Sołowjow w roku 1873 zrezygnował z kariery przyrodnika i złożył podanie o przyjęcie na Wydział Historyczno-Filologiczny. To tam, na skutek intensywnego studiowania filozofii, wykrystalizowały się ostatecznie oryginalne poglądy tego wybitnego rosyjskiego myśliciela. Były to zupełnie nowe intuicje, dotyczące rewolucyjnej przebudowy społeczeństwa i odrodzenia całej ludzkości,

<sup>4</sup> Por. W. SOŁOWJOW, *Oprawdanie dobra*, w: S.M. SOŁOWJOW, E.L. RADŁOW (red.), *Sobrание сочинений Владимира Сiergiejewicza Solowjowa*, t. 8, Bruxelles 1966, s. 4.

<sup>5</sup> Por. T. OBOLEVITCH, *Teoria ewolucji w perspektywie ideal-realizmu W.S. Solowjowa*, [www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?id=86,0,0,1,0,0](http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?id=86,0,0,1,0,0) [dostęp: 24 X 2009 r.], s. 2.

<sup>6</sup> Por. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 65.

określanie jako „teokratyczny ideał społeczeństwa politycznego” pod rządami zasad chrześcijaństwa, którego przykład miała dać prawosławna Rosja<sup>7</sup>.

Sołowjow wierzył, tak jak wszyscy ówczesni słowianofile, w duchową misję Rosji w przekształcaniu świata. Szybko jednak dostrzegł niezgodność chrześcijańskiego ideału powszechnej miłości i zniekształcającego myśl słowianofilów nacjonalistycznego ducha wrogości do Zachodu, i to nie tylko do racjonalizmu zachodniego, lecz także do samej religii katolickiej. Mimo że był ochrzczony w prawosławnej cerkwi, uważał się za członka Kościoła powszechnego, immanentnie obecnego i w prawosławiu, i w katolicyzmie. Na początku lat osiemdziesiątych XIX stulecia Sołowjow, obserwując bacznie rzeczywistość, doszedł do przekonania, że oskarżenia prawosławnych fanatyków pod adresem katolicyzmu są na ogół bezzasadne. Przeczył jednak przy tym uparcie pojawiającym się raz po raz pogłoskom o swojej rzekomej konwersji. Zmarł 31 lipca 1900 roku w Moskwie jako członek rosyjskiej Cerkwi prawosławnej, wyznając grzechy i przyjmując sakramenty z rąk prawosławnego duchownego<sup>8</sup>.

Przedstawiając jedynie w zarysie sylwetkę oraz naukowy profil W. Sołowjowa, nie można nie zauważyć, że myśliciel ten mimo wielu prób nie potrafił nigdy utożsamić się z rolą statecznego filozofa akademickiego, dlatego podobnie jak F. Dostojewski wyznaczał sobie raczej pełną niepokoju misję proroka, poszukującego dróg odrodzenia własnej ojczyzny i całej ludzkości, niż uczonego i mędrca<sup>9</sup>.

Jego oryginalne do dziś poglądy rozsiane są w licznych publikacjach z zakresu filozofii i religii, jak również w pisywanej przez niego poezji oraz dziennikach mistycznych.

Najczęściej wymieniane i komentowane dzieła Sołowjowa to: *Filozoficzne zasady wiedzy integralnej* (1877); *Kryzys filozofii zachodniej* (1874); *Historia i przyszłość teokracji* (1885-1887); *Krótką opowieść o Antychryście* (1899-1900); *Uzasadnienie dobra* (1897); *Sens miłości* (1892-1894); *Trzy spotkania* (1899-1900); *Problem narodowy w Rosji*; *Duchowe podstawy życia* (1882-1884); *Wykłady o Bogoczwłoczeniu* (1878); *Sens miłości* (1892-1894); i inne<sup>10</sup>.

## II. IDEALIZM PLATOŃSKI A HISTORIOZOFIA ROSYJSKA

Filozoficzna twórczość W. Sołowjowa skutkiem wielu historycznych zaszłości wciąż pozostaje na terenie polskiej myśli raczej nieznaną i niezrozumianą, a poprzez ten fakt sprowadzana po wielekroć do pozycji tak zwanej filozofii

<sup>7</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 10, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 185-186.

<sup>8</sup> Tamże, s. 188.

<sup>9</sup> Por. A. WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Kraków 2005, s. 523.

<sup>10</sup> Zob. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans...*, dz. cyt., s. 63-64; zob. także: A. WALICKI, *Zarys myśli rosyjskiej...*, dz. cyt., s. 524-528; oraz: M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 105.

niszowej. Tymczasem w odróżnieniu od pozostałych myślicieli rosyjskiego renesansu Sołowjow był jedynym profesjonalnym filozofem o ambicjach systemotwórczych. Już bowiem w czasach kariery akademickiej, przerwanej w 1881 roku, stworzył podstawy oryginalnego systemu filozofii wszechjedności (*wsiejedinstwo*), mającego połączyć w wyższej syntezie filozofię z religią oraz Wschód z Zachodem<sup>11</sup>.

Okazuje się jednak, że ten żyjący na granicy dwóch wieków rosyjski filozof, poeta i mistyk, kojarzony najczęściej z racjonalnym uzasadnianiem prawosławia, uznawany jest przez wiele współczesnych umysłów za swoistą postać przełomu oraz zaliczany do najwybitniejszych rosyjskich myślicieli, nieskażonych jeszcze ukąszeniem lewicy heglowskiej, a w konsekwencji ideami materialistycznego marksizmu i leninizmu. Wręcz przeciwnie! Jeśli przyznać rację klasykowi A.N. Whiteheadowi, utrzymującemu, że cała filozofia jest tylko jednym wielkim przypisem do Platona, to uwagę tę należy w sposób szczególny odnieść właśnie do rosyjskiej myśli filozoficznej XIX i początków XX wieku<sup>12</sup>.

Na wskroś bowiem idealistyczne ujęcie otaczającej nas rzeczywistości stało się wiodącym tematem przemyśleń oraz twórczości takich postaci srebrnego wieku myśli rosyjskiej, jak: N.A. Bierdiajew, S.N. Bułgakow, S.L. Frank, M. Łoski, L. Szestow czy właśnie sam Sołowjow. Wszyscy ono pracowali w klimacie idealizmu, czerpiącego swoje życiodajne energie ze starożytnej myśli ojca idealizmu – Platona, a w epoce nowożytnej z twórczości G.W. Leibniza, I. Kanta czy wreszcie idealizmu niemieckiego, reprezentowanego głównie przez myśl F.W.J. Schellinga i G.W.F. Hegla<sup>13</sup>.

Platonizm zatem tkwi głęboko u podstaw całej rosyjskiej świadomości historycznej, a dokładniej: historycznej świadomości Rosjan. A ponieważ centralnym tematem rosyjskiej myśli historycznej jest problem historycznej misji Rosji, to historyczny platonizm staje się wymarzoną wręcz światopoglądową pod-

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 523.

<sup>12</sup> A. TICHOLAZ, *Platonizm w Rosji*, tłum. H. Rarot, Kraków 2004, s. 141n; zob. w związku z tym artykuł: J. DOBIESZEWSKI, *Tendencja neoplatońska w filozofii rosyjskiej*, w: W. RYDZEWSKI, L. AUGUSTYN (red.), *Granice Europy – granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, Kraków 2007, s. 43-50. „Wszelkie próby dookreślenia charakteru i specyfiki rosyjskiej myśli filozoficznej prowadzą zazwyczaj do wskazania następujących jej właściwości, którymi są: filozofia Absolutu; maksymalizm, całościowość i integralność; płynność granicy pomiędzy filozofią a religią; ontologizm, czyli nadrzędność problematyki bytu względem kwestii poznania; intuicjonizm, a nawet mistycyzm; dialektyzm i antynomiczność; dynamizm, czyli fascynacja relacją Bóg – świat; materializm religijny, tzn. świętość materii; nastawienie historiozoficzne oraz antropocentryzm, z akcentem na wspólnotowy wymiar bytu ludzkiego. Wydaje się, że ta lista nieźle oddaje charakter, istotę i sens nurtu platońskiego, a nawet neoplatońskiego, który w dziejach filozofii, reprezentowany był przede wszystkim przez samego Platona, następnie Plotyna, dalej Mikołaja z Kuzy i wreszcie w nowożytności przez Fichtego, Schellinga i Hegla”, tamże, s. 49-50.

<sup>13</sup> Por. G. GÓRNY, *Wstęp*, w: W. SOŁOWJOW, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem. Wybór tekstów*, wybór i opracowanie G. Górny, tłum. F. Memches i in., Warszawa 2007, s. 9; zob. także: T. OBOLEVITCH, *Teoria ewolucji...*, art. cyt.

stawą całej „rosyjskiej idei”<sup>14</sup>. To poważnie poszerza pole rozważań, ponieważ naznaczona jawnymi śladami historycznego platonizmu rosyjska historiozofia wychodzi bez wątplenia poza wąskie ramy filozofii religijnej, staje się zaś idea przewodnią i paradygmatem myślowym dla wszelkich analiz, również metafizycznych i antropologicznych. Dlatego nie ma w tym nic dziwnego, że korzenie idealizmu odnajdywane są tak chętnie przez rosyjskich filozofów w platonizmie jako szczególnym typie przeżywania dramatu historii, a nie tylko suchym systemie myślowym<sup>15</sup>.

Tak pojęty idealizm był również stanowiskiem, w cieniu którego nieustannie rozwijała się twórczość W. Sołowjowa i w przestrzeni którego intelektualnie pracował. Znalazł on jednak dla niego samego – co dotąd niespotykane – egzystencjalne, a nie gnoseologiczne podstawy. Jak pisał: „Śmierć Sokratesa, kiedy już Platon ją przebolewał, zrodziła u niego zupełnie nowy pogląd na świat – idealizm”<sup>16</sup>. W opinii ojca rosyjskiej filozofii to z nauk Sokratesa i jego nieuchronnej śmierci Platon wyprowadził wniosek szczególny, który stał się później kamieniem węgielnym jego systemu. „Ten świat, w którym człowiek prawy musi umrzeć za prawdę, nie jest i nie może być światem rzeczywistym, prawdziwym. Istnieje zatem na pewno inny świat, gdzie prawda żyje”<sup>17</sup>. Oto – zdaniem Sołowjowa – faktyczna podstawa platońskiej koncepcji prawdziwie istniejącego idealnego kosmosu, różnego od złudnego świata zjawisk zmysłowych i przeciwstawnego mu. Tak zatem wygląda Sołowjowowe rozstrzygnięcie wielkiej zagadki narodzin platońskiego idealizmu<sup>18</sup>.

Przed nami jawi się zatem światopogląd filozoficzny, u źródeł którego tkwi założenie, że świat realny to świat zła i przewrotności, w którym nie da się żyć. Z sytuacji tej dla człowieka wynika albo grożąca samobójstwem rozpacz, albo wiara w lepszy świat. Interpretując w ten sposób myśl Platona, Sołowjow ujawnia wyraźnie egzystencjalne korzenie całego idealizmu rosyjskiego, który tak doskonale wtopił się w religijno-filozoficzną historię prawosławia i kulturę Wschodu. Interpretacja ta wydaje się na tyle oryginalna, a nawet rewolucyjna, że powstaje zasadnicze pytanie: Czy zatem to, co było mało zauważane, a może nawet w ogóle niedostrzeżone przez samego Arystotelesa, mogły zobaczyć dopiero oczy dziewiętnastowiecznego rosyjskiego filozofa?<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Zob. W. SOŁOWJOW, *Rosyjska idea*, tłum. L. Kiejzik, Zielona Góra 2004, s. 7-42. „Odtworzenie na ziemi obrazu Bożej Trójcy – oto na czym polega idea rosyjska. To, że w idei tej nie ma niczego wyjątkowego i partykularnego, że wyraża ona jedynie nowy aspekt idei chrześcijańskiej, że dla urzeczywistnienia swego narodowego «powołania» nie musimy działać przeciwko innym narodom, ale z nimi i dla nich – to właśnie dowodzi, że jest to idea prawdziwa. Prawda bowiem jest tylko formą Dobra, a Dobro nie zna zawiści”, tamże, s. 42.

<sup>15</sup> Por. A. TICHOLAŻ, *Platonizm...*, dz. cyt., s. 149.

<sup>16</sup> W. SOŁOWJOW, *Dramat życiowy Platona*, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. J. Zychowicz, A. Hanke-Ligowski, Poznań 1988, s. 54.

<sup>17</sup> Tamże, s. 54-55.

<sup>18</sup> A. TICHOLAŻ, *Platonizm...*, dz. cyt., s. 147-148.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 148.

Jednak rosyjski idealizm to zjawisko bardzo złożone, niejednorodne i wielowarstwowe. Niemniej to w nim tkwi ów przedziwny optymizm Wschodu, właściwy dla rosyjskiego przeżywania historii. Sołowjow w swoim artykule *Platon* stwierdzał, że przeżyty przez Platona dramat duchowy pozwolił mu na przejście od idealizmu „obojętnego i pesymistycznego” do „idealizmu pozytywnego i optymistycznego”<sup>20</sup>. Ta intuicja zdaniem Sołowjowa doprowadziła Platona do wiary w inny, lepszy świat. A zatem jeśli idealizm platoński będziemy rozumieć nie jako jeden z wariantów w rozstrzygnięciu postawionego „pytania zasadniczego” – pytania o naturę rzeczy, lecz jako dążność prowadzącą od istnienia jednostkowego, nierzeczywistego i niesprawiedliwego – dążność ku bytowi idealnemu, to cała rosyjska świadomość historyczna stanie się wtedy czymś na wskroś przenikniętym tego typu paradygmatem. Podczas gdy idealizm platoński był dla jednostki sposobem samoocalenia przed złem niesprawiedliwego świata, to dla całego narodu, świadomego swoich perspektyw społeczno-historycznych, stawał się sposobem wyzwolenia spod dyktatu straszliwej prawdy historycznej i był drogą wiodącą ku „królestwu Bożemu na ziemi”<sup>21</sup>.

Zdaniem wielu historyków idei rosyjska świadomość historyczna od dość dawna posługiwała się tym zdumiewającym schematem, który z obserwowania nieźnośniej teraźniejszości Rosji pozwalał od razu na utopijne przenoszenie się do jej cudownej przyszłości. Ponadto od nazywania Rosji ucieleśnieniem skrajnego upadku społecznego i duchowego prowadził szybko do przyznawania jej opatrnościowej roli „zbawczynie świata”<sup>22</sup>. Stąd nie powinno dziwić, że od lat cały naród rosyjski stawał przed platońskim wyborem: albo samobójstwo, albo życie z wiarą w nadchodzącą „świętą Ruś”. Schemat ów – jak się okazuje – zawsze był obecny w szerokiej świadomości historycznej i przejawiał się w różnorodnych formach folklorystycznych: w bajkach, legendach, pieśniach ludowych, nawet w cenionej powszechnie rosyjskiej poezji i sztuce.

Jakkolwiek ów krąg rosyjskiej utopii historycznej nie jest wcale czymś unikatowym i charakterystycznym wyłącznie dla rosyjskiej świadomości histo-

---

<sup>20</sup> Por. W. SOŁOWJOW, *Platon* (hasło), w: F.A. BROCKHAUS (red.), *Encyklopediczeskij słowar*, t. 46, Sankt-Pietierburg 1898, s. 838-847.

<sup>21</sup> Por. A. TICHOLAZ, *Platonizm...*, dz. cyt., s. 150; zob. w związku z tym: W. SOŁOWJOW, *Zaślubiny Wschodu z Zachodem...*, dz. cyt.

<sup>22</sup> Tamże; por. w związku z tym: W. SOŁOWJOW, *Rosyjska idea*, dz. cyt., s. 8-9. „«Idea» pewnego narodu nie jest tym, co ten naród myśli o sobie w czasie, ale co o nim Bóg myśli w wieczności”, tamże. Warto zaznaczyć, że w zupełnie innym dziele swoje przekonanie o wielkości i misji Rosji Sołowjow uzasadniał niezwykle ważkimi argumentami: „Zewnętrzna postać niewolnika, w jakiej znajduje się nasz naród, tragiczne położenie Rosji w ekonomii i innych dziedzinach nie tylko nie może być argumentem przeciwko jej powołaniu, ale raczej argument ten potwierdza. Ta wyższa siła, którą naród rosyjski powinien wprowadzić w ludzkość, jest siłą nie z tego świata i zewnętrzne bogactwo oraz porządek nie mają w stosunku do niej żadnego znaczenia. Wielkie historyczne powołanie Rosji, od którego nabiera znaczenia jej najbliższe zadanie, jest powołaniem religijnym w najwyższym sensie tego słowa”, W. SOŁOWJOW, *Oprawdanie dobra*, w: S.M. SOŁOWJOW, E.L. RADŁOW (red.), *Sobranije soczynienij Władimira Sołowjowa*, Bruxelles 1970, s. 225. Zob. także: M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 130-131.

rycznej. Wprost przeciwnie, stanowisko to zawiera wiele elementów typowych, a „w tym, co typowe – jak pisał Tomasz Mann – zawsze jest bardzo dużo tego, co mityczne, w tym sensie, że typowość, jak i każdy mit – to pierwotny obraz, pierwotna forma życia, pozaczasowy schemat, z dawien dawna zadana formuła, do której dopasowuje się świadome siebie życie, próbujące znowu zyskać narzucone mu kiedyś przymioty”<sup>23</sup>. Takim pozaczasowym schematem, ucieleśnionym w rosyjskim kręgu, jest archetypiczny mit wiecznego powrotu. Obok wielu funkcji, które spełnia ten mit w strukturze ludzkiego pojmowania świata, najważniejsza jest jego rola jako środka obrony przed terrorem historii. Stąd w opinii wybitnego badacza mitu wiecznego powrotu, Mircei Eliadego: „w perspektywie różnych filozofii historyczystycznych terror historii staje się coraz trudniejszy do zniesienia. Uzasadnienie wydarzenia historycznego przez sam fakt, iż jest ono wydarzeniem historycznym, innymi słowy, przez fakt jego wytworzenia się w ten sposób, z trudem uwalnia ludzkość od wywołanego przez siebie terroru. [...] Jednak to dzięki takiemu właśnie platońskiemu sposobowi widzenia rzeczywistości dziesiątki milionów ludzi mogły przez wieki tolerować wielkie presje historyczne, nie popadając w rozpacz, nie ulegając manii samobójczej, nie ulegając owemu wyjałowieniu duchowemu, które zawsze przynosi z sobą relatywistyczną lub nihilistyczną wizję historii”<sup>24</sup>.

W takim to właśnie intelektualnym klimacie i na takim historycznym gruncie zrodził się metafizyczno-egzystencjalny idealizm Sołowjowa, wnoszący do gmachu nauki nowe żywotne inspiracje, które – jak się później okazało – zrewolucjonizowały dotychczasową rosyjską myśl filozoficzną i religijną<sup>25</sup>. Fundamentalne idee charakteryzujące i wyróżniające myśl tego autora weszły bowiem do wielkiego dziedzictwa filozoficznej myśli Europy<sup>26</sup>, w samej zaś Rosji stały się przedmiotem burzliwych analiz i rozważań licznych jego następców.

<sup>23</sup> T. MANN, *Józef i jego bracia*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 9, Moskwa 1960, s. 175.

<sup>24</sup> M. ELIADE, *Mit wiecznego powrotu*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1998, s. 162-165.

<sup>25</sup> Nadanie Sołowjowowi miana ojca filozofii rosyjskiej wymaga odpowiednio szerszego uzasadnienia. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na to, że „filozofia rosyjska zaczęła się rozwijać dopiero w XIX wieku, gdy państwo rosyjskie miało już tysiącletnią historię. Początkowy okres rozwoju filozofii rosyjskiej cechowała różnorodność stanowisk, a co za tym idzie – różnorodność wypracowywanych rozwiązań. Rola Sołowjowa sprowadza się natomiast do tego, że „był pierwszym, komu przypadł honor stworzenia systemu filozofii chrześcijańskiej, w duchu idei Kiriejewskiego i Chomiakowa. Jego następcy stanowią cała plejadę filozofów. Wśród nich filozofowie-teolodzy: książę S.M. Trubieckoj i jego brat, książę E.M. Trubieckoj, M.F. Fiodorow, o. Paweł Florencki, o. Sergiusz Bułgakow, W.F. Ern, M.A. Bierdiajew, M.O. Łoski, L.P. Karsawin, S.L. Frank, I.A. Iljin, o. W. Zieńkowski, o. J. Florkowski, B.P. Wyszelsawcew, M.S. Arseniew, P.I. Nowgorodcew, E.W. Spektorski i inni. Por. A. OSTROWSKI, *Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*, Lublin 2007, s. 13-15.

<sup>26</sup> Por. M. KITA, *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2005, s. 7-8. „Sołowjow zajmuje bardzo szczególne miejsce pośród tych oryginalnych chrześcijańskich myślicieli, których poszukiwania filozoficznego wyrazu ducha prawosławia oraz «idei rosyjskiej» zaowocowały ubogaceniem kultury europejskiej o kilka nowych,



### III. GŁÓWNE IDEE TWÓRCZOŚCI W. SOŁOWJOWA

#### 1. Bogoczłowieczeństwo jako przebóstwienie ludzkości

Idealistyczną myśl Sołowjowa najlepiej w naszym przekonaniu charakteryzuje i precyzuje idea Bogoczłowieczeństwa (*Bogoczłowieczeństwo*). To właśnie ona oddaje tożsamość całej jego osobowości filozoficznej. Nie oznacza to jednak, aby owa wiodąca idea była nadrzędna w sposób ciągły i stała się dla rosyjskiego myśliciela stale aktualnym obiektem poszukiwań filozoficzno-religijnych. Obok okresów i dzieł o wyraźnej i spektakularnej jej nadrzędności bez trudu daje się wskazać teksty i momenty twórczości Sołowjowa, w których schodzi ona jakby na drugi plan, a chwilami nawet zanika.

Wydaje się, że dogodnym punktem wyjścia dla prezentacji i objaśnień Sołowjowowego Bogoczłowieczeństwa były procesy mitologiczne zachodzące w starożytnym pogaństwie. Sołowjow uznał apriorycznie za błędny ów potoczny pogląd, jakoby początkową i naturalną postacią religijności starożytnej był politeizm. Jego intuicję potwierdziły zresztą badania religiologiczne, dowodzące, że w najstarszych świadectwach religijności starożytnej, odnoszących się chociażby do religii wedyjskiej i religii przedwedyjskich, wyraźnie daje się wyczytać monoteistyczne postrzeganie boskości. Dopiero później dała o sobie znać rzeczywistość nasilająca się tendencja politeistyczna<sup>27</sup>.

To pojawienie się politeizmu Sołowjow uznał za rezultat frustrującego niepogodzenia się człowieka z radykalną przepaścią oddzielającą go we wczesnym monoteizmie od Boga. Przepaść ta była z kolei wynikiem absolutnej transcendencji Boga, którą można by wyjaśnić następująco: człowiek, całkowicie nieukontentowany doczesnością, światem zjawiskowym, jego różnorodnością przypominającą chaos oraz jego zmiennością dochodzącą aż do bezsensu przemijania, przeciwstawił mu sferę radykalnej jedności i stałości odkrywanej w idei Boga. A zatem wspomniany wcześniej gwałtowny rozwój religii starożytnych był dla Sołowjowa próbą pokonania owej przepaści, oddzielającej Boga od świata i człowieka. Ujmując to nieco inaczej: stał się próbą wskazania form przejawiania się Boga w świecie i w ten sposób swego rodzaju ograniczenia Jego radykalnej odrębności oraz transcendencji wobec świata<sup>28</sup>.

W opinii komentatorów myśli ojca filozofii rosyjskiej owa centralna idea Bogoczłowieczeństwa rządzi się trzema fundamentalnymi intuicjami. Oto Sołowjowowy człowiek dostrzega fakt, że przestał już wystarczać samemu sobie, i to łącznie z otaczającym go naturalnym światem. Zalekniiony o swój los zaczyna zatem rozpaczliwie stawiać sobie pytania egzystencjalne. Poszukując zaś

---

niezwykle inspirujących syntez światopoglądowych, choć tradycja Zachodu zna już przecież rozmaite sposoby ujmowania relacji między filozofią a religią", tamże.

<sup>27</sup> Por. J. DOBIESZEWSKI, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 76-77.

<sup>28</sup> Tamże, s. 77.

na nie odpowiedzi, natyka się na Boga jako ideę przekraczającą wszelką cząstkowość, czasowość, ograniczoność, postulat absolutności, jako na projekt nadający sens każdemu ludzkiemu dążeniu, marzeniu oraz na ideał nieskończoności i nieśmiertelności.

W intelektualnym tyglu tych rozumowań człowiek dostrzega również fakt, że i Bóg jakoś sam sobie nie wystarcza. Z jednej bowiem strony jest absolutną jednością, doskonałością pozbawioną braków, a więc niepotrzebującą niczego, z drugiej zaś – jest On stwórcą świata, który to świat sam z siebie zaświadcza o jakiejś potrzebie istnienia czegoś poza Bogiem, czegoś, co Bogu jest potrzebne, co przewyżcza jakiś niedający się opisać Boży „brak”<sup>29</sup>.

Śledząc myśl Sołowjowa, zauważamy, że właściwym wynikiem relacji człowiek – Bóg, swoistą syntezą zwrócenia się człowieka do Absolutu oraz jedności i transcendencji tegoż Absolutu jest przepaść określana przez naszego autora jako „szczelina między człowiekiem a Bogiem”. Właśnie ta szczelina jest adekwatną przestrzenią realizowania się idei Bogoczłowieczeństwa. Byłaby to zatem jakaś tajemnicza przestrzeń spotkania Boga, który wykraczając poza siebie, w niczym nie uszczupla swej boskości, oraz człowieka, który w przekraczaniu siebie nie porzuca swej natury, lecz w przedziwny, zbliżający się do boskości sposób urzeczywistnia swe człowieczeństwo<sup>30</sup>.

Ta Sołowjowowa intuicja znalazła swe doskonałe przełożenie na język religii, oto bowiem komponowała się idealnie z chrześcijańskim Objawieniem, w centrum którego stoi Tajemnica Wcielenia, a więc historyczny moment wejścia Boga w losy człowieka. To niepozorne zdanie: „Bóg stał się człowiekiem” – jak pisał H.U. von Balthazar – stało się bez wątpienia centralnym punktem chrześcijańskiego świadectwa. Dla każdej bowiem innej religii, pomijając wszelkie światopoglądy, było to zdanie nie do przyjęcia i z gruntu sprzeczne. Wyniosło ono chrześcijaństwo i wyizolowało je ze wszystkich pozostałych koncepcji świata i wszystkich możliwych wyznań. Jest to zatem fenomen nieznanym i niepowtarzalnym w żadnej innej religii, nadający chrześcijaństwu nieredukowalną do innych religii niepowtarzalną i własną treść<sup>31</sup>.

Cudowna inkarnacja Syna Bożego w opinii Sołowjowa stała się zatem ostatecznym i pełnym objawieniem się Boga człowiekowi, i namacalnym początkiem religii Bogoczłowieczeństwa, której zapowiedzią były liczne, rozsiane po wszelkich religiach teofanie. Oto bowiem „Bogo-człowieczy czyn”, przez który Absolut wszedł w ludzką historię, wypełnił tajemniczą metafizyczną szczelinę pomiędzy Bogiem i światem – stał się wezwaniem człowieka do otwartej walki z demonicznym złem, w którym zanurzony był świat<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Tamże, s. 80.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> Zob. H.U. VON BALTHAZAR, *Bóg stający się człowiekiem*, w: tenże, *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.

<sup>32</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003, s. 147-148.

Śledząc rozważania i myśl filozoficzną Sołowjowa, odnosi się silne wrażenie, że jest ona ze swej istoty głęboko antropocentryczna, a człowiek jest dla niego „szczytem stworzenia”. Człowiek ten jednak może stać się wszystkim, jedynie „poprzez swoje wewnętrzne zjednoczenie z tym, co ze swej istoty jest wszystkim – to znaczy z Bogiem”. Bez związku z Bogiem, bez twórczego aktu Bożego, który teolodzy nazywają łaską, człowiek nie może podnieść się do takiego stopnia doskonałości, żeby zasłużyć na przebóstwie i stać się członkiem królestwa Bożego. To właśnie w celu wspomaganego doskonalenia się człowieka Bóg wstąpił w ziemski proces historyczny jako Bogo-człowiek – Jezus Chrystus. Swoim słowem i wysiłkiem swego życia, poczynając od zwycięstwa nad wszystkimi pokusami moralnego zła, a kończąc zmartwychwstaniem, czyli zwycięstwem nad złem fizycznym, nad prawem śmierci i zniszczenia, rzeczywisty Bogo-człowiek – zdaniem Sołowjowa – otworzył ludziom królestwo Boże<sup>33</sup>.

Co ciekawe, owo odrodzenie świata dokonane jest przez Boga, ale dokonane wspólnie z człowiekiem – z Bogo-człowiekiem. Podkreśla ten fakt również Boska idea humanizmu. Ten idealny, doskonały człowiek jest bowiem wyższym przejawem „Sofii”, czyli Sołowjowskiej „mądrości Bożej”, i w ogóle „ducha świata”. I taki właśnie doskonały człowiek objawił się historycznie w Jezusie Chrystusie. Dlatego też Bogo-człowiek, Jezus Chrystus, jest najpełniejszym wypełnieniem historii świata i zjednoczeniem Logosu (czyli Mocy samego Boga) oraz Sofii. W tej jedności Syn Boży, mający wspólnotę z ludzką zasadą bytowania, jest w pełni człowiekiem lub też – zgodnie z wyrażeniem Pisma Świętego – „nowym Adamem”<sup>34</sup>.

Ta intuicja Sołowjowa ściśle współgra z uprawianą przezeń, i to na sposób egzystencjalny antropologią. Bogoczłowieczeństwo wydaje się bowiem nie tylko jakimś niewytłumaczalnym i dokonującym się w łonie wiary i religii przebóstwieniem ludzkości, nie tylko jakimś sukcesem metafizycznym człowieka, ale również uzdrowieniem jego kondycji duchowej. To uzdrowienie dokonuje się poprzez uwolnienie człowieka od egzystencjalnego lęku i frustracji, jaka towarzyszy mu na co dzień. Duchową sytuację człowieka charakteryzuje bowiem nieustająca sprzeczność między aspirowaniem do nieskończoności, do boskości, do bycia centrum wszystkiego – a jakąś życiową bezradnością, cząstkowością i przemijaniem w świecie ziemskim. Wydaje się, że człowiek jest wszystkim, ale zarazem samo jego istnienie jest dla Sołowjowa czymś umownym i problematycznym, i to zarówno w wymiarze fizycznym, jak i metafizycznym. Dlatego pisze wprost: „Pozostawiony samemu sobie człowiek nie może zachować ani swego życia, ani swojej godności moralnej, nie jest zdolny uchronić się ani przed cielesną, ani przed duchową śmiercią. [...] Śmierć bo-

<sup>33</sup> M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 125.

<sup>34</sup> Por. W. SOŁOWJOW, *Cztenija o Bogoczłowieczeństwie*, w: S.M. SOŁOWJOW, E.L. RADŁOW (red.), *Sobranije soczynienij...*, dz. cyt. (zob. szczególnie rozdz. VII i VIII); por. w związku z tym również: M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 117n.

wiem zrównuje nas z wszelkim ziemskim stworzeniami, a zło i grzech czyni nas nawet gorszymi od nich”<sup>35</sup>. Dlatego też człowiek, gdyby nie przyniesiony mu w wydarzeniu Bogo-człowieka dar boskości, przypominałby tylko „wątlą pascalowską trzcinę”, może i rozumną, ale wątłą i zdaną na wyroki ślepego losu<sup>36</sup>.

Sołowjowowskie Bogoczłowieczeństwo, stanowiące fundament systemu tego wybitnego rosyjskiego filozofa, obok implikacji antropologicznych zawiera w sobie jeszcze jeden wymiar: tak zwaną rację metafizyczną. Oto przebóstwiający człowieka i świat Absolut, zdaniem Sołowjowa, musi być w swej wszechmocy (Logos) i prawdzie (Sofia) „wszystkim”. Jeśli zaś jako Absolut jest wszystkim, to niezmiennie, z samej tylko natury pragnie, aby to, co istnieje poza Nim, zostało również przebóstwione. Jako miłość ogarniająca stworzenie chce, aby na zewnątrz Niego istniała jakaś „druga natura”, która stopniowo stawałby się tym, czym On jest od swego początku: „absolutnym wszystkim”. Dlatego „aby osiągnąć tę boską uniwersalność, aby wejść w wolny i wzajemny stosunek z Bogiem, natura ta musi być oddzielona od Boga i jednocześnie z Nim zjednoczona. Oddzielona w swej podstawie realnej, którą jest ziemia, i zjednoczona w swym idealnym szczycie, którym jest człowiek. [...] To bowiem, co w świecie pozaboskie, nie może być niczym innym jak tylko zmienioną i odwróconą boskością”<sup>37</sup>. Absolut bowiem „jest *niczym* i *wszystkim*. Niczym – ponieważ nie jest on czymkolwiek, i wszystkim – ponieważ nie może on być pozbawiony czegokolwiek. Sprowadza się to do jednego i tego samego, ponieważ wszystko, nie będąc czymkolwiek, jest niczym, i z drugiej strony nic, które *jest*, może być tylko wszystkim”<sup>38</sup>.

Ta inspirowana religijnie koncepcja Absolutu, którą odnajdujemy w Sołowjowowej filozofii religii i uznajemy za kwestię zasadniczą, wydaje się w znacznej mierze bliska panteistycznej wizji Absolutu stworzonej przez G.W.F. Hegla. Wynika to zresztą z samych oświadczeń Sołowjowa, który swą

<sup>35</sup> M. SOŁOWJOW, *Duchowe podstawy życia*, tłum. J. Zychowicz, A. Hanke-Ligowski, w: tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., t. 1, s. 15; zob. w związku z tym również: J. DOBIESZEWSKI, *U początków idei Bogoczłowieczeństwa Władimira Sołowjowa*, w: W. RYDZEWSKI, M. KITA (red.), *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2002, s. 246n.

<sup>36</sup> Zob. B. PASCAL, *Myśli*, 264, 256, 84 (w układzie J. Chevaliera), tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1972, s. 117-118, 116 i 57. „Człowiek jest tylko trzciną, najwątłejszą w przyrodzie, ale trzciną myślącą. Nie potrzeba, by cały świat uzbroił się, aby go zmiażdżyć: mgła, kropla wody wystarcza, aby go zabić. Ale gdyby nawet wszechświat go zmiażdżył, człowiek byłby i tak czymś szlachetniejszym niż to, co go zabija, ponieważ wie, że umiera, i zna przewagę, którą wszechświat ma nad nim. Wszechświat nie wie nic o tym”, tamże.

<sup>37</sup> W. SOŁOWJOW, *Dusza świata jako nosiciel Sofii*, tłum. L. Kiejzik, w: A. KIEJZIK (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, t. 1, Łódź 2001, s. 87-88.

<sup>38</sup> W. SOŁOWJOW, *Socznienija*, t. 2, red. A.W. Gułyga, A.F. Łosiew, Moskwa 1988, s. 234. Cytowane słowa warto zestawić z fragmentem wypowiedzi Hegla: „Początek zawiera więc w sobie obydwa momenty: Byt i Nic, jest jednią Bytu i Niczego, albo inaczej mówiąc: jest niebytem, który jest zarazem bytem, i bytem, który jest zarazem niebytem”, G.W.F. HEGEL, *Nauka logiki*, t. 1, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, s. 80-81.

krytykę zasad abstrakcyjnych rozpoczyna właśnie od odwołania się do zaczerpniętej z niemieckiego idealizmu krytyki pewności zmysłowej, a kończy ni mniej, ni więcej jak Hegłowską ideą „wszechjedności” bytu i postulatem przekroczenia jej w stronę absolutnie „wszechjednego”<sup>39</sup>. W tym zbliżającym się wyraźnie do panteizmu ujęciu Boga i Jego relacji do stworzonego świata (jak również człowieka) w wypadku Sołowjowa widać także silne echa jego młodzieńczej fascynacji myślą racjonalistyczną B. Spinozy (*Deus sive natura*) oraz jego głośną „teorią natur” (*natura naturans* i *natura naturata*)<sup>40</sup>.

Okazuje się, że ten dziewiętnastowieczny rosyjski panteizm, rozwijający się w cieniu idealizmu platońskiego, przenika z różną siłą i natężeniem całą teorię Bogoczłowieczeństwa. Wszystkie bowiem dotychczasowe ujęcia tej idei opierały się na trójelementowej formule szczeliny Bogo-człowieczej: Bóg (krawędź Boska) – szczelina – człowiek (krawędź ludzka). Przesłanką tej formuły była zawsze ludzka zdolność duchowego skoku w transcendencję (jedność i absolutną stałość), którą sygnalizowaliśmy już wcześniej. Koncepcja ta, uznawana za fundamentalną dla całej myśli Sołowjowa, była przez niego pielęgnowana i dopracowywana niemal przez całe życie, przechodząc w swej historii co najmniej trzy fazy.

I tak na przykład w okresie fascynacji naszego autora filozofią mistycyzmu, kiedy to „krawędź Boska” zajmowała dość słabą pozycję, owa metafizyczna szczelina zamieniała się w bezdenną i nieokreśloną przepaść; w okresie integralności, w której akcent położony został przez Sołowjowa na dynamikę szczeliny, szczelina wyalienowywała się i zamieniła w fizjologię dziejów – konkretnie w nacjonalizm. Wreszcie w okresie fascynacji Sołowjowa teorią wszechjedności, w której za wszelką cenę starał się utrzymać w jedności obie przeciwstawne sobie krawędzie szczeliny (Boską i ludzką) – szczelina ta rozmywała się, zamieniając się w panteistyczno-formalistyczną boskość ludzkości<sup>41</sup>. Ludzkość bowiem powołana została do stawania się jednym Bogoczłowieczym organizmem, do osiągnięcia Bogoczłowieczeństwa w Jezusie Chrystusie i poprzez Chrystusa, który jest historycznie wcielonym Boskim Logosem. Wszystko to po to, aby Bóg biblijnie „stał się wszystkim we wszystkich” (por. 1 Kor 15,28). Rozumowanie to zakłada nie tylko „stawanie się” Boga, ale i czasowy lub metafizyczny rozwój Absolutu, nieustanne bogacenie się i przekraczanie granic bytu. Zdaniem Sołowjowa proces ten jednak najpełniej dokonuje się w odwiecznym i nieczasowym rodzeniu się Logosu oraz w ujętym w ramy historii ewolucyjnym procesie powrotu ludzkiego gatunku do Boga<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Zob. W. SOŁOWJOW, *Zasada troistości*, w: A. KIEJLIK (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, t. 2, Łódź 2002, s. 32.

<sup>40</sup> Zob. w związku z tym: B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, tłum. J. Myślicki, Warszawa 1954.

<sup>41</sup> Por. J. DOBIEŠZEWSKI, *Włodzimierz Sołowjow...*, dz. cyt., s. 379.

<sup>42</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 210. Trudno tutaj uniknąć wniosku, że ostatecznie „wzbogacony” Absolut obejmie nie tylko samą ideę gatunku ludzkiego, jako Bo-

W ten sposób historia ludzkości staje się trudnym i czasowym procesem przechodzenia od biologicznego „zwierzoczołwieczeństwa” istot ludzkich do przebóstwiającego „Bożoczłołwieczeństwa” – procesem wzrastania ludzkości, czyli wyzwalania się w niej samoświadomości, i jednocześnie stopniowym uduchowieniem człowieka, poprzez wewnętrzne przyswojenie i rozwinięcie pierwiastka boskiego<sup>43</sup>. O fakcie tym pisał między innymi jeden z najwybitniejszych teologów XX wieku, J. Ratzinger, konstatując, że „w Chrystusie uczłołwieczenie doszło rzeczywiście do swego kresu”<sup>44</sup>. Oznacza to, że człołwieczeństwo faktycznie osiągnęło w Bogoczłołwieczym misterium nieznaną dotąd w dziejach ludzkości stopień deifikacji, czyli – mówiąc językiem ojców wschodnich – przebóstwienia (*theosis*), i w Chrystusie faktycznie osiągnęło swój kres. Sołowjow wybitnie wrażliwy na tę prawdę, na pewno podpisałby się pod takim jej teologicznym rozwinięciem, którego to już po jego śmierci dokonał inny wybitny rosyjski myśliciel i teolog, P. Evdokimov, głosząc, że „we Wcieleniu Bóg już nie jest tylko Bogiem, lecz jest Bogiem i człołwiekiem zarazem”<sup>45</sup>. Miało to oczywiście potem swoje wielkie przełożenie na dramat ludzkiej konfrontacji i walki ze złem. Jeśli bowiem po Wcieleniu ani Bóg, ani człołwiekiem nie są już tą samą istotą co przez Wcieleniem, to człołwiekiem w walce ze złem nie pozostaje już tylko subiektywną świadomością moralną, ale będzie występować przeciw niemu jako „byt teandryczny i teurgiczny”<sup>46</sup>.

Zaprezentowana tutaj jedynie pokrótce nauka o Bogoczłołwieczeństwie, która zajmuje centralne miejsce w systemie filozoficznym Sołowjowa, bez wątpienia stanowi jego ideowy zwornik. W niej bowiem zbiegają się i od niej rozchodzą promieniście wszystkie inne zasadnicze idee jego myśli, takie jak sofiologia czy teoria wszechjedności (*wsiejedinstwo*). Jako taka jest ona religijno-metafizyczną teorią Absolutu wchodzącego w świat ludzkich nadziei (*Absolutnoje*) i leży u fundamentów Sołowjowowskiej kosmologii, soteriologii, historiozofii, filozofii moralnej, a nade wszystko antropologii. W jej bowiem perspektywie rozpatruje on ludzkie dzieje i całą ludzką historię we wszystkich możliwych jej odsłonach. W idei tej bowiem „splatają się [...] w jedno wszystkie nici myśli Sołowjowa. Stanowi ona centrum jego poglądów filozoficznych

---

goczłołwieczego organizmu i korony ewolucyjnego procesu stworzenia, lecz także rzeczywistą jedność w różnorodności.

<sup>43</sup> L. STOŁOWICZ, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 220-221.

<sup>44</sup> J. RATZINGER, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 228.

<sup>45</sup> Zob. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986; oraz: tenże, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996.

<sup>46</sup> J. KRASICKI, *Bóg, człołwiekiem i zło...*, dz. cyt., s. 352. To właśnie ze względu na ten fakt – jak zauważa Krasicki – Sołowjow w swoich dziełach tak zżarcie broni tezy o Bogoczłołwieczeństwie i staje się wręcz apologetą paradygmatu o „ludzkim Bogu” i „boskim człołwiekiem”. Czyli prawdy, którą w dzisiejszych czasach – jeszcze za swego życia – głosił papież Jan Paweł II – wyrываяjąc ludzkość z gigantycznego błędu i zafałszowanego przeświadczenia o „Bogu niełudzkiem” i „bezczłołwieczym”. Por. JAN PAWEŁ II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1995, s. 48-49.

i religijnych, zasadniczą treść całej jego nauki, tego wszystkiego, czego nauczał o drogach człowieka i ludzkości”<sup>47</sup>.

Prawda o Bogoczłowieczeństwie jest tak niezwykła, że w opinii licznych komentatorów myśli Sołowjowa ukrycie draży i złości świadomość Zachodu, nawet po nietscheańskiej „śmierci Boga”<sup>48</sup>. Prawdy tej nie da się jednak uprościć i sprowadzić jedynie do abstrakcyjnego dogmatu, czyniąc z niej historyczną niewolnicę jednej tylko religii. Stanowi ona bowiem w opinii Sołowjowa z jednej strony dziedzictwo świata chrześcijańskiego, z drugiej zaś jej „ziarna” rozsiane są daleko poza granicami historycznego chrześcijaństwa, rozsiane tak daleko, że spotkać je można nawet u myślicieli ateistycznych, jej zaś „znaczenie hermeneutyczne” – jeśli odwołać się do współczesnego teologa – jest tak pojemne, że pozostaje ona ciągle niewyczerpanym źródłem „samozrozumienia” kondycji człowieka i jego relacji do świata i Boga<sup>49</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że budując ideę Bogoczłowieczeństwa, Sołowjow położył wielkie zasługi, aby – jak pisał o nim S. Frank – dwie przeciwstawne i „wrogie” zasady: Boska oraz ludzka – rozdzielone przez wieki – odnalazły się w teologicznej Bosko-ludzkiej „syntezie”<sup>50</sup>. Uczynił to głównie w tym celu, aby człowiek w swej nierównej walce ze złem nie pozostał tylko sam ze sobą. Gdy Bóg „religii Bogoczłowieczej”, chociaż w różnych tradycjach występuje przecież pod różnymi imionami, jest bowiem dla autora *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* numerycznie i historycznie jeden. Jest to Bóg Objawienia – „Bóg z nami”, „Emmanuel”, i tylko w Nim, w Bogu Wcielonym, w Bogoczłowieku – jak z dumą pisał Sołowjow w wierszu *Emmanuel* – zło jest „bezsilne”, a człowiek „wieczny”<sup>51</sup>.

## 2. Metafizyczny i religijno-moralny fenomen zła

Warunkiem stworzenia w miarę pełnego obrazu idealistycznej myśli Sołowjowa jest próba spojrzenia na jego filozofię przez pryzmat tajemnicy zła. Takie ujęcie pozwala nie tylko na pełny wgląd w jego myśl, ale także na wskazanie zasadniczych trudności, na które natrafiła jego filozofia, jak również on sam jako człowiek. Biografowie bowiem notują, że niezwykła osobowość Sołowjowa skrywała w sobie prawdziwy dramat teoretycznych i duchowych zmagania ze złem. Zło analizowane tylko w perspektywie teoretycznej doprowa-

<sup>47</sup> Tamże.

<sup>48</sup> Zob. J. KRASICKI, *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”. Z genealogii i recepcji posthumanizmu Fryderyka Nietzschego*, w: J. KRASICKI, S. PIJACZKO (red.), *Rodowody, konteksty, dekonstrukcje we współczesnej myśli filozoficznej*, Opole 2001, s. 11-39.

<sup>49</sup> Por. W. HRYNIEWICZ, *Hermeneutyczne znaczenie idei Bogoczłowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej*, *Studia Theologica Varsaviensia* 12(1974), s. 263-272.

<sup>50</sup> Por. S.L. FRANK, *Duchownoje nasledije Władimira Sołowjowa*, w: tenże, *Ruskoje mirowozzrieniye*, Sankt-Pietierburg 1996, s. 394; tenże, *Czelowiek i Bog*, w: tenże, *Riealnost a czelowiek. Mietafizika czelowieczeskogo bytija*, Paryż 1956, s. 209-298.

<sup>51</sup> W. SOŁOWJOW, *Emmanuel*, w: tenże, *Niepodwiżno lisz sołnce lubwi. Stichotworienija. Proza. Pisma. Wospominanija sowriemiennikow*, Moskwa 1990, s. 67.

dziło do nierozwiązywalnych trudności w jego teodycei, ujmowane zaś historiozoficznie – wprost do porzucenia teokratycznej utopii; postrzegane natomiast w perspektywie egzystencjalnej doprowadziło do radykalnej zmiany jego światopoglądu<sup>52</sup>. Dla Sołowjowa platonika kamieniem filozoficznym, stanowiącym osnowę jego idealistycznego filozofowania – podobnie jak dla Platona – zawsze było osobiste i bezpośrednie doświadczenie mistyczne i religijne, stąd to właśnie w tej, a nie innej perspektywie należy rozpatrywać u niego również fenomen istniejącego zła<sup>53</sup>.

Gdy przypatrzmy się złu z punktu widzenia filozofii klasycznej, zobaczymy, że zło ujmowane jako zło nie posiadało nigdy swojej własnej natury ani też żadnej treści. W ujęciu klasycznej metafizyki miało bowiem tylko taką naturę, jaką wyznaczał mu podmiot, w którym konkretnie występowało. Było zatem jakimś metafizycznym bezsensem i „zgrzytem w bycie”<sup>54</sup>. Tak postrzegane zło staje się ontologicznym brakiem jakichś podstawowych elementów bytu i jako takie stwarza pozory, wytwarza iluzje i mami. A ponieważ tylko dobro może być faktycznie celem i przedmiotem pożądania, wszelkie podszyte złem działania budują swoje istnienie na konstruowaniu iluzji dobra oraz na błędzie poznawczym<sup>55</sup>. Nikt bowiem nie wybiera świadomie zła jako zła i nie działa tak, aby świadomie zło czynić. Stąd też powszechne określenie, że „życie człowieka jest nieustannym wyborem między dobrem i złem jest tylko pewnym skrótem myślowym”<sup>56</sup>. Gdyż z filozoficznego punktu widzenia zło, którego sprawcą i podmiotem jest człowiek, jeśli staje się prawdziwym celem jego działań, zabiegów i dążeń – nosi znamiona ontycznego skrzywienia bytowego<sup>57</sup>. Tak najogólniej na sposób akademicki można by próbować doszukiwać się metafizycznych przyczyn zafałszowywania dobra w świecie, tłumacząc jednocześnie pojawienie się w nim mechanizmów i źródeł zła.

Interpretacja taka jednak, zaaplikowana jako komentarz dla przesiąkniętej platońskim idealizmem Sołowjowowskiej myśli filozoficznej, wydaje się dla niego egzystencjalnie pusta i zupełnie nie do przyjęcia.

<sup>52</sup> Por. P. ROJEK, *Sołowjow i tajemnica zła. Recenzja książki J. Krasickiego „Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa”*, Przegląd Filozoficzny 54(2005), s. 340. „Przeświadczenie, że obecny stan ludzkości nie jest takim, jakim być powinien, oznacza dla mnie, że należy go zmienić, przekształcić. [...] Nie uznaję istniejącego zła za wieczne, nie wierzę w diabła!”, *List Sołowjowa do E.W. Sieliewinej z 1873 roku*, w: *Władimir Sołowjow. Pro et contra. Antologia*, Sankt Petersburg 2002, s. 46.

<sup>53</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>54</sup> Por. M.A. KRAPIEC, *Dlaczego zło?*, Lublin 1995, s. 134. Ten wybitny polski filozof, mówiąc o naturze zła, używa tego terminu w znaczeniu bardzo analogicznym. Czyni to dlatego, że nie można w żaden sposób mówić o „naturze zła” w sensie dosłownym. Ma ono bowiem wymiar raczej przypadłości, a więc wymiar tylko akcydentalny.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 112; zob. również: TOMASZ Z AKWINU, *Summa theologiae*, I-II, q. 8, a. 2, c; oraz: P. JAROSZYŃSKI, *Etyka – dramat życia moralnego*, Warszawa 1996, s. 16-17.

<sup>56</sup> P. JAROSZYŃSKI, *Etyka – dramat życia...*, dz. cyt., s. 20.

<sup>57</sup> Por. M.A. KRAPIEC, *Dlaczego zło?*, dz. cyt., s. 112.



Nie jest bowiem żadną tajemnicą – jak zauważają komentatorzy myśli Sołowjowa – że po wielokroć czerpał on impuls do filozofowania z osobistych przeżyć, a twierdzenia te uzasadniał, odwołując się do religijnych dogmatów. „Jego filozofia – jak pokazuje między innymi J. Krasicki – była chrześcijańska *par excellence* – i nie tylko świadomie prowadziła do niesprzecznych z Objawieniem wniosków, co też przyjmowała dane Objawienia wprost, jako aksjomaty. Główną ideą przeciw, na której opierał się jego system, była idea Wcielenia, czyli omówiony przez nas wcześniej dogmat Bogoczłowieczeństwa”<sup>58</sup>.

Wątek zła, przewijający się przez dzieła i życie Sołowjowa, był – jak pokazuje historia – w istocie jakimś przedziwnym rewersem idei dobra, która w równym stopniu co zło przenikała jego myśl. Okazuje się, że ten wybitny rosyjski filozof, walczący teoretycznie, praktycznie i duchowo ze złem, zarazem bronił dobra. W walce tej szczególnie miejsce odgrywał jednak człowiek, podmiot dramatu, oraz jego aksjologicznie rozdarte istnienie, ponieważ zdaniem Sołowjowa poza dobrem i złem jest już tylko nicłość<sup>59</sup>.

Wspomniana walka ludzkości ze wszechogarniającym nas złem w opinii naszego autora jest jak najbardziej realna i możliwa, choć czasem może okazać się walką ze złem w drugim człowieku. Jednak ze względu na przyświecające jej intencje da się ona w pełni pogodzić z wypływającą z Objawienia miłością bliźniego. Co więcej, podjęcie takiej walki jest nawet koniecznością. Konieczność ta ma dwa zasadnicze wymiary: zewnętrzny i wewnętrzny. Po pierwsze, należy otwarcie sprzeciwiać się złu między ludźmi, to jest przejawom zła w przestrzeni międzyludzkiej. Po drugie jednak, należy zwalczać też zło wewnętrzne, jawiące się w sercu, a odnajdywane w innych ludziach. Do pierwszego twierdzenia prowadzi analiza odpowiedzialności, do drugiego zaś – uznanie wspólnotowej natury człowieka<sup>60</sup>.

Co prawda, zagadnienie zła może nie ma takiego znaczenia dla Sołowjowa, jak wszechjedność czy Bogoczłowieczeństwo, niemniej dla zrozumienia ewolucji poglądów autora *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie*, zwłaszcza jego ideowego zwrotu z lat dziewięćdziesiątych XIX stulecia, określanego nawet mianem apokalipsy – ma znaczenie decydujące. Ma znaczenie tak fundamentalne, że niektórzy badacze myśli Sołowjowa obecność i rolę zagadnienia zła skłonni są umieszczać w kręgu zagadnień determinujących całą jego myśl. A zatem czynnik na tyle istotny, że pod pewnymi względami ważniejszy nawet niż sto-

---

<sup>58</sup> P. ROJEK, *Sołowjow i tajemnica zła...*, art. cyt., s. 341; zob. w związku z tym: J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 150. „W świetle faktu Wcielenia – pradogmatu – czyli Bożoczłowieczeństwa – jak to określa Sołowjow – wyjaśnia się w jednej chwili prehistoria i historia świata. I tak jak celem przyrody było wydanie człowieka na świat, tak celem historii jest wydanie Boga-człowieka”, tamże, s. 150.

<sup>59</sup> Tamże, s. 340.

<sup>60</sup> Por. P. ROJEK, *Heroizm miecza i polityki. O sprzeciwianiu się złu siłą Iwana A. Iljina*, w: J. ZOPPA (red.), *Heroizm w dziejach*, Kraków 2005, s. 29.

sunek Sołowjowa do teozofii, do rodzimej tradycji słowianofilstwa, idei teokratycznej czy sofiologii<sup>61</sup>.

Ujmując rzecz ogólnie pod kątem analizy fenomenu zła w świecie, całą myśl Sołowjowa podzielić można na dwa wielkie okresy: optymistyczny (1874-1891), stojący pod znakiem niedoceny realnej siły otaczającego nas zła, oraz okres pesymistyczny (1891-1900), w którym to na skutek rozczarowania co do możliwości urzeczywistnienia idei ekumenicznych i teokratycznych oraz głębokich doświadczeń natury duchowej świadomość filozofa co do rzeczywistego miejsca zła w świecie, w historii i w człowieku ulega diametralnej przemianie. W tym czasie powstają też jego dwa filozoficzne dialogi. Są nimi: *Trzy rozmowy* oraz nacechowana głęboką mistyką *Krótką opowieść o Antychryście*<sup>62</sup>.

Doszukując się genezy Sołowjowowej koncepcji zła w świecie, jak to z poprzednich ustaleń wynika, natrafiamy bezpośrednio na chrześcijańskie Objawienie i religię. Jednak już za życia filozofa koncepcja ta wywoływała namiętne spory i polemiki. Wywołuje je reszta i dzisiaj. Nie da się bowiem nie zauważyć jednego podstawowego błędu, który sprawia, że ortodoksja chrześcijańska tego wielkiego myśliciela jest najwyraźniej skażona. Połączył on bowiem w swych rozważaniach inicjację zła w świecie z samym aktem powstania świata, wynikiem czego świat Sołowjowa – jak pisał M. Zdziechowski: „nie powstał z pozytywnego aktu Boga”, lecz z „negatywnego aktu upadku”<sup>63</sup>.

Sołowjow zatem, rozpoczynając swoje rozważania etyczne, umieścił zło najpierw niejako „w Bogu”, co, rzecz jasna, kłóci się z chrześcijańską koncepcją Boga i stworzenia, zawartą chociażby w Liście św. Jana, gdzie czytamy, że „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5). Okazuje się, że ten poważny kłopot teodycei Sołowjowa jest w zasadzie taki sam jak kłopot teodycei Hegla, która również tylko przypomina religijne Objawienie chrześcijańskie. Obie te koncepcje stanowią bowiem próbę przełożenia na język metafizyki wielkich intuicji religijnych, w wypadku Sołowjowa – intuicji rządzących szczególnie dogmatem Wcielenia<sup>64</sup>.

Owo tak kontrowersyjne i wręcz absurdalne uznanie źródła zła w Bogu wydaje się jednak prostą konsekwencją Sołowjowowej antynomicznej i „dwubiegunowej” koncepcji Absolutu, z jednej strony transcendentnego i wolnego od świata, a z drugiej – zawierającego go w sobie w całości, łącznie z panującym w tym świecie złem. Koncepcja taka jednak wydaje się bliższa raczej starożytnemu wykładowi gnozy w wersji neoplatońskiej czy nawet aleksandryj-

<sup>61</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>62</sup> Tamże, s. 7-8.

<sup>63</sup> M. ZDZIECHOWSKI, *Włodzimierz Sołowjow*, w: tenże, *Pesymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*, t. 1, Kraków 1914-1915, s. 338.

<sup>64</sup> Por. P. ROJEK, *Sołowjow i tajemnica zła...*, art. cyt., s. 341.

skiej niż ortodoksyjnemu chrześcijaństwu<sup>65</sup>. To nie pierwszy jednak i nie ostatni paradoks odnajdywany w myśli tego autora.

Dla żywotnie zafascynowanego chrześcijaństwem Sołowjowa sprawa ludzkiej beznadziei wobec zła rozstrzyga się ostatecznie w uznaniu faktu zmartwychwstania Chrystusa. Narzuca ją sama rzeczywistość i logika faktów. Skoro bowiem fakt zła w świecie jest czymś realnym i niezaprzeczalnym, to jedyną nań odpowiedzią może być tylko równie niezapreczalny fakt triumfu nad nim. Stąd jedynej możliwej i zarazem ostatecznej odpowiedzi na fakt śmierci w świecie (a więc największego możliwego zła) upatruje nasz myśliciel w fakcie innym – w zmartwychwstaniu Chrystusa<sup>66</sup>. Według Sołowjowa jest to jedyna i pełna odpowiedź na pytanie o zło, do której przez wieki w sposób logiczny, racjonalny i historyczny zmierzała w swych najwyższych wyobrażeniach religijnych i filozoficznych cała ludzkość. Czyniła to, począwszy od pierwotnego animizmu, wierzeń starożytnego Wschodu, filozofii indyjskiej, na nauce Platona o nieśmiertelności ludzkiej duszy kończąc. Jest to zatem przy okazji jedyna pełna, a zarazem ostateczna odpowiedź na odwieczne pytanie o „sens życia”<sup>67</sup>.

W fundamentalnym dla myśli Sołowjowa „procesie Bogoczłowieczym” najpełniejsza „teofania”, czyli Wcielone Słowo – Zmartwychwstały Bóg-człowiek, łączy w sobie doświadczenia poprzedzających je dotychczasowych religii (hinduizmu, buddyzmu, doktryn religijno-filozoficznych starożytnej Grecji, platonizmu, judaizmu, spekulacji Filona z Aleksandrii, neoplatonizmu itd.). W ten sposób doskonale syntezuje w sobie trzy „pierwiastki” każdej religii: „naturę”, „pierwiastek boski” i „osobę człowieka”. Pierwiastki te według Sołowjowa rozmaicie łączyły się już w dziejach religii, a ich wzajemny układ obrazował „logiczny” rozwój świadomości religijnej, począwszy od dominacji pierwiastka „naturalnego” nad pierwiastkiem „boskim” i „ludzkim”, po ich integralne i harmonijne połączenie w osobie Bogoczłowieka. Proces ten stał się zarazem procesem rozwoju świadomości zła, począwszy od przeciwstawienia ludzkiej jaźni przyrodzie jako złu (buddyzm), przez poszukiwanie prawdziwego Dobra i istoty człowieka w świecie idei (platonizm), ideę królestwa Bożego (judaizm), przez przekształcenie idealnego Dobra i „królestwa idei” Platona w królestwo Boże (chrześcijaństwo)<sup>68</sup>.

Wracając do zasygnalizowanej uprzednio historycznej cezury rozważań Sołowjowa poświęconych złu, a więc wyraźnego ich podziału na okres optymistyczny i pesymistyczny, warto odnotować fakt, że zło w okresie optymistycznym myśliciel ten traktował wyłącznie jako prostą metafizyczną niedoskonałość, i to niedoskonałość zanikającą w miarę wzrastania dobra. Dlatego też osta-

<sup>65</sup> J. KRASICKI, *Bogoczłowieczeństwo i zło*, [www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?id=86,0,0,1,0,0](http://www.filozofiarosyjska.uz.zgora.pl/index.php?id=86,0,0,1,0,0) [dostęp: 29 X 2009 r.], s. 15-16. Artykuł ten zamieszczony jest również w pracy zbiorowej: W. RYDZEWSKI (red.), *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2002.

<sup>66</sup> Por. W. SOŁOWJOW, *Trzy rozmowy*, w: tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., t. 2, s. 113.

<sup>67</sup> J. KRASICKI, *Bogoczłowieczeństwo i zło...*, art. cyt., s. 15-16.

<sup>68</sup> Tamże, s. 10.

teczny triumf Dobra nad złem ludzkiej historii był w tej wizji czymś tak pewnym, oczywistym i nieuchronnym, jak pewne i nieuchronne są prawa logiki i dialektyki. Zło na tym etapie rozważań nie posiadało jeszcze dla ojca rosyjskiej filozofii swojej własnej egzystencjalnej mocy. Było dlań co najwyżej rozpadem, nieporządkiem i chaosem czy też dezorganizacją bytu<sup>69</sup>.

Słowem, nie było tu mowy o widzeniu zła jako odwrócenia religijnego misterium, tajemnicy lub siły mającej egzystencjalną realność. Pewnie dlatego również chrześcijaństwo Sołowjowa z tego okresu było pozbawione elementu pasywnego, a więc egzystencjalnego zmagania ze złem lub przeżycia tajemnicy Golgoty. Sołowjow nie doświadczał wówczas i nie przeżywał wcale grozy zła, chrześcijaństwo zaś traktował jedynie jako kolejną i żywotnie doniosłą koncepcję filozoficzną. W tym „optymistycznym chrześcijaństwie” również Bóg Sołowjowa nie był wcale Bogiem Abrahama, ale raczej abstrakcyjnym pojęciem, konstruktem myślowym niezbędnym do koherentnego utrzymania systemu filozoficznego. Stąd nie dziwi również fakt, że w tym przedmystycznym okresie swego filozofowania Sołowjow praktycznie nie wierzył jeszcze w realne istnienie osobowego zła<sup>70</sup>.

Przełomowa zmiana tej optymistycznej optyki dokonała się wraz z duchowym i tragicznym doświadczeniem Sołowjowa: wraz z dramatycznym i pełnym lęku odczuciem zła, któremu filozof ten dał wyraz w *Trzech rozmowach*. Na tym to nacechowanym mistyką etapie Sołowjow zbliżył się bardzo do egzystencjalistycznej postawy S. Kierkegaarda z okresu *Bojaźni i drżenia*<sup>71</sup>; zanikła w nim wiara w chrześcijaństwo będące optymistyczną religią światła, wiara w możliwość chrześcijańskiej polityki, w urzeczywistnienie prawdy Chrystusowej na ziemi i wreszcie w samą teokrację<sup>72</sup>.

W czasie tym nastąpiło także „spotkanie Sołowjowa z siłami demonicznymi, które jednak, co dziwne, nie tylko nie zamroziło jego duszy, ale przeciwnie, wzmogło w niej «światło» nadziei”<sup>73</sup>. To doświadczenie zła jako realnej siły stanowiło w jego opinii powolne otwieranie się bytu na rzeczywiste Dobro, otwieranie na tyle szerokie, że to mistyczne doświadczenie zła wzmogło osobistą wiarę Sołowjowa i jego przekonanie o niewyobrażalnej sile Dobra. Tak więc zrozumienie zła jako bytującej realności paradoksalnie pozwoliło mu odkryć Dobro. Nie było zatem już żadną tajemnicą, że te dwie opozycyjne kategorie moralne od zawsze były związane nie tylko z metafizyką, ale również z religią. Dlatego też najpotężniejszym złem w świecie w przekonaniu rosyjskiego filozofa stało się „zło śmierci”, wobec majestatu której człowiek zostaje pozbawiony

<sup>69</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 14.

<sup>70</sup> Por. J. UGLIK, *Recenzja książki J. Krasickiego „Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa”*, Przegląd Ruscystyczny 3(2005), s. 101.

<sup>71</sup> Zob. S. KIERKEGAARD, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995; również: tenże, *Pojęcie lęku*, tłum. A. Dżakowska, Warszawa 1996.

<sup>72</sup> Por. J. UGLIK, *Recenzja książki J. Krasickiego...*, art. cyt., s. 102.

<sup>73</sup> K. MOCZULSKI, *Władimir Sołowjow. Życie i uczenie*, Paryż 1951, s. 252.

nadziei i odarty z największego dobra: z „dobra życia”. W walce z tym największym „absolutnym złem” nie wystarczą człowiekowi naturalne ludzkie siły ani nawet wiedząca ku dobru, a wyprowadzona z ludzkiej natury etyka. Nie wystarczy również skrupulatne wypełnianie nakazów rozumu i sumienia. Potrzebna jest tu bowiem moc Wcielonego Słowa, moc Miłości „mocniejszej niż śmierć” (zob. Pnp 8,6-7)<sup>74</sup>. Dlatego w kwestii najgłębszej postawy człowieka wobec wszechmocy zła odpowiedź Sołowjowa pozostaje ściśle w łączności z kerygmatem hipostatycznym, czyli jest taka sama, jakiej udzielał światu Kościół przez 2 000 lat<sup>75</sup>.

Dlatego nie powinien nikogo dziwić fakt, że to właśnie nie tyle metafizyka, co właśnie religia chrześcijańska, przynosząca człowiekowi wielkanocną nadzieję zmartwychwstania, legła tak mocno u fundamentów idei przebóstwiającego ludzkość Bożoczłowieczeństwa, które objawiło się światu w Jezusie Chrystusie. Interpretując ten fakt, Sołowjow pisał: „Zaiste, cały świat jest pogrążony w złu. Zło bowiem stanowi fakt ogólnoswiatowy. Każde życie rozpoczyna się od zazartej walki, a swoją kontynuację znajduje w cierpieniu i poddaństwie – kończy się zaś śmiercią i rozkładem”<sup>76</sup>. Z tego negatywnego, wręcz fatalistycznego przeświadczenia rosyjskiego myśliciela wynika, że „prawdziwe życie” musi być przeciwieństwem życia biologicznego, czyli każdego opartego na prawie grzechu i śmierci.

Z tej egzystencjalnej intuicji naszego autora rodzi się jednak przeświadczenie, że nieśmiertelne życie przyjść może tylko „spoza” świata i może jedynie temu światu się objawić jako nadzieja na wieczność dla wielu zmieniających się i poddanych śmierci istnień. Nadzieję tę Sołowjow upatrywał w Jezusie Chrystusie – Bogoczłowieku, który zmartwychwstając, przyniósł na świat nie tylko nadzieję niekończącego się życia, ale również życiodajne dobro – słowo – Ewangelię.

Sołowjowowe analizy mechanizmów zła mają także swój aspekt moralny. Oto zło, którego doświadczamy niemal na co dzień, w opinii Sołowjowa posiada kwalifikację dychotomiczną i jako takie dzieli się na „bezwarunkowe” (takim złem jest na pewno grzech i wieczne zatracenie) oraz na „względne”, czyli takie, które w określonej sytuacji może być mniejsze od innego konkretnego zła – a nawet w porównaniu z nim może się jawić jako dobro (np. wojna obronna, interwencja chirurgiczna itp.)<sup>77</sup>. Dzieje się tak dlatego, że jak sądził nasz myśliciel: „każdorazowe urzeczywistnienie choćby tylko minimalnego dobra w świe-

---

<sup>74</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 353-354 oraz 357. Takie postawienie sprawy dla Sołowjowa wydaje się oczywiste. Skoro fakt zła w świecie jest czymś realnym i niezaprzeczalnym, to jedyną odpowiedzią nań może być tylko równie niezaprzeczalny fakt triumfujący nad nim, czyli „rzeczywiste zmartwychwstanie” Chrystusa. Por. W. SOŁOWJOW, *Trzy rozmowy*, art. cyt., s. 113.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> W. SOŁOWJOW, *Duchowe podstawy życia*, w: tenże, *Wybór pism*, dz. cyt., t. 1, s. 59.

<sup>77</sup> Por. tenże, *Uzasadnienie dobra*, tłum. P. Rojek i M. Kita, Kraków 2008, s. 356.

cie wiąże się automatycznie z usunięciem pewnej części istniejącego – *per oppositum* – zła”<sup>78</sup>. Zło tak rozumiane w ocenie Sołowjowa nie mogło mieć zatem charakteru absolutnego, było tylko złem pojętym konkretnie, parcjalnie: jako zło tu i teraz.

Prezentowana tutaj dialektyka dobra i zła daje się łatwo wpisać nie tylko w pierwszy, optymistyczny okres twórczości Sołowjowa, ale również ten pesymistyczny. Zarówno bowiem w pierwszym, jak i w drugim okresie w opinii naszego autora dobro wypiera zło. Jednak owo dobro życiowo nie tyle zмага się ze złem, co je matematycznie znosi, bo w nim, w dobru, zawiera się prawda. „Dobro” Sołowjowa jest zatem także prawdą. W pierwszym okresie twórczości – prawdą filozoficzną, w drugim zaś – mistycznym: Dobrem-Chrystusem<sup>79</sup>.

U końca drogi twórczej Sołowjowa – jak zauważają komentatorzy jego myśli – pojawia się coraz wyraźniej jednak zło ontologiczne, metafizyczne, niemal zrośnięte z samymi strukturami bytu, a przecucie nadchodzącego Antychrysta (*venturi Antichristi*) i rychłego końca historii staje się podstawowym doświadczeniem egzystencjalnym. Stąd też to nie wiara w zło, w moce zniszczenia i śmierć, „zło absolutne”, ale wiara w Dobro i Logos Życia stanowią ostatnie słowo filozoficznego testamentu tego rosyjskiego myśliciela<sup>80</sup>.

Pamiętając o tym, warto podkreślić, że ci sami komentatorzy zgodnie podkreślają też, że gdyby dokładnie przyjrzeć się myśli etycznej Sołowjowa, wówczas można odnieść wrażenie, iż mimo licznych analiz ma on jednak pewne kłopoty ze ścisłą definicją dobra i zła<sup>81</sup>. Jednak wrażenie to dotyczy jedynie ustalenia zakresów obu tych pojęć, a nie ich wyboru. Jeśli idzie o sam wybór, Sołowjow nigdy się nie waha: wybiera zawsze nadzieję, wybiera dobro. Stąd śmiało można powiedzieć, że tak etyczne, jak i metafizyczne rozważania Sołowjowa o złu faktycznie stanowią rozważanie o Dobru<sup>82</sup>.

Sporo jednak zastrzeżeń i kontrowersji budzi jego stosunek do moralnej wolności owego wyboru. Otóż zdaniem tego myśliciela wszelkie wybory mo-

<sup>78</sup> Tamże, s. 342.

<sup>79</sup> J. UGLIK, *Recenzja książki J. Krasickiego...*, art. cyt., s. 102.

<sup>80</sup> J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 27.

<sup>81</sup> Por. J. UGLIK, *Recenzja książki J. Krasickiego...*, art. cyt., s. 102; zob. w związku z tym: W. SOŁOWJOW, *Uzasadnienie dobra*, dz. cyt., s. 449. „Takiemu sformułowaniu fundamentalnej kwestii moralnej nie będzie zaprzeczać konstatacja, że być może rozróżnienie dobra i zła jest tylko subiektywne i że nie odpowiada ono niczemu we właściwiej istocie rzeczy, że – jako powiedali starożytni – dobro i zło nie wynika z natury, lecz z ustanowienia. [...] W rezultacie studium etyki może okazać, że dobro i zło są jedynie wydającymi się, względnymi i czysto subiektywnymi określeniami. Lecz po to, by mogło się to okazać, należy najpierw poddać je badaniu”, tamże.

<sup>82</sup> Zob. W. SOŁOWJOW, *Uzasadnienie dobra*, dz. cyt., s. 154. „Jest w rzeczy samej niezwykle charakterystyczne, że to samo pojęcie «zła» jednakowo wyraża przeciwieństwo zarówno «dobra», jak i szczęścia. Za zło uznaje się tak samo niegodziwość, jak niedołę, co świadczy wyraźnie o wewnętrznych pokrewieństwie dobra i szczęścia”, tamże. Z rozumowania tego można wyciągnąć wniosek, że zajmując się tylko problematyką zła, siłą rzeczy dojdziemy do fenomenu dobra jako znajdującego się na przeciwległym krańcu etycznego *oppositum*, i odwrotnie.

ralne, to znaczy zgodne z obroną moralnością i prawem, pozostają z natury swojej niejako zdeterminowane (człowiek wybiera dobro, bo tak musi), natomiast prawdziwa wolność ludzkiej woli manifestuje się dopiero w świadomym wyborze zła, dlatego że jest ono złem. Ten „uświadomiony” wybór Sołowjow nazywa wyborem „demonicznym”. Nie jest to pierwsza sytuacja, gdy poglądy Sołowjowa odbiegają nie tylko od ortodoksji religijnej, jaką zakładać powinno uprzednie przyjęcie chrześcijańskiego Objawienia, ale nawet od samej logiki uzasadniania niektórych jego kontrowersyjnych tez<sup>83</sup>. Jest to o tyle dziwne, że już w swojej *Krytyce zasad abstrakcyjnych* publicznie deklarował, iż istnieje potrzeba przedstawienia prawd religijnych w postaci swobodnej, racjonalnej myśli, jednak owa swoboda interpretacji nie powinna jednak nigdy zaburzać zasad logiki<sup>84</sup>. W ostateczności dla Sołowjowa zło, tak metafizyczne, jak i moralne, w swej najgłębszej istocie, pozostaje *mysterium iniquitatis*, czyli niezgłębioną tajemnicą<sup>85</sup>.

## ZAKOŃCZENIE

Wszyscy w większym bądź w mniejszym stopniu przyznają, że W. Sołowjow był wielkim rosyjskim myślicielem. Jednak współczesne pokolenie – nawet w Rosji – nie odczuwa wobec niego jakiejś szczególnej wdzięczności za jego intelektualny wysiłek; nie rozumie także jego duchowego wizerunku. Choć z drugiej strony są i tacy, którzy analizując jego myśl, całkiem poważnie mówią o nim, że jest prawdziwie „rosyjskim Platonem, Sokratesem, Orygenesem, Heglem, a ostatnio nawet fatalistycznym Fukuyamą”<sup>86</sup>. Uczciwie jednak należy stwierdzić, że postać W. Sołowjowa wciąż pozostaje dla współczesnej filozofii – subtelnie rzecz ujmując – nieco zagadkowa.

Sołowjow – co nie ulega wątpliwości – bez wątpienia był człowiekiem paradoksów. Poprzez uprawianą filozofię, teologię i publicystykę nie tyle odkrywał się przed światem, co ukrywał raczej w ten sposób sprzeczności swego ducha. Z jednakową bowiem słusnością można powiedzieć o tym uczonym, że był mistykiem i racjonalistą, prawosławnym i katolikiem, człowiekiem Kościoła i wolnym gnostykiem, co konserwatystą i liberałem. Stąd paradoksalnie nawet przeciwstawne kierunki i prądy, kłócąc się ze sobą, uważają go za swego przedstawiciela. Dzieje się tak, ponieważ Sołowjow był rzeczywiście umysłem uni-

---

<sup>83</sup> Por. F. COPLESTON, *Historia filozofii*, dz. cyt., s. 209. „Sołowjow uznaje, chyba dość nieoczekiwanie, wolność wyboru zła. Ludzie często wybierają złe postępowanie, bo błędnie sądzą, że jest tak lub inaczej dobre. Można jednak wybierać zło dokładnie dlatego, że jest złem! Jest to irracjonalne, taki wybór nie ma wystarczającej podstawy, a zatem jest arbitralny, i jako taki stanowi przykład wolności woli”, tamże.

<sup>84</sup> Por. tamże, s. 195-195.

<sup>85</sup> Por. J. KRASICKI, *Bóg, człowiek i zło...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>86</sup> P. ROJEK, *Sołowjow i tajemnica zła...*, art. cyt., s. 340.

wersalnym i jako taki dążył do przezwyciężenia wszelkich istniejących w świecie sprzeczności poprzez realizację idei konkretnej wszechjedności i nieustannie dopracowywane zasady przyszłej globalnej teokracji<sup>87</sup>.

Jednak centralną myślą, przewijającą się przez całe jego życie, była idea, z którą związany był jego patos i na tyle oryginalne rozumienie chrześcijaństwa, że zagwarantowało mu ono poczesne miejsce w panteonie nie tylko rosyjskiej myśli filozoficznej. Mowa o zaprezentowanej przez nas w toku niniejszych rozważań mistycznej idei Bogoczołowieczeństwa. Obracając się w jej cieniu, Sołowjow przez całe swoje życie niezmiennie żywił nadzieję, że zrealizowanie „Sofii”, czyli tajemniczej i nieprzeniknionej „Mądrości Boga” w świecie, może być osiągnięte jedynie za pośrednictwem chrześcijańskiej teozofii, czyli poprzez poznanie Boga w Jego zamyśle wobec świata. Pokładał również nadzieję w duchowej przemianie ludzkości dzięki zbudowaniu autentycznej teokracji, czyli stworzeniu idealnego państwa i sprawiedliwego porządku społecznego, który zrealizowałby w praktyce starożytny model *civitas Dei* św. Augustyna<sup>88</sup>.

Koniec życia Sołowjowa to okres, kiedy całkowicie pochłonięty był mistyczną „teurgią” – sztuką mistyczną, mistycznym zjednoczeniem z Bogiem, które – jak uważał – jako jedyne zdolne jest stworzyć życie zgodne z Bożą prawdą i uchronić człowieka przed uosobionym, demonicznym złem<sup>89</sup>.

Niewątpliwie wielką zasługą Sołowjowa jest także rozwinięcie i wzbogacenie chrześcijańskiej metafizyki, to znaczy nauki o przemienionej cielesności jako koniecznym warunku osiągnięcia absolutnego ideału moralnego i koncepcji ewolucji oraz procesu historycznego. Niestety, te dwie niezwykle ważne nauki Sołowjowa: o „boskiej Sofii” i o związku tego, co absolutne, ze światem – są przedstawione przez niego w formie absolutnie nie do pogodzenia z religią chrześcijańską. Nauka o konieczności istnienia świata i człowieka dla Boga wprowadza do systemu nurt panteistyczny – z gruntu obcy chrześcijaństwu i Objawieniu. Nie jest to jednak do końca logicznie uprawomocnione, ponieważ z drugiej strony ten sam Bóg Sołowjowa, będąc więcej niż tym, co absolutne we wszechświecie, to znaczy będąc ponadabsolutną Bożą „Nicością”, nie potrzebuje ani człowieka, ani świata<sup>90</sup>.

Cokolwiek by jednak powiedzieć, te wszystkie metafizyczne zabiegi ojca rosyjskiej filozofii pokazują bezsprzecznie jedno: że Sołowjow był przede wszystkim i nade wszystko obrońcą i piewcą wielkości człowieka – obrońcą całej ludzkości, niestrudzenie poszukującym w świecie dróg wyzwolenia całych społeczeństw od panowania ciemności i zła i przekierowaniu ich ku skrajnie optymistycznej idei absolutnego dobra.

---

<sup>87</sup> Por. N. BIERDIAJEW, *Osnownaja idieja W. Sołowjowa*, w: tenże, *Sobranije soczinienij*, t. 3: *Typy religioznoj mysli w Rossii*, Paris 1989, s. 94.

<sup>88</sup> Zob. AUGUSTYN, *De civitate Dei*, tłum. W. Kubicki, Kęty 1998.

<sup>89</sup> Por. S. MAZUREK, *Rosyjski renesans...*, dz. cyt., s. 62. Zob. w związku z tym: W. SOŁOWJOW, *Krótką opowieść o Antychryście*, tłum. G. Przebinda, Znak 11-12(1986).

<sup>90</sup> Por. M. ŁOSSKI, *Historia filozofii rosyjskiej*, dz. cyt., s. 144-145.



Konstatując, system filozoficzny W. Sołowjowa, zbudowany jako organicznie spójna całość, jest trudny do oceny za pomocą zewnętrznych i obiektywnych kryteriów. Dzieje się tak, ponieważ poglądy jego twórcy są wyrażone w pewnym hermetycznie zamkniętym zbiorze pojęć, zrozumiałym w pełni tylko jakby od wewnątrz jego systemu. Dlatego też niektórzy twierdzą nawet, że poglądy Sołowjowa da się albo przyjąć w całości, albo w całości należałoby im zaprzeczyć i je odrzucić<sup>91</sup>.

Mimo jednak licznych mankamentów i braków, jakie dostrzega się w myśli Sołowjowa, mimo utopijności niektórych jego twierdzeń autor ten pozostaje twórcą oryginalnego rosyjskiego systemu filozoficznego i jako taki kładzie podwaliny pod budowę szkoły rosyjskiej myśli religijnej i filozoficznej, która do dzisiaj istnieje i rozwija się.

## RIASUNTO

### **La «divinumanità» e il male nel idealismo russo di Vladimir Soloviev**

Il concetto di Divino-Umanità questo è il concetto chiave per capire il pensiero di Soloviev. Quel concetto esclude ogni considerazione separata dell'uomo e di Dio. Divino-Umanità non significa soltanto che Dio si è fatto uomo in Cristo. Divino-Umanità significa professare la divinità dell'uomo, "divinità che ha in Cristo la sua immensa e massima verifica e, perciò, il suo fondamento".

In quel contesto l'autore affronta il problema del male come protagonista della storia e fa vedere quanto è facile allontanarsi dal Cristo ingannandosi sul bene, sul progresso e sulla salvezza. È inganno, il bene atteso come annullamento esteriore dei conflitti perché falsifica l'ethos cristiano, la vita redenta e l'essere stesso. "Non è vero che lo scopo della vita o lo stato di beatitudine sia fatto di benessere, di comodità e di felicità pacifica come lo immagina la coscienza edonista del nostro tempo. Il riposo e la serenità non sono l'inerzia e l'impassibilità. L'essere nel profondo è desiderio, fiamma viva, *passione*".

### **Słowa kluczowe/ Key words**

Włodzimierz Sołowiew, mistyka, doświadczenie mistyczne, świadomość mistyczna  
Vladimir Soloviev, mysticism, mystical experience, mystical consciousness

---

<sup>91</sup> Por. K. KUPIEC, *Ewolucyjna wizja dziejów u źródeł dynamicznej koncepcji Kościoła w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa*, Tarnowskie Studia Teologiczne 12(1993), s. 226.