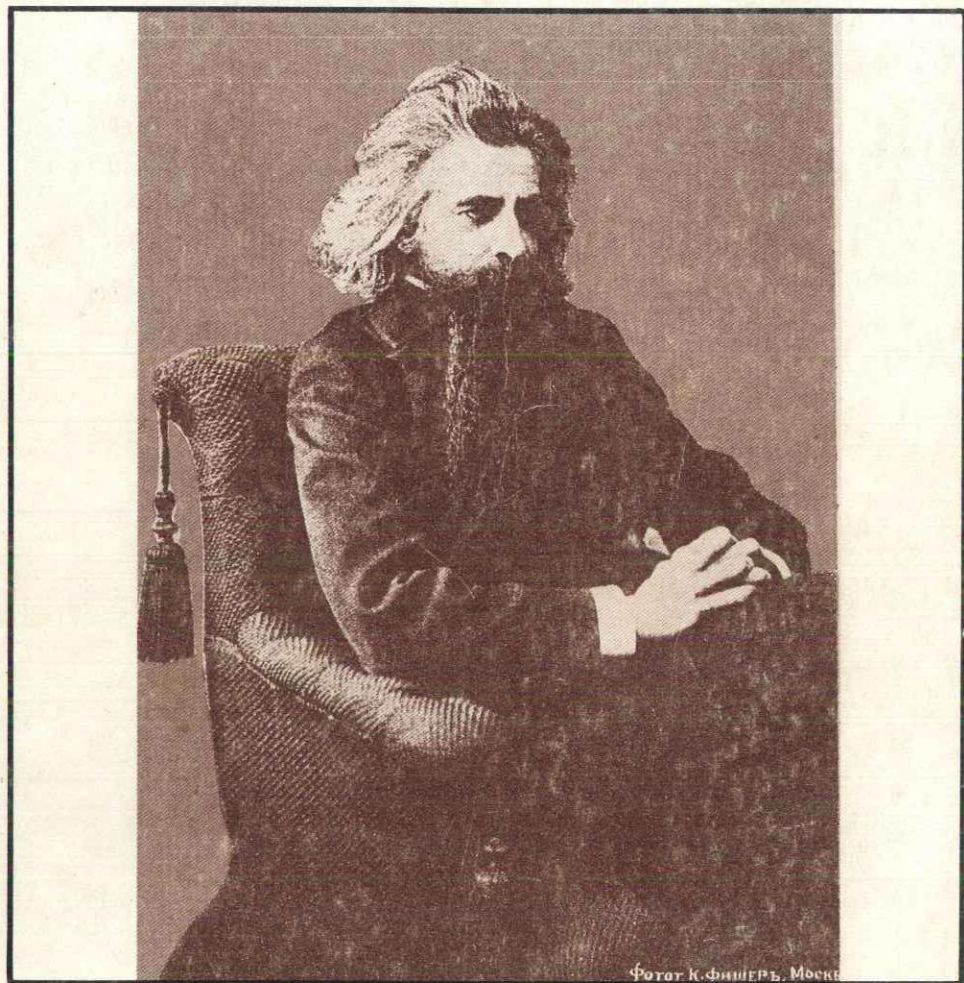


Z DZIEJÓW MYŚLI ROSYJSKIEJ

Grzegorz Przebinda



WŁODZIMIERZ
SOŁOWJOW



Z DZIEJÓW MYŚLI ROSYJSKIEJ
T. 1: WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW



82(091)

Biblioteka Główna
Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Krośnie



10044753

44753

Pamięci
Jadwigi Przebindy
na Wielkanoc
1992

Z DZIEJÓW MYŚLI ROSYJSKIEJ

Grzegorz Przebinda

**WŁODZIMIERZ
SOŁOWJOW**

wobec historii



Kraków
1992

Skład, łamanie, redakcja techniczna,
indeks i korekta: G.P.
© by Grzegorz Przebinda 1992
Redaktor: **Leokadia Styrz-Przebinda**
Projekt okładki: **Janusz Wysocki**
ISBN 83-85123-80-6

Recenzent: doc. dr hab. **Józef Smaga**
Druk książki dofinansowany przez Uniwersytet Jagielloński



15 255

Książka mogła powstać dzięki:

1) stypendium z funduszu **Katholischer Akademischer Ausländer-Dienst** (Bonn), które umożliwiło mi pracę w roku akademickim 1987/88 w Bayerische Staatsbibliothek w Monachium;

2) tygodnikowi „Russkaja Mysl” (Paryż), a szczególnie jej redaktorowi naczelnemu Pani **Irinie Howajskiej-Alberti**, dzięki której uzyskałem dostęp do rosyjskich wydawnictw emigracyjnych w czasach gdy nie było to równie łatwe jak A.D. 1992.

STRONA REDAKCYJNA

1) Sołowjow jest cytowany bez odsyłania do przypisów wedle wydania brukselskiego (poz. 1 w I części *Bibliografii*) – w nawiasie kwadratowym podany jest cyfrą rzymską numer tomu oraz arabską numer stronicy.

2) Cytaty z listów Sołowjowa – także według wyd. brukselskiego (poz. 2 teje części *Bibliografii*). W nawiasie kwadratowym przed rzymskim numerem tomu oraz arabską stronicą umieszczona jest litera L.

3) Teksty francuskie Sołowjowa, które były tłumaczone na język rosyjski, cytowane są według XI tomu edycji brukselskiej. Inne teksty – według tomu lozańskiego (poz. 3 w I części *Bibliografii*). W nawiasie kwadratowym, po imieniu Sophia, podany jest numer stronicy.

4) Cytaty z edycji niemieckiej (poz. 5 oraz 5a I części *Bibliografii*) oznaczone są: *Deutsche Gesamtausgabe* oraz numer tomu i stronica.

5) Rzadkie cytaty z polskiej edycji Sołowjowa (poz. 6 teje części *Bibliografii*) są oznaczone: *Wybór pism*, numer tomu oraz stronica.

6) Cytaty biblijne – podług *Biblii Tysiąclecia*. Jedynie tam, gdzie wymaga tego dobro (sołowjowowskiej) treści, tłumaczy się – z zaznaczeniem – poprzez przekład Sołowjowa.

7) W odsyłaczach do literatury o Sołowjowie podane są kolejno: nazwisko autora, data publikacji pracy, stronica. Tytuł dzieła, wedle tego adresu, należy odnaleźć w II części *Bibliografii*.

8) Wszelkie cytaty z Sołowjowa, jak również z prac o nim, podane są zawsze po polsku, w przekładzie autora poniższej pracy.

1. METAFIZYKA JAKO *ANCILLA HISTORIAE*

Dlaczego pracy o filozofie, której zadaniem jest ukazanie jego myśli i działalności wobec historii, nie zatytułowano *Historiozofia Sołowjowa*? Wątpliwość może częściowo wyjaśnić rosyjski badacz, który dostrzegając Sołowjowowskie odczucie historii we wszystkich fragmentach jego dzieła: „Przeto nie kosmocentryzm, nawet nie antropocentryzm, lecz historiocentryzm określa stosunek Sołowjowa do wszelkich kwestii (...). Odnosi się to zarówno do jego etyki (gdzie Sołowjow konstruuje „apologię” dobra w historii), jak i do teorii poznania (w której zrozumienie „istoty” bytu możliwe jest jedynie poprzez otwarcie się ducha ludzkiego w historycznej akcji), a także metafizyki (co przejawiało się ze szczególną siłą już w *Wykładach o Bogoczości*.)”¹

Termin *historiozofia* w rozumieniu tradycyjnym (jako filozofia dziejów) jest za wąski, aby wyczerpać istotę nauki i działalności Włodzimierza Sołowjowa (1853–1900). Historyczny proces nie kończy się, zdaniem myśliciela, na ludzkich dziejach – treść historii stanowi także działalność umysłowa i estetyczna człowieka. Wszystkie dziedziny ludzkiej działalności (umysłowa, estetyczna i praktyczna) są – zdaniem Sołowjowa – historyczne w dwojakim sensie:

- 1) dokonują się w ludzkich dziejach;
- 2) ich zadaniem jest przekształcenie tych dziejów.

W stosunku do filozofii (jako działalności teoretycznej) Sołowjow wyraził ekspresyjnie tę tezę, gdy miał dwadzieścia lat:

„Istnieje (...) świat myśli nie abstrakcyjnej, lecz żywej, która winna wcielić się w rzeczywistość. Nie tylko ufam, lecz pewien jestem (jak swego

1 Zienkowskij 1989, 24.

istnienia), że prawdę, której jestem świadom, wcześniej czy później poznają inni, wszyscy. A wtedy swoją wewnętrzną siłą przeobrazi ona ten świat kłamstwa, wyrwie na zawsze z korzeniami całą nieprawdę i zło z życia jednostek i społeczeństw – grubiańską niewiedzę ludowych mas, nędzę i moralne ubóstwo warstw oświeconych, prawo pięści w stosunkach między państwami, zasypie tę ciemną błotnistą otchłań, w której ludzkość do dziś się szamoce.” [L III 84–85]

„Dla tego trzeba wykorzystać wszystko, co rozum ludzki wypracował w ciągu ostatnich wieków: należy przyswoić sobie powszechne rezultaty rozwoju nauk, trzeba przestudiować całą filozofię.” [L III 89]

Polski badacz stwierdził słusznie, że Sołowjow był pierwszym w Rosji filozofem profesjonalnym. Z jego kolejną jednak uwagą, iż oddzielił on filozofię od pozostałych dziedzin aktywności ludzkiej,² należy polemizować. Filozofia była dla Sołowjowa jednym ze sposobów poznawania i przekształcania rzeczywistości. Owo oddzielenie dokonałoby się jedynie ze względu na metodę – ze względu zaś na cel, filozofia nie różni się ani od innych gałęzi wiedzy teoretycznej (nauk empirycznych i teologii), ani od poszczególnych dziedzin sztuki, ani sposobów społecznej organizacji.³ Badacz, który analizuje myśl Sołowjowa, musi pamiętać, iż historia miała dla niego znaczenie szersze aniżeli dla każdego innego myśliciela – jej częścią była także filozofia.⁴

*

Główną i najbardziej ogólną ideą Sołowjowa jest *wszechjedność*, pojęcie zarówno metafizyczne, jak i historyczne (w sensie przyczyny i celu historii). Na próżno jednak szukalibyśmy u niego konkretnej odpowiedzi na pytanie, czym owa wszechjedność (zwana często pozytywną) *jest*. Użyjemy raczej odpowiedzi: czym ona *nie jest* i jak się *przejawia*.

W myśli Sołowjowa można odnaleźć rozróżnienie na: [to, co] wszechjedno (*wsiejedinoje*) i wszechjedność (*wsiejedinstwo*). To pierwsze, czyli Bóg [II 190], *posiada* drugą. Innymi słowy, wszechjedno jest *podmiotem*

² Walicki 1964, 460.

³ Będzie to omówione w części *Prawo rozwoju historycznego*.

⁴ „Na prawdziwą teologiczną naukę – pisał Sołowjow w połowie lat osiemdziesiątych o roli sfery teoretycznej w ludzkich dziejach – na prawidłową filozoficzną spekulację i na niezawodną naukę historyczną patrzymy jako na trzech mądrych króli, przynoszących swe dary nowo narodzonej idei powszechnego zjednoczenia.” [XI 73]

wszechjedności. [II 316] W procesie historycznym wszechjedność to łączność człowieka z Bogiem:

„Jeżeli w dziedzinie moralnej (dla woli) wszechjedność jest absolutnym dobrem, jeżeli w dziedzinie poznawczej (dla rozumu) ona jest absolutną prawdą, to urzeczywistnienie wszechjedności w rzeczywistości zewnętrznej, jej realizacja, czyli wcielenie w dziedzinę zmysłowo odczuwanego bytu materialnego, jest absolutnym pięknem.” [II 354–355]

Byt Boga jako wszechjednego jest przyczyną istnienia i wolności człowieka. [II 190–191] Dobro Boga jako Miłość jest przyczyną *różnorodności* bytów [III 138]:

„W absolutnym porządku, czyli w świecie mistycznym, panuje absolutna jedność wszystkiego w absolutnej miłości. Ale gdyby to wszystko nie różniło się między sobą, to i miłość nie miałaby się na czym ani w czym przejawić: jedność byłaby pustą i martwą obojętnością. Już w samym porządku absolutnym powinna istnieć różnorodność, albowiem chociaż każdy nosi i wyraża sobą jedną i tę samą absolutną ideę (wszechjedność), to jednak każdy w szczególny sposób, czyli po swojemu (...). Gdyby bowiem wszyscy w jednakowy sposób przyjmowali i wyrażali absolutną ideę, wtedy nie potrzeba byłoby wielu – starczyłby jeden. W takim przypadku nie byłoby także wszechjedności, czyli nie byłoby absolutnej idei, lecz istniałaby zaledwie pusta obojętność, czyli czyste nic.” [II 175]

Gdzie indziej Sołowjow określił wszechjedność jako cel życia człowieka [II 172], który posiada ją na razie potencjalnie [II 160], jako obraz Boży w sobie [VIII 175] – jest więc ona ogólnym przeznaczeniem świata. [III 354]

Wszechjedność (wszechjedno) była pojęciem zaczerpniętym z greckiej tradycji filozoficznej – choć sam Sołowjow uważał, iż to on wprowadził termin do rosyjskiej tradycji. [L II 621]⁵ Cały czas odczuwał on jednak potrzebę syntezy Absolutu Greków z judeo-chrześcijańskim Bogiem historii. W napisanym u schyłku życia artykule o Spinozie Sołowjow zarzucił mu, iż potraktował Boga jedynie *metafizycznie*, a nie *historycznie*. Pojęcia prawdziwego Boga nie wyczerpuje pojęcie absolutnej substancji:

„Bóg nie może być jedynie Bogiem geometrii i fizyki – On musi być bezwzględnie Bogiem historii (...). Uznając w Bóstwie absolutną pełnię

⁵ W innym jednak miejscu Sołowjow powoływał się na *hen kai pan* [II 309], nie zaznaczając, iż termin pochodzi od Plotyna. Komentator niemiecki słusznie wskazuje nadto na bezpośredni wpływ Schellinga (*Philosophie der Offenbarung*) – *Deutsche Gesamtausgabe* VI 633.

zycia, wiążemy z nim albo wprowadzamy je w pewną korelację z procesem kosmicznym i historycznym, znajdujemy w Bóstwie ostateczny fundament zarówno dla zbiorowej historii ludzkości, jak i dla jednostkowej historii każdej ludzkiej duszy." [IX 24–25]

Sołowjow zdawał sobie sprawę, iż gdyby skrytykował bardziej surowo naukę myśliciela z Amsterdamu, postąpiłby ahistorycznie – idea Boga historycznego pojawiła się w filozofii europejskiej w zasadzie dopiero sto lat po Spinozie w historiozoficznym panteizmie Hegla.

Sam Sołowjow spróbował skonkretyzować abstrakcyjną ideę wszechjedności⁶ w pojęciu *Bogoczołwieczeństwa*. Punktem wyjścia był tutaj podstawowy dla chrześcijaństwa dogmat z Chalcedonu o dwóch, boskiej i ludzkiej, naturach Chrystusa.⁷ Ta idea była bezpośrednio związana z historią poprzez osobę Jezusa:

„Jest to doskonały człowiek albo Bogoczołwiek, który nie opuszcza świata dla Nirwany i nie odchodzi do królestwa idei, lecz przychodzi do świata, aby go zbawić i przekształcić w Królestwo Boże – aby doskonała osoba była dopełniona przez doskonałe społeczeństwo.” [VIII 273]

„Historyczne istnienie Jezusa – czytamy w innym miejscu – tak samo jak zachowana w Ewangeliach prawdziwość Jego charakteru, nie podlega żadnej wątpliwości (...). To rozum nas zmusza, abyśmy temu świadectwu wierzyli, albowiem historyczne pojawienie się Bogoczołwieka jest nieodłącznie związane z całym kosmicznym procesem – a gdy ktoś zaprzecza, odrzuca także sens i celowość całego wszechświata.” [VIII 216]

Pojawienie się Chrystusa stanowiło podstawowy węzeł historii powszechnej. [IV 31] Chrystus – twierdził Sołowjow – nie był ostatnim słowem królestwa ludzkiego, lecz pierwszym uniwersalnym słowem Królestwa Bożego. Objawił się w środku, a nie na końcu historii, czyli on sam nie mógł jej wypełnić. Pierwsza połowa historii, przed Chrystusem, przygotowała grunt dla jego indywidualnego wcielenia, druga ma przygotować grunt dla Królestwa Bożego. [VIII 224]

6 Jak wielki wysiłek podjął Sołowjow, aby z Absolutu Greków wydedukować przyczynę i sens istnienia człowieka i historii, będzie pokazane w części *Próba wolnej teozofii*.

7 Bogoczołwieczeństwo jako idea praktyczna zostało najlepiej przedstawione w Sołowjowskim *Wielkim sporze* – tym problemem zajmiemy się w części *Ekumenizm Sołowjowa*. Teologiczną stronę chalcedońskiego dogmatu Sołowjow rozważał także w pracy *Historia i przyszłość teokracji* (gdzie nazwał go „jedynym dogmatem, który zawiera w sobie wszystkie pozostałe”) [IV 288], a jego historię przedstawił w traktacie *Rosja a Kościół powszechny*. [X 272–277]

Bogoczołwiek to indywidualny Chrystus – Bogoczołwieczeństwo (Bogoludzkość) to zbiorowe przekształcone na obraz Bogoczołwieka ludzkie społeczeństwo. Bogoczołwieczeństwo, jak słusznie zauważono, to nie tylko ostateczny cel historycznego procesu – jest to również jakby *entelechia* życia, zasada podług której ludzkość działa.⁸ Aby nieco bardziej konkretnie zrozumieć tę Sołowjowską ideę (która była próbą pogodzenia humanizmu z chrześcijaństwem) [por. III 26], dodajmy, że za doskonałe Bogoczołwieczeństwo myśliciel uważał zjednoczenie skończonego elementu ludzkiego i materialnego z nieskończonym Bogiem poprzez Chrystusa w Kościele. [V 28]⁹ Najpełniej różnicę pomiędzy Bogoczołwiekiem a Bogoludzkością Sołowjow przedstawił w artykule o judaizmie:

„Bogoczołwiek, czyli zjednoczenie Boskości z ludzką naturą w jednej indywidualnej osobie, jest *zaczątkiem*, konieczną podstawą i centrum. Koniec i wypełnienie stanowi Bogoludzkość (dokładniej – ludzkość przebóstwiona), czyli zjednoczenie z Bogiem, za pośrednictwem Bogoczołwieka, całego ludzkiego rodu, a poprzez niego także całej materii.” [IV 158]

We wstępnym, porządkującym Sołowjowskie pojęcia podrozdziale nie trzeba się dokładniej zajmować jego dwoma innymi głównymi (poza wszechjednością i Bogoczołwieczeństwem) ideami: duszą świata oraz Sofią. Uważa się je często za kluczowe pojęcia Sołowjowa¹⁰ – nikt jednak z badaczy twierdzących, iż Sofia jest jego podstawową ideą, nie potrafił napisać pracy o filozofii, w której wszelkie inne pojęcia zostałyby wyprowadzone właśnie z metafizycznej idei Sofii. O jej ontologicznym, związanym genetycznie z ludzkimi dziejami statusie będzie mowa w części *Próba wolnej teozofii*. Teraz wypada tylko wspomnieć, iż jeszcze u schyłku życia Sołowjow próbował pogodzić starotestamentowo-gnostycki rodowód So-

8 por. Moczulskij 1951, 138.

9 W *Apologii dobra* Bogoludzkość jest utożsamiona z Kościołem, którego sakramenty pomagają, by proces deifikacji człowieka i społeczeństwa był bogoludzki, a nie ludzko-boski. [VIII 473–475] Kościół – rzecz jasna – nie *jest* doskonałą Bogoludzkością, lecz tylko *staje się* nią. [III 386]

10 Istnieje opinia, jakoby cała Sołowjowska historyzująca nauka o wszechjedności miała swe pierwsze źródła w jego mistycznych sofijnych wizjach. Nikt jednak (także sam Sołowjow) nie potrafił owych wizji opisać. Słusznie przeto twierdzi Copleston (1986, 212), iż Sołowjowska teoria sofijna nie była jedynie rezultatem jego mistycznego doświadczenia. Sam Sołowjow odnosił się z niechęcią do wizji mnichów św. góry Atos, którzy, jego zdaniem, nie powinni zapominać, iż światło Taboru jedynie *raz* pojawiło się w życiu Chrystusa. [XI 176] W innym miejscu zbyt jasne i określone przeżycie mistyczne nazwał po prostu oszustwem. [VIII 174]

fii z wiarą ludu ruskiego. Dowodem miała tu być ikona nowogrodzka, która – zdaniem filozofa – przedstawia upersonifikowaną ideę Bożej Mądrości jako praobrazu ludzkości. [por. IX 187–188]

Idea (osoba) Sofii, w porównaniu z ideą Bogoczołwieczeństwa, ma charakter bardziej aktywny.

„To my z Bogiem – pisał Sołowjow o Sofii – jak Chrystus jest Bogiem z nami (...). Bóg z nami oznacza, iż on jest aktywny, a my – bierni. My z Bogiem – przeciwnie, on jest tutaj pasywny, on jest ciałem, materią, a my – wolą, duchem.”¹¹

Bóg dla człowieka nie ma innej realności aniżeli poprzez Bogoczołwiecka. Chrystus, który z centrum wieczności zszedł w centrum historyczne [III 163], nie może dla człowieka pozostać jedynie wspomnieniem historycznym. [III 302–303]

Spółeczeństwo było dla Sołowjowa żywym i rozwijającym się organizmem, nie na kształt organizmów świata roślinnego i zwierzęcego, lecz strukturą rozwijającą się podług idei i świadomie.

„Spółeczeństwo, w pewnym stopniu, jest wytworem swej własnej świadomej działalności, czego nie można powiedzieć o innych organizmach. W tym sensie społeczeństwo może być nazwane organizmem wolnym i można je przeciwstawić wszystkim innym jako tylko naturalnym.” [II 118]

Nadto organizm naturalny wyczerpuje się zupełnie w pojęciu *faktu*: od zarodka do rozkładającego się trupa. Natomiast rozwijający się organizm społeczny jest nie tylko faktem, lecz także *idea*, która się jeszcze nie wypełniła:

„Dlatego jeśli chcemy mimo wszystko – pisał Sołowjow – mieć naukę o społeczeństwie, jeżeli chcemy patrzeć na społeczeństwo i studiować je jako całość, jako rozwijający się organizm, to nie możemy się ograniczyć jedynie dziedziną doświadczenia historycznego, lecz powinniśmy obok faktów przeszłości i teraźniejszości dać miejsce ideom przyszłości. Albowiem tylko w tych ideach ludzkie społeczeństwo znajduje ową tożsamość i wypełnienie, której pozbawione jest ono w swej aktualnej rzeczywistości.” [II 119]

Bóg – jako *jeden* zawierający w sobie *wszystko* – jest także swoistym organizmem, ponieważ jego elementy wyczerpują sobą pełnię bytu. [III 113] Nazywając Boga uniwersalnym organizmem, Sołowjow chciał zarówno przybliżyć go stworzeniu, jak i wytłumaczyć, skąd stworzenie się wzięło. [III 114]

¹¹ Podajemy za S. Sołowjowem 1977, 311. Jest to fragment listu Sołowjowa, który nie został opublikowany w brukselskim wydaniu, i nie wiemy, czy się zachował.

W *Apologii dobra* Sołowjow pokazał, czym jego idea różni się od nauki Darwina:

„Wyższe, bardziej pozytywne i bardziej pełne formy bytu i jego stany są (metafizycznie) bardziej pierwotne aniżeli niższe, chociaż pojawiają się (stają się widoczne) po nich. W ten sposób nie przeczymy ewolucji – jej nie można zaprzeczyć, gdyż jest faktem. Gdy jednak ktoś twierdzi, iż ewolucja tworzy formy wyższe całkowicie z niższych, czyli ostatecznie z niczego – to podkłada pod fakt absolutną bzdurę. Ewolucja niższych typów bytu nie może sama z siebie wytwarzać wyższych, lecz jedynie stwarza materialne środowisko, czyli daje odpowiednie warunki dla przejawienia się (objawienia) typu wyższego. Tym sposobem, każde pojawienie się nowego typu bytu jest w pewnym sensie *nowym stworzeniem*, ale takim, które nie może być nazwane stworzeniem z niczego, albowiem, po pierwsze, materialną podstawą dla powstania nowego typu jest typ poprzedni, a po drugie, również swoista pozytywna treść wyższego typu nie powstaje nagle z niebytu, lecz – istniejąc od wieków – jedynie zstępuje (w określonym momencie procesu) w inną sferę bytu, do świata zjawisk. Warunki pojawienia się pochodzą od naturalnej ewolucji przyrody, to zaś co się pojawia – pochodzi od Boga.” [VIII 218–219]

Wyluskując z obszernego dzieła Sołowjowa fragmenty dotyczące podstawowych dla niego pojęć metafizycznych: wszechjedności, Bogoczołwieczeństwa, Sofii, organizmu, bez przerwy spotykaliśmy pojęcie *historii*. Nawet gdy ono nie pojawiała się *explicite*, wiadomo było, iż pojęcia metafizyczne stają się bardziej zrozumiałe w odniesieniu do ludzkich dziejów, traktowanych jako proces. Sołowjow wiele tu zaczerpnął od Hegla (co widać na pierwszy rzut oka i do czego się przyznawał):

„Heglowi – pisał na początku lat dziewięćdziesiątych w artykule o nim – trzeba przyznać ogromną zasługę ustanowienia w nauce i powszechnej świadomości prawdziwych i płodnych pojęć *procesu*, *rozwoju* i *historii* jako konsekwentnego urzeczywistniania idealnej treści. W świecie realnym wszystko podlega procesowi: nie istnieją żadne absolutne granice pomiędzy różnorodnym sferami bytu, nie ma niczego oddzielnego, co nie byłoby związane ze wszystkim.” [X 318]

Sołowjow najbardziej konsekwentnie posłużył się Heglem, starając się go zarazem bezskutecznie przezwyciężyć, w *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej*, tworząc prawo historycznego rozwoju – również w każdym innym dziele (z wyjątkiem być może *Trzech rozmów*) dostrzegamy obecność tego swoistego Sołowjowowskiego heglizmu.

Proces historyczny, zdaniem Sołowjowa, jest trudnym i długim przechodzeniem ludzkości od stanu zwierczołwieczeństwa do Bogoczołwie-

czeństwa. Owo *między* to świadoma współpraca człowieka z Bogiem. Tysiąclecia ludzkiej historii potrzebne są po to, aby człowiek stopniowo, lecz aktywnie odpowiedział na pytanie Bożej łaski. [por. VIII 200]

Proces powrotu stworzenia do Boga zaczął się przed pojawieniem człowieka na ziemi. Jego początek leży w otchłaniach *procesu kosmologicznego*. Dlatego proces powrotu do Boga jest nie tylko bogoludzki, lecz także bogomaterialny. Do Stwórcy musi powrócić także:

- 1) królestwo mineralne (nieorganiczne);
- 2) królestwo roślinne;
- 3) królestwo zwierząt;

Chrystus wcielił się w czwarte królestwo: ludzkie, aby doprowadzić, przy współpracy jego członków wszystkie cztery królestwa do piątego, *Królestwa Bożego*.¹² [VIII 211]

Przyszłe (piąte w chronologii) Królestwo Boże nie będzie wytworem chrześcijańskiej historii, podobnie jak Chrystus nie był jedynie produktem historii pogańskiej (rzymskiej, egipskiej, greckiej) i żydowskiej: historia przygotowuje jedynie moralne i naturalne warunki dla pojawienia się Bogoczwolnika i bogoludzkości.¹³ [por. VIII 224]

Prócz procesu historycznego, Sołowjow wprowadził również pojęcie historii powszechnej, która rozpoczęła się – jego zdaniem – od babilońskiego pomieszania języków, a skończy doskonałą harmonią Nowego Jerozalem. [XI 241] Warto zauważyć, iż początek historii Sołowjow wiązał z biblijnym przekazem, który jest świadectwem rozproszenia ludzkości, mówiąc pośrednio o powstaniu różnych narodów (poprzez rozróżnienie języków). Ludzkość powracać będzie do Boga, nie zatracając trzech elementów, z których się składa: indywidualnego, narodowego i uniwersalnego.

„Wszelka *historyczna twórczość* [kursywa – G.P.] – pisał Sołowjow – jest zakorzeniona w sile i zdolnościach jednostki, poddaje się wpływowi narodowego środowiska i prowadzi ku rezultatom ogólnoludzkiego znaczenia.” [XII 607]

Tym sposobem doszliśmy do odróżnienia historii *narodowej* od historii *powszechnej*. Pierwsza jest podstawą jedności narodu, druga – jedności

¹² Sołowjow następująco krytykował pasywny „buddyjski” symbolizm: „Nirwana znajduje się poza granicami wszelkiego horyzontu. Świat idei jako krąg gwiazdny obejmuje ziemię, lecz nie łączy się z nią – jedynie wcielona w Słońce Prawdy absolutna zasada przenika w głąb ziemskiej rzeczywistości, tworzy w niej nowe życie i urzeczywistnia się jako nowy porządek bytu, jako powszechne Królestwo Boże: *vis ejus integra si versa fuerit in terram*. A bez ziemi nie ma dla człowieka także nieba.” [VII 275]

¹³ Sołowjowowską historiozoficzną wykładnię odpowiednich biblijnych fragmentów przedstawiamy w części *Wobec katolicyzmu*.

ludzkiej. Pierwszej nie można od drugiej oddzielać: na przykładzie dziejów Rosji Sołowjow pragnął pokazać, iż jej historia narodowa jest fragmentem większej całości. Gdyby komuś udało się dowieść (przy pomocy intelektualnych oszustw); że państwowość rosyjska nie jest pochodzenia skandynawskiego, to i tak musiałyby skapitulować w obliczu faktu chrztu Rusi:

„...chrzest Rusi przez Greków wprowadza nasz naród w sferę życia powszechnego, ponadnarodowego.”

Chrześcijaństwo jest bowiem ponadnarodowe nie tylko ze względu na swe metafizyczne prawdy – również z punktu widzenia ściśle historycznego trudno jest w nim oddzielić element żydowski od Chaldejskiego, irańskiego, egipskiego, fenickiego, greckiego i rzymskiego. [VIII 467]

Od najbardziej ogólnego pojęcia (idei) *wszelchjedności*, poprzez bardziej konkretną ideę *Bogoczwolniczości*, *historii* traktowanej jako proces, doszliśmy do *chrześcijaństwa* jako idei uniwersalnej. Można łatwo, jakkolwiek studiując całe dzieło Sołowjowa, dostrzec tę jego drabinę pojęć, która łączy świat Boży z najmniejszą drobiną świata materialnego. Ludzka historia, w którą wcielił się Jezus, jest sposobem na reintegrację tych światów (traktowaną często przez Sołowjowa po orygenesowsku jako *apokatastaza*).

„Światopogląd Sołowjowa – napisano słusznie – jaki ukształtował się na początku lat osiemdziesiątych, jest całkowicie *historyczny*. Filozof żyje w dynamicznym rozwijającym się świecie i ostro tę dynamikę odczuwa. Trudno znaleźć innego rosyjskiego myśliciela, który miałby tak bezpośrednie odczucie *stawania się* jak Sołowjow.”¹⁴

Te słowa można odnieść do całego dzieła Sołowjowa – nie tylko do jego wczesnej twórczości. Gdy będziemy się zajmować Sołowjowem schyłkowym, zauważymy, że jego historiozoficzny optymizm zostanie „złagodzony” pewną rezygnacją, przekonaniem, iż historia świata to po prostu sąd Boży nad nim. [por. X 87]

Sołowjow, u schyłku życia, zrezygnował z optymistycznej wiary w apokatastazę:

„Stopniowe oświecenie dobrych ślepców i oślepienie złych widzących stanowi moralną istotę historycznego procesu, czyli powszechnego sądu. Powiedziano bowiem: «Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą, stali się niewidomymi».” [X 53]

Te odwołujące się do Ewangelii (J 9,39) słowa napisane zostały w roku 1897 – w dwa lata później Sołowjow stwierdził:

„Cała historia tylko o tym mówi, jak człowiek zbiorowy staje się lepszy i większy od samego siebie, przerasta swą aktualną rzeczywistość, odsuwając ją w przeszłość, a do teraźniejszości wprowadza to, co jeszcze niedawno było czymś przeciwnym niż rzeczywistość – było marzeniem, subiektywnym ideałem, utopią.” [IX 269]

Owo napięcie pomiędzy optymistyczną wizją historii minionej a pesymistyczną aktualnej interesuje nas na razie mniej – ważny jest fakt, iż Sołowjow do końca życia oceniał idee przez pryzmat historycznego procesu. Rzecz jasna, filozof nie zajmował się zbyt drobiazgowo historycznym faktem – nie opisywał on historii, lecz ją konstruował: „Dla niego historia – pisał badacz – jest zaledwie wprowadzeniem w eschatologię. Z historycznych symboli stara się on wyczytać ich mistyczny sens.”¹⁵

Ale jest także odwrotnie: analogie obowiązujące w rzeczywistości historycznej Sołowjow stosował w swych dociekaniach metafizycznych. Wszystkie jego pojęcia metafizyczne wyjaśniane są w kontekście historycznego procesu (nawet Bóg zawiera w sobie *potencjalność* stawania się). Wydaje się, że to od poczucia historyczności Sołowjow dochodził do swych metafizycznych teorii. Ta teza nie oznacza, aby Sołowjow chciał sprowadzić świat Boży do świata ludzkiej historii – wręcz przeciwnie: można mówić o Sołowjowowskiej *ponadhistorycznej* historyczności.

Jego metafizyczny wysiłek po to został podjęty, aby ustalić pewne niezmiennie prawa (także moralne) obowiązujące w ludzkich dziejach. Ponieważ jednak w swych logicznych rozważaniach Sołowjow zbyt często analogie obowiązujące w świecie ludzkim stosował do świata absolutnego – dlatego określono tu jego metafizykę jako *służkę ludzkiej historii*.

15 ib.120. „...papież Stefan – czytamy, dostrzegając „metafizyczne roztargnienie” filozofa – namaścił na królestwo w Reims (albo w Saint-Denis? – kto podpowie?) ojca Karola Wielkiego.” [XI 165] Wydawca francuski (powołując się na: Fliche et Martin, *Histoire de l'Eglise*) podpowiada, że w Saint-Denis. [Sophia, 144]

2. KONCEPCJA PREZENTOWANEJ PRACY

Zadaniem poprzedniego podrozdziału pracy było systematyczne przedstawienie głównych Sołowjowowskich pojęć: wszechjedności i Bogoczłowieczeństwa, aby z kolei od nich dojść do idei ludzkiego historycznego procesu. Na pytanie, dlaczego praca nie nazywa się *Historiozofia Sołowjowa*, dana już tu była częściowa odpowiedź. Próbę napisania rozprawy pod takim tytułem podejmowano parokrotnie w nauce niemieckiej. Warto tutaj omówić ogólnie jedną z tych prac, G.Sacke, pt. *W.S.Solowjews Geschichtsphilosophie*, opublikowaną w roku 1939.¹

Owa praca liczy niewiele ponad sto stron – ale nie tylko ze skromnej objętości wynikają jej ograniczenia. Rozdział wstępny nosi tytuł: *Historia jako główny problem rosyjskiej filozofii* – przedstawiona jest tu skrótowo tradycja rosyjskiego słowianofilstwa i myśli okcydentalistycznej. Sacke próbował umieścić myśl Sołowjowa właśnie w owych ramach rosyjskiego sporu ideologicznego – w dalszych częściach naszej pracy będzie dowiedzione, iż Sołowjow spór ten przerastał. Zdaniem autora, w pierwszym okresie swego życia Sołowjow był filozofem i słowianofilem, w drugim zaś stał się teologiem i okcydentalistą. Autor „dowodził” na przykładzie Czadajewa (115), iż ta ostatnia ideologiczna „fuzja” jest możliwa. Sacke zwrócił uwagę przede wszystkim na etyczno-praktyczny wymiar historiozofii Sołowjowa – historia, jak ją rozumiał badacz, jest przeto zaledwie częścią tego *historycznego procesu*, który opisywał rosyjski filozof. Sacke, przedstawiając konsekwentnie jedynie historiozofię Sołowjowa, zupełnie przemilczał istnienie kluczowego Sołowjowowskiego *prawa historycznego rozwoju*, które w ludzkim historycznym procesie umieszczało także, prócz sfery praktycznej, sferę wiedzy oraz twórczości.

1 Inne dwie prace, Kasimira Trukanasa *Die Geschichtsphilosophie Solowjews* (1924) oraz Hansa Siemera dokładnie pod tym samym tytułem (1951), mieliśmy okazję czytać w maszynopisach w Bayerische Staatsbibliothek w Monachium – w stosunku do książki G.Sacke nie wnoszą one nic nowego. Bardziej poważna wydaje się trudno dostępna rozprawa A. Koźewnikowa, którą znamy ze streszczenia (patrz: *Bibliografia*, Koźewnikow 1929).

Trudność syntetycznego przedstawienia Sołowjowowskiej historiozofii wynika z faktu, iż filozof nie napisał nigdy żadnego dzieła w stylu np. *Wykładów z filozofii dziejów* Hegla. Pojęcia *filozofia historii* używał nader rzadko – dopiero w roku 1891 napisał polemiczny tekst (który miał być pierwszym z nie zrealizowanego cyklu) pt. *Z zagadnień filozofii historii*. Dowiadujemy się stamtąd, iż filozofii dziejów nie można tworzyć w oderwaniu od chrześcijaństwa:

„Przed chrześcijaństwem ludzkość, chociaż i szła do przodu, ale szła po omacku, jej rozwój był ślepy naturalnym procesem (...).” [VI 351]

Tłumacząc ludzką historię, Sołowjow używał w omawianym tekście takich pojęć, jak: chrześcijański Kościół, chrześcijańskie państwo, chrześcijańskie społeczeństwo („czyli trzy nierozdzielne modyfikacje królestwa Bożego w jego ziemskim stadium”). [VI 358] Sołowjow nie odrzucał całej ziemskiej historii przed Chrystusem – udowodnił to również w tym tekście, gdy pisał z uznaniem o rzymskim prawie, *pax romana*, nauce o ludzkiej solidarności Seneki. [VI 350–351] Z kolejnych części prezentowanej rozprawy będziemy się dowiadywać o innych faktach, wydarzeniach, religiach i kulturach, które jeszcze przed chrześcijaństwem przygotowywały jego nadejście (najważniejszą religią jest tu naturalnie judaizm). Obszerne fragmenty Sołowjowowskiej historiozofii odnajdujemy kolejno w:

1) mowie *Trzy siły* (1877) – ludzka historia jest traktowana jako wstęp do uniwersalnych dziejów prawosławnej Rosji;

2) pracy *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej* (1877) – Sołowjow przedstawił ludzkie dzieje w dwojaki sposób: najpierw opisał historię Zachodu jako proces postępującej dezintegracji, która doprowadziła do socjalizmu, następnie pisał postulatycznie o przyszłych chwalebnych dziejach Rosji;

3) traktacie *Wielki spór* (1883) – było to dzieło przełomowe; obydwie połowy historii, wschodnią i zachodnią (prawosławną i katolicką), przedstawiono równorzędnie;

4) rozprawie *Historia i przyszłość teokracji* (1885–1887) – Sołowjow zwrócił się ku starotestamentowej historii Żydów, traktując ją jako proces przygotowywania i wcielania w życie idei teokratycznej;

5) dwóch pierwszych częściach napisanej po francusku pracy *Rosja a Kościół powszechny* (1889) – filozof przedstawił dzieje Kościoła chrześcijańskiego, aby ukazać kolejny etap wcielania w życie idei teokracji;

6) *Apologii dobra*, a szczególnie jej trzeciej części: *Dobro w historii ludzkiej* (1897) – Sołowjow podjął wysiłek interpretacji dziejów nowoczesnych narodów Europy (Włochów, Hiszpanów, Anglików, Francuzów, Niemców, Polaków, Rosjan, Holendrów i Szwedów), aby dowodzić, iż

dzieje każdego z tych narodów przysłużyły się powszechnemu, wolnemu od ograniczeń dziełu chrześcijaństwa;

7) w *Trzech rozmowach* i *Opowieści o Antychryście* (1900) – tutaj historiozofia Sołowjowa uzyskała wymiar tragiczny: zdanie *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* dobrze oddaje jej istotę.

*

Warto obecnie ustalić, z jakiej ogólnoludzkiej tradycji korzystał rosyjski myśliciel, gdy tworzył swą pierwszą (wspomianą powyżej w pierwszych sześciu punktach) i drugą (punkt siódmy) historiozofię. Na początku wypada powiedzieć, z jakiej bliskiej sobie tradycji nie korzystał.

Korzeni dziewiętnastowiecznej europejskiej historiozofii nie znajdziemy na pewno w filozoficznej tradycji starożytnej Grecji, chociaż dziejopisanie właśnie tam powstało. Ani jednak Herodot, ani Tukidydes, nie wnikali w istotę dziejów, opisując zaledwie wydarzenia: wyprawy, wojny, bitwy. Filozofa Platona interesował jedynie wieczny i niezmienny Byt. Można spróbować, pozostając w świecie myśli Sołowjowa (*vide* jego tekst *Życiowy dramat Platona*), odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Grecy nie poszukiwali istoty ludzkich dziejów. Wynikało to z ich dualizmu: z jednej strony widzieli wieczny świat idei, z drugiej – przemijający świat zjawisk. Po cóż miałyby się Filozof zajmować tym światem, jeżeli jest on tylko *odbiciem* – gdyby to robił, byłby zaledwie biernym uczestnikiem spektaklu w jaskini. Ta ostatnia uwaga nie dotyczy Arystotelesa, ale jego interesowała jedynie empiryczna historia państw.

Kwestia sensu ludzkich dziejów musiała powstać w świecie mniej racjonalistycznym, pośród narodu mniej skłonnego do abstrakcyjnych rozważań o prawdziwym Bycie, lecz za to mocniej odczuwającego owego Bytu istnienie. Mowa o narodzie żydowskim i jego Starym Przymierzu: Bóg jako Stwórca świata musiał być także władcą historii – nie ma przepaści pomiędzy Bogiem a dziejami narodu. Celem historii jest powrót do ziemi obiecanej. Ten jednak cel zawęża pole spotkania człowieka z Bogiem – ostateczne wypełnienie historii znajduje się bowiem wewnątrz niej samej. Próba odnalezienia celu historii poza samą historią były zarówno pisma proroków, jak i żydowska apokaliptyka – jej pierwszy zabytek, *Księgę Daniela*, Sołowjow nazwał *pierwszą ludzką historiozofią*. [VIII 314] Najstarsza tradycja chrześcijańska, czerpiąc z żydowskiej apokaliptyki, uznała, iż dzieje świata zbliżają się ku końcowi, który będzie poprzedzony Powtórny Przyjściem Chrystusa. Jeszcze św. Paweł prawdopodobnie uważał, iż koniec świata nastąpi za jego życia (por. 1 Kor 15, 51–52). To

apokaliptyczne rozumienie historii Sołowjow przejął dopiero u schyłku życia (w *Opowieści o Antychryście*). Wcześniej zaś Sołowjow swe rozumienie historii zawdzięczał tradycji późniejszej, zapoczątkowanej przez św. Augustyna. Wedle tej tradycji prawdziwa historia zaczęła się dopiero od Chrystusa, wszystko co działo się przedtem, było poniekąd prehistorią, przygotowaniem, wszystko co będzie potem (historią od pewnego momentu jest już tylko historia Kościoła jako *civitas Dei*), będzie przygotowaniem Powtórnego Przyjścia. Zło w historii jest obecne – jest jednak zaledwie brakiem dobra. Laickie oświecenie (termin *philosophie de l'histoire* pochodzi od Woltera), mimo iż wyparło się chrześcijańskich korzeni, przejęło ten historiozoficzny schemat: historia jest stopniowym postępem, rozwojem, jej zaś kresem jest doskonałe ludzkie społeczeństwo. Myśl Sołowjowa, nosząca piętno wypływającej z tej tradycji *Geschichtlichkeit* Hegla, była także wielką próbą jej przewyciężenia.

*

Gdybyśmy jednak ograniczyli się do przedstawienia owych dwóch Sołowjowowskich *filozofii dziejów*, poza zasięgiem tych rozważań pozostałoby wiele problemów, które sam Sołowjow odnosił bezpośrednio do ludzkiej historii. Ta praca skończyłaby się na omówieniu wspomnianych powyżej paru dzieł Sołowjowa (a właściwie jedynie ich części) – z uzupełnieniem o fragmenty *Trzech mów o Dostojewskim* i *Wykładów o Bogoczo-wieczności*.

Poniższa praca nazywa się jednak: *Sołowjow wobec historii*. Sołowjow oznacza tutaj przede wszystkim jego *dzieło*, ale także wybrane fragmenty z jego biografii społecznej (w swoistym znaczeniu słowa) *działacza* (vide rozdział: *Wobec wydarzeń epoki*). Słowo *wobec* znaczy zarówno o (temu będzie poświęcona większa część rozprawy), jak i w (rozdziały: *Kilka uwag o ideach epoki, Sołowjow a współczesność*).

Co sam Sołowjow rozumiał pod pojęciem *historii*, już o tym mówiliśmy – ten temat będzie szerzej przedstawiony w części *Prawo historycznego rozwoju*. Dowiemy się stamtąd, iż ludzka historia to nie tylko dzieje człowieka, lecz także jego nauka oraz sztuka. Ukazana będzie także pewna słabość filozofa do stosowania schematów *trychotomicznych* – Sołowjow uważał, iż od czasów Joachima z Fiore (XIII wiek) każdy poważny myśliciel pragnący wyrazić w formule ogólnej istotę ludzkich dziejów starał się to uczynić w podziale trychotomicznym. [VI 341]

W tej pracy będzie w zasadzie przedstawiona cała historyzująca myśl rosyjskiego filozofa (jego metafizyka, epistemologia, etyka, estetyka).

Poza zasięgiem tych rozważań pozostanie jednak Sołowjowowska poezja. Nie dlatego, aby brakowało dla niej w temacie tak ujętym miejsca, lecz dlatego, że wymaga ona po prostu innego aparatu badawczego.

W tytułach paru części tej pracy, gdy omawiana jest metafizyka (teozofia) Sołowjowa, jego estetyka i (dwukrotnie) etyka, pojawia się słowo *próba* – znaczy ono, iż Sołowjowowi nie udało się do końca tak skonstruować tych systemów, jak by sam pragnął, ani – tym bardziej – jak pragnąłby specjalista z tych dziedzin. Zapewne miałyby uzasadnione pretensje do Sołowjowa również teoretyk prawa i państwa, a także historyk Kościoła czy chrześcijański teolog. Celem tej pracy nie jest jednak krytyka Sołowjowa z punktu widzenia metodologii którejś z tych nauk – to podejście, które w wielu punktach znacznie przekracza możliwości badawcze autora poniższej pracy, może być bardzo ciekawe, lecz znów każda kwestia wymaga osobnej rozprawy. Trzeba dodać, że powstało już, głównie w nauce niemieckiej, wiele takich prac, które miały charakter analityczny i rozpatrywały w sposób opisowo-krytyczny pojedyncze problemy (Sołowjowowską estetykę, etykę, teorię prawa i państwa, gnoseologię, metafizykę, teologię, a nawet kwestie jeszcze bardziej wąskie: problem wolności i zła, mistycznego i religijnego doświadczenia, stosunku do protestantyzmu itd.).

Po tym ogólnym przedstawieniu tematu poniższej pracy (zarówno kwestii, o czym tu będzie mowa, jak i o czym nie będzie), pora zadać pytanie o jej metodę i związany z nią problem kompozycji. Nim przedstawimy swój punkt widzenia, zatrzymamy się nad czterema najważniejszymi syntetycznymi pracami o Sołowjowie.²

Autorzy dwóch z nich, S. Sołowjow oraz K. Moczulski, posłużyli się metodą klasycznego dzieła monograficznego, które opisuje zarówno myśl jak i życie omawianego autora w porządku chronologicznym.

Najwcześniejsza jednak poważna dwutomowa praca o filozofie, *Mirosoziercanije Wł.S. Sołowjowa* (1913) jego ucznia Je. Trubieckiego, który – jak sam wspominał – przeżył z Sołowjowem całą swą umysłową biografię, posłużyła się inną metodą. Autor nie chciał napisać pracy historycznej

2 Pierwsza klasyczna monografia o Sołowjowie, licząca ponad czterysta stron druku, była publikowana w odcinkach już w roku 1902 w ukazującym się w Charkowie piśmie „Wiera i Razum” – nosiła tytuł *Rosyjski Orygenes XIX wieku*. Autor, A. Nikolski, rozpoczął serię prac, które powstawały później i próbowały określić Sołowjowa jako „rosyjskiego Orygenesa”, „Newmana” itd. Jak wskazuje podtytuł pracy (patrz: *Bibliografia*), była ona próbą krytycznego ukazania wszelkich idei Sołowjowa – przedstawiono je w porządku chronologicznym od *Kryzysu filozofii zachodniej do Trzech rozmów*. Autor uważał bowiem, że tylko taka metoda umożliwi właściwe przedstawienie Sołowjowowskich idei (Nikolskij 1902, nr 10, 409).

(dlatego pominął zupełnie biografię filozofa). „Pisanie o nim (*scil.* Sołowjowie) – to zarazem określenie swojego światopoglądu w najbardziej ważnych i istotnych jego fundamentach.” (I, s.III)

Do dzieła Trubieckiego będziemy się bardzo często odnosić w kolejnych rozdziałach tej rozprawy – tutaj trzeba powiedzieć, iż autor szczególnie konsekwentnie polemizował z wszelkim utopizmem Sołowjowa. Epigrafem do książki jest fragment z *Listu do Koryntian* (1 Kor 15, 36): „Przecież to, co siejesz, nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze.” Badacz pisał: „Jedyne zadanie tej oczyszczającej pracy, odrzucającej historyczne śmiecie odgradzające dostęp do nauki Sołowjowa, polega na udowodnieniu, iż nauka owa w swej istocie jest żywa, a nie martwa. Aby żyć, musi ona oddzielić od siebie martwy element: na tym polega owa myśl, którą chciałem wyrazić epigrafem do mojej pracy.” (I, s.X)

Trubieckoj przedstawił w swej książce niezwykłą gamę problemów związanych pośrednio i bezpośrednio z nauką Sołowjowa. Poza poszczególne przedstawione przekrojowo kwestiami, dotyczącymi idei Sołowjowa jako takiej (teoria Absolutu, etyka, utopia teokratyczna i jej krach, itd.), omówiony jest tu także problem stosunków między Sołowjowem a: słowianofilami, Schellingiem, Czaadajewem, Fiodorowem, Dostojewskim (w rozdziale: *Żywnienną zadaczą Sołowjowa i wsieirnyj krizis żywni-ponimania*, I 35–93). Będąc wrogiem wszelkich gnostyckich elementów filozofii swego nauczyciela, Trubieckoj nie był także zwolennikiem jego idei sofijnej:

„Nie w Sofii – pisał – znajdujemy najwyższe wyrażenie duszy świata, lecz w *Bogarodzicy*.” (II 276)

Jako znawca i teoretyk sztuki, autor dużą ostatnią część swej pracy poświęcił nie dokończonyj Sołowjowowskiej estetyce. (II 329–376) Praca Trubieckiego jest traktatem, bez którego nie można dzisiaj o Sołowjowie poważnie pisać – do pewnego stopnia jest ona dziełem źródłowym, które dopełnia naukę autora *Trzech rozmów*. Książka do dzisiaj nie ma sobie równych, gdy chodzi o filozoficzny profesjonalizm.

Drugą pod względem hierarchii monografią o Sołowjowie jest książka D. Strémoukhoffa, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique* (1935). Owa praca nie rezygnuje (w przeciwieństwie do dzieła Trubieckiego) z biografizmu – jest to szczególnie widoczne w rozdziale wstępnym pt. *L'Enfance et la formation intellectuelle* (17–38). Również w kolejnych częściach pracy biografia przeplata się z wykładem Sołowjowowskiej nauki. Jednak ta ostatnia jest omówiona bardzo systematycznie i problemowo. Spoiwem idei Sołowjowa jest – zdaniem badacza – jego mesjanizm. Stąd też przy omawianiu zarówno logiki, jak i metafizyki, systemu etycz-

nego czy teorii piękna, autor cały czas powracał do Sołowjowowskiego mesjanizmu, którego pierwszych śladów szukał już w *Kryzysie filozofii zachodniej*, ostatnich zaś – w apokaliptycznej *Opowieści o Antychryście*. Z drugiej, rzecz jasna, strony taki tytuł dzieła był pewnym pretekstem do napisania monografii porządkującej i systematyzującej Sołowjowowską myśl w jej dynamicznym rozwoju. Praca Strémoukhoffa, gdy chodzi o filologiczny warsztat, do tej pory jest nieprześcigniona.

Dwie kolejne omawiane teraz prace były wspomniane wcześniej jako wzorce metody przedstawiającej życie i myśl filozofa od A do Z (i w takiej właśnie kolejności). Obydwie książki napisane są nadto z pewnego partykularnego punktu widzenia. Książka Moczulskiego, *Władimir Sołowjow. Żyżń i uczenije* (1935) – z prawosławnego i praca S. Sołowjowa, *Żyżń i tworczeskaja ewolucija Władimira Sołowjowa* (1923) – z katolickiego. Kto chce poznać, przynajmniej pewne fragmenty, prawosławnej ideologii i mistyki – może sięgnąć po Moczulskiego. Jego praca jest *summą* poglądów prawosławnych uczniów Sołowjowa, mieszkających po 1922 roku w Paryżu. W Polsce reprezentował tę linię zmarły w 1976 roku J. Klinger (patrz: *Bibliografia*).

Kto zaś chce zapoznać się ze stanowiskiem katolicyzmu – może czytać S. Sołowjowa. Rzecz jasna, prace te wnoszą wiele nowego w naukę o Sołowjowie (dlatego je tutaj omawiamy), ale pierwszą ich cechą, rzucającą się od razu w oczy, jest konfesyjny, obcy samemu W. Sołowjowowi, partykularyzm.

Książka S. Sołowjowa jest w dużej części biograficzna³, oparta na korespondencji filozofa. Jej myśl przewodnia była następująca:

„W Sołowjowie nie jest mi drogi ani romantyk, ani fantasta, ani autor kalamburów i Don Juan wielkoświatowych salonów, ani profesor filozofii. Jest mi drogi dobry człowiek, kochający żebraków, gołębie i białe dzwoneczki Pustynki.” (408)

Nic przeto dziwnego, że wobec takiej frazy (S. Sołowjow był nie tylko katolickim duchownym, lecz także symbolistycznym poetą) na próżno szukalibyśmy w książce systematycznego wykładu i rzetelnej krytyki idei filozofa. Kluczowemu dziełu Sołowjowa, *Apologii dobra*, jego badacz poświęcił zaledwie dwie stronicie (339–340), tłumacząc się, iż w książce brak

3 Owa praca pisana na „nieludzkiej ziemi” była wyznaniem światopoglądowym samego S. Sołowjowa. Była ona ostatnią poważną pracą o filozofie napisaną w Rosji po 1917 roku. Dopiero w 1983 roku pojawiła się w druku próba A. Łosiewa (patrz: *Bibliografia*) – praca jednak natychmiast została wycofana i rozprowadzona była w zamkniętym obiegu. W roku 1990 ukazała się pełna wersja pracy Łosiewa pt. *Władimir Sołowjow i jego wriemia*.

na nią miejsca (338) – praca S. Sołowjowa liczy jednak ponad czterysta stron duku. Główną zaś zaletą pracy jest to, iż ona także – jako książka bratanka W. Sołowjowa i jego współczesnego – jest dziełem źródłowym.

Książka Moczulskiego miała być studium osobowości Sołowjowa. Wedle badacza, nie można pojąć Sołowjowa (ani nauki, ani jego osoby), nie uznając prawdy jego mistycznego doświadczenia. (9–10) Ponieważ zaś myśliciel pisał o integralności natury ludzkiej i obowiązku wcielania nauki w życie, autor chciał jego filozofię ukazać w łączności z biografią. Moczulski – wbrew swym założeniom – nie wniknął w istotę Sołowjowskich mistycznych przeżyć. Osobowość zaś filozofa uważał za pełną sprzeczności – i zastanawiał się, paradoksalnie, czy przypadkiem całe wielotomowe dzieło Sołowjowa nie miało na celu „samozamaskowania”.⁽⁹⁾⁴

Praca często rozważała sołowjowskie „stany duszy” i przeżycia – stąd odwołania do listów filozofa i jego liryki. W pewnym sensie książka Moczulskiego wykorzystwała ten sam typ „badawczej” poetyki symbolistycznej, która była charakterystyczna dla pracy S. Sołowjowa. Moczulski dostrzegł – i to była główna zasługa tej pracy – iż osią, wokół której krąży myśl Sołowjowa jest *historia* :

„Punktem kulminacyjnym jego twórczości jest nauka o Bogocłowieczeństwie, o boskości człowieka i człowieczeństwie Boga, o istocie historii światowej jako *procesie bogoludzkim*. Ustaliwszy w pojęciach filozoficznych największą prawdę prawosławia zawartą w chalcedońskim dogmacie, Sołowjow wyciąga z niej praktyczne społeczno-kościelne wnioski. Nakreślił on plan „chrześcijańskiej polityki” i głosi *powszechne* chrześcijaństwo. Jako jeden z pierwszych w Rosji mówi o ekumenizmie i społecznej misji Kościoła.” (10)

Z omówionych powyżej czterech prac autor poniższej najwięcej zaczerpnął z dzieł Trubieckiego i Strémoukhoffa: w pewnym stopniu ta praca jest próbą połączenia metody *filozoficznej* pierwszego autora z *filologiczną* drugiego. Na metodę tej pracy miał jednak przede wszystkim wpływ sam omawiany autor i charakter jego dzieła:

„Stawiając sobie za zadanie – pisał Sołowjow – krytykę zasad abstrakcyjnych, nie mam na celu takiej krytyki, która stara się odrzucić tę czy inną naukę, wystawiając przeciwko niej rozliczne kontrargumenty (...). Metoda

4. To samo miał na myśli Bierdiajew, gdy odróżniał Sołowjowa *dziennego* od *nocnego* (*O Władimirie Sołowjowie. Sbornik pierwyj*, 1911, 104). W tej pracy – rzecz jasna – będziemy czytać nie, jak chciał Bierdiajew, między zwrotkami Sołowjowa, lecz to, co rzeczywiście napisał. Sołowjow nocny znajduje się poza zasięgiem tych rozważań.

krytyczna, w stosunku do samych tych zasad, powinna polegać na tym, aby wykorzystać je w charakterze wstępnych szczebli dla przejścia ku pełnemu syntetycznemu określeniu wielkich niewiadomych naszego pozytywnego zadania.” [II 15]

Podobnie jak Sołowjow łączył metodę analityczną (aby we wszelkiej nauce oddzielić ziarno od kłólu) z syntetyczną (aby połączyć w organiczną całość wszelkie zdobycze ludzkiego ducha), my również od drobiazgowej nieraz analizy poszczególnych problemów (czy pojedynczych dzieł) przechodziliśmy ku syntezie, którą ta praca ma być.⁵

Kolejną kwestią jest stosunek języka prezentowanej pracy do języka omawianego autora. Podstawowym problemem jest to, iż filozof pisał po rosyjsku, praca zaś o nim napisana została po polsku. Jednym z zadań poniższej rozprawy jest więc także próba intelektualnego przetłumaczenia pojęć z jednego języka na drugi – dlatego Sołowjow konsekwentnie cytowany jest po polsku i tylko czasami jakieś pojęcie przytaczane jest w języku oryginalnym (lub innym europejskim). Inną kwestią jest sprawa metajęzyka – różni się on od języka Sołowjowa jedynie technicznie, a nie jakościowo. Praca o Sołowjowie musiała być napisana tym samym językiem co jego dzieła – obracamy się w kręgu tych samych idei.⁶ Dystans do sołowjowskiego dzieła będzie zaznaczony wprost, a nie w sposób formalny.

Ważną porządkującą rolę w tej pracy spełnia jej kompozycja. Po rozdziale wstępnym (składającym się z podrozdziału teoretycznego oraz metodologiczno-bibliograficznego) następują kolejno cztery rozdziały, z których każdy pełni inną rolę w stosunku do tematu pracy. Rozdział pierwszy omawia główne idee epoki (i przedepoki), którym sam Sołowjow poświęcił niewiele uwagi. Rozdział drugi, najobszerniejszy, poświęcony jest samej historyzującej myśli filozofa. Składa się on z dwóch podrozdziałów – jeden omawia Sołowjowa optymistycznego (utopijnego), drugi pesymistycznego. Każdy z dwóch podrozdziałów składa się z kilku części, które mają

5. Gdzie indziej Sołowjow nazwał tę metodę *organiczną* : w każdym kierunku jest część prawdy, trzeba tylko odnaleźć zasadę organizującą i dostrzec tę część. Owa zasada jest jak dusza organizmu, poszczególne kierunki są jakby tkankami i komórkami. [II 7]

6. Sołowjow często pisał o filozofii językiem metaforycznym – jakby naśladowując Platona. Będziemy się często odwoływać do takich cytatów. Oto jeden z nich, w którym myśliciel, w imię wszechjedności, występował przeciwko nacjonalizmowi: „Porównuje się naród do rośliny, mówi się o sile korzeni i głębokości gruntu. Zapomina się jednak, że również roślina, aby zakwitnąć i przynieść plody, powinna nie tylko wrastać korzeniami w glebę, lecz także wznosić się ponad grunt, powinna być otwarta dla zewnętrznych cudzych wpływów, dla rosy i deszczu, dla wolnego wiatru i promieni słońca.” [V 27]

za zadanie przedstawienie poszczególnego problemu (zawartego w jednym lub paru dziełach). Jeżeli kwestia jest bardziej złożona, dotycząc na przykład stosunku Sołowjowa do słowianofilstwa czy katolicyzmu, odpowiednia część dzieli się jeszcze na części (jedna z takich „częstek”, *Sołowjow wobec Dostojewskiego*, jest jednym z bardziej obszernych fragmentów pracy). Rozdział trzeci, nawiązując bezpośrednio do pewnych wydarzeń z życia Sołowjowa (czego we wcześniejszych fragmentach, prócz jednego wspomnianego o Dostojewskim, starano się unikać), próbuje pokazać, w jaki sposób filozof próbował wcielać ideały swej nauki w rosyjską rzeczywistość II połowy XIX stulecia. W ostatnim, czwartym rozdziale podjęta zostanie próba częściowej odpowiedzi na pytanie, czy nauka Sołowjowa zachowała dzisiaj – w jakiejś mierze – swą aktualność. Na tę kwestię jednoznacznej odpowiedzi jednak nie ma. Największa słabość ideologii Sołowjowa (przede wszystkim młodego) wynikała z faktu, iż uważał on, że w ludzkich dziejach dokonuje się postęp nie tylko w dziedzinie naukowej, filozoficznej i teologicznej czy estetycznej – ale także w dziedzinie moralnej.

I. KILKA UWAG O IDEACH EPOKI

Sołowjow urodził się w roku 1853. Polski historyk tak napisał o tej dacie:

„W roku 1853 Mikołaj I stawiał krok fatalny: wypowiadał wojnę Turcji, za którą stała Europa zachodnia. W Rosji, odurzonej wiarą w potęgę cara, zestawiono dwie daty: 1543 – przejście Carogrodu w ręce Turków, 1853 – sygnał odzyskania miasta z rąk niewiernych.”¹

Czaadajew zaś, uznany od 1836 roku w swej ojczyźnie, Rosji, za apostatę i szaleńca, w roku 1854 pisał o wojnie krymskiej następująco:

„Mówiacy o Rosji wyobrażają sobie, że wypowiadają się o takim samym państwie jak każde inne; ale naprawdę tak nie jest. Rosja to odrębny świat podporządkowany woli, kaprysowi, fantazji jednego człowieka – niech będzie to Iwan lub Piotr, nie w tym rzecz; we wszystkich przypadkach jedno jest wspólne – uosobienie samowoli. W przeciwieństwie do wszystkich praw ludzkiej wspólnoty, Rosja podąża jedynie w kierunku ujarznienia własnego i wszystkich sąsiednich narodów. I z tego też powodu byłoby pożyteczne nie tylko dla innych narodów, ale i dla niej samej, gdyby zmusić ją do kroczenia inną drogą.”²

*

Nie można odmówić słuszności diagnozie Czaadajewa – klęska w wojnie krymskiej wzmocniła opisywany przez niego nurt. Polskie powstanie 1863 roku znacznie umocniło rosyjski szowinizm. Wszystko to – w sferze ideologicznej – sprzyjało wyrażaniu się romantycznej ideologii słowianofilskiej w imperialny panslawizm. Trudno nie przyznać w tej dziedzinie „zasług” dwóm ludziom: Katkowowi i Pobiedonoscewowi. Szczególnie Pobiedonoscew (1827–1907), w latach 1880–1905 oberprokurator św. Synodu, czyli świecki zwierzchnik rosyjskiej Cerkwi, uczynił wiele, aby nie

1 Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego*. London 1986. 8.

2 cyt. za: R. Pipes, *Rosja carów*. Warszawa 1990. 262.

dopuszczyć do żadnych społecznych reform i zapobiec zbliżeniu Rosji do Zachodu. Obydwaj wspomniani ideolodzy mieli – paradoksalnie – swoją zasługę w rozwoju rosyjskiego rewolucjonizmu.

Jego idee powstały na długo przed narodzinami Sołowjowa, pośród ludzi nazwanych w przyszłości dekabrystami, a dokładniej pośród ich części: Związku Południowego. Przywódcę Związku, Pestla (1793–1826), autora projektu konstytucji *Ruska Prawda*, można uznać za niedoszedłego rosyjskiego jakobina. Ta tradycja wydała swe złe owoce w drugiej połowie XIX wieku.

Kontynuatorem nie urzeczywistnionego dzieła Pestla stał się Butaszewicz-Pietraszewski (1821–1866). Jego działalność przypadła głównie na okres europejskiej Wiosny Ludów. Samemu Pietraszewskiemu bliższy był raczej legalizm – jednak niektórzy z jego uczniów (np. Spieszniow) otwarcie nawoływali do ludowej rewolucji.

Kolejnym znaczącym myślicielem na omawianym szlaku był Hercen (1812–1870). Hercenowska myśl, szczególnie w Polsce, bardzo często rozpatrywana jest poprzez pryzmat jego entuzjastycznego stosunku do polskiego powstania 1863 roku. Ten punkt widzenia zniekształca jednakże obraz całej skomplikowanej ideologii autora *Z tamtego brzegu*. Tak samo nie można widzieć całego dzieła Hercena poprzez jego ostatnią liberalną pracę *Listy do starego towarzysza*, gdzie – polemizując z Bakuninem – zanegował rewolucję. Ten Hercen, który wpłynął na dalszy rozwój rosyjskiego rewolucjonizmu, to autor dzieła *Z tamtego brzegu*, a szczególnie jego fragmentów napisanych po 1848 roku. Z kart tych części przeziiera gwałtowna nienawiść do „starego świata”, chęć jego zburzenia, kult śmierci i nihilizmu – w tych fragmentach może znaleźć natchnienie dla siebie każdy przyszły rewolucyjny anarchista. Oto, co pisał o autorze *Z tamtego brzegu* Kucharzewski:

„U Hercena spotykamy wynurzenia w duchu radykalnego wyzwolenia człowieka od wszelkich pęt, od wszelkich autorytetów, obok wynurzeń w duchu mutualizmu Proudhona lub socjalizmu w duchu anarchizmu indywidualistycznego à la Max Stirner. Pisarzy rewolucyjnych rosyjskich interesuje nie tyle obraz stosunków przyszłych, ile zburzenie starego świata.”³

Te słowa jeszcze z większym powodzeniem można odnieść do herceniowskiego *alter ego*, Ogariowa. Wyrzucił on Hercena o mały krok – nigdy przeto nie była dla niego niemoralna działalność Bakunina ani Nieczajewa.

3 Kucharzewski, 155.

Bakunin (1814–1876) był pierwszym Rosjaninem, którego można nazwać międzynarodowym rewolucjonistą. W swym życiu popierał on okazjonalnie różne narody i ich dążenia – traktował je bowiem instrumentalnie, jako narzędzie społecznej rewolucji. Wiara w rewolucję odrzucała u niego wiarę w Boga – jeśli Bóg by istniał, człowiek nie byłby wolny. Tej tezy Bakunin, gdy miał już poza sobą okres immanentnego heglowskiego mistycyzmu, bronił przy każdej okazji: „Bóg teologów to istota złowroga, wróg ludzkości... Dopóki będziemy mieli pana na niebie, będziemy niewolnikami na ziemi.”⁴ „...jeżeliby Bóg rzeczywiście istniał, należałoby sprawić, aby przestał istnieć.”⁵

Praktyczną konsekwencję z ideologii Bakunina wyciągnął młodszy od niego, już nie myśliciel, ale praktyk – Nieczajew (1847–1882), organizator terrorystycznej grupy „Zemsta Ludu”. Jego słynny *Katechizm rewolucjonisty* (tytuł właściwy: *Zasady, którymi winien inspirować się rewolucjonista*) to apologia wszelkiej zbrodni, oszustwa, gwałtu i podstępów w imię jedyne go celu – rewolucji. Zmarły w roku 1870 Hercen odwróciłby się zapewne z obrzydzeniem od tego „dzieła” – tym niemniej nie sposób przemilczeć, że to na kartach niektórych herceniowskich dzieł Nieczajew szukać mógł „natchnienia”. (Współtowarzysz Hercena, Ogariow, przez pewien czas wydawał z Nieczajewem pismo „Koło koła”.)

Warto przytoczyć parę fragmentów z tego nieczajewowskiego dziełka,⁶ które zawiera „przykazania” dla rewolucjonisty, jak ma się zachować wobec siebie, współtowarzyszy, społeczeństwa i ludu.

„Rewolucjonista – twierdził uczeń Bakunina – pogardza wszelkim doktrynerstwem i wyrzekł się wszelkiej aktualnej nauki, pozostawiając ją pokoleniom przyszłym. Zna on jedną tylko naukę: niszczenia. W tym celu i tylko w tym celu bada teraz mechanikę, fizykę i bodaj medycynę.”

4 M. Bakunin, *Izbrannyja soczinienija*. Moskwa 1919. II 144–267. – Cytujemy za Kucharzewskim, 426–427.

5 M. Bakunin, *Pisma wybrane*. Warszawa 1965. II 78. Cyt. za: A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*. Warszawa 1973. 402.

6 Jego fragmenty można znaleźć u Kucharzewskiego (435–439), który wiernie tłumaczy z oryginału wydanego w roku 1924 w Leningradzie w wydawnictwie „Bor’ba klassow” nr 1–2, 262–273. Kucharzewski niesłusznie uważa, iż autorem *Katechizmu* był sam Bakunin. Integralny tekst Nieczajewa (po francusku) można nadto znaleźć w pracy: Jean Barrue, *Bakounine et Netchaiev*. Paris 1971. 61–66. Cytaty tłumaczymy stamtąd.

„Pogardza on opinią publiczną i nienawidzi jej we wszystkich pobudkach i objawach. Moralnym jest dla niego wszystko, co sprzyja tryumfowi rewolucji.”

Po ustaleniu swych zadań w dziedzinie „poznawczej” i „etycznej” Nieczajew przeszedł do kwestii, w jakiej kolejności należy fizycznie likwidować członków znienawidzonego starego świata.

Nieczajew wyciągał praktyczne wnioski z myśli ideologów żyjących głównie poza Rosją: Hercena i Bakunina. Tymczasem również w Rosji pojawił się myśliciel, o którym należy teraz wspomnieć. Mowa o Czernyszewskim (1828–1889), o którym słusznie powiedziano, iż „...pierwszym krokiem w kierunku ateizmu była u niego idea królestwa bożego na ziemi; później dopiero – pod wpływem Feuerbacha – zrodziła się myśl, że w tym królestwie Bóg byłby właściwie niepotrzebny.”⁷ Dla tego radykalnego myśliciela nawet Hercen okazał się wkrótce jedynie „mamucim szkieletem”.⁸ Swoistym katechizmem rosyjskich antyliberalnych i antyreligijnych radykałów stała się powieść Czernyszewskiego *Co robić?* – Bierdajew słusznie napisał, że podczas rewolucji bolszewickiej duch Czernyszewskiego przesłonił w Rosji całkowicie ducha Sołowjowa.⁹

Nie sposób nie wspomnieć nazwiska Pisariewa (1840–1868), który doprowadził do logicznego absurdu materialistyczne idee Czernyszewskiego. Jego totalny nihilizm jakby domagał się rozwiązania w stylu Nieczajewa – chociaż sam Pisariew uważał się za wyznawcę ideologii nierewolucyjnej.¹⁰

Bardziej wiernym uczniem Nieczajewa był Tkaczow (1844–1885), ojciec terroryzmu rosyjskiego, autor „tezy”, iż dla odrodzenia Rosji należy wytepić wszystkich jej obywateli powyżej dwudziestego piątego roku życia.¹¹ W latach siedemdziesiątych współpracownicy Tkaczowa, zrzeszeni w organizacji „Wola Ludu”, dokonali kilku zamachów na cara Aleksandra II, aby wreszcie zamordować go w marcu 1881 roku.

Ta – pobeżnie tylko tutaj przedstawiona – linia rozwoju rosyjskiego rewolucjonizmu mogłaby zapewne jeszcze być uzupełniona o parę nazwisk (np. Dobrolubowa, Ławrowa). Trzeba też zwrócić uwagę, iż – mimo że umieszczeni są tu w jednej linii – istnieje ogromna różnica pomiędzy

7 A. Walicki, *Mikołaj Czernyszewski i rosyjska krytyka literacka lat 50 i 60* [w:] *Historia literatury rosyjskiej*. Pod redakcją M. Jakóbca. Warszawa 1976. II 33.

8 cyt. za Pipes'em, 266.

9 Nikołaj Bierdajew, *Samopoznaniye (opyt filozofskoj awtobiografii)*. Paris 1989. II wyd. 189–190.

10 Walicki, op. cit. 77.

11 podajemy za Walickim, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna...*, 359.

poglądami Hercena a Nieczajewa, pomiędzy myślą Czernyszewskiego a Tkaczowa. To że drudzy wyrastali z pierwszych, aby potem gwałtownie krytykować nauczycieli, jest jednak faktem normalnym w historii idei ludzkich.

Owa zapoczątkowana przez Pestla ideologia rosyjskiego jakobinizmu doprowadzona została do logicznego końca już po śmierci Sołowjowa przez Lenina – pomimo, iż gwałtownie odżegnywał się on od „nieczajewszczyzny”.

*

Dostojewski (1821–1881), w młodości uczestnik kółka Pietraszewskiego, w wieku dojrzałym poświęcił się całkowicie walce z ideologią rosyjskich radykałów. Nie sposób nie dostrzec wielkiej roli, jaką do dzisiaj odgrywa jego powieść *Biesy* (1872) – zapewne dlatego, że lepiej opisuje sytuację świata II połowy wieku XX aniżeli dzieje Rosji sprzed stu lat. Intuicja Dostojewskiego była słuszna i dlatego tak dobrze rozumie się dziś jego słowa, że wszystko zależy od następnego, dwudziestego stulecia.

W swej krytyce terroryzmu Dostojewski okazał się jednak nader niesprawiedliwy wobec innego, bardzo zresztą słabego, nurtu w rosyjskiej myśli dziewiętnastowiecznej – liberalizmu. We wspomnianej powieści *Biesy* przedstawił, z artystycznego punktu widzenia bardzo sugestywnie, sylwetkę – jak go nazwał – nauczyciela biesów, Stiepana Wierchowieńskiego. Ogólnie wiadomo, że prototypem tej postaci był związany z okcydentalizmem historyk Granowski. Zdaniem Dostojewskiego, liberalna gadanina ludzi typu historyka-mediewisty Granowskiego (w powieści Wierchowieńskiego-ojca) przygotowała grunt dla działalności Nieczajewa (w powieści Wierchowieńskiego-syna), Spieszniowa (Stawrogina) i Tkaczowa (Szygalowa).

Wydaje się jednak nieporozumieniem za rosyjski terroryzm obarczać winą liberałów. W planie powieści *Biesy*, z obiektywnego punktu widzenia, za nihilizm i terroryzm o wiele bardziej odpowiedzialny jest ideolog-nacjonalista Szatow aniżeli Wierchowieński-ojciec. Kucharzewski napisał o genezie nihilizmu takie słowa:

„Gdy ścięte lodem życie rosyjskie w początkach panowania Aleksandra II odmarzać zaczęło, nihilizm u dołu zaczął się burzyć i fermentować. Wówczas uchwycił go Turgieniew. Od dalszego biegu życia zależało, czy nihilizm zacznie topnieć pod promieniami słońca i zniknąć, czy też osiadzie grubszą jeszcze i szerszą warstwą. Nihilizm rewolucyjny był tylko kontynuatorem destrukcyjnej roboty samego caratu, który zaprzęgając do swe-

go rydwanu metropolite, popa, ojca rodziny, przewodnika młodzieży, obniżał sam te autorytety; oddając je pod opiekę policji i żandarmerii, zohydzał je, czynił przedmiotem ślepej nienawiści ze strony poddanych, rozjątrzonych na wszystko, co się sprzęgało z nienawistną władzą. Nihilisci tylko formułowali i uświadamiali ogółowi tę niechęć, jaką miał od dawna do autorytetów, traktowanych jako filie despotyzmu i narzędzia przymusu. Wielkim patronem nihilizmu był Mikołaj I i w porównaniu z jego destrukcyjną robotą akcja Pisarewa czy Zajcewa była drobniakiem.”¹²

Sam Dostojewski, jeśli wierzyć wspomnieniu jego współczesnego, wykazywał niekiedy wątpliwości co do moralnej oceny terroryzmu.¹³ My zaś możemy dodać, iż Dostojewski – jako chwalcą carskiego despotyzmu i imperializmu (w „Dzienniku Pisarza”) – był znacznie w większym stopniu odpowiedzialny za działalność biesów aniżeli surowo przezeń osądzeni Granowski oraz Turgieniew.

W roku 1878 Sołowjow mówił o rosyjskiej inteligencji, że – miast obrazu Boga – zdecydowała się nosić w sobie obraz małpy. [I 239] Nie miał on jeszcze wtedy na myśli ludzi pokroju Tkaczowa lub Nieczajewa, lecz raczej tych, którzy wyznawali prymitywny materializm w stylu Pisariewa. Wkrótce jednak po zabójstwie Aleksandra II Sołowjow ustosunkował się publicznie do rosyjskiego terroryzmu. O francuskiej rewolucji mówił, iż zaczęła ona od szczytnych ideałów, a w swej drugiej fazie doprowadziła do despotyzmu. [III 420] Współczesny zaś rewolucjonizm zaczyna od razu od tej drugiej fazy: obnaża on przede wszystkim zwierzęcą naturę człowieka.

„Ale powiadam wam – zwracał się Sołowjow do słuchaczy wykładu¹⁴ – iż prawda jest silna, a przemoc współczesnej rewolucji pokazuje jej bezsilność. Dla człowieka, z ludzkiego punktu widzenia, wszelka przemoc,

¹² Kucharzewski, op.cit. 172.

¹³ Dostojewski wyznał kiedyś, iż nie byłby w stanie donieść policji, nawet gdyby dowiedział się o podłożeniu bomby pod Pałac Zimowy. – A. Suworin, *Dziennik*. Warszawa 1975. 22–23. Nawiasem mówiąc, takiego fantastycznego (nieudanego) zamachu na cara dokonał na początku roku 1880 Chałturin.

¹⁴ Cytowane fragmenty pochodzą z wykładu wygłoszonego 13 marca 1881 roku na *Wyższych Żeńskich Kursach* – tekst został potem opublikowany jako dodatek do *Duchowych podstaw życia* (1884). Za przodków współczesnego sobie rewolucjonizmu uznał tam średniowieczny kościół katolicki z okresu wojen przeciwko albigensom, który przy pomocy gwałtu i morderstw próbował urzeczywistnić swą prawdę. [III 419] Cierpkie zaś słowa dla Hercena i Bakunina Sołowjow znalazł w roku 1888. O pierwszym powiedział, iż z „wyżyn filozoficznego idealizmu upadł w bunkry społecznej rewolucji”, drugiego nazwał „zapalnym heglistą, bez reszty poświęcającym całe swe życie na spiski i uliczne bunty”. [V 96]

wszelkie zewnętrzne działanie obcej mu siły, dowodzi bezsilności. Owa zewnętrzna siła tylko dla zwierzęcia jest siłą, a dla istoty duchowej – to bezsilność. Jeśli zaś człowiekowi nie jest sądzone powrócić do stanu zwierzęcego, to rewolucja, oparta na przemocy, nie ma żadnej przyszłości.” [III 421]

Gdy Sołowjow w połowie lat dziewięćdziesiątych mówił o dwóch rodzajach ateizmu: *teoretycznym*, który ma czysto spekulatywny charakter i jest jedynie aberracją umysłu, oraz *praktycznym*, który zmusza człowieka do odłączenia się od Boga i ubóstwienia siebie samego [por. VIII 174] – to miał właśnie na myśli tych rosyjskich wyznawców Feuerbacha, którzy z jego teorii wyciągali praktyczne wnioski.

Sam Sołowjow w młodości przeszedł przez ów rodzaj ateizmu teoretycznego, który nie zdążył przekształcić się u niego w ateizm praktyczny. W latach sześćdziesiątych XIX wieku w sferze teoretycznej idealistów niemieckich zastąpili w Rosji materialisci (Büchner, Vogt, Moleschott) oraz pozytywści (Comte, Mill, Spencer). Szczególny wpływ uzyskała teoria Comte’a o trzech fazach umysłowego rozwoju ludzkości: teologia i metafizyka – zgodnie z tą nauką – zostają oto na zawsze wyrugowane przez nauki empiryczne. Na powodzenie tego rodzaju teorii w Rosji wpływał zapewne fakt, iż filozofia była od 1849 wykluczona ze spisu przedmiotów uniwersyteckich.¹⁵ Sam Sołowjow uważał, iż fatalna dla Rosji w skutkach ideologia lat sześćdziesiątych zrodziła się z filozoficznego obskurantyzmu [por. XII 242–243].¹⁶

Debiut filozoficzny Sołowjowa, skierowany przeciwko pozytywistom (*Kryzys filozofii zachodniej*, 1874), był więc głosem przeciwko głównemu prądowi epoki. Całą zresztą twórczość Sołowjowa można rozpatrywać jako próbę usprawiedliwienia metafizycznych dążeń ludzkości.

Główną część swej twórczości Sołowjow skierował jednak przeciwko innemu prądowi rosyjskiej ideologii – imperialistycznemu nacjonalizmowi (temu, który – zdaniem Kucharzewskiego – był współodpowiedzialny za nihilizm). Gdy Sołowjow debiutował na początku lat siedemdziesiątych, słowianofilstwo od dawna wyrodziło się w nacjonalizm – I. Kirejewskiego i Chomiakowa zastąpili w sferze ideologii I. Aksakow oraz Danilewski, w sferze zaś praktycznej: Katkow i Pobiedonoscew. To była właśnie ta Rosja, o której pisali cytowani na początku Kucharzewski i Czaadajew. Od obydwu myślicieli, Polaka i Rosjanina, różnił Sołowjowa fakt, iż –

¹⁵ por. Łopatin 1901, 47 oraz Moczulskij 1951, 25.

¹⁶ W innym miejscu Sołowjow również z perspektywy czasu wspominał o tym fakcie, wyrażając żal, iż nawet te „kiepskie filozoficzne katedry zostały zlikwidowane”. [VI 271]

pomimo że surowo oceniał rosyjski nacjonalizm i etatyzm – w dziejach i współczesności swej ojczyzny dostrzegał również momenty pozytywne, ważne dla całej ludzkości.

Wyrażano na przykład niejednokrotnie opinię, że to przegrana wojna krymska zmusiła następcę Mikołaja I, cara Aleksandra II, do skierowania Rosji na „inną drogę”. Jego reformy: sądownicza, częściowe uwłaszczenie chłopów, miałyby tym samym być przede wszystkim efektem nieudanej kampanii. Sam Sołowjow daleki był jednak od takich stwierdzeń. Wojnę krymską uważał – co prawda – za „donkichoterię” ze strony caratu [por. X 133], lecz reforma rolna 1861 roku nie była dla niego – jak na przykład dla Kucharzewskiego – jedynie wymuszonym i dlatego zewnętrznym faktem,¹⁷ lecz aktem o znaczeniu i doniosłości co najmniej równym wyzwoleniu niewolników w Północnej Ameryce. [VIII 287] Gdyby Sołowjow, jak Kucharzewski czy Czaadajew, całe dzieje Rosji uważał za jedno pasmo nieszczęść, nie powstałby nawet mały fragment jego dzieła, które będzie w tej pracy omówione. To dzieło miało za swój cel zadanie nie do wypełnienia – skierowanie losów Rosji i świata na postulowaną przez Czaadajewa inną drogę.

17 por. Kucharzewski, 44–88.

II. EWOLUCJA MYŚLI SOŁOWJOWA

Schleiermacher stwierdził niegdyś, że Platon pisał jakoby przez całe życie jedno dzieło, posiadając już u początku swej twórczej działalności jego plan. Sołowjow zaoponował przeciwko takiemu „wymysłowi” w roku 1898. Nawet Kant, będąc typowym gabinetowym uczonym, przeżywał w swoim życiu wstrząsy, przechodząc od wolffowskiego dogmatyzmu do zainspirowanego przez Hume’a krytycyzmu – cóż dopiero mówić o uczeństniczącym w ateńskiej i syrakuzyjskiej historii Platonie. [por. IX 194–197] Platońska jedność natomiast gwarantowana była jego osobą:

„Zmieniał się wiek, zmieniały się stosunki i wymagania, nastroje duszy i sam sposób patrzenia na świat, ale wszystko to zmieniało się w żywej osobie, która pozostawała sama sobą i wewnętrzną jednością łączyła swe wszystkie stworzone dzieła.” [IX 197]

W bogatej literaturze o Sołowjowie bez przerwy powracano do problemu ewolucji jego myśli, dopatrywano się podobieństw i przeciwieństw okresów – twierdzono nawet, że Sołowjow pod koniec życia wyparł się wszystkich swoich wcześniejszych idei, dostrzegając w nich wymysły i pokusy antychrytowe. Przedstawimy teraz w sposób krytyczny i w porządku chronologicznym sześć typowych sposobów widzenia ewolucji sołowjowskiej idei. Pierwszy sposób zaprezentował w roku 1913 Je. Trubieckoj, który podzielił twórczość filozofa na trzy okresy:

1) pierwszy (1873–1882) nazwał *przygotowawczym* – w tym czasie Sołowjow zajmował się działalnością teoretyczną dla wypracowania pojęć swego religijno-filozoficznego światopoglądu;

2) drugi okres (1884–1894) nazwał *utopijnym* – w ciągu tego dziesięciolecia Sołowjow pisał i działał na rzecz urzeczywistnienia idei powszechnej teokracji;

3) okres trzeci (1894–1900) nazwał *pozytywnym* lub *końcowym* – dopiero teraz, zdaniem Trubieckiego, Sołowjow uwolnił swój światopogląd od tego historycznego balastu, który w dwóch pierwszych okresach pętał jego myśl – i przedstawił zarazem swe pozytywne nieutopijne idee.¹

1 Trubieckoj 1913, I 85–93.

Inny sposób widzenia na ewolucję idei W. Sołowjowa przedstawił w roku 1923 S. Sołowjow. W swej poetycko-biograficznej książce o myśli i życiu swego stryja, również dzieląc jego twórczość na trzy okresy, porównał go ze św. Augustynem:

„Jeżeli młodzieńczy okres — pisał badacz — przypomina pierwszy okres Augustyna, gdy syn Moniki, przeszedłszy od naturalizmu manichejczyków do platonizmu, zakładał fundamenty chrześcijańskiej filozofii, to w drugim okresie dojrzałości Augustyn i Sołowjow oddają wszystkie siły dla objaśnienia dogmatu o jedności Kościoła, pierwszy w walce ze schizmą Donata, drugi — w walce z odśrodkowymi dążeniami narodowych kościołów. Nadto zmierzch Sołowjowa przypomina schyłek Augustyna, kiedy biskup hipponijski w walce z Pelagiuszem wypracował swą naukę o łasce. Sołowjow w *Apologii dobra* stoi na pozycjach Augustyna w kwestii wolnej woli: w świecie fenomenalnym istnieje tylko wolność wyboru zła, wolność wyboru dobra jest określona łaską.”²

Kolejny podział zaproponował G. Sacke w roku 1929 — jego zdaniem należy wyróżnić następujące okresy sołowjowowskiej ewolucji:

- 1) *abstrakcyjno-filozoficzny* (1874–1877);
- 2) *kościelno-teologiczny* (od 1877 do połowy lat 90-ych);
- 3) *apokaliptyczny*.³

Okres drugi, zdaniem badacza, odróżnia od pierwszego fakt, iż filozof wyzwolił się w nim od panteizmu. W trzecim zaś, zdaniem Sacke’go, Sołowjow zerwał ze wszystkimi swoim dawnymi ideami, wszelką metafizykę uznał za zło — jego schyłkowy światopogląd można określić mianem kwietyzmu.

Interesujący podział zaproponował w roku 1934 D. Strémooukhoff. Wyróżnił on — jak czyniło to większość badaczy przed nim — trzy okresy Sołowjowa:

- 1) *teozoficzny* (do 1881) — Sołowjow stworzył zręby swej teozoficznej metafizyki;
- 2) *teokratyczny* (do 1890) — filozof zajmował się praktyczną stroną historycznego procesu i próbował, dążąc do zjednoczenia Kościołów, urzeczywistnić ideę wolnej teokracji;
- 3) *teurgiczny* oraz *apokaliptyczny* (1891–1900) — u schyłku życia Sołowjow stworzył zarys swej estetyki i przedstawił pesymistyczną eschatologię.

2 Sołowjow 1977, 384.

3 Sacke 1929, 26–29. Dalsze cytowane tezy: 106–108

W roku 1942 K. Zizelkow podzielił twórczą ewolucję Sołowjowa na dwa okresy:

- 1) *chrześcijańsko-panteistyczny*;
- 2) *chrześcijańsko-realistyczny*.

Dopiero w drugim okresie — rozpoczętym w późnych latach dziewięćdziesiątych — Sołowjow uwolnił swoją myśl od wpływów niechrześcijańskiej gnozy i Kabały.

Do problemu periodyzacji myśli rosyjskiego filozofa powrócił w roku 1951 L. Müller. Nawiązał on do tej metody, która dzieliła myśl Sołowjowa ze względu na jej przynależność konfesyjną. Badacze tej szkoły nazywali Sołowjowa pierwszego okresu twórcą *prawosławnym* (lub *słowianofilskim*), drugiego okresu — twórcą *katolickim* (lub *antyprawosławnym*). Co do trzeciego okresu zgody nie było: prawosławni twierdzili, że w tym czasie Sołowjow powrócił do ortodoksji, katolicy zaś (np. M. d’Herbigny), iż „nawrócił” się wtedy na katolicyzm.

Müller w swym podziale poszedł jeszcze dalej i wyróżnił w myśli Sołowjowa pięć okresów:

- 1) *antyrymski* (do 1881 roku);
- 2) *przejściowy* (1882);
- 3) *zainteresowania ideą Kościoła powszechnego* (1883);
- 4) *antyprawosławny* (1884–1888);
- 5) *wyznawania religii Ducha św.* (od 1889).

Pierwszy etap zamknął się pracą *O władzy duchowej w Rosji* — była ona krytyką Rzymu, ale są w niej zaczątki późniejszych idei Sołowjowa.⁴

W okresie przejściowym powstały prace *O schizmie w rosyjskim ludzie i społeczeństwie* oraz — przede wszystkim — druga mowa o Dostojewskim i rozdział *O Kościele z Duchowych podstaw życia*. W trzecim okresie powstała trzecia mowa o Dostojewskim oraz traktat *Wielki spór*. Okres czwarty objął dzieła: *Żydostwo a kwestia chrześcijańska*, *Historia i przyszłość teokracji*, *Rosja a Kościół powszechny*. Ostatni, piąty okres swą nazwę zaczerpnął z Sołowjowowskiego listu do Rozanowa (1892):

„Wyznawana przeze mnie religia Ducha św. jest bardziej pojemna, a zarazem więcej w niej jest treści aniżeli we wszystkich poszczególnych religiach: ona nie jest ani ich sumą, ani ekstraktem, tak samo, jak cały człowiek nie jest ani sumą, ani ekstraktem swych oddzielnych organów.” [L III 44]⁵

4 Müller 1951, 25.

5 ib. 60.

Ostateczne rozczarowanie Sołowjowa historycznym katolicyzmem Müller dostrzegł już w roku 1888, a za potwierdzenie uważał list filozofa do Goetza. [L II 157]⁶

Przed przedstawieniem stosownej do charakteru tej pracy propozycji twórczej ewolucji Sołowjowa należy się ustosunkować do poglądów sześciu omówionych powyżej badaczy.

Propozycję Sacke'go (a konsekwentnie również Zizelkowa) należy zakwestionować. Odzielił on niesłusznie Sołowjowa-filozofa od Sołowjowa-teologa i doszedł do wniosku, iż jeden był panteistą, a drugi myślicielem chrześcijańskim. Stąd też wynikało fałszywe ustalenie, iż metafizyka Sołowjowa, przedstawiona w *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej*, różni się jakościowo od tejże zawartej w *Wykładach o Bogocztowieństwie*. Nadto Sacke uważał, że w pierwszym okresie (jak on go widział) Sołowjow opisywał Boga, który nie ingeruje w historię, w drugim zaś – Boga historycznego. To nieporozumienie bierze się z faktu, że badacz brał pod uwagę dwa dzieła Sołowjowa: jedno filozoficzne (*Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej*), a drugie egzegetyczne (*Historia i przyszłość teokracji*). W pierwszym dziele Sołowjow przedstawiał filozoficzny aspekt Bóstwa, w drugim – historyczny. Sacke chciał w myśli Sołowjowa rozdzielić to, czego filozof rozdzielać nie pozwalał: *Ateny* od *Jerozolimy*.⁸

Sacke popełnił jeszcze parę omyłek, gdy mówił, iż w drugim okresie Sołowjow odrzucił dialektyczny rozwój historyczny⁹, oraz gdy twierdził (o czym już tu wspomiano), że w trzecim okresie zrezygnował z wszelkiej metafizyki.¹⁰ Tymczasem Sołowjow jedynie swej późnej metafizyki nie *zdążył* przygotować.

Propozycja S. Sołowjowa – choć zawierała w sobie ziarno prawdy – nie wniosła niczego szczególnego do istoty kwestii. Genezą tego podziału był w zasadzie stosunek Sołowjowa do doktryny katolickiej.

Podział Müllera był również dokonany na użytek rozważań eklezjologicznych – jest on niezwykle skrupulatny, co jest jego zaletą, ale może

6 ib. 61.

7 Tych propozycji w dziejach recepcji myśli Sołowjowa jest – co zrozumiałe – znacznie więcej. Nasze wyczerpują jednak podstawowe ich typy i nie ma potrzeby przedstawiania innych.

8 Zupełnie czym innym była krytyka Sołowjowa przez Szestowa, bo dokonano jej z zewnątrz – będzie o tym mowa w ostatniej części pracy *Sołowjow a współczesność*.

9 Sacke 1929, 96.

10 ib. 32.

być także wadą. Idąc dalej w tym kierunku, można byłoby wyodrębnić właściwie każde dzieło Sołowjowa i mówić nie o pięciu, lecz kilkunastu etapach w jego myśli. Nie można się nadto zgodzić z Müllerem jeszcze w jednej kwestii – gdy nie uznaje on przełomu w ostatnich latach twórczości Sołowjowa.¹¹

Zasługą podziału Trubieckiego jest to, że dostrzega on wyraźny przełom w myśli Sołowjowa lat dziewięćdziesiątych i jego rozczarowanie do iluzji teokratycznej. Wydaje się jednak, iż autor niepotrzebnie oddzielił pierwszy okres (*przygotowawczy*) od drugiego (*utopijnego*) – obydwie jednak okresy rozpatrywały jedynie dwie strony (*teoretyczną* oraz *praktyczną*) procesu historycznego (patrz część: *Prawo rozwoju historycznego*).

Najbardziej wartościową propozycję podziału zaproponował w roku 1935 Strémooukhoff. Wydzielił on w myśli Sołowjowa, mając na myśli jego *prawo historycznego rozwoju*, trzy okresy: teozoficzny, teokratyczny oraz teurgiczny razem z apokaliptycznym. W pierwszym okresie Sołowjow tworzył swą teozoficzną metafizykę, w drugiej zajął się praktycznym urzeczywistnianiem idei ekumenicznej teokracji (której zręby teoretyczne przedstawił jeszcze w pierwszym okresie w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*, a historię w powstałej w drugim okresie *Historii i przyszłości teokracji*), w trzecim zaś okresie zajął się głównie estetyką – wtedy też, na początku jeszcze jakby na drugim planie, zaczęły dojrzywać u niego wizje apokaliptyczne. Jak każdy schemat, również i ten ma słabości. Szczególnie gdy chodzi o trzeci okres, trudno go ograniczyć do estetyki i apokaliptyki. To przecież wtedy powstało główne dzieło etyczne Sołowjowa *Apologia dobra* – badacz omawia je właśnie w ostatniej trzeciej części swej pracy.

Podział przyjęty w tej pracy oparty jest na paru założeniach – jedno z nich, pisząc o światopoglądzie młodego Sołowjowa, dobrze przedstawił Moczulski: „Nie miał on ostrego odczucia grzechu, nie odczuwał tragicznie światowego zła. Chociaż przytaczał słowa Apostoła o tym, iż świat w złym leży, to owo zło wydawało mu się tylko subiektywnym stanem świadomości, fałszywym ukierunkowaniem woli. Wystarczy tylko zmienić ów kierunek, wyprostować krzywą woli, a zło zniknie. Dlatego właśnie Odkupienie jest u niego całkowicie przesłonięte Bożym Wcieleniem, będąc jakby do niego dodatkiem. Sołowjow zapomina o arcykapłańskiej misji Chrystusa (...). Walka w Ogrojcu i Golgota, realne przejęcie i prze-

11 Müller 1951, 60. Polemika z Müllerem w tej kwestii będzie kontynuowana w części *Przełom w myśli Sołowjowa*.

żywanie przez Odkupiciela grzechów całego świata, śmierć i zwycięstwo nad śmiercią, Zmartwychwstanie – tego Sołowjow prawie nie wspomina.”¹²

Należy przyjąć tę krytykę badacza (to, iż posłużył się w niej językiem teologii chrześcijańskiej, było całkowicie zgodne z duchem samego Sołowjowa). Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte Sołowjowa rozdzielane przez większość badaczy (Trubieckoj, Strémoukhoff), trzeba połączyć w jeden okres, który należy nazwać *utopijnym*. Są – rzecz jasna – powody, dla których można te okresy rozdzielić:

1) w latach siedemdziesiątych Sołowjow zajmował się filozofią, w latach osiemdziesiątych – teologią, biblijną egzegezą oraz historią Kościoła;

2) w latach siedemdziesiątych był myślicielem antykatolickim, w osiemdziesiątych – zbliżył się znacznie ku Rzymowi;

3) w latach siedemdziesiątych zajmował się stroną teoretyczną, w osiemdziesiątych – praktyczną historycznego procesu.

Tym niemniej właśnie to nieodczuwanie grozy światowego zła łączy nierozdzielnie oba okresy. Historia ludzka jest w nich traktowana jako proces bogoludzki zmierzający ku Królestwu Bożemu na ziemi, zło zaś jest zaledwie nieprawidłowym układem elementów – myśl Sołowjowa tego okresu (od 1874 do 1891) można nazwać *optymistycznym ewolucjonizmem historiozoficznym*.

Zło w myśli Sołowjowa od 1874 do 1900 roku było nieodłącznie związane z egoizmem – w *Kryzysie filozofii Zachodu* znajdował jego źródła w „filozofii” Stirnera, w *Opowieści o Antychryście* również mówił o egoizmie religijnego uzurpatora. A jednak siła i możliwości tego zła były w pierwszym okresie znacznie niedocenione. Świadczy o tym zarówno ogólny ton rozważań wczesnego Sołowjowa (Leontjew nazywał słusznie taki system ideologiczny chrześcijaństwem *różowym*), jak i szczegółowe rozważania o złu w historii. Egoizm (jako przejaw i przyczyna zła) w *Trzech siłach* powiązany jest z anarchią kultury zachodniej, jako samoutwierdzenie na szkodę innym. [II 21] Tłakuje on bliźniego jako środek, a nie cel. [II 27] Jest prądródem amoralnego działania [II 38], brakiem miłości, samoograniczenia i źródłem wszelkich cierpień. [II 310]

„Ten świat, który – wedle słów Apostoła – cały w złu leży, nie jest czymś nowym, co byłoby absolutnie oddzielone od świata Bożego. Nasz świat to tylko inny, niewłaściwy, wzajemny *układ* elementów, które tworzą *byt świata* Bożego. Niewłaściwa rzeczywistość świata naturalnego to roz-

¹² Moczulskij 1951, 102–103.

proszone i wzajemnie wrogie *położenie* tych samych istot, które w swoim normalnym stanie, a mianowicie w swej wewnętrznej jedności i zgodzie, wchodzą w skład świata Bożego.” [III 132]

Przyczyna zła leży poza historycznym człowiekiem i naturą:

„A więc zło, nie mając fizycznej przyczyny, winno mieć przyczynę *metafizyczną*; sprawcą przyczyną zła może być indywidualna istota nie w swoim naturalnym, uwarunkowanym już stanie, lecz w swojej absolutnej wiecznej istocie (...). Jeżeli nasz naturalny świat, leżąc w zlu jako przeklęta ziemia wygnania rodząca cierni i oset, jest nieuchronnym *następstwem* grzechu i upadku, to widocznie *przyczyna* grzechu i upadku leży nie tutaj, lecz w owym Bożym ogrodzie, w którym ma korzenie nie tylko drzewo życia, lecz także drzewo poznania dobra i zła.” [III 135]

Te ostatnie, wypowiedziane w dziewiątym wykładzie o Bogoczości, a nawiązujące do odpowiedniego fragmentu *Księgi Rodzaju* (Rdz 3, 18) słowa, dostrzegające metafizyczne korzenie zła, mogłyby się wydawać uznaniem jego siły – tymczasem potwierdzają one jedynie fakt, że Sołowjow jedynie *mówił* o mocy zła, gdy zaś przychodziło do konstruowania wizji ludzkiego historycznego procesu, zło nie znajdowało w nim miejsca.

Jak słusznie zauważono, w tym okresie (nazwanym tu *utopijnym*) Sołowjowa interesowała jedynie *jasna strona* duszy świata:

„Jeżeli chrześcijaństwo L. Tokstoję – napisano słusznie – można nazwać *chrześcijaństwem bez Chrystusa*, to chrześcijaństwo Wł. Sołowjowa tego okresu można byłoby nazwać *chrześcijaństwem bez Antychrysta*.”¹³

Uważny czytelnik dzieł Sołowjowa może jednak już w tym optymistycznym okresie dostrzec ślady jego późniejszego pesymizmu historiozoficznego. We wszystkich tekstach lat osiemdziesiątych, które dotyczyły nacjonalizmu, filozof dał wyraz swoim niepokojom o wypełnienie procesu historycznego. Pojawił się również w tym okresie (w teologicznych *Duchowych podstawach życia*) cień szatana: do egoizmu (także narodowego) kusi „ojciec wszelkiego kłamstwa”. (Chodzi o szatana – por. J 8, 44) [III 333]

Ale egoizm jest – i tutaj powraca zło jako *amisio boni* – konieczny dla pełnego przejawienia dobra i siły wszechobejmującej miłości:

„Każdy aktywny moralny charakter zakłada podporządkowaną siłę zła, czyli egoizmu.” [III 363]

„Zły duch niezgody i wrogości – pisał gdzie indziej Sołowjow – który w wieczności jest bezsilny wobec Boga, a który na początku czasów zniewolił człowieka, musi w środku czasów być zniewolony (zwyciężony) przez

¹³ Wołżskij 1906, 251; 254–255.

Syna Bożego i Syna Człowieczego jako pierworodnego pośród wszelkiego stworzenia, aby na końcu czasów zostać wygnanym spośród wszelkiego stworzenia.” [III 366]

Ten ostatni schemat można traktować jako zwiastun apokaliptycznej *Opowieści o Antychryście*. Zapowiedź odejścia od utopizmu znajdujemy także w napisanym w roku 1885 fragmencie *Historii i przyszłości teokracji*. Filozof odstąpił tam od orygenesowskiej idei *apokatastasis ton panton* (do której otwarcie się przyznał w *Kryzysie filozofii zachodniej*) i powołał się na Mateuszowe słowa o końcu dziejów ziemskich (Mt 13, 49–50):

„Tak będzie przy końcu świata: wyjdą aniołowie, wylączą złych spośród sprawiedliwych i wrzucą w piec rozpalony; tam będzie płacz i zgrzytanie zębów.” [IV 600]

Za datę przełomową dla ewolucji poglądów Sołowjowa uważamy (za Strémoukhoffem) rok 1891 – okres wtedy zapoczątkowany nazywamy *pesymistycznym*. W roku 1891 Sołowjow wygłosił mowę *O upadku światopoglądu średniowiecznego* – ów wykład to pożegnanie Sołowjowa z ideą instytucjonalnej teokracji. Wyraził też w nim ogólną wątpliwość co do możliwości wypełnienia zadań chrześcijaństwa w ramach dotychczas obowiązujących instytucji.

W tym okresie Sołowjow przedstawił zarys swej estetyki – czego nie udało mu się, mimo zapowiedzi, uczynić w okresie optymistycznym. Estetyka filozofa (powstając w zasadzie na przełomie obu okresów) wyraża z jednej strony jego optymistyczne przekonania o możliwości przekształcenia poprzez piękno rzeczywistości ludzkiej, z drugiej strony – odczuwa się w niej silnie chęć walki ze śmiercią, a więc tym złem, które u schyłku życia Sołowjow uznał za najbardziej znaczące. Tak samo nowa etyka Sołowjowa przedstawiona w *Apologii dobra* nie jest już tak radosna, jak ta z *Krytyki zasad abstrakcyjnych*. Sołowjow bowiem coraz baczniejszą uwagę zwracał na te momenty z przeszłości i przyszłości, które nie potwierdzały postępującego historycznego rozwoju (choć – rzecz jasna – nie zaprzeczały mu bezwzględnie). W tym okresie Sołowjow radził zwrócić uwagę na siłę światowego zła, lecz nawet jeszcze w 1898 roku przestrzegał przed platońskim pesymizmem dualistycznym (który zawałdnął mędrcom po śmierci Sokratesa). [X 225–226]

Kończąc w roku 1896 swą *Apologię dobra*, Sołowjow zadawał sobie pytanie, skąd zło się bierze – odpowiedział wtedy, że tę kwestię można rozstrzygnąć jedynie przy pomocy metafizyki. [VIII 515–516] Takiej metafizyki Sołowjow nie napisał nigdy, ale w schyłkowej *Opowieści o Antychryście* spróbował dać na to pytanie odpowiedź metaforyczną.

1. OKRES UTOPIJNY (1874–1891)

Okres utopijny, wedle przyjętej tu periodyzacji, trwał u Sołowjowa od roku 1874 do 1891: rozpoczął się pracą *Kryzys filozofii zachodniej*, a skończył wykładem *O upadku światopoglądu średniowiecznego*.¹ W tym czasie Sołowjow pisał różne dzieła: w latach siedemdziesiątych – filozoficzne, w latach osiemdziesiątych – teologiczne (eklezjologiczne i egzegetyczne). Do pierwszych można zaliczyć *Kryzys filozofii zachodniej* (1874), *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej* (1877), *Krytykę zasad abstrakcyjnych* (1877–1880), a także – z pewnymi zastrzeżeniami – *Wykłady o Bogocztwie* (1878). Do drugich – *Historię i przyszłość teokracji* (1885–1887) oraz pracę *Rosja a Kościół powszechny* (1889), częściowo także *Wielki spór* (1883). W okresie utopijnym Sołowjow wyznawał zarówno idee bliskie słowianofilstwu (1874–1882), jak i doktrynie katolickiej (1883–1889). W tym drugim okresie niezwykle ostro zwalczał rosyjski nacjonalizm (*Problem narodowy w Rosji*), o który można byłoby go (choć z zastrzeżeniem) posądzić w okresie pierwszym (*Trzy siły*).

Dlaczego więc – nasuwa się jeszcze raz pytanie – połączono tutaj owe okresy w jeden? Czy nie zatrze to różnicy pomiędzy Sołowjowem-filozofem a Sołowjowem-teologiem, między „słowianofilem” a „katolikiem”? Odpowiedzi na takie pytania próbowaliśmy udzielić wcześniej. Obecnie dodamy trzy argumenty za takim połączeniem:

1) Sołowjow nigdy nie był czystym filozofem ani czystym teologiem: w pracach lat siedemdziesiątych często spotykamy teologiczne założenia (najbardziej klasycznym przykładem są tu *Wykłady o Bogocztwie*), w pracach lat osiemdziesiątych nie brak spekulacji filozoficznych (trzecia część pracy *Rosja a Kościół powszechny*);

¹ Ta data, 1891, nie miała – rzecz jasna – wymiaru absolutnego. Okres utopijny skończył się w zasadzie w roku 1889 (data opublikowania dzieła *Rosja a Kościół powszechny*) – okres 1889–1891 miał charakter przejściowy. W 1889 Sołowjow zaczął tworzyć zręby swej estetyki, w roku następnym rozważał o zagrożeniu japońsko-chińskim – te idee były antycypacją lat 90-ych. Dopiero jednak wykład *O upadku światopoglądu średniowiecznego* (1891) stanowił wyraźną granicę między Sołowjowem utopijnym a pesymistycznym.

2) Sołowjow nigdy nie był do końca słowianofilem ani nigdy nie „nawrócił” się na katolicyzm;

3) w każdej z prac Sołowjowa lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych obecna była *historia* – ponieważ jednak ów fakt był charakterystyczny także dla okresu pesymistycznego, to należy uściślić: każda z prac młodego Sołowjowa miała być elementem wypełniającym *prawo rozwoju historycznego* (sformułowane w *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej*).

Ten ostatni argument jest decydujący – fakt, że wszystkie prace myśliciela nawiązywały bezpośrednio lub pośrednio do jednego schematu, wynikał z przejęcia przez Sołowjowa znacznej części dziedzictwa Hegla.

Na myśl Sołowjowa wywarł pewien wpływ jego ojciec, Siergiej Sołowjow, twórca szkoły państwowej w historiografii rosyjskiej. Uważał on – za Heglem – że rozwój historyczny to proces rozwoju państwowości. Ta myśl była synowi obca – nie żywił on też złudzeń ojca o połączeniu prawosławia z heglizmem.² Jednak z myślą Hegla zapoznał się bardzo wcześniej³ – odegrały tu zapewne rolę trzy tradycje: wspomniana rodzina, okcydentalistyczna lat sześćdziesiątych–osiemdziesiątych (Ławrow, Czernyszewski) oraz słowianofilska. Wyznawcy tej ostatniej ideologii, pomimo iż krytykowali ojca zachodniego racjonalizmu, to jednak milcząco uznali jego tezę, że historia jest rozwojem i stopniowym objawianiem się ducha obiektywnego.⁴

Sołowjow polemizował z Heglem w wielu swych dziełach: w *Kryzysie filozofii zachodniej* z racjonalizmem, w *Krytyce zasad abstrakcyjnych* (pośrednio) z etatyzmem – ale jednocześnie w *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej* sformułował prawo rozwoju historycznego. W założeniu miało ono przewyciężyć Hegla, lecz w rzeczywistości stało się próbą wytłumaczenia losów Rosji, Europy, chrześcijaństwa i filozofii, językiem jego systemu. Stąd wynikał wszelki sołowjowski schematyzm.

Nazwalismy ten okres w jego twórczości *utopijnym* – spróbujemy teraz udzielić częściowej odpowiedzi na pytanie, w jakiej mierze ideał filozoficzno-praktyczny młodego Sołowjowa spełniał wymagania klasycznej utopii. Od razu trzeba zaznaczyć, iż utopia Sołowjowa nie miała nic wspólnego z gatunkiem literackim o takiej nazwie, zapoczątkowanym w 1516 roku

2 por. Siergiej M. Sołowjow, *Izbrannyje trudy i zapiski*. Moskwa 1983. 375.

3 Łopatin 1901, 152.

4 Milukow 1903, 268. Por. także Cziżewskij 1939, 164. Sam Hegel był jednak bardzo surowy wobec Rosji i narodów słowiańskich. (*Wykłady z filozofii dziejów*. Warszawa 1958. I 154, II 205.)

przez Morusa. Idea Sołowjowa, przedstawiana w traktatach zarówno filozoficzno-teologicznych jak i historiozoficznych, nawiązywała jednak pośrednio do etymologii słowa: utopia to miejsce dobre lub takie, którego (jeszcze) nie ma – ale w tym sensie utopią jest każda idea czy ideologia, która głosi lepszą przyszłość.

Przy opisie utopii wprowadzono ciekawy podział na utopie *eskapistyczne* i utopie *heroiczne*.⁵ Pierwsze to utopie ucieczki od rzeczywistości – młody Sołowjow jako praktyk z krwi i kości nie miał z nimi wiele wspólnego. Drugie postawiły sobie za cel przekształcenie rzeczywistości, przedstawiając zarazem dokładny plan działania. Te utopie mogą być niekiedy (i są) niebezpieczne, bo postulują natychmiastową, przeprowadzoną wedle dokładnego scenariusza, przebudowę rzeczywistości. Były one często związane z ruchami rewolucyjnymi jako ideologiami postulującymi zburzenie porządku zastanego na rzecz ideału przyszłości. Młody Sołowjow – trzeba to od razu jasno powiedzieć – nigdy nie był rewolucjonistą.⁶ Nigdy też nie chciał burzyć – a dowodem niech tu będzie omówione w następnej części tej pracy *prawo historycznego rozwoju* – porządku aktualnego na rzecz wymagowanego ideału przyszłości. A jednak w niektórych jego dziełach doszły do głosu takie myśli, które trudno uważać (jak chciał sam ich twórca) za najwyższy wyraz idei chrześcijaństwa. Mamy na uwadze przede wszystkim dwa problemy:

1) postulat nierozdzielania państwa od Kościoła, przedstawiony najbardziej wyraziście w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*;⁷

2) zbyt dokładną dedukcję porządku społecznego z własnej teorii Absolutu (trzecia część dzieła *Rosja a Kościół powszechny*).

Utopia Sołowjowa była skierowana zawsze ku przyszłości – tym różnił się od słowianofilów, którzy patrzyli wstecz. W trzech głównych sferach ludz-

5 Tę część dotyczącą utopii opieramy na pracy J. Szackiego *Spotkania z utopią*. Warszawa 1980. Wspomniane rozróżnienie – op. cit. 48–50.

6 Mówiąc nigdy, nie mamy na myśli tego młodzieńczego ateistycznego okresu Sołowjowa, w którym uważał on Pisariewa za najwybitniejszego pisarza ziemi ruskiej ani tego epizodu z 1891 roku, o którym będzie mowa w rozdziale *Wobec wydarzeń epoki*.

7 Wnikliwą krytykę Sołowjowskiej teokracji przeprowadził Trubieckoj. Zauważył on, iż filozof mówił nieświadomie o *dwóch* teokracjach: wolnym zjednoczeniu człowieka z Bogiem oraz organizacji kościelno-państwowej. Droga, czyli porządek czasowy, została utożsamiona z celem, czyli porządkiem wiecznym. Nasuwa się konkretny problem: „Nie ulega wątpliwości – pisał badacz – iż w teokracji chrześcijańskiej, jeśli takowa będzie kiedykolwiek urzeczywistniona, wyznawanie wiary chrześcijańskiej będzie związane ze świeckimi przywilejami. Dlatego wszyscy «prawomyślni» urzędnicy, karierowicze, politycy-oportuniści, a nawet zwyczajne polityczne zbiry, natychmiast staną się katolikami i gorliwymi teokratami.” – Trubieckoj 1913, I 572–573. Badacz zarzucił Sołowjowi mistycyzację naturalnego porządku.

kiej działalności: praktycznej, teoretycznej i estetycznej, filozof odróżniał to co *jest*, od tego, co *być powinno*. Cała twórczość tego utopijnego okresu miała być poszukiwaniem pierwszych kryteriów tego, co być powinno.

„Nie chcę tym samym dać do zrozumienia – pisał u schyłku lat siedemdziesiątych Sołowjow – aby ludzkość nie wiedziała niczego słusznego o prawdzie, dobru i pięknie, lecz twierdzą tylko, że pierwsze podstawy tej prawdziwej wiedzy, którą mamy, pozostają problematyczne (...). Duch ludzki dokonał wielu wielkich odkryć, ludzka twórczość dała wiele pięknych dzieł i wiele czynów moralnych dokonała ludzka wola. Ale prawda tych wszystkich odkryć była kwestionowana i do dziś można ją kwestionować, piękno największych dzieł jest poddawane w wątpliwość, bohaterstwo czynów może być wyprowadzane z niskich pobudek albo nawet – jako szaleństwo – całkiem odrzucone. Po cóż mówić o niedouczonej masach, skoro istnieją uczeni, dla których genialne myśli Platona są czczymi wymysłami albo po prostu głupotą; jeżeli są artyści z pogardą patrzący na Szekspira i Rafaela; jeżeli jest tak wielu moralistów, którzy w indyjskich i chrześcijańskich ascetach oraz mistykach widzą tylko ślepych fanatyków (...). Nasuwa się pytanie: dla czego pracowały najlepsze siły ludzkości?” [II 6]

Główną ideę optymistycznego okresu Sołowjowa, opartą na *prawie historycznego rozwoju*, można przedstawić paroma jego własnymi zdania-
mi, które nawiązywały do *nie-miejsca* Morusa:

„W społeczeństwie jako bycie dynamicznym, to co nie ma miejsca dzisiaj, może mieć miejsce jutro (...). Śmiało można powiedzieć, że utopie i utopiści zawsze kierowali ludzkością, tak zwani zaś ludzie praktyczni zawsze byli jedynie ich nieświadomym orężem.” [II 119]

Wiele z tego, co pisał młody Sołowjow, okazało się – z perspektywy – zaledwie mrzonką, wiele jednak jego idei (na przykład ekumenizm) do dziś nie straciło swej aktualności. Millenaryzm sołowjowowski – szczególnie dzisiaj – można łatwo skrytykować. W swym utopizmie Sołowjow nie przekroczył jednak tej granicy, poza którą teoretyczny ziemski raj zamienia się w urzeczywistnione piekło.

1.1. PRAWO ROZWOJU HISTORYCZNEGO

U schyłku lat siedemdziesiątych (1877) Sołowjow sformułował w *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej* tzw. *prawo historycznego rozwoju*. Owo prawo, przedstawione we wstępie do wykładu logiki (teorii poznania), jest charakterystyczne dla całego okresu utopijnego Sołowjowa. Pokazuje ono, jak szeroko traktował filozof pojęcie *historyczny rozwój* – i jest poniekąd usprawiedliwieniem tej pracy o nim. Sołowjow czerpał z dawnej tradycji filozoficznej, która wywodzi się od Arystotelesa, a którą w wieku XVIII odnowił Kant: ludzka działalność dokonuje się w trzech sferach: teoretycznej, praktycznej i twórczej, nauki zaś opisujące owe sfery to odpowiednio: logika, etyka i estetyka.

Filozof formułował swe prawo w przekonaniu, iż królestwo diabła nie istnieje [I 269], że zło jest tylko nieprawidłowym układem elementów, człowiek zaś jest w stanie urzeczywistnić jeszcze tutaj na ziemi Królestwo Dobra, Piękna i Prawdy.

Ogólny cel istnienia człowieka musi być realizowany w *historii*, ta zaś jest *rozwojem, stawaniem się*: „...albowiem gdyby historia nie była rozwojem, lecz tylko zmianą zjawisk, powiązanych między sobą jedynie zewnętrznie, to prawdopodobnie nie można byłoby mówić o żadnym ogólnym celu.” [I 251]

Rozwojowi nie może podlegać ani substancja absolutnie prosta, ani mechaniczny układ elementów. Rozwijają się organizm żywy, czyli taki, „w którego skład wchodzi mnogość elementów, wewnętrznie ze sobą powiązanych”. [I 252] Rozwój nie może też być narzucony z zewnątrz, lecz musi mieć swe oparcie w rozwijającym się podmiocie:

„...mówiąc językiem scholastyki, zewnętrzne elementy i czynniki dają jedynie *causam materialem* i *causam efficientem* (*archetes kineseos*) rozwoju, podczas gdy *causa formalis* i *causa finalis* zawierają się w samym podmiocie rozwoju.” [I 252]

Prawo rozwoju jako formuła ogólna musi określić trzy etapy stawania się: stan pierwotny, przejściowy i ostateczny. Różnica pomiędzy stanem pierwotnym a ostatecznym nie jest różnicą istoty, lecz stopnia: polega na różnym położeniu elementów rozwijającego się organizmu. Każdy ele-

ment istnieje już więc w punkcie wyjścia, w procesie rozwoju doskonali on jedynie swoje położenie względem innych.

Stan pierwotny Sołowjow nazwał zewnętrzną jednością, stan ostateczny – wewnętrznym i wolnym związkiem. Pomiędzy nimi jest stan pośredni, w którym następuje stopniowe wydzielenie się poszczególnych elementów z pierwotnej przymusowej jedności. Te elementy stają się sobie wrogię – konieczne jest przeto przejście do stanu ostatecznego, który połączy wrogię elementy w wolny przyjazny związek. Sołowjow zdawał sobie sprawę, iż takie prawo sformułował w dziedzinie logiki Hegel, w biologii zaś wykorzystał je Spencer. Zaslugą (w sensie oryginalności) rosyjskiego myśliciela jest, iż spróbował je zastosować do ludzkich dziejów.

Samą ludzkość Sołowjow nazwał „rzeczywistym, jakkolwiek zbiorowym organizmem”. [I 255] W organizmie ludzkim filozof wyróżnił jego części składowe: plemiona oraz narody, a także formy ich istnienia, które stanowią treść historycznego rozwoju.

Natura człowieka przejawia się na trzy sposoby: jako uczucie, myślenie i aktywna wola. Każda z trzech form ma dwie strony: indywidualną (subiektywną) i społeczną (obiektywną). Ostatecznym celem uczucia jest obiektywne piękno, myślenia – obiektywna prawda, woli – obiektywne dobro.

Z trzech form działalności historycznej człowieka najbliżej życia jest wola, która organizuje ludzką aktywność w trzech dziedzinach:

- 1) ekonomicznej, gdzie ludzkość poprzez pracę przekształca zewnętrzną sobie przyrodę materialną;
- 2) politycznej, która organizuje ludzkie zbiorowe całości w państwo;
- 3) religijnej, która zaspokaja ludzkie pragnienie istnienia wiecznego i absolutnego – dopiero ta sfera (duchowa, czyli kościelna) daje człowiekowi możliwość pełni dobra (*summum bonum*).

Drugą dziedziną życia jest sfera wiedzy. Sołowjow mówił o trzech rodzajach prawdziwości:

- 1) materialnej (faktycznej), której szuka nauka empiryczna;
- 2) formalnej (logicznej), szukanej przez abstrakcyjną filozofię;
- 3) absolutnej, której szuka teologia.

Dopiero trzecia prawdziwość (jako obiektywna prawda) nadaje sens dwóm pierwszym. Bez teologii filozofia byłaby tylko pustą formą, nauka empiryczna zaś – obojętnym materiałem. [I 260]

Dalej Sołowjow przedstawił analogię, która istnieje pomiędzy sferą praktyczną a poznawczą:

„...pozytywna nauka odpowiada dziedzinie ekonomicznej ze względu na wspólny im materialny charakter; abstrakcyjna, czyli czysto racjonal-

styczna filozofia odpowiada ze względu na swój formalny charakter społeczeństwu politycznemu, czyli państwu; wreszcie teologia, posiadająca charakter absolutny, odpowiada dziedzinie duchowej, czyli kościelnej.” [I 261]¹

Trzecią sferą ludzkiej historycznej działalności jest sfera twórczości. Sołowjow podzielił twórczość na trzy rodzaje (stopnie):

1) sztukę techniczną (jej najwyższym przejawem jest architektura): materiał przytłacza tutaj formę;

2) sztuki piękne, które szukają doskonałości formy estetycznej – ustalona przez filozofa hierarchia: rzeźba, malarstwo, muzyka, poezja, ma oddać stopień odchodzenia poszczególnej sztuki od materii i jej zbliżanie się do idealnej formy. (Najwyżej w hierarchii jest poezja, znajdując swoje tworzywo w słowie, czyli elemencie całkowicie duchowym.) [I 262];

3) mistykę.

Ów trzeci rodzaj twórczości, stojący ponad wszelkim innym rodzajem sztuki, Sołowjow opisał bardzo niedoskonale. Dowiadujemy się jedynie, iż *mystykę* należy odróżniać od *mistycyzmu*: „...pierwsza to bezpośredni związek naszego ducha ze światem transcendentnym – drugi to refleksja naszego rozumu na ten związek, stanowiąca szczególny kierunek w filozofii.” [I 263] Mistyka, zdaniem Sołowjowa, pozwala osiągnąć człowiekowi prawdziwe piękno, które znajduje się w świecie idealnym, czyli w Bogu.² Aby utrzymać porządek rozumowania i dojść do jego ostatecznego schematycznego wyniku, Sołowjow nadmienił jeszcze, iż mistyka zajmuje takie miejsce w sferze twórczości, jakie mają kościół i teologia w swoich własnych sferach, sztuki piękne (ze względu na formalny charakter) przedsta-

1 Pokrewieństwo teologii z Kościołem nie ulegało dla Sołowjowa wątpliwości. Za analogią *filozofia abstrakcyjna – państwo*, świadczył, jego zdaniem, fakt, iż wszyscy abstrakcyjni filozofowie byli zagorzałym obrońcami idei państwa: „...skrajny przedstawiciel najczystszej abstrakcyjnej filozofii, Hegel, uznaje państwo za całkowicie obiektywny przejaw, czyli praktyczne urzeczywistnienie absolutnej idei.” [I 261] Podobny argument Sołowjow przywołał na poparcie analogii *społeczeństwo ekonomiczne – nauka empiryczna*: socjaliści, którzy dziedzinę ekonomiczną sfery praktycznej stawiali ponad państwem i kościołem, w sferze poznania – w opozycji zarówno do teologii jak i filozofii – uznawali jedynie nauki pozytywne. Sołowjow miał tu na myśli najbardziej zagorzałych socjalistów, nie uważając za takich „socjalistów-mystyków” i „socjalistów-filozofów”. [I 261–262]

2 Jak widać, Sołowjow poszedł tropem tradycji starożytnych: Homer pisał o muzie, co kierowała pieśniarzem – także Hezjod przyznawał się do pokrewieństwa z muzami na Helikonie. Platon, mając zapewne na myśli mistyczne wiersze orfickie, wspominał o boskim szale muz. Sołowjow, idąc tropem tej tradycji, twierdził, iż sfera mistyki jest sferą najzupełniej jasną i tylko ona może objaśnić wszystko inne. Wielka szkoda, że rosyjski filozof nie znalazł dość miejsca, aby językiem dyskursywnym objaśnić niewtajemniczonym („pogrążonym w absolutnej ciemności”) [I 264] istotę mistyki.

wiąją analogię z państwem i filozofią, sztuka techniczna zaś jest związana (poziomo) ze społeczeństwem ekonomicznym i naukami pozytywnymi.

Ostateczny schemat wygląda następująco:

I	II	III
Sfera twórczości subiektywna podstawa: (uczucie)	Sfera wiedzy (myślenie)	Sfera praktyczna (wola)
Zasada obiektywna: piękno	prawda	powszechne dobro
1 stopień (absolutny) <i>mistyka</i>	<i>teologia</i>	<i>kościół</i>
2 stopień (formalny) <i>sztuki piękne</i>	<i>filozofia</i>	<i>państwo</i>
3 stopień (materialny) <i>sztuki techniczne</i>	<i>nauki pozytywne</i>	<i>ziemstwo.</i>

Ów schemat, który nazywa celem ludzkiej działalności *dobro, piękno i prawdę*,³ ma objąć w zasadzie wszystko, z czym człowiek ma do czynienia w procesie historycznym. Charakterystyczne, iż wszelka dziedzina ma tu swoje miejsce i swój określony do spełnienia cel. Schemat Sołowjowa grzeszył statycznością – rosyjski myśliciel przedstawił model niejako teoretyczny. Aby ukazać jego dynamikę, musiał opisać, jak doszło do powstania owych trzech sfer, z których każda dzieliła się jeszcze na trzy poziomy.

W pierwszym, najstarszym okresie ludzkich dziejów wszystkie sfery życia i ich poziomy były ze sobą zlane. Pierwotne formy ekonomiczne: rodzina i ród, miały zarazem znaczenie polityczne i religijne. Tak samo zlane ze sobą były teologia, filozofia i nauka oraz mistyka, sztuki piękne i techniczne:

„Przedstawiciele władzy duchownej – kapłani – są zarówno władcami, jak i gospodarzami społeczeństwa; właśnie oni są teologami, filozofami i uczonymi; będąc w bezpośrednim mistycznym związku z najwyższymi siłami bytu, oni zarazem – mając na uwadze cele tego związku – kierują działalnością artystyczną i techniczną.” [I 266]

³ Pierwsze korzenie tego schematu są oczywiście platońskie (*Fajdros* 246 D). Piękno Sołowjow traktował na wzór Greków – piękne jest nie tylko dzieło artystyczne, lecz także natura, ustrój społeczny, wiedza, czyn.

W ten zewnętrzny sposób zlane sfera wiedzy może być nazwana *teozofią*, sfera praktyczna – *teokracją*, sfera estetyczna – *teurgią*: wszystko razem stanowiło jedną religijną całość.

Ową zewnętrzną (przymusową) jednością charakteryzował się świat antyczny. Jedność pierwotna zdrzała w swych podstawach, gdy na scenie dziejów pojawiło się chrześcijaństwo – to dopiero ono oddzieliło *sacrum* (divinum) od *profanum* (naturale). Najwcześniej przejawiało się to w sferze praktycznej, gdy dwa niższe poziomy – jeszcze ze sobą zlane – ziemstwo i państwo, oddzieliły się od kościoła. Ten rozdział wynikał pośrednio z natury nauki pierwszych chrześcijan. Jakkolwiek nie występowali oni bezpośrednio przeciw państwu, tylko przeciw państwu pogańskiemu, to jednak zaprzeczali poniekąd idei świętej republiki: ostatni bogowie starożytnego świata, cesarze, byli dla chrześcijan zaledwie naczelnikami policji. [I 268] Chrześcijańskie społeczeństwo duchowe oddzieliło się od pogańskiego państwa, a państwo – prześladowając wyznawców nowej wiary – ów rozdział uznało.

Podział pogłębiał się w dalszym biegu dziejów:

1) za Konstantyna Wielkiego (306–336 n.e.), gdy państwo tylko pozornie stało się chrześcijańskie: „Kościół okazał się związany z państwem, ale nie mógł go wewnątrznie przeniknąć, zasymilować i uczynić swoim organem, albowiem samo ówczesne chrześcijaństwo nie posiadało już (albo raczej *jeszcze*) potrzebnej wewnętrznej siły; pierwotne dni cudownego, nadprzyrodzonego poruszenia, dni apostołów i męczenników już minęły, a dla świadomego moralnego odrodzenia czas *jeszcze* nie nastąpił.” [I 269];

2) w Bizancjum za cesarza Justyniana (527–565) i jego żony Teodory: „Nie można wskazać ani jednej znaczącej różnicy pomiędzy ustrojem państwowym za poganina Dioklecjana⁴ a tym samym ustrojem za czasów *quasi* chrześcijan: Teodory i Justyniana. Ta sama zasada, te same instytucje – mieszanina rzymskich form republikańskich ze wschodnią despotią.” [I 269]

Dalej historia rozdzielonych już państwa i kościoła toczyła się równolegle w dwóch częściach świata:

1) na Wschodzie (Bizancjum), gdzie silne państwo podporządkowało sobie kościół, lecz wkrótce upadło razem z nim pod naporem islamu (upadek Konstantynopola: rok 1453);

⁴ Dioklecjan (284–305 r.) wydał ostatnie zarządzenie nakazujące prześladowanie chrześcijan.

2) na Zachodzie (Rzym), gdzie stosunki państwa z kościołem kształtowały się w walce papieżstwa z germańskim barbarzyńskim żywiołem: ten zaś żywioł, który przyjął formę katolicyzmu, ale nie jego ducha, wniósł do historii zasadę „bezwzględnej wolności” i poczucie „najwyższego znaczenia jednostki” [I 270], co doprowadziło w przyszłości do Reformacji. Element germański wniósł do historii zasadę, która była zgodna z duchem drugiego momentu ogólnoludzkiego rozwoju.

Kolejna dezintegracja dokonała się na Zachodzie — doszło tam po raz pierwszy do oddzielenia się od państwa społeczeństwa ekonomicznego (ziemstwa). Czynnikiem sprawczym byli znów Germanowie, podbijając narody celtyckie i słowiańskie. Ci ostatni, pozbawieni wszelkich politycznych praw, odgrywali — na podobieństwo starożytnych niewolników — wyłącznie rolę ekonomiczną. Ponieważ jednak nie można ich było — jak niewolników — wykluczyć ze społeczeństwa, gdyż byli chrześcijanami, stali się przeto oddzielnym społeczeństwem, jednakowo wrogim kościołowi rzymskiemu, jak i germańskim najeźdźcom.

Reakcją ziemstwa skierowaną przeciwko państwu i kościołowi była herezja albigensów (XII wiek) — jej wcześniejszym przejawem było słowiańskie bogomilstwo. „Wojna krzyżowa” przeciwko katarom (albigensom) i utopienie owej herezji w morzu krwi była, zdaniem Sołowjowa, ostatnim ważnym aktem wspólnego działania państwa i kościoła.

Kościół stał się w średniowieczu siłą polityczną, która jednak roztopiła się w coraz silniejszym państwie, gdy władza feudałów została zastąpiona władzą silnych królów. Tryumf monarchicznego absolutyzmu był pozorny i stał się początkiem jego upadku zgotowanego przez Rewolucję Francuską. Przeciwko państwu powstał lud (ziemstwo, czyli społeczeństwo ekonomiczne). Od Rewolucji Francuskiej, której idee opanowały Europę i tylko Rosja — zdaniem Sołowjowa — przeszkodziła Francji w zewnętrznym podboju Zachodu, dezintegrujący bieg historii dokonywał się z nadzwyczajną szybkością. Lud, który powstał przeciwko imperialnemu kościołowi i absolutystycznemu państwu, sam teraz rozpadł się na oddzielne i wrogie elementy: egoizm korporacyjny i kastowy przekształcił się ostatecznie w egoizm osobisty. Rewolucja na miejscu polityczno-teologicznej zasady monarchii absolutnej z łaski Bożej postawiła zasadę ludowładztwa, ale pod pojęciem ludu rozumiała ona jedynie „prostą sumę oddzielnych osób, których jedność polega zaledwie na przypadkowej zbieżności dążeń i interesów.” [I 273]

Stara przedrewolucyjna Europa miała dwa źródła swej mocy: religię katolicką i rycerski feudalizm:

„Ta idealna treść dawała starej Europie względną jedność i wielką siłę heroiczną, jakkolwiek już ona sama kryła w sobie zaczątki tego dualizmu, który musiał w przyszłości doprowadzić do jej nieuchronnego rozpadu.” [I 274]

Rewolucja konsekwentnie odrzuciła stare ideały, lecz nie mogła dać nowych. Wyzwoliła ona jedynie element indywidualizmu — przez to jednak, iż nadała mu znaczenie absolutne, pozbawiła go potrzebnego fundamentu i treści: zasada wolności bowiem, wzięta w swej oddzielności, może mieć jedynie znaczenie dezintegrujące i nigdy nie stanie się siłą jednoczącą ludzkość.

Ostatnim słowem Zachodu w sferze praktycznej był socjalizm, który za najważniejsze uznał stosunki ekonomiczne:

„Współczesny socjalizm żąda, aby formy społeczne określone były wyłącznie poprzez stosunki ekonomiczne, aby władza państwowa reprezentowała interesy ekonomicznej ludowej większości. Co się zaś tyczy społeczeństwa duchowego, to — rzecz jasna — współczesny socjalizm całkowicie je odrzuca.” [I 275]

Historyczny proces na Zachodzie, tak podsumował Sołowjow tę część swych rozważań, utwierdził na początku panowanie Kościoła katolickiego, następnie monarchii absolutnej, a obecnie — socjalizmu. Konieczność zaistnienia owych trzech supremacji nie oznacza, że mają one wartość ponadhistoryczną. Przeciwnie, wyznaczają one określony moment dziejów, i tak samo, jak została przewyższona supremacja katolickiego Kościoła i monarchii absolutnej, tak samo musi zostać przewyższony socjalizm, bo nie jest on „powszechnym objawieniem, którego powinnością jest odrodzenie ludzkości.” [I 276]

Odpowiedź na pytanie o najwyższy cel ludzkiej działalności nie mogła być, zdaniem Sołowjowa, znaleziona w sferze praktycznej. Należy się po nią udać do sfery wiedzy — Sołowjow zajął się jedynie rozwojem wiedzy zachodniej.

W średniowieczu doszło do podziału na wiedzę świętą (teologię) i wiedzę świecką (naturalną). Ta ostatnia nie była jeszcze podzielona na właściwą filozofię i naukę empiryczną — lecz stanowiła jedność obojga, pełniąc rolę służki teologii.

Odpowiedzialność za dezintegrację sfery wiedzy spada, zdaniem Sołowjowa, na średniowieczną scholastyczną teologię:

„W swoim dążeniu do niepodzielnego panowania w sferze wiedzy bezprawnie wtargnęła ona w dziedzinę filozofii i nauki, chciała bowiem środkami, charakterystycznymi wyłącznie dla niej, to jest narzuconym autorytetem Pisma i Kościoła, ustanawiać wiadome tezy, które ze swej istoty

mogą być formułowane przez rozum albo doświadczenie – nadto zdarzało się przy tym, że takie tezy formułowane były akurat w sposób sprzeciwiający się zarówno rozumowi, jak i doświadczeniu.” [I 277]

Autorytet teologii uległ wkrótce osłabieniu – tym bardziej, iż ona sama swoimi formalnymi konstrukcjami sprzyjała wypracowaniu myślenia filozoficznego. Wiek XVI, który zwrócił się ku filozofii greckiej, przyniósł całkowite panowanie rozumu i racjonalizmu.

W Odrodzeniu filozofia, z nie odłączoną jeszcze od niej nauką, walczyła jako wiedza naturalna przeciw teologii jako wiedzy nadnaturalnej (która często, wedle Sołowjowa, w scholastyce przekształcała się w wiedzę przeciwną naturze) – i walkę tę wygrała. W XVII wieku scholastyka należała już do przeszłości.

Następny podział dokonał się w łonie samej wiedzy naturalnej. Na progu nowożytnych czasów pojawiły się dwa przeciwstawne kierunki umysłowe: racjonalizm i empiryzm. Ten ostatni jeszcze w XVIII, a szczególnie XIX wieku, odrzucił rozum i odłączył nauki empiryczne od filozofii.

Jak za oddzielenie się filozofii od teologii odpowiedzialna była scholastyka, tak za ostatni rozdział odpowiadał absolutystyczny racjonalizm, którego najbardziej skrajnym przedstawicielem był Hegel:

„Hegel dla filozofii był tym samym, czym Ludwik XIV dla państwa. I tak samo jak Ludwik XIV swoim absolutyzmem na zawsze zaprzepścił szanse monarchicznego państwa na Zachodzie, tak samo absolutyzm Hegla doprowadził filozofię racjonalistyczną do ostatecznego upadku.” [I 278]⁵

Nauka pozytywna na Zachodzie pełni obecnie w sferze wiedzy taką rolę, jaką spełnił w Rewolucji Francuskiej stan trzeci: podobnie jak socjalizm był ostatnim słowem Zachodu w sferze praktycznej, tak samo pozytywizm jest końcowym etapem rozwoju sfery wiedzy:

„Podobnie jak socjalizm nie tylko zaprzecza znaczeniu kościoła i państwa i chce całą ich władzę przekazać ziemstwu, czyli społeczeństwu ekonomicznemu, aby w tym ostatnim zlikwidować różnicę pomiędzy kapitalistami a robotnikami na korzyść robotników – analogicznie, pozytywizm nie tylko odrzuca teologię i filozofię, przypisując absolutne znaczenie pozytywnej nauce, lecz i w samej tej nauce chciałby zniszczyć różnicę

⁵ Jest to apogeum Sołowjowowskiej krytyki Hegla. „Monarcha absolutny racjonalizmu” znacznie się wszelako przyczynił po powstania omawianego **prawa historycznego rozwoju**.

pomiędzy poznaniem przyczyn a poznaniem zjawisk jako takich, utwierdzając wyłącznie możliwość poznania tych ostatnich.” [I 278]

Podczas gdy socjalizm nie był ostatecznym objawieniem w sferze praktycznej, tak samo pozytywizm, nawet gdyby wypełnił wszystkie swe *pia desideria*, nie może ostatecznie zaspokoić wymagań umysłu:⁶

„Nauka, jak ją pojmuje pozytywizm, wyrzekając się pytań: *dlaczego, po co, co jest*, pozostawiając dla siebie zaledwie nieinteresującą kwestię: *co bywa*, w sensie *zjawiska*, uznaje tym samym swoją teoretyczną bezsilność i nie jest w stanie nappełnić życia i działalności ludzkiej wyższą treścią.” [I 279]

Do podobnych rezultatów doprowadził rozwój Zachodu w sferze estetycznej. W średniowieczu wolna sztuka nie istniała, wszystko było podporządkowane religii. W okresie Odrodzenia, gdy odkryto na nowo sztukę antyczną, a jednocześnie osłabły zasady religijne, odrodziły się te sztuki piękne, które zwracały szczególną uwagę na formę: rzeźba, malarstwo, poezja, muzyka. Nastąpił okres panowania hasła sztuka dla sztuki.

Reagując na skrajny estetyzm, Zachód zwrócił się ku sztuce technicznej:

„Sztuka przekształciła się w rzemiosło. Jest to jasne dla wszystkich. Oczywiście, twórczość wyłącznie religijna, tak samo jak twórczość wyłącznie formalna, jest jednostronna. Obydwa te rodzaje sztuki musiały przeto utracić swe znaczenie. Ale współczesny realizm, będąc nie mniej jednostronnym, pozbawiony jest nadto głębi mistyki i idealnego piękna twórczości formalnej: jedyną jego zaletą jest prostota i ogólnodostępność.” [I 280]

Jak ekonomiczny socjalizm w sferze praktycznej, pozytywizm w sferze wiedzy, tak samo utylitarny realizm w sferze estetycznej jest ostatnim słowem zachodniej cywilizacji. Nie stanowi ona jednak kresu ludzkiej historii, lecz tylko jej drugą fazę: ostatnie rezultaty cywilizacji zachodniej w swoim ograniczeniu i płyćźnie mogłyby jedynie zadowolić takie same ograniczone i płytkie umysły i serca. [I 281]

To *co jest*, nie może przesłonić tego, *co powinno być*:

„Dopóki istnieje w ludzkości uczucie religijne i filozoficzna dociekliwość, dopóty będzie w nim istnieć także dążenie ku temu co wieczne i idealne, dopóty zarówno mistyka jak i sztuka czysta, teologia i metafizyka oraz kościół, będą istnieć niezłomnie, pomimo wszelkich sukcesów

⁶ Sołowjow użył słowa *umysł (um)*, a nie *rozum (razum)*, ponieważ dążenia tego ostatniego dobrze zaspokajał racjonalizm. W tradycji łacińskiej używa się terminu *mens* – w opozycji do *ratio*. W filozofii niemieckiej od czasów Mistra Eckharta przyjęł się termin *Gemüt*.

i roszczeń niższych stopni, których przewodnikiem jest wyłącznie umysłowy i moralny *vulgus*." Surowo oceniana przez Sołowjowa cywilizacja zachodnia jako „Afrodyta wulgarna” nie może osiąść korony „Afrodyty niebiańskiej”. [I 281]

*

Kolejny fragment Sołowjowowskich rozważań dotyczył misji narodu rosyjskiego, który miał objawić światu prawdę o istnieniu absolutnego Bożego świata. Sołowjow nie idealizował aktualnego stanu Rosji. Przeciwnie, dostrzegał groźbę jej położenia:

„Zewnętrzny obraz niewolnika ciążyący dotąd na naszym narodzie, żalosne położenie Rosji w dziedzinie ekonomicznej i innych, nie tylko nie mogą sprzeciwić się jej misji, lecz raczej potwierdzają ją, albowiem ta najwyższa siła, którą naród rosyjski winien urzeczywistnić w ludzkości, nie jest siłą z tego świata (...).” [I 285]

Wedle Sołowjowa, wybraństwo nie wiąże się z jakąś specjalną zaletą narodu, nie działa on bowiem z siebie ani nie urzeczywistnia swoich zamiarów.

„Od narodu – nosiciela trzeciej⁷ Bożej potencji – wymaga się tylko, aby był wolny od wszelkiej ograniczoności i jednostronności, aby wznosił się ponad własne wąskie interesy (...), aby wierzył bez reszty w pozytywną rzeczywistość świata wyższego i odnosił się do niego pasywnie.” [I 285]⁸

Gdyby nie istniały narody słowiańskie, a w szczególności Rosja, proces historyczny osiągnąłby teraz swój kres. Lecz właśnie dzięki Rosji nastąpi teraz nowa era, czyli trzeci moment w procesie rozwoju historycznego.

Co stanie się w owym momencie z poszczególnymi sferami ludzkiego życia i ich poziomami? Muszą się one znaleźć – odpowiadał Sołowjow – „w wewnętrznym wolnym związku, czyli syntezie.” [I 285] Po pierwsze, trzy najwyższe poziomy poszczególnych sfer: mistyka, teologia i kościół stworzą razem jedną organiczną całość, czyli religię. Dalej każdy z członów tej całości połączy się z niższymi stopniami własnej sfery.

Najpierw w sferze estetycznej mistyka połączy się w wolny związek ze sztukami pięknymi i sztuką techniczną. Celem tego zjednoczenia jest,

⁷ Co Sołowjow rozumiał pod trzecią Bożą potencją (i dwoma pierwszymi), dowiadujemy się z mowy *Trzy siły* – ten problem omówiony jest we fragmencie *Sołowjow wobec Dostojewskiego*.

⁸ Charakterystyczne, iż pisząc potem o wybraństwie Izraela, Sołowjow podkreślał aktywny charakter pojęcia. [por. IV 144]

wedle Sołowjowa, „obcowanie ze światem najwyższym poprzez wewnętrzną działalność twórczą.” [I 286] Pierwotną zewnętrzną jedność sfery estetycznej, gdzie wszystko było pochłonięte przez mistykę, Sołowjow nazwał teurgią. Teraz, gdy pisał o nowym wolnym związku poszczególnych poziomów sfery estetycznej, w którym mistyka spełnia główną rolę, lecz nie zniewala niższych poziomów, mówił o *wolnej teurgii*, czyli twórczości integralnej.

Drugi człon religii – teologia, stworzy w harmonijnym związku z filozofią i nauką *wolną teozofię*, czyli wiedzę integralną. Teologia średniowieczna, gdy niszczyła wolność niższych poziomów swej sfery (filozofii i nauki), była przyczyną ludzkiej dezintegracji. Gdy jednak teraz dokona się jej wewnętrzne wolne zjednoczenie z niższymi stopniami, spełni ona rolę integrującą:

„Jedynie taka teologia, która ma pod sobą samodzielną filozofię i naukę, może przekształcić się wraz z nimi w wolną teozofię, albowiem tylko ten jest wolny, kto daje wolność innym.” [I 287]

Trzeci człon religijnej całości, czyli najwyższy stopień sfery praktycznej, Kościół, stworzy jeden harmonijny wolny związek z pozostałymi stopniami swej sfery, państwem i ziemstwem, który Sołowjow nazwał *wolną teokracją*, czyli społeczeństwem integralnym:

„Kościół jako taki nie miesza się do spraw państwowych i ekonomicznych, lecz wyznacza państwu i ziemstwu najwyższy cel i absolutną normę, na której one mają opierać swą działalność.” [I 287]

1.2. HISTORYCZNE ZADANIA FILOZOFII

Filozofia, jak wiemy z dopiero co omówionego *prawa rozwoju historycznego*, pełni w sferze wiedzy rolę pośrednią pomiędzy teologią a naukami empirycznymi. Wszystkie one mają w przyszłości wejść w skład wolnej teozofii. Nim przedstawimy Sołowjowowski jej zarys, zatrzymamy się nad opisem szczególnej roli, jaką w procesie wyzwolenia ludzkiego ducha myśliciel przypisywał filozofii. Swój pogląd, w szerokim ujęciu historycznym: od *Upaniszadów* do współczesności, Sołowjow przedstawił w roku 1880 w wykładzie *Historyczne zadania filozofii*.

„Filozofia — mówił — istnieje w ludzkości już od ponad dwóch i pół tysiąca lat. Zapytajmy, co ona uczyniła dla ludzkości w ciągu tak długiego okresu czasu? Co uczyniła filozofia w dziedzinie myśli abstrakcyjnej, przy rozwiązywaniu czysto spekulatywnych problemów bytu i poznania — o tym wie każdy, kto się filozofią zajmuje.”

Ale przecież każda nauka, nawet tworzona w szkole, ma służyć całej ludzkości. Nawet sztuka nie pozostaje wyłączną własnością artystów i estetyków, lecz dostarcza wzruszeń także tym, którzy nie mają najmniejszego pojęcia o teorii dzieła artystycznego.

„Czyżby więc — pytał Sołowjow — jedna tylko filozofia była wyjątkiem i istniała tylko dla tych, co się nią zajmują: dla autorów prac filozoficznych lub w najlepszym razie jedynie dla czytelników Kanta lub Hegla? Jeśli tak, to zajmowanie się filozofią byłoby co prawda zajęciem interesującym, lecz zarazem egoistycznym i niegodnym pochwały. Jeśli jednak zadaniem filozofii nie jest jedynie zaspokajanie spekulatywnych zainteresowań poszczególnych umysłów, lecz ma ona na uwadze interes całej ludzkości, to należy od razu odpowiedzieć na takie pytanie: co czyni filozofia dla ludzkości, jakie dobro jej ofiaruje i od jakiego zła wyzwala?” [II 403]

Aby na swe pytanie lepiej odpowiedzieć, Sołowjow zwrócił się ku historii ludzkiej refleksji nad bytem. Zaczął od Indii, ponieważ uważał, iż właśnie tam rozpoczęły się dzieje ludzkiej filozofii.¹

1 Sołowjow nie uznawał znaczenia starożytnych idei chińskich. Jego zdaniem, nauka *Tao* głoszona przez Lao-tse, choć głęboka, nie była jednak samodzielna, lecz powstała pod wpływem idei hinduskich. Doktryna Konfucjusza nie miała dla Sołowjowa znaczenia filozoficznego. [I 402]

Pierwsze twierdzenie filozofii kraju, w którym całe dotychczasowe życie opierało się na systemie kastowym, brzmiało, iż *wszystko jest jednością*: „Wszystko jest jednością — to było pierwsze słowo filozofii i tym słowem po raz pierwszy ogłoszono ludzkości jej wolność i braterską jedność.” [II 403]

W ten sposób zrodziły się *Upaniszady*, z nich zaś wyrosła nowa religia, buddyzm: filozofia, która stała się religią. Buddyzm uznał *wszechjedność* za zasadę organizującą ludzkość — po raz pierwszy powiedziano o godności człowieka, jednostka ludzka uzyskała wartość absolutną. [II 404] W buddyzmie człowiek uzyskał wyzwolenie od natury i fałszywych bóstw — ta wolność była jednak *negatywna*, wolnością *od* przyrody i bożków. Odrzucając byt materialny, człowiek nie znajdował jednak oparcia w niczym duchowym — świadomość dochodziła w ten sposób do *niebytu*, czyli Nirwany. [II 404–405]

Następnego kroku w rozwoju filozofii dokonał naród grecki, który w swej głębi posiadał zasadę stanowiącą kres myśli indyjskiej: zasadę człowieczeństwa. Grecka filozofia zaczęła się od sofistów: Gorgiasz dowodził, że poza człowiekiem nie istnieje żaden byt, Protagoras mówił, że miarą wszystkich rzeczy i bytów, istniejących i nie istniejących (także bogów), jest człowiek.

Filozofię indyjską i grecką, które odsoniły znaczenie ludzkiej jednostki, Sołowjow nazwał *humanistyczną*. Różnicę między nimi określił tak:

„Jeżeli ludzka świadomość w buddyzmie mówiła do bytu zewnętrznego: jam wyższy od ciebie, bo mogę wyrzec się istnienia, to świadomość sofisty mówiła do tego samego bytu w ten sposób: jam wyższy od ciebie, bo mogę żyć wbrew tobie, mogę żyć siłą swojej własnej woli i energii, którą posiadam.” [II 406]

Wyzwolenie jednostki w sofistyce nie było jednak pełne:

„Dla prawdziwego obiektywnego wyzwolenia konieczne jest, aby osoba wyzwolona od bytu zewnętrznego, odnalazła swą wewnętrzną treść, panowanie faktu zamieniła na panowanie idei.” [II 407]

Konieczną dla wyzwolenia jednostki obiektywną ideę odnalazł Sokrates. W pewnym sensie, zdaniem Sołowjowa, był on sofistą, ponieważ odrzucał panowanie wszelkiego zewnętrznego bytu i autorytetu. Ale był także przeciwnikiem sofistyki, gdyż nie przyznawał jednostce ludzkiej prawa do panowania w imię jej subiektywnej woli. Uważał nadto, że jednostka ludzka ma swą wartość i godność jedynie wtedy, gdy działa podług wspólnej i obowiązkowej dla każdego idei. [II 407]

Sokrates odkrył *istnienie* idealnej zasady, jego uczeń, Platon, określił jej *istotę* :

„Bytowi zewnętrznemu, przypadkowemu, nierozumnemu i niekonicznemu Platon przeciwstawił byt idealny, sam w sobie dobry, piękny i rozumny – nie Nirwanę buddystów, nie prostą jedność eleatów, lecz harmonijne królestwo idei, zawierające w sobie absolutną i niezmienną pełnię bytu, którą człowiek osiąga nie poprzez prawo i doświadczenie zewnętrzne, lecz ona sama mu się ukazuje w wewnętrznej kontemplacji i czystym myśleniu.” [II 407]

Człowiek u Platona – kontynuował Sołowjow – stał się nosicielem idei: miał on teraz dokąd odejść, gdy występował przeciwko nierozumnemu światu zewnętrznemu. Świat u Platona rozpadł się na dwie przeciwstawne sfery: fizyczny materialny świat i Byt idealny. Konsekwentny platonizm był dualizmem: idealny kosmos umieszczał na niebotycznych wysokościach, blisko nas widząc jedynie niegodny świat zjawisk – pomiędzy nimi nie było żadnej łączności.

„Od człowieka zaś platonizm wymaga, aby on *odszedł* z tego świata, wynurzył się z tego mętnego potoku ku światłu idealnego słońca, wyrwał się z pęt bytu materialnego, jak z ciemnicy albo grobu duszy.” [II 408]

Ale odejść od tego świata człowiek może jedynie swoim rozumem – jego wola, a więc i życie zawsze zostaną po tej stronie. Sprzeczność platonizmu przewyciężył Chrystus:

„Nie odrzucał on świata jak Budda i nie odchodził z niego jak filozof-platonik, lecz przyszedł na świat, aby go zbawić.” [II 408]

Chrześcijaństwo przekształciło idealny kosmos platoników w Królestwo Boże, któremu nie jest obojętna materialna rzeczywistość tego świata, lecz stara się on ją tak przekształcić, by stała się nosicielem absolutnej Bożej zasady. Chrześcijaństwo wyszło od platonizmu, lecz nie skończyło się na nim:

„...harmonia idealnego kosmosu (...) jawi się tutaj jako żywa rzeczywistość, prawdziwe Bycie nie jest jedynie kontemplowane przez umysł, lecz samo działa, nie przenika jedynie człowieka naturalnego, lecz rodzi się w nim jako człowiek duchowy.” [II 408–409]

Urzeczywistnienie prawdy dokonało się jednostkowo w osobie Chrystusa. Cała ludzkość i cały świat zostaną przeniknięte jej duchem w historycznym procesie. Aby jednak spełnić swą misję, idea chrześcijańska musiała być przyjęta świadomie i dobrowolnie. Jednakże większość ludzi, która sukcesywnie aż do średniowiecza przyjmowała chrześcijaństwo, ro-

biła to mechanicznie, przyjmując je jako narzuconą wyższą siłę. Idee chrześcijaństwa (na Zachodzie) zostały zafałszowane, a prawda przyobleczona w zewnętrzny autorytet.²

Ludzkość miała teraz, w procesie dziejów, dwa zadania do spełnienia:

- 1) wyzwolić Chrystusową prawdę od zewnętrznej formy;
- 2) przywrócić prawa jednostki ludzkiej odebrane przez łęczchrześcijaństwo.

Tego dzieła wyzwolenia znów podjęła się filozofia:

1) *filozofia mistyczna* ogłosiła bezpośrednią więź człowieka z Bogiem (kościelna hierarchia okazała się niepotrzebna) – tak zrodziła się Reformacja;

2) *racjonalizm* ogłosił prawa rozumu ludzkiego i zaprotestował przeciwko społecznym niesprawiedliwościom – tak zrodziła się Francuska Rewolucja.³

Racjonalizm, jak uważał Sołowjow, wyswobodził rozumną zasadę ludzką i tym samym oddał wielką przysługę chrześcijańskiej prawdzie. Człowiek nie jest bowiem jedynie istotą duchową – jest on także bytem zmysłowym i materialnym. Zasada materialna, odrzucana przez buddyzm, ignorowana przez platonizm, w chrześcijaństwie odzyskała należne jej miejsce:

„Chrześcijaństwo uznaje absolutne i wieczne znaczenie człowieka nie tylko jako istoty duchowej, lecz także bytu materialnego – chrześcijaństwo głosi zmartwychwstanie i wieczne życie ciał (...), obiecując nie tylko nowe niebo, lecz także nową ziemię.” [I 411]

Wedle Sołowjowa, nawet materialści: Fourier i jego następcy, chociaż nieświadomie, to jednak służyli chrześcijańskiej prawdzie.

Na postawione na początku pytanie: *Co filozofia uczyniła dla ludzkości?*, Sołowjow odpowiedział:

„Ona wyzwalała ludzką osobę od zewnętrznej przemocy, jednocząc ją duchowo. Zrzucała z piedestału wszelkie fałszywe obce bóstwa, rozwijając w człowieku wewnętrzną formę dla objawienia Boga prawdziwego (...). Filozofia czyni człowieka w pełni człowiekiem. A ponieważ prawdziwy byt ludzki potrzebuje zarówno Boga, jak i materialnej natury (...) – to filo-

2 Filozof wypowiedział ostre słowa krytyki wobec Kościoła katolickiego jako „materialnie zorganizowanej zewnętrznej siły” [I 408], która „dławiła jednostkę ludzką”, „składała ją w ofierze świeckiej nieprawdzie”. [I 409]

3 Ten fragment szczególnie wyraźnie pokazuje, jak łatwo Sołowjow przechodził ze sfery wiedzy do sfery praktycznej. Jest to jednak – jak pamiętamy – konsekwencja *prawa historycznego rozwoju*.

zofia konsekwentnie służy zarówno boskiej, jak i materialnej zasadzie, nadając jednej i drugiej formę wolnej ludzkości.” [I 412–413]

Swój wykład filozof skończył apelem do słuchaczy:

„Jeżeli ktoś z was zechce się filozofii poświęcić, niechże jej służy odważnie i z godnością, nie bojąc się ani mgieł metafizyki, ani nawet otchłani mistycyzmu, niech nie wstydzi się swej wolnej służby i nie pomniejsza jej znaczenia. Niech wie, że zajmuje się dziełem dobrym, dziełem wielkim i dla całego świata pożytecznym.” [II 413]

*

Przedstawiliśmy powyżej główne idee wykładu Sołowjowa *Historyczne zadania filozofii*. Tekst był przygotowywany z myślą o odbiorcy szczególniego rodzaju, jakim jest młody słuchacz uniwersytecki, i dlatego jest w nim wiele retoryki. Tym niemniej, znajdujemy w nim materiał potwierdzający dwie podstawowe tezy, którym Sołowjow był wierny przez całe życie:

1) filozofia, od momentu swego powstania, ciąży ku prawdzie chrześcijaństwa;

2) wiele kierunków filozoficznych (nawet materializm) zawiera w sobie ziarno prawdy, której pełnię wyraża chrześcijaństwo.

1.3. PRÓBA WOLNEJ TEOZOFII

Jak pamiętamy z rozdziału o *prawie historycznego rozwoju*, celem sfery teoretycznej ludzkich dziejów jest stworzenie *wolnej teozofii*. Będąc syntezą prawd: empirycznej, filozoficznej i teologicznej, ma ona ukazać człowiekowi prawdy ostateczne i przyczynić się – na miarę swych możliwości – do przekształcenia ludzkiej rzeczywistości i powrotu człowieka do Boga.

W poniższym rozdziale postaramy się przedstawić syntetyczny opis Sołowjowowskiej teozofii.¹ Swe idee Sołowjow przedstawiał w różny sposób w następujących pracach: *Wykłady o Bogoczołowieczeństwie*, *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej*, *Krytyka zasad abstrakcyjnych*, w trzeciej części dzieła *Rosja a Kościół powszechny* oraz dialogu filozoficznym *Sofia*. Wszystkie te prace powstały w latach 1876–1889 i one stanowią podstawę tej części rozprawy. Sytuacja badacza tej części myśli Sołowjowa jest dość trudna – filozof przedstawiał swe idee mało systematycznie, korzystając obficie z różnorodnej tradycji teologiczno-filozoficznej i uważając przy tym, iż tworzone idee są w pełni chrześcijańskie. Nadto Sołowjow nie pozwalał przy poszukiwaniu *prawdy* zapomnieć o innych sferach ludzkiej działalności i ich celach:

„Chociaż określenie prawdy odnosi się bezpośrednio do sfery wiedzy, to jednak nie do jej wyłączności, bo wtedy prawdy by nie było. Określenie *prawda* przynależy do sfery wiedzy jedynie w tym stopniu, o ile współgra ona z innymi sferami duchowego bytu. Innymi słowy, prawdziwym w rzeczywistym znaczeniu tego słowa, czyli samą prawdą, może być tylko to, co zarazem jest dobrem i pięknem.” [I 304]

Sołowjow uważał, że wolną teozofię można stworzyć, wychodząc zarówno od nauk pozytywnych, jak i filozofii czy teologii. Sam pragnął dojść do niej poprzez filozofię, lecz nigdy nie udało mu się uprawiać filozofii

1 Pod pojęciem Sołowjowowskiej teozofii należy rozumieć zarówno jego metafizykę, epistemologię, kosmologię (kosmogonię), jak i swoistą teologię.

bezzałożeniowej, zawsze przyjmował pewne prawdy należące do dziedziny teologii i religii.

W teozoficznej części myśli Sołowjowa łatwo znaleźć wątki zapożyczone z dwóch tradycji: mistycznej i racjonalistycznej. Wpływ na Sołowjowa wywarli zarówno Schelling, jak i Hegel oraz – co nie jest bez znaczenia – niemiecka mistyka (Böhme).² Nie wolno zapominać również o kręgu tradycji gnostyckiej: ojca gnostycyzmu, Walentyna, Sołowjow nazwał „jednym z najbardziej genialnych myślicieli wszechczasów”. [X 285] Metafizyka Walentyna wywarła znaczny wpływ na Sołowjowowską teozofię. Tę metafizykę rosyjski filozof przedstawiał następująco:

„Na nie oglądanych i niewypowiedzianych wysokościach (czyli, mówiąc współczesnym językiem, w sferze transcendentnego bytu) przebywa przedwiecznie doskonały eon, pierwotny praojciec, czyli Głębia (*Bathos*). Będąc wyższym ponad wszelki inny określony byt, jako pozytywne coś, czyli prawdziwa nieskończoność, ów pra-eon posiada w sobie absolutną możliwość albo moc (potencja, *dinamis*) każdego innego określonego bytu – posiada ją w sobie jako swą myśl i radość. W takim wewnętrznym nieokreślonym stanie owa myśl Głębi nazywa się milczeniem (*Sige*). To, co w głębi nieosiągalne (*to akatalepton*), zawsze pozostaje w milczeniu, to zaś, co osiągalne (*to katalepton*), staje się początkiem wszystkiego (*arche ton panton*), z potencjalnej myśli praeonu aktem jego woli przeprowadzone do rzeczywistości. Owa druga zasada wszystkiego jest Umysłem (*Nous*), nazywanym także Jedynym i Ojcem wszystkich. Razem z nim powstała odpowiadająca mu idealna obiektywacja – Prawda (*Aletheja*). Zapładniając się nawzajem, Umysł i Prawda tworzą Istotę (*Logos*) i Życie (*Zoe*), a te ostatnie rodzą człowieka (*Anthropos*) i Kościół, czyli społeczeństwo (*Eklesia*). Owe cztery pary (syzygia): Głębia i Milczenie, Umysł i Prawda, Istota i Życie, Człowiek i Kościół, składają się na doskonałą ósemkę (*ogdoadę*), które nie z braku albo potrzeby, lecz z nadmiaru wewnętrznej radości i dla nowej chwały Praojca, tworzą jeszcze dwadzieścia dwa eony (...). Wszystkie trzydzieści eonów razem tworzą wyrażoną pełnię absolutnego Bytu – Pleromę. Ostatni z trzydziestki – żeński eon Sofia – zapala się gorącym pragnieniem bezpośredniego poznania, czyli kontemplacji Praojca.” [X 285–286]

Główną zasługę Walentyna, co bardzo charakterystyczne, rosyjski myśliciel widział w tym, iż ojciec gnozy uznał materię za rzeczywistość względną, która powstała jako *rezultat zmian duchowych*. [X 288]

2 Jego naukę nazywał Sołowjow genialną. [X 246] Zapoznał się z nią w roku 1877, czytając wówczas także dzieła Swedenborga i Paracelsusa.

Pomimo pewnych podobieństw, nie można jednak Sołowjowa jako filozofa uznać za dziewiętnastowiecznego gnostyka. On sam dostrzegał następujące ograniczenia kierunku:

1) zbawiani są wedle niego tylko wybrani (pneumatycy);

2) ciemność nie jest tu nigdy przeświecona, materia i dusza nie są uduchowione – istnieje bowiem przepaść nie do zasypiania pomiędzy bytem absolutnym a bytem względnym;

3) odrzuca on konsekwentnie łączność Boga i Chrystusa.

Jak zauważał Sołowjow, gnoza, która absolutyzowała sferę wiedzy, musiała konsekwentnie lekceważyć sferę praktyczną. [X 326] Zdaniem zaś filozofa, po to docieka się co *jest*, aby wiedzieć, co *czynić*. [II 192]

Znaczny wpływ na teozofię Sołowjowa wywarła tradycja judaistyczna. Filozof często powoływał się na starotestamentowe objawienia, w których Bóg po raz pierwszy ukazał się jako osoba. [III 70–71] Judaizm, zdaniem filozofa, właśnie dlatego stanął ponad buddyzmem i platońskim idealizmem, bo za nosiciela absolutnej idei uznał żywą osobę. [III 72–78]

W teozofii Sołowjowa widać wielkie napięcie pomiędzy bezosobową Jednią Plotyna a żywym Bogiem tradycji judeo-chrześcijańskiej. Rosyjski filozof za wszelką cenę chciał się wyzwolić od abstrakcyjnego Boga filozofów i zrozumieć żywego Boga religii, który całą swą istotą ciąży ku stworzeniu. Sołowjowowi bliska była także tradycja kabalistyczna, a w szczególności jej idea Boga jako *En-Sof*, czyli nieskończonego *nic*, które – aby zaistnieć w pełni – musi się ograniczyć, objawić i zaistnieć dla *innego*. [X 340] W swej poetyckiej kosmogonii Sołowjow wykorzystał bliską gnostycyzmowi kabalistyczną drabinę Sefir (emanacji Bożej mocy) – przedostatnim jej szczeblem, czyli drugą Sefirą, jest Mądrość-Chochma. [X 341]³

Sołowjowowska próba połączenia tradycji judeo-chrześcijańskiej z greckim dziedzictwem filozoficznym nie mogła się obejść bez wpływu Filona z Aleksandrii. Wedle Sołowjowa, Filon dokonał połączenia judaistycznej nauki o Bogu jako absolutnej osobie z grecką tradycją Boga jako absolutnej idei, gdy rozwinął naukę o Logosie „jako wyrazicielu bożej uniwersalnej istoty i pośredniku pomiędzy jedynym Bogiem a wszystkim, co istnieje.” [III 81]

Wspominaliśmy już tutaj imię Plotyna, który także wywarł na Sołowjowa pewien wpływ:

3 Nadto Sołowjowa interesowała wywodząca się z Kabały idea wiecznego człowieka, Adama Kadmona, którą uznawało wielu mistyków (Böhme, Swedenborg).

„W związku z nauką o Logosie pojawiła się w tej samej Aleksandrii nauka neoplatoników o trzech bożych hipostazach, urzeczywistniających absolutną treść, czyli wyrażających w określony sposób stosunek Boga jako jedyne do wszystkiego, czyli Bycia do istoty.” [III 81]

Chociaż Plotyn o chrześcijaństwie wiedział niewiele, to jednak nie można, zdaniem Sołowjowa, zaprzeczać pokrewieństwu jego idei z chrześcijańską nauką o Trójcy.

„Dopiero chrześcijanie pierwsi poznali Boży Logos i Ducha nie od strony tych czy innych logicznych czy metafizycznych kategorii, jak znała je aleksandryjska filozofia. Oni poznali Logos w swoim ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Zbawicielu, a Ducha – w żywej bezpośrednio odczuwanej przyczynie własnego duchowego odrodzenia. Czyżby jednak z tego miało wynikać, aby owe metafizyczne i logiczne troistości i logiczne określenia były obce chrześcijaństwu jako *nauce*, nie wyrażając przy tym pewnej części prawdy?” [III 81]

Na swe pytanie Sołowjow odpowiadał przecząco i twierdził, że pierwsi chrześcijańscy myśliciele: Justyn Filozof, Hipolit, Klemens Aleksandryjski, a przede wszystkim Orygenes, filozofowali pod wpływem Filona i Plotyna. [III 81–82]⁴

Kilkakrotnie w swoich dziełach Sołowjow starał się racjonalnie dowieść troistości wszystkiego, co istnieje, zarówno bytów skończonych jak i Boga: troistość pierwszych sugeruje, zdaniem filozofa, troistość drugiego. [III 100] Trzecia część dzieła *Rosja a Kościół powszechny* jest zatytułowana: *Zasada troista i jej społeczne zastosowanie*. Sołowjow sam przyznawał, że w tej kwestii jeszcze dwóch myślicieli miało na niego wpływ: św. Augustyn oraz Leibniz. Szczególnie ważna jest nauka pierwszego, jakkolwiek Sołowjow wolał przywoływać fragmenty nie *De Trinitate*, lecz *Confessiones*.

„W *Confessiones* Augustyn mówi rzecz następującą: w naszym duchu należy rozróżnić jego prosty bezpośredni byt (*esse*), jego poznanie (*scire*) i wolę (*velle*). (...) Konsekwentnie każdy z nich zawiera wewnątrz siebie w sobie całą pełnię troistego ducha. Po pierwsze, ja jestem, ale nie zwyczajnie jestem – ja jestem poznający i chcący (*sum sciens et volens*), a zatem mój byt jako taki już zawiera w sobie zarówno poznanie, jak i wolę. Po drugie, jeśli ja poznaję, to mam świadomość swego bytu i swej woli, poznaję, czyli mam świadomość, czym jestem i czego chcę (*scio me esse et velle*) (...). Po trzecie w końcu, ja chcę siebie, lecz nie po prostu siebie, lecz

⁴ Sołowjow przypomniał także fakt, iż Atanazy Wielki, gdy potwierdzał naukę o Trójcy św., powoływał się na autorytet Orygenesusa, czyli pośrednio na tradycję grecką. [III 82]

siebie jako istniejącego i poznającego, chcę swego istnienia i poznawania (*volo me esse et scire*)...” [III 101–102]

Owa przytoczona przez Sołowjowa augustyńska podstawa troistości ludzkiego (i Boskiego) istnienia, wiedzy i działania odgrywała w jego teozofii podstawową rolę.⁵

*

Bułgakow, największy uczeń i spadkobierca idei Sołowjowa, napisał w swym opublikowanym wkrótce po śmierci nauczyciela szkicu o nim: „U wejścia do świątyni filozofii stoi na straży teoria poznania, od której wszelka doktryna filozoficzna powinna otrzymać paszport z prawem na istnienie. Nieprzemijające znaczenie Kanta w historii filozofii właśnie na tym polega, że po nim wszelka metafizyka, a nawet teologia, powinny być krytyczne, czyli przed skonstruowaniem wszelkiej tezy powinny postawić i dać prawidłową odpowiedź na pytanie o naturę samego poznania i jego zasięg. Treść teorii poznania stanowi odwieczne Piłatowe pytanie: Co jest prawdą? – pytanie rozumiane nie od strony swej materialnej treści: na czym *polega* prawda, lecz od strony formalnych warunków poznania: jak i w jakiej mierze jest ono możliwe?”⁶

Sołowjow próbował na powyższą kwestię odpowiedzieć dwojako:

- 1) starając się wykazać, jak rzeczy absolutne obecne są w dostępnych człowiekowi *zjawiskach*;
- 2) twierdząc, że człowiek poznaje tę rzeczywistość przy pomocy mistycznej intuicji.

W Sołowjowowskim dialogu filozoficznym *Sophie* Filozof zwrócił się do Bożej Mądrości (Sofii) z pytaniem, czy mają rację ci, którzy oddzielają byty same w sobie od zjawisk, czy też ci, którzy właśnie zjawiska nazywają bytami samymi w sobie. Mądrość Boża odpowiedziała następująco:

„Ignorancja miesza byt w sobie ze zjawiskami – abstrakcyjna filozofia zaś rozdziela je w sposób absolutny. Ty musisz odnaleźć królewski szlak pomie-

⁵ Ukazane są tutaj pobieżnie te nurty myślowej tradycji chrześcijańsko-greckiej, które oddziaływały najsilniej na myśl Sołowjowa. Można jeszcze wymienić Arystotelesa oraz nazwiska trzech europejskich nowożytnych myślicieli: Spinozy, Hegla i Schellinga.

⁶ Bułgakow 1903, 198

dzy utożsamieniem a absolutnym rozdziałem. Istnieje termin pośredni: różnica i łączność. Zjawisko nie jest bytem samym w sobie, ale jest określona w stosunku do niego relacją (...). Pogląd, iż można poznać byt sam w sobie inaczej aniżeli poprzez jego manifestację w zjawisku, równa się pogładowi, iż można postrzegać kolory inaczej niż poprzez wzrok, a dźwięki inaczej niż poprzez słuch.”⁷

Dla Sołowjowa różnica pomiędzy poznaniem zjawisk a poznaniem metafizycznym jest zaledwie różnicą stopnia. [I 326, Sophia 33]⁸

Aby jednak człowiek w swym poznaniu mógł przejść od świata zjawisk do świata pierwszych przyczyn, musi on wyczerpać swój umysł i wolę, aby – wykorzystując tę iskrę, którą otrzymał od świata wyższego i w sobie zachował – przenieść swe centrum poza świat bytów względnych (zjawisk):

„Pozostając na peryferiach naszego aktualnego bytu nie jesteśmy, rzecz jasna, w stanie niczego poznać ani objaśnić, albowiem same te peryferia wymagają objaśnienia. Powinniśmy konsekwentnie albo zrezygnować z prawdziwego poznania, albo przenieść swe umysłowe centrum w ową transcendentną sferę, gdzie swoim blaskiem świeci prawdziwe Bycie.” [I 339]

Ponieważ żaden przedmiot nie jest prawdziwie poznawany ani przez rozum, ani przez zmysły, potrzebna jest trzecia zasada, która umożliwi poznanie. Sołowjow nazwał ją *wiarą*:

„Dla prawdziwego poznania konieczne jest uznanie absolutnego bytu poznawanego przedmiotu jako prawdziwego Bycia, czyli wszechjedności, i jej rzeczywistego związku z nami jako poznającymi podmiotami.” [II 288]

W *Wykładach o Bogocłowieczeństwie* Sołowjow wypowiedział charakterystyczne zdanie:

„Iż Bóg *jest*, wierzymy, a czym On jest, tego doświadczamy i dowiadujemy się.” [III 35]

Podobnie jest, wedle Sołowjowa, z wszelkimi innymi poznawanymi bytami: wszelka o nich wiedza opiera się na uznaniu ich istnienia. [II 13] Wiara, która przyjmuje to absolutne istnienie, została przez Sołowjowa nazwana *poznaniem mistycznym*. [II 331]

Wiara, iż coś *jest*, wzbudza pytanie następne: *jakie jest w swej stałości owo konkretne coś?* [II 335]

7 Tę i inne podobne opinie Sołowjow wyraził w nie publikowanym za życia i napisanym po francusku dialogu filozoficznym *Sofia*. [Sophia 6–7]

8 Tym samym filozof odrzucił kantowski poznawczy sceptycyzm, który twierdził, iż prawdziwy przedmiot poznania (*Ding an sich*) nie jest osiągalny.

„Konieczne jest uznanie takiej wzajemnej relacji pomiędzy rzeczą poznawaną a poznającym podmiotem, takie ich wzajemne oddziaływanie, w którym podmiot poznawałby nie te czy inne pojedyncze właściwości albo działania przedmiotu, lecz jego właściwy charakter, istotę, czyli ideę (...). Jeżeli zewnętrzna rzeczywistość samego podmiotu poznającego, czyli nasze cielesne odczucia, znajduje się z konieczności w pewnym stosunku i wzajemnym oddziaływaniu z zewnętrzną rzeczywistością innych istot (...), to tak samo idealna istota owego podmiotu pozostaje z konieczności w takim samym stosunku i wzajemnym oddziaływaniu z idealnymi istotami wszelkich innych przedmiotów. To wzajemne oddziaływanie nazywamy *wyobrażeniem* – wytwarza ono w naszym umyśle owe stałe, określone, sobie równe, obrazy przedmiotów, poprzez które łączymy i utrwalamy całą nieokreśloną wielość poszczególnych wrażeń, wywoływanych przez przedmioty.” [II 336]

Ten etap poznania filozof nazywał *idealną kontemplacją*. [II 343]

Gdy uwierzy się w *istnienie* badanego przedmiotu, gdy odkryje się jego *istotę*, następuje trzeci moment poznawania. Na tym etapie, zwanym przez Sołowjowa *twórczością*, podmiot poznaje rzecz w jej aktualności *zjawiskowej*. Od strony poznającego podmiotu *wyobrażenie* było pasywne – to idea zniżała się ku rzeczywistości. *Twórczość* natomiast jest aktywna – stanowi odpowiedź człowieka na ideę.

Wedle Sołowjowa, obiektywne poznanie konkretnego przedmiotu składa się z trzech faz:

- 1) *wiary* w jego niezależne od nas istnienie;
- 2) *wyobrażenia* jego istoty, czyli idei;
- 3) *twórczego wcielenia*, czyli realizacji tej idei w aktualnych empirycznych wrażeniach.

„Pierwsze – kontynuuje Sołowjow – informuje nas, że przedmiot *jest*, drugie *czym jest*, trzecie pokazuje jak *się objawia*.” [II 342]

Poznanie konkretnego przedmiotu musi więc łączyć w sobie elementy: mistyczny, racjonalny i empiryczny:

„Jeśli prawdy nie może określić jedynie myśl rozumu, jeżeli ona nie może być określona poprzez fakty doświadczenia, to tak samo nie może być uznana za dogmat wiary.” [II 350]

Prawdą wiary musi stać się prawdą rozumu i doświadczenia. Konsekwentnie dopiero synteza teologii, filozofii i nauki stworzy *wolną teozofię*.

*

Logiczną formę swej teozofii Sołowjow spróbował nadać w pracy *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej* – była to w pewnym sensie próba

dedukcji idei Trójcy św. przy użyciu dialektycznej metody Hegla. Warto pobieżnie prześledzić tę część rozważań filozofa, aby pokazać jak starał się zrationalizować najbardziej nawet – z punktu widzenia doktryny chrześcijańskiej – niewytłumaczalne prawdy.

Zdaniem Sołowjowa, filozofia dążąca ku wolnej teozofii, musi być opisana podług następujących kryteriów: przedmiotu poznania, jego celu, materiału, formy, źródła, czyli przyczyny sprawczej (*causa efficiens*), punktu wyjścia i metody rozwoju. Z tych siedmiu kryteriów pięć pierwszych jest wspólnych dla organicznej logiki, metafizyki i etyki. Trzy działy organicznej filozofii różnią się jedynie punktem wyjścia i metodą:

1) przedmiotem organicznej filozofii jest prawdziwe Bycie (*istinho suszczeje, to onthos on, das wahrhaft Seiende*) w swoim obiektywnym wyrażeniu (idei);

2) celem – wyzwolenie człowieka od zewnętrznego zła i cierpień, zjednoczenie z wszech-Byciem, czyli urzeczywistnienie na Ziemi prawdziwej religii;

3) materiałem wiedzy integralnej są trojakiemu rodzaju zjawiska: *zewnętrzne, wewnętrzne i mistyczne*. Ostatnie porządkują, lecz nie odrzucają dwóch pierwszych: w nich „czujemy się określani przez inną rzeczywistość, nie tyle jednak w stosunku do nas zewnętrzną, lecz jeszcze bardziej nam wewnętrzną, głębszą i bardziej centralną – w doświadczeniu takich zjawisk nie czujemy się skrępowani i podporządkowani, lecz przeciwnie – wznosimy się ponad siebie i uzyskujemy wewnętrzną wolność.” [I 313];

4) formą – kontemplacja idei, czyli intuicja (*intellektuelle Anschauung*). Tutaj filozofia jest najbardziej związana z *twórczością*.

„Podstawowa różnica polega na tym, że twórczość ma za swój przedmiot tę czy inną ideę wziętą oddzielnie, niezależnie od ich stosunku do wszystkich pozostałych, przedmiotem zaś filozofii nie jest ta czy owa oddzielna idea, lecz idealny kosmos, czyli zbiór idei w ich wewnętrznym związku i wzajemnym oddziaływaniu jako obiektywne wyrażenie prawdziwego Bycia.” [I 319];

5) przyczyną poznania jest oddziaływanie świata idei na człowieka. To oddziaływanie Sołowjow nazywał *natchnieniem*: przenosi ono człowieka z jego stanu naturalnego ku najwyższym centralnym sferom. [I 321]

Zdaniem rosyjskiego filozofa, błędem dotychczasowej filozofii było, iż próbowała ona sprowadzić poznawaną transcendentną rzeczywistość do *bytu*, nic nie mówiąc o *podmiocie* byt:

„Element empiryczny i czysto logiczny są dwiema możliwymi *postaciami bytu* realnego i idealnego, natomiast trzecia absolutna zasada nie jest określona ani pierwszym, ani drugim elementem, a konsekwentnie nie jest

w ogóle określona jako byt, lecz jako pozytywna podstawa *bytu*, czyli *Bycie*. Owo rozróżnienie Bycia od bytu ma znaczenie nie tylko dla logiki, lecz w ogóle dla całego światopoglądu (...).” [I 331]

Byt jest *attributem* Bycia.⁹ Przeto prawdziwym przedmiotem filozofii jest Bycie w swoich predykatkach, a nie same te predykaty, które szkolna racjonalistyczna i empiryczna filozofia hipostazowały, nadając im wartości absolutnej. Sołowjow próbował, wykorzystując metodę Hegla,¹⁰ określić cechy tego absolutnego podmiotu (Bycia):

1) Bycie nie jest Bytem, czyli samo nie może być predykatem niczego innego;

2) Bycie posiada jednak byt – jest więc mocą, czyli siłą bytu.

Takie Bycie, zdaniem Sołowjowa, można nazwać nad-Byciem. Owa prazasada jest *jedna*:

„Wielka myśl która leży u źródeł wszelkiej prawdy, wywodzi się z uznania, iż w istocie wszystko co jest – jest *jedno* i że owo jedno nie jest jakimś tam istnieniem albo bytem, lecz jest głębsze i wyższe ponad wszelki byt, ponieważ – mówiąc ogólnie – wszelki byt jest tylko powierzchownością, pod którą ukrywa się prawdziwe Bycie jako absolutna jedność. Owa jedność stanowi także o naszej wewnętrznej istocie, tak że – wzniosłszy się ponad wszelki byt i istnienie – czujemy bezpośrednio ową absolutną substancję, ponieważ sami stajemy się wtedy nią.” [I 336]

Ale absolutna zasada nie jest jedynie jednością (*hen*), ale także wszystkim (*pan*) – ponieważ poza nią nie znajduje się nic. Absolutna zasada

9 Wprowadzając to niezwykle istotne rozróżnienie, Sołowjow używał pojęć *bytyje* i *suszczeje*. Pierwsze pojęcie tłumaczy się jako *byt* i to nie ulega żadnej wątpliwości. Kłopot translatorski powstaje przy tłumaczeniu drugiego pojęcia. Ponieważ ono w sołowjowowskich rozważaniach filozoficznych pojawia się tam, gdy mowa o Absolutcie, czyli Bogu, tłumaczymy je – z dwóch powodów – jako *Bycie*. Po pierwsze, *Bycie* jest właśnie podmiotem *bytu*, ono *jest*. Po drugie, w europejskiej tradycji metafizycznej Bycie oznacza Boga – coś, co nic czyni bytem. (Por. hasło *Bycie* w: Karl Rahner, Herbert Vorgrimler: *Mały słownik teologiczny*. Warszawa 1987). *Suszczeje* można by również przetłumaczyć jako *Istność*

10 Należy jednak od razu podkreślić podstawową różnicę pomiędzy Heglem a Sołowjowem. Filozof niemiecki – w przeciwieństwie do rosyjskiego – utożsamiał Bycie z bytem, a ten ostatni sprowadzał do *myślenia*. [por. I 343] Dla Hegla myślenie było procesem tworzenia, dla Sołowjowa odzwiercało jedynie prawa istniejącej rzeczywistości absolutnej. [I 342] „Pod pojęciem dialektyki – pisał Sołowjow – rozumiem takie myślenie, które z ogólnej zasady w formie pojęcia wyprowadza jego konkretną treść. Ponieważ zaś ta treść, widocznie, powinna już się zawierać w owej zasadzie (albowiem inaczej myślenie byłoby twórczością z niczego), jakkolwiek tylko potencjalnie – to akt dialektycznego myślenia polega właśnie na przekształceniu tej potencjalnej treści w aktualną. Tym sposobem owo pierwotne pojęcie jawi się jako zarodek albo jakieś ziarno, stopniowo rozwijające się w idealny organizm.” [I 341]

to „jedno i wszystko” (*hen kai pan*), jedność wszystkiego, czyli pozytywna wszechjedność.

Wschód uznał prawdę pierwszego momentu zasady, Zachód – drugiego. Rozwiązanie należy znaleźć w połączeniu obu kierunków:

„Prawdziwa religia powszechna, prawdziwa filozofia i prawdziwy ustrój społeczny powinny wewnątrznie zjednoczyć te kierunki, wyzwoliwszy je od ich wyłączeniowości, powinny poznać i urzeczywistnić na ziemi prawdziwe *hen kai pan*.” [I 337]

Bycie jest Absolutem – Sołowjow powrócił do rozważań teoretycznych – i jego istnienie wymagane jest ludzkim rozumem, uczuciem i wolą, jego zaś treść jest dana człowiekowi w idealnej intuicji. Iż jednak umysł, wola i uczucie ludzkie domagają się ostatecznej absolutnej Instancji, z tego nie wynika jeszcze fakt jej istnienia – dopiero mistyczna intuicja (wiara) mówi o istnieniu Bycia:

„Niewątpliwie we wszystkich ludzkich istotach, głębiej aniżeli wszelkie uczucie, wyobrażenie i wola, istnieje bezpośrednio odczucie absolutnej rzeczywistości, w którym działanie Absolutu jest odczuwane przez nas bezpośrednio, w którym my – by tak rzec – stykamy się z samo-Byciem.” [I 347]

W innym miejscu to prawdziwe Bycie zostało nazwane superbytem (*superens, hiperon*). [Sophia 10]

Absolut nie jest jedynie rzeczywistością, czyli istnieniem, lecz jest także wypełniony treścią: nie można poprzestać na konstatacji jego istnienia, lecz należy „poznać – jak pisał Sołowjow – jego urzeczywistnienie w innym,¹¹ jego sposób przejawienia, poznać logos i ideę.” [I 348]

Hen kai pan znaczy wszechjedność – Absolut ma dwa bieguny, czyli centra. Pierwszy biegun jest zasadą bezwzględnej jedności – ten biegun można nazwać *pozytywnym nic* (jak *En-Sof* Kabały). Drugi biegun Absolutu to podstawa albo siła sprawcza bytu – przyczyna mnogości form. Ten biegun Sołowjow nazwał potencją bytu, czyli pierwszą materią (*materia prima*).¹²

11 Ów *inny* jest jednym z podstawowych pojęć teozofii Sołowjowa. Cała Sołowjowska metafizyka jest antropocentryczna – inny to człowiek.

12 Gdzie indziej Sołowjow nazwał ten biegun Absolutu żądzą albo pragnieniem bytu (*desir ou soif d'être*). [Sophia 18] Ta materia, o której Sołowjow mówił, jest czymś w rodzaju *hile* starożytnych mędrców i ma charakter psychiczny, a nie fizyczny czy chemiczny. [Sophia 18–19] Pojęcie materii pierwszej Sołowjow wzięł od Arystotelesa poprzez Schellinga. [por. Sophia 14]

Pierwszy biegun Absolutu jako jedność nie wymaga, zdaniem Sołowjowa, objaśnień. Dopiero drugie centrum, jako przyczyna wielości, musi być opisane – to centrum filozof nazwał *istotą* Absolutu przynależącą mu z konieczności:

„Druga potencia przynależy absolutnej przasadzie z samej definicji, jest jego własną istotą. W ten sposób owa przasada wiecznie znajduje w sobie swą przeciwność, ponieważ tylko w odniesieniu do swej przeciwności może utwierdzać siebie samą – są więc one doskonale współzależne. Jest to tym samym konieczność, boże fatum. Absolutna zasada jest wolna jedynie wtedy, gdy wiecznie tryumfuje nad ową koniecznością, czyli pozostaje jedyną i niezmienną we wszystkich różnorodnych wytworach swej istoty, czyli miłości.¹³ Wolność i konieczność są w ten sposób współzależne: pierwsza istnieje jedynie poprzez realizację drugiej. Ponieważ zarówno Boża konieczność, jak i sposób jej realizacji, są wieczne, to tak samo jest wieczna Boża wolność. Absolutna przasada jako taka nie jest nigdy podporządkowana konieczności, wiecznie nad nią tryumfuje, a owa wieczna jedność wolności i konieczności, siebie i innego, stanowi o swoistym charakterze Absolutu.” [I 352]

Nie będziemy śledzić następującego teraz opisu różnorodnych kategorii Absolutu – bo jest on czystą spekulacją umysłową i igraniem pojęciami.

Mówiąc ogólnie, Sołowjowowski opis Absolutu w jego kategoriach to nieudana próba systematyzacji greckiej tradycji filozoficznej – największy wpływ, gdy chodzi o metodę wywarł zapewne Hegel. W filozoficznym dialogu *Sophia* Filozof (którego można uznać za głosiciela poglądów Sołowjowa) zwracał się do Bożej Mądrości:

„To co mi mówisz, nie jest dla mnie nowością: nauczył mnie tego wielki filozof i zawsze czułem prawdę takiego rozumowania; co więcej idea absolutnej substancji, która utwierdza się poprzez samozaprzeczenie, objawiając w ten sposób wielką zasadę jedności przeciwieństw, zawsze wywoływała we mnie pewien rodzaj mistycznego entuzjazmu.” [Sophia 12]

Chodzi oczywiście o Hegla – ów mistyczny entuzjazm bardzo się odzwierciedlił w zawitych pojęciach sołowjowskiej teorii absolutu. Zdaniem tego fragmentu teozofii Sołowjowa było udowodnienie, iż nie ma radykalnego dualizmu pomiędzy Bogiem a materią (przyczyną bytu).

13 Mamy tutaj do czynienia z charakterystycznym dla Sołowjowa przejściem od bytu do wartości. Istota Absolutu, miłość, jest przyczyną sprawczą różnorodności bytów. W *Wykładach o Bogoczości* filozof wypowiedział następujące zdania: „Bóg przeto musi kochać wszystkich i urzeczywistniać w stworzeniu wieczną ideę dobra. Bóg nie może żywić wrogości, w Bogu nie ma nienawiści: miłość, rozum, wolność – są dla Boga konieczne.” [III 23]

Kolejnym krokiem jest wyprowadzenie ze świata Bożego skończonego świata zjawisk. W ósmym wykładzie o Bogoczłowieczeństwie Sołowjow napisał takie zdanie:

„Przeto nie wieczny Boży świat, lecz – przeciwnie – nasza natura, dany nam faktycznie świat rzeczywisty, stanowią zagadkę dla rozumu; objaśnienie tej niewątpliwie istniejącej, lecz dla rozumu ciemnej rzeczywistości, jest dla tego rozumu zadaniem.” [III 120]

„To wyprowadzenie – kontynuował filozof – byłoby zadaniem nie do wypełnienia, jeśliby pomiędzy dwoma przeciwnym terminami, z których jeden powinien być wyprowadzony z drugiego, czyli swej przeciwności, nie istniało coś, co je wiąże (...). Tym ogniwem wiążącym Boży i naturalny świat jest człowiek.” [III 120–121]

Człowiek zawiera wszelkie sprzeczności istniejące między oboma światami – jest bowiem zarówno Bóstwem, jak i nicością.

We wcześniejszych wykładach o Bogoczłowieczeństwie Sołowjow mówił o dwójakiej jedności Bożej Istoty:

1) jedności działającej, sprawczej, zwanej jednością boskiej twórczości Słowa (Logosu);

2) jedności dokonanej, nazwanej przez Sołowjowa Sofią, która jest zasadą-przyczyną ludzkości.

„Jedność drugiego typu, jedność dokonana, w chrześcijańskiej teozofii nosi imię Sofii. Jeśli ogólnie w Absolutie odróżniamy Jego jako takiego, czyli jako absolutne Bycie, od jego treści, istoty czyli idei, to bezpośrednie wyrażenie pierwszego znajdujemy w Logosie, a drugiego – w Sofii, która w ten sposób jest wyrażoną i urzeczywistnioną ideą (...). Sofia jest ciałem Bożym, materią Bóstwa, przenikniętą zasadą Bożej jedności.” [III 115]¹⁴

Tutaj znajduje nową nazwę ów wspomniany powyżej drugi biegun Absolutu – jest on, jak twierdził rosyjski myśliciel, *wieczną ludzkością*,¹⁵ bez której nie byłby możliwy sam Bóg. [III 122]

Człowiek jako *zjawisko* jest istotą skończoną w czasie, człowiek jako *idea* w Bogu jest bytem bez początku i bez końca. W znajdującej się w Bogu idei człowieka zawarta jest jedność wszystkich istot ludzkich. [III 127]

Swe myśli o człowieku Sołowjow starał się uściślić w czterdziestym czwartym rozdziale *Krytyki zasad abstrakcyjnych*. Bycie (Bóg) zostało tutaj

14 W innym miejscu Sofia została nazwana „idealnym doskonałym człowieczeństwem (ludzkością), wiecznie istniejącym w integralnej Boskiej istocie, czyli Chrystusie.” [III 121]

15 Sołowjow przypominał, że określenie wieczny człowiek nie odnosi się do człowieka naturalnego, czyli ziemskiego – byłby to absurd w obliczu ustaleń geologii, która dowiodła, „że człowiek ziemski pojawił się na ziemi w określonym momencie czasowym jako ostatnie ogniwo organicznego rozwoju na kuli ziemskiej”. [III 123]

nazwane *wszechjednym*. Wszechjedno nie jest *wszechjednością* – ta ostatnia jest jego określeniem, czyli ideą. [II 316] Drugi biegun Absolutu nie jest podmiotem *aktualnej, lecz dokonującej się* wszechjedności:

„Owo drugie wszechjedno, ów „drugi Bóg”, mówiąc językiem Platona, zawiera przeto dwa istotne elementy: po pierwsze, boski element wszechjedności jako swoją wieczną potencję, stopniowo przechodzącą w aktualność – a z drugiej strony, zawiera on w sobie element pozaboski (...), na mocy którego on nie *jest* wszechjednym, lecz tylko nim się *staje* (...).” [II 317]

Przeto wszechjedność, która istnieje aktualnie w Bogu, w stworzeniu musi się dopiero urzeczywistnić. Jest to zadanie nie tylko dla pojedynczego człowieka, lecz także – przede wszystkim – dla Kościoła. [XI 279]¹⁶

Tutaj Sołowjowska metafizyka spotkała się z historią – struktura Absolutu była tak ukształtowana, że dążyła ku stworzeniu człowieka, ten zaś ostatni, wraz z całym stworzeniem, musi do Boga powrócić: dokona się to jedynie w historycznym procesie.

*

Zajmiemy się teraz poetycką kosmologią Sołowjowa, która – w założeniu – miała objaśnić, jak doszło do powstania wszelkich skończonych bytów. Podczas gdy w metafizyce Sołowjowa łatwo dostrzec wpływ zachodnioeuropejskiego racjonalizmu (ktoś uważny dostrzegłby nawet pewien ślad zwalczanego przez Sołowjowa tomizmu),¹⁷ to jego kosmologia była typowo gnostycka, choć filozof najchętniej odwoływał się do cytatów ze Starego Testamentu.

Punktem wyjścia dla jego rozważań były słowa ze starotestamentowych *Przysłów Salomona* dotyczące Bożej Mądrości (Prz 8, 22–23, 30–31):

„Pan miał mnie na początku swej drogi, zanim cokolwiek stworzył, od dawna; od wieków jestem namaszczone, od początku, nim ziemia powsta-

16 Od tego momentu zaczynamy zajmować się ideami wyrażonymi w trzeciej części dzieła *Rosja a Kościół powszechny* (1889), zatytułowanym *Zasada troistości i jej społeczne zastosowanie*.

17 Dostrzegł to komentator myśli filozofa A. Hauke-Ligowski, twierdząc, że metafizyka Sołowjowa powtarza schemat *Summy teologicznej*. Polski badacz uważał, że wspólnym źródłem – Sołowjow znał Akwinatę bardzo pobieżnie – były pisma Ojców greckich i łacińskich. [Wybór pism II 5] Wydaje się jednak, że to, co u Sołowjowa przypominało myśl autora *Sumy teologicznej*, pochodziło wprost od Hegla.

ła. Wtedy byłam przy nim twórczynią¹⁸ i byłam radością każdego dnia, weseląc się cały czas przed obliczem Jego.” I dalej: „Weseliłam się na okręgu jego ziemi, a radość moja była z synami ludzkimi.” [XI 289]

Zdaniem Sołowjowa, „wesele” Bożej Mądrości wynikało z jej *jednoczącej* roli:

„Ona «weseli się», wywołując przed Bogiem możliwości wszystkich nieboskich istnień i ponownie pochłaniając je w Jego wszechmocy, Jego absolutnej prawdzie i nieskończonym miłosierdziu. W tym weselu swej prawdziwej Mądrości, Jedyny i Troisty Bóg, tłumiąc siłę możliwego chaosu, oświecając jego ciemności i przenikając jego otchłań, wewnętrznie czuje w Sobie i od zarania wieków w Sobie Samym potwierdza, że jest on mocniejszy, prawdziwszy i lepszy aniżeli wszelka możliwa poza Nim istota.” [XI 292]

A jednak radość Bożej Mądrości nie była pełna: łaska miłosierdzia wymaga istnienia rzeczywistego, a nie potencjalnego:

„Jeżeli w Swojej mocy i Swojej prawdzie *Bóg jest wszystkim*, to w Swojej miłości pragnie On, aby *wszystko było Bogiem*. On chce, aby poza Nim Samym była inna natura, która stopniowo stawałaby się tym, czym On jest od wieków (...).” [XI 292]

Sołowjow wprowadził kolejny, poza Bożą Mądrością, szczebel pomiędzy Bogiem a stworzeniem – nazwał go *duszą świata*.¹⁹

Jak Boża Mądrość stwarzała świat tylko *potencjalnie*, tak dusza świata wykreowała go *rzeczywiście*. Jak jednak powstała dusza świata?

„Jako czysta i nieokreślona moc (odpowiadał Sołowjow) dusza świata posiada podwójny i zmienny charakter – może zapragnąć swego istnienia poza Bogiem, może obrać fałszywy kierunek istnienia anarchicznego i chaotycznego, lecz może także ukorzyć się przed Bogiem, w wolny sposób związać się z Bożym Słowem, przywieść wszelkie stworzenie ku doskonałej jedności i utożsamić się z wieczną Mądrością. Lecz aby to osiągnąć, dusza świata powinna najpierw zaistnieć w rzeczywistości jako różna od Boga – dlatego właśnie wieczny Ojciec stworzył ją, powstrzymawszy akt Swej Wszechmocy, który od zarania wieków tłumił ślełą chęć anarchicznego istnienia. Owa chęć, gdy stała się aktem, objawiła duszy możliwość pragnienia przeciwnego. Tym sposobem sama dusza otrzymała istnienie nie-

18 Fragmenty z *Księgi Przysłów* tłumaczymy wyjątkowo poprzez przekład rosyjski. W polskiej *Biblii Tysiąclecia*, w miejscu *twórczyni* (ros. *chudożnica*), występuje słowo *mistrzini*. Tymczasem Sołowjow na słowie *twórczyni* oparł swe dalsze rozważania.

19 We wcześniejszych *Wykładach o Bogoczości* dusza świata była utożsamiona z Bożą Mądrością. [III 140–141]

zależne, bezpośrednio chaotyczne, lecz zdolne – gdy się zmieni – stać się swą przeciwnością.” [XI 295–296]

Stworzenie świata ziemskiego, wedle obecnej od wieków w Bogu idei, nie dokonało się przeto bezpośrednio, lecz poprzez Mądrość i duszę świata.

Na tym etapie rozważań Sołowjowa pojawił się metafizyczny problem zła. Gdy filozof wcześniej utożsamiał duszę świata z Bożą Mądrością – za zło czynił niejako odpowiedzialną tę ostatnią. Obecnie potencję zła umieścił na poziomie niższym, czyli w duszy świata. Zło zaktualizowało się jeszcze gdzie indziej. Sołowjow – gdy mówił o akcie kreacji – rozróżniał świat wyższy od niższego. Świat niższy, stworzony przez Boga za pośrednictwem duszy świata – to ludzki fizyczny ziemski świat. Świat wyższy (stworzony przez Boga bezpośrednio) – to niebiański świat czystych duchów (czyli aniołów), któremu są obce pojęcia materii, czasu, przestrzeni i mechanicznej przyczynowości. [XI 300] Czyste duchy (anioły) są wolne, ale ich wolność jest inna aniżeli ludzka: wedle Sołowjowa, czyste duchy nie mogą żałować swoich czynów i dlatego – jeśli się już za czymś opowiedziały – dokonały tego raz na zawsze. Ten akt wyboru wyczerpał wolność ich woli po wsze czasy. Anioł, który opowiedział się za Bogiem, wrócił do Niego, uczestnicząc w Bożej Mądrości. Anioł, który opowiedział się przeciw Bogu, stał się na zawsze duchem upadłym – on już nigdy do Boga nie powróci. Kto posiadał absolutną wolność, może z niej skorzystać tylko raz. [por. XI 301]

„Ale przecież – kontynuował Sołowjow – upadły duch dobrze wiedział, opowiadając się przeciwko Bogu, iż nie zabraknie mu pola do działania, albowiem Boża wola już wtedy wywoływała z niebytu duszę świata, przebudziwszy w niej chaotyczną chęć – podstawę i materię wszelkiego stworzenia.” [XI 303]

Zło powstało na skrzyżowaniu dwóch elementów: upadłego anioła oraz duszy świata:

„Tym sposobem proces kosmiczny, z jednej strony jest spotkaniem w pokoju, miłości i zaślubinami dwóch elementów – niebiańskiego i ziemskiego, z drugiej zaś – jest śmiertelną walką Bożego słowa i zasady piekielnej o władzę nad duszą świata.” [XI 303]

Dusza świata urzeczywistniła chaos i stała się potencjalnym polem działania dla złej siły – Bóg teraz musi poprzez nią samą (czyli ziemię) ten chaos uporządkować.

Za dowód, iż Bóg wykreował świat niższy nie bezpośrednio, lecz poprzez duszę świata (czyli ziemię), Sołowjow uważał następujący fragment *Księgi Rodzaju*: „Bóg rzekł: «Niechaj ziemia wyda rośliny zielone: trawy dające nasiona, drzewa owocowe rodzące na ziemi według swego gatunku owoce, w których są nasiona». I stało się tak.” (Rdz 1, 11) [por. XI 302]

Przekształcenie chaosu w kosmos, czyli żywe ciało, które stanie się naczyniem dla ponownego wcielenia Bożej Mądrości, dokonało się w procesie *kosmogonicznym*. Sołowjow wyróżnił w nim trzy etapy:

1) powstanie powszechnego ciężenia, które związało materialne ciało kosmosu i wytworzyło mechaniczną jedność – ten etap był pierwszym krokiem dla przezwyciężenia kosmicznego egoizmu;

2) powstanie nowej materii, eteru – owa subtelna substancja wytworzyła jedność dynamiczną urzeczywistnioną w świetle i elektryczności;

3) pochłonięcie światła przez ziemię i przekształcenie go w życiodajny ogień, który jest przyczyną sprawczą życia roślin i zwierząt – tak powstała jedność organiczna. [XI 304–305]

Wraz z roślinami i zwierzętami zakończył się proces kosmogoniczny, a rozpoczął proces historyczny – stało się to wraz z pojawieniem człowieka. [III 152; 362]

Bóg stworzył człowieka z prochu ziemi – to zdanie z *Księgi Rodzaju* stanowiło dla Sołowjowa dowód, iż dusza świata (ziemia) ukorzyła się przed Bogiem:

„Jeżeli ziemia w ogóle oznacza duszę niższego świata, to *pył* ziemi wskazuje na stan upokorzenia, czyli zniszczenia owej duszy. Wyrzeka się ona teraz samoutwierdzenia i samowwyższenia oraz ślepej chęci anarchicznego istnienia – odrzuca ona wszelkie pokusy piekieł, gdy w wielkiej pokorze wyrzeka się wszelkiego sprzeciwu i wszelkiej walki z niebiańskim Słowem. Tym samym otrzymuje ona możliwość osiągnięcia jego prawdy, przyłączenia się do jego działania i wytwarza w sobie podstawy królestwa Bożego.” [XI 306]

Człowiek jako syn ziemi musi teraz urzeczywistnić jedność niższego świata z Bogiem. Człowiek może spełnić tę misję, ponieważ posiada wolność wyższą nad tę, którą posiadły anioły. One wyczerpały swą wolność jednym aktem, człowiek – nawet po swym upadku (grzech pierworodny) – pozostał aktywnym współpracownikiem Bożej sprawy.

Zadanie człowieka Sołowjow widział dwojako:

1) w nim spełniło się zjednoczenie duszy świata z Logosem (Chrystusem);

2) w nim spełni się zjednoczenie wszelkiego stworzenia z Bożym Słowem.

Pierwsze zjednoczenie dokonało się poprzez człowieka indywidualnego, drugie zjednoczenie ma się dokonać poprzez ludzkie społeczeństwo.

Zdaniem Sołowjowa, człowiek, aby doprowadzić do ponownej integracji wszelkiego stworzenia z Bogiem, musiał się jeszcze sam podzielić:

„Aby rzeczywiście poznać siebie w swej jedności, człowiek winien był rozróżnić się na podmiot poznający, czyli aktywny (mąż, czyli właściwy człowiek) od siebie samego jako biernego obiektu poznania (kobieta). W taki sposób, przeciwstawienie i jednoczenie Bożego Słowa i ziemskiej natury zostaje powtórzone w samym człowieku w rozróżnieniu i zjednoczeniu płci.” [XI 307]²⁰

Rezultatem procesu kosmogonicznego był jednak człowiek naturalny,²¹ który zawierał w sobie jedynie możliwość powrotu do Boga.

„Rozum i świadomość mężczyzny serce i instynkt kobiety, wreszcie prawo solidarności, czyli altruizmu, stanowiące podstawę wszelkiego społeczeństwa, są zaledwie pierwowzorami rzeczywistej bogoludzkiej jedności, kiełkiem, który powinien jeszcze wzrosnąć, rozkwitnąć i przynieść swój płód. Konsekwentny rozwój tego kiełka dokonuje się w procesie powszechnej historii, jego zaś potrójnym płodem są: doskonała kobieta, czyli przebóstwiona natura, doskonały mężczyzna, czyli człowiek-Bóg oraz doskonałe zjednoczenie Boga z ludźmi jako ostateczne wcielenie Bożej Mądrości.” [XI 308]

Taki będzie, zdaniem Sołowjowa, kres i wypełnienie dziejów (*pozytywna wszechjedność*). Jednak ich wcześniejszym kulminacyjnym punktem było pojawienie się Bogarodzicy, wcielenie w historię Jezusa Chrystusa oraz powstanie Kościoła – te trzy fakty z dziejów ludzkości Sołowjow nazwał trzema formami zjednoczonej na nowo z Bogiem Sofii. [XI 308]

Tak oto od spekulatywnej idei Absolutu Sołowjow doszedł do ludzkich dziejów, a ich cel określił jako ponowne zjednoczenie wszelkiego stworzenia z Bogiem. Jest to proces trudny i złożony. Dlaczego Bóg nie dokona tego od razu?

„Odpowiedź na to pytanie zawiera się w jednym słowie, wyrażającym coś takiego, bez czego nie byłby możliwy ani Bóg, ani natura – tym słowem jest *wolność*. Wolnym aktem duszy świata scalany przez nią świat odpadł od Boga i rozpadł się sam w sobie na mnogość wrogich elementów; długim szeregiem wolnych aktów cała ta powstała mnogość powinna pogodzić się z sobą i Bogiem oraz odrodzić w formie absolutnego organizmu.” [III 147]

²⁰ Charakterystyczne, iż – chcąc dojść do ostatecznej postulowanej jedności – Sołowjow najpierw dzielił i hipostazował byty. W przypadku opisu podziału płci nie był – co oczywiste – zgodny z *Księgą Rodzaju*. Tam Bóg stworzył kobietę (Rdz 2, 21–22) – tu człowiek dokonał samopodziału.

²¹ O człowieku naturalnym (pierwszym Adamie) Sołowjow pisał, że nie jest on pojedynczą, lecz powszechną osobą. [III 366]

*

Sołowjowowska teozofia jest niewątpliwie zorientowana historycznie — nie tylko w tym sensie, jaki wynika z *prawa historycznego rozwoju*: wtedy byłaby ona tylko niezbyt udaną próbą podsumowania dokonań ludzkiego ducha w sferze teoretycznej. Teoria absolutu młodego Sołowjowa spotyka się z historią jednak jeszcze gdzie indziej — tam gdzie pojawiają się rozważania o człowieku. Należy podkreślić: człowiek stanowi centrum rozważań metafizycznych filozofa. W tym sensie jego teozofia jest intelektualnym hymnem na cześć Boga, stwórcy człowieka. Tego stwórcy, który zaakceptował stworzony przez siebie świat („A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” — Rdz 1,31).

Ta akceptacja, zdaniem Sołowjowa, wynikała z faktu, że Bóg widział już w swej wiecznej myśli Maryję, Chrystusa i Kościół — także to wywołało radość Bożej Mądrości (Prz 8,31). [XI 309]

Tymczasem stworzony za pośrednictwem duszy świata niższy ziemski świat nie był we wszystkich szczegółach dobry.

„Czyż owe wszystkie przedpotopowe stwory — pytał Sołowjow — te *paleozauiry, megateriumy, plezjozauiry, ichtiozauiry, pterodaktyle* itd., mogą być doskonałym i bezpośrednim stworzeniem Bożym? Jeżeli każdy rodzaj tych potwornych stworzeń był *tob meod* (bardzo dobry), to dlaczego zniknęły one z naszej ziemi, ustępując miejsca formom bardziej udanym i harmonijnym?” [XI 304]

Problem mógłby się wydać błahy — warto jednak przypomnieć, że istnienie tych „przedpotopowych stworów” było bezpośrednią przyczyną porzucenia chrześcijaństwa przez dorastającego Sołowjowa. [por. VI 270–271]

Trudno dokonać sprawiedliwej oceny tej części myśli młodego Sołowjowa. Wielu badaczy twierdziło, że nauka o Sofii jest w ogóle rdzeniem i podstawą całego światopoglądu filozofa — uważano także, iż na tę ideę wpłynęły jego przeżycia mistyczne i domniemane wizje sofijne. Nikt jednak z tych, co tak twierdzili, nie spróbował wyprowadzić z idei sofijnej — takiej jak ją Sołowjow przedstawił w języku filozoficzno-teologicznym — innych ogniw systemu Sołowjowa.

Na pewno jednak Sołowjowowi można tu postawić parę zarzutów:

1) dążył za wszelką cenę do stworzenia systemu — stąd wynikał racjonalistyczny schematyzm myśli w stylu Hegla;

2) posługiwał się terminami z różnych tradycji filozoficznych;

3) wprowadził do kosmologii, przy założeniu, iż ona ma być chrześcijańska, elementy gnostyckie;

4) zataił wszelką różnicę pomiędzy Bogiem Biblii (Osobą) a Absolutem Greków (idea);

5) zbyt łatwo przechodził od bytu do wartości (podejmując próbę logicznego wyprowadzenia idei *miłości*);

6) i przede wszystkim: że myślał przez analogię.

Ogólnie trzeba stwierdzić, że w teozofii Sołowjowa ważniejsze są pewne intuicje aniżeli dedukcyjny (w założeniu) system — ważne jest owo poczucie jedności wszystkiego i ludzkie prawo wolnego wyboru drogi do Boga.

1.4. ZARYS ETYKI RELIGIJNEJ

Sam Sołowjow przyznawał, że etyka jako nauka o moralnych normach ludzkiego postępowania,¹ nie jest niezależna, lecz znajduje swe usprawiedliwienie w metafizyce. [II 189] A jednak gdy pisał swą uniwersytecką rozprawę pt. *Krytyka zasad abstrakcyjnych*, rozpoczął ją od przedstawienia systemu etycznego. Surowy krytyk myśli Sołowjowa wyrażał z tego powodu zdziwienie, bo przecież w filozofii „praktyczne zasady wyklada się po teoretycznych”.² Skoro jednak Sołowjow przedłożył świadomie taki układ pracy ponad czystość metody, to musiało to wynikać z jego przeświadczenia o pierwszoplanowym znaczeniu etyki w systemie filozoficznym. Etyka jako „nauka o sprawiedliwym życiu” stoi niewątpliwie w centrum światopoglądowym „filozofa-praktyka”.³

Zgodnie ze swoją metodą, Sołowjow rozpoczął od osądu wszystkich dotychczasowych systemów etycznych,⁴ aby wykazać ich „abstrakcyjność”, czyli oderwanie od całości, i przejść do części pozytywnej swej pracy. Zaczął od krytyki empirycznych systemów etycznych, które ideał dobra odnalazły poprzez doświadczenie – w każdym z omawianych kierunków Sołowjow odnalazł względną prawdę, zatraconą w dążeniu do absolutyzmu.

Hedonizm uznał za najwyższe dobro rozkosz. Człowiek rzeczywiście, gdy odnajdzie dobro, musi odczuć rozkosz, ale ona sama dobrem jeszcze nie jest – hedonizm przeto część wzięła za całość. [II 15–16]

1 Etyka jako nauka pełniła w systemie młodego Sołowjowa szczególną rolę. Ze względu na swój przedmiot należała do sfery praktycznej, ze względu na metodę opisu przynależała do sfery teoretycznej (por. omówione wcześniej *prawo historycznego rozwoju*). Podobnie zresztą rzecz się miała z Sołowjowowską estetyką, która normowała działalność ludzką w sferze estetycznej, posługując się aparatem ze sfery teoretycznej.

2 Boris Cziczewin, *Misticizm w nauce*. Moskwa 1880. 23. Cziczewin miał rację – metoda Sołowjowa była przyczyną wielu jego dalszych teoretycznych kłopotów. W naszej pracy metafizyka Sołowjowa została przedstawiona przed jego etyką.

3 Trubieckoj 1913, I 121.

4 Pierwsza część *Krytyki* miała w pewnym sensie spełnić również zadanie historii etyki, która do tej pory nie istniała po rosyjsku. Pierwsza tłumaczona historia etyki ukazała się po rosyjsku dopiero w 1896 roku z przedmową Sołowjowa i z jego rekomendacji – był to przekład z języka czeskiego. [por. XII 334–335]

Reakcją na hedonizm był eudajmonizm, który dostrzegł, że rozkosz nie może być stanem ciągłym, i dlatego starał się znaleźć równowagę pomiędzy stanami przyjemnymi i nieprzyjemnymi – człowiek, który tę równowagę odnalazł, osiągnął szczęśliwość, czyli, zdaniem eudajmonisty, odnalazł dobro. Eudajmonizm, tak samo jak hedonizm, część uznał za całość – człowiek, który odnalazł dobro, jest szczęśliwy, ale sama szczęśliwość nie jest jeszcze dobrem.

Sołowjow sklasyfikował następnie stany zadowolenia, aby dowieść, że tylko część z nich, a mianowicie rozkosze woli, jest bezpośrednio związana z najwyższym dobrem. [II 17–19] W sferze praktycznej ludzka wola oddziałuje na inne istoty, żywe i pojedyncze. [II 19–22] To działanie może mieć dwojaki charakter:

1) może być egoistyczne: „...jak ogólne dążenie woli do samoutwierdzenia przejawia się konkretnie jako duma, żądza zaszczytów i władzy, tak konkretne zaspokojenie tych dążeń daje odpowiednie konkretne rodzaje egoistycznych rozkoszy: rozkosz dumy, posiadania władzy, okrucieństwa itd.” [II 20];

2) może być altruistyczne: gdy ludzka wolna wola uważa inne istoty nie za przedmiot, lecz za prawdziwy cel swej działalności. [II 20–21] Ten ograniczony eudajmonizm stał się utylitaryzmem: podstawą szczęśliwości (nadal uważaną za samo dobro) stała się użyteczność. [II 21–22]

Etyka empiryczna – zdaniem Sołowjowa – znalazła swój najpełniejszy wyraz u Schopenhauera.⁵ Autor dzieła *O dwóch głównych problemach etyki* próbował odnaleźć zarówno zasadę organizującą etykę wewnętrzną, jak i jej fundament, który znajduje się poza etyką (jak mówił Sołowjow, „albo w naturze ludzkiej, albo w naturze zewnętrznej, albo gdziekolwiek indziej”). [II 25] Niemiecki filozof uznał, że zasadę, jaką kierowały się wszystkie dotychczasowe systemy etyczne, można sformułować w następujący sposób: *neminem lede, imo omnes, quantum potes, iuva*. Owa zasada składa się z dwóch części. Pierwsza (*neminem lede*), ma charakter ograniczający, jej celem jest sprawiedliwość, którą można osiągnąć także poprzez przymus:

5 Przedstawiamy bardzo skrótowo tok myśli Sołowjowa, aby dojść do jego rozważań pozytywnych. Przy Schopenhauerze warto jednak zrobić małe zastrzeżenie. Słusznie zauważono (Cziczewin), iż jego etyka nie wyczerpuje się w doświadczeniu, lecz ma podstawy metafizyczne. Zdaniem Cziczewina, Sołowjow powinien wdać się raczej w polemikę z Adamem Smithem, przedstawicielem najczystszej empirycznej teorii moralnej (podajemy za: Trubieckoj, 1913, I 128–129). Sołowjow, co prawda, dostrzegał metafizyczny kontekst etyki Schopenhauera, ale uważał go za nieistotny. [II 41–44]

„Instytucją przymuszającą jest tutaj państwo, którego jedynym celem jest obrona poszczególnych osób przed innymi osobami, a także całego narodu – przed wrogiem zewnętrznym.” [II 30]

Dopiero jednak pozytywna, postulująca część zasady (*omnes, quantum potes, iuva*) stanowi o istocie normy etycznej.

„Ona wymaga, abym ja w pewnej mierze zidentyfikował się z drugim, aby w wyniku tego granica między ja i nie-ja na tę chwilę została zniesiona; jedynie wówczas sytuacja innego, jego potrzeby i niedostatek, jego cierpienie, stają się bezpośrednio moimi (...). To zjawisko jest w najwyższym stopniu tajemnicze – to prawdziwa tajemnica (sakrament)⁶ etyki, albowiem jest ono czymś takim, czego ani rozum nie pojmie, ani nie obejmie żadne doświadczenie. A jednak jest to zjawisko codzienne i każdy doświadczył go na sobie i widział u innych. Owa tajemnica dokonuje się każdego dnia na naszych oczach, w konkretnych sytuacjach, zawsze wtedy, gdy wiedziony bezpośrednim instynktem, bez większego namysłu, człowiek pomaga innemu i broni go, narażając niekiedy na oczywiste niebezpieczeństwo swe życie dla człowieka, którego widzi po raz pierwszy (...). Ta tajemnica przejawia się w szerszym wymiarze, gdy cały naród ofiarowuje swą krew i dobra dla wyzwolenia lub obrony innego narodu.” [II 32]

Stary Testament, kontynuował Sołowjow, w swej istocie przedstawiał zasadę *neminem lede*, aktywną zasadę miłości (*omnes, quantum potes, iuva*) dało Nowe Przymierze. [II 32]

Po tej dygresji, która miała wykazać niewystarczalność zarówno empirii jak i rozumu dla etyki, Sołowjow przystąpił do oceny etyki racjonalistycznej. Podwaliny dla takiej etyki dał – jak wiadomo – Kant. Etyka empiryczna swój fundament znajdowała w skłonności. Kant próbował odnaleźć zasadę, która w sposób ogólny i konieczny byłaby normą wszelkiego działania moralnego. Niemiecki myśliciel uznał za fundament moralnego działania obowiązek, czyli „konieczność działania z szacunku dla prawa moralnego”. [II 49] Tej normy nie da żadne doświadczenie, musi więc być aprioryczna.

Kant wyraził swą naukę o moralności w formie imperatywu – tylko obowiązek wyznacza wartość czynu moralnego, skłonność ku dobru osłabia moralną siłę działania. Błąd Kanta polegał właśnie na tym, że skłonność ku dobru uznał za fakt moralnie wątpliwy. W opinii Sołowjowa, empiryczna sympatia i racjonalistyczny obowiązek wyrażają solidarnie dwie strony normy etycznej, materialną i formalną, muszą się przeto wzajemnie dopełniać, a nie znosić. [II 65–66]

6 Rosyjskie słowo *tainstwo* oznacza zarówno tajemnicę, jak i sakrament.

Nadto Kant ograniczył swój imperatyw tylko do istot rozumnych – Sołowjow rozszerzył go na wszystkie istoty i zaproponował następujące brzmienie kantowskiego imperatywu: postępuj tak, aby wszystkie istoty były celem, a nie tylko środkiem twojej działalności. [II 69–70]

Sołowjow twierdził za Schopenhauerem, że normą etyczną winny być objęte także zwierzęta. Wszystkie dotychczasowe europejskie systemy etyczne odnosiły się do tej kwestii obojętnie. Opinię, że w stosunku do zwierząt człowiek nie ma żadnych moralnych obowiązków, Sołowjow uznał za barbarzyństwo, które miało swe źródło w żydostwie. [II 33] Dalej filozof sformułował następujący wniosek:

„Forma moralnej działalności musi być absolutnie wszechogólna, jej przedmiotem są wszystkie żywe istoty, ostatecznym przeznaczeniem jest organizacja tych istot w królestwie celów.” [II 116]

Połączone w ten sposób idee Schopenhauera z nauką Kanta⁷ pozwoliły Sołowjowowi uczynić przejście od etyki indywidualnej (w jego terminologii *subiektywnej*) do etyki społecznej (*obiektywnej*):

„Działalność moralna z konieczności wychodzi poza granice pojedynczej żywej osoby i – będąc obiektywną – jest uwarunkowana istnieniem społeczeństwa.” [II 116]

Spółeczeństwo zaś – to podstawowa idea młodego Sołowjowa – jest żywym i rozwijającym się organizmem, którego rozwojem rządzą idee jako świadome i wolne myśli poszczególnych jego członków. [II 118] Zarówno pozytywistyczna socjologia, która zajmuje się społeczeństwem jako empirycznym faktem, jak i tradycyjna historiografia, która zajmuje się przeszłością i terażniejszością, zapomniały o dwóch kwestiach: o *idealnym* społeczeństwie, które powstanie w *przyszłości*:

„Nie można mówić o rozwoju społeczeństwa, nie mając pojęcia o tym, ku czemu ten rozwój prowadzi, jaki jest jego kres. Kres zaś nie jest faktem, lecz ideałem.” [II 119]

7 Za jedną z głównych zasług Kanta Sołowjow uważał to, iż postawił on kwestię autonomii ludzkiej woli. Wolności, zdaniem Sołowjowa, nie można dowieść w świecie empirii, lecz tylko w świecie inteligibilnym (*umopostigajemyj mir*). [II 87] Sołowjow, rzecz jasna, patrząc z punktu widzenia filozoficznego, nie rozwiązał problemu ludzkiej wolnej woli, chociaż uważał, iż aby czyn miał wartość moralną, musi być wolny. W tej kwestii, podobnie jak w wielu innych, ważniejsze są pewne intuicje Sołowjowa aniżeli próba ułożenia ich w schematy.

W tym stwierdzeniu łatwo rozpoznać idee Sołowjowowskiego *prawa historycznego rozwoju*. Filozof uważał, że kresem, czyli ideałem społecznym, jest wolna wspólnota (*swobodnaja obszczinnost'*):⁸ w takim społeczeństwie jednostka zrezygnuje z własnego egoizmu dla dobra wspólnoty, sama zaś wspólnota ograniczy się, uznając autonomię i wolność jednostki. [II 122–126]

Ideał wolnej wspólnoty nie był nigdy osiągnięty w przeszłości – taki wniosek wyciąga się z obserwacji historycznego rozwoju społeczeństw. Jak pamiętamy, w *prawie historycznego rozwoju* Sołowjow opisał trzy poziomy ludzkiej praktycznej sfery: ekonomiczny, państwowy i kościelny – wolna wspólnota (tam nazwana wolną teokracją) miałyby być syntezą wszystkich trzech sfer. W obecnej pracy, zatytułowanej *Krytyka zasad abstrakcyjnych*, rosyjski filozof dokonał krytycznej oceny „abstrakcyjnych” teorii społecznych, z których każda wywyższyła ten czy inny fragment sfery praktycznej, odrywając go od całości.

Na początku zostały skrytykowane doktryny socjalizmu oraz mieszczańskiego kapitalizmu (wzajemnie sobie wrogie, lecz naprawdę przedstawiające z dwóch skrajnych punktów widzenia te same idee), które nad wszystkie inne poziomy wywyższyły dziedzinę ekonomiczną. Obydwie teorie uznały człowieka jedynie za działacza ekonomicznego. [II 126–134] Społeczeństwo mieszczańskie, przekształcając się w plutokrację, w której znaczenie człowieka zależało od posiadanych bogactw materialnych, miało za swój cel zachowanie aktualnego porządku ekonomicznego.⁹ Socjalizm natomiast zrodził się z egoizmu pewnej części społeczeństwa:

„Grzech główny teorii socjalistycznej – twierdził Sołowjow – nie polega jednak na tym, iż wymaga ona za wiele dla klas robotniczych, lecz raczej na tym, iż w sferze najwyższych interesów żąda za mało dla klas nie posiadających – dążąc do wywyższenia robotnika, ogranicza i poniża człowieka.” [II 134]

Jak widać, Sołowjow krytykował jedynie myśl socjalizmu utopijnego, „od Saint-Simona i Fouriera do Proudhona i Lassalle’a”. [II 129] Myśl Marksa (1818–1883) z jakichś powodów nie wzbudziła jego zainteresowa-

8 W koncepcji wolnej wspólnoty można dostrzec odgłos idei soborowości Chomiakowa (por. Moczulskij 1951, 111 oraz Walicki 1973, 551–552). Zwracamy jednak uwagę, że Sołowjow nie twierdził, iż ten ideał został już urzeczywistniony – jak na przykład uważał K. Aksakow.

9 Surowy wobec idei mieszczańskiego kapitalizmu, Sołowjow uzewnętrznił to swą stylizacją, której zapewne nie powstydziliby się sam Karol Marks: „...religia i moralność, kościół i państwo, mają znaczenie jedynie jako podpora i oręż ochraniający istniejący ekonomiczny porządek, jako mocne cugle i kaganiec na głodne proletariackie gęby.” [II 132]

nia. Tym niemniej dostrzegł on także polityczne oblicze socjalizmu, gdy pisał:

„Socjalizm (...) domaga się interwencji państwa w sferę ekonomiczną i w związku z tym domaga się władzy politycznej dla klasy robotniczej (...).” [II 135]

Gdzie indziej wspominał o związanej z socjalizmem groźbie „rewolucji politycznej jako niezbędnym środku dla rewolucji społecznej”. [II 136] Socjalizm rozpała umysły robotników, bo choć czują oni, że przedmiotem kultu ich panów i nauczycieli nie jest Chrystus, lecz Baal, to przecież jednak pragną w tym kulcie być kapłanami, a nie ofiarami. [II 133]

Tym sposobem zostały osądzone dwie skrajności:

„Zarówno mrowisko komunizmu, jak i ekonomiczny chaos mieszczańskiego królestwa zaprzeczają społecznemu ideałowi, ponieważ w pierwszym nie ma człowieka, a w drugim nie ma ludzkości.” [II 142]

Przed wszystkim jednak został potępiony socjalizm, ponieważ w jego ideologii nie można znaleźć niczego, co czyniłoby człowieka „*res sacra*”, czyli osobą we właściwym sensie słowa”. [II 141]

Aby skrytykować kolejne teorie społeczne, myśliciel przeniósł się na poziom polityczny. Gdy w *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej* opisywał ów poziom sfery praktycznej, interesował go przede wszystkim fakt istnienia państwa. Obecnie zajął go także rozwój prawa: prawo jest bowiem takim samym wytworem ludzkiego ducha, jak język, religia i twórczość. [II 144] Prawo widzi w człowieku przede wszystkim osobę, a nie siłę ekonomiczną. [II 141]

Historia ludzkości była w swoich początkach procesem rodowym – rodowa wspólnota jako „komuna pszczół” całkowicie zdominowała jednostkę. [II 145] Jednak w dalszym biegu dziejów ludzkie społeczeństwo stało się w coraz większym stopniu związkiem *wolnych osób*, jednostka zaś zaczęła decydować o historycznym rozwoju. [II 145–146] Historia prawodawstwa, zdaniem filozofa, mogłaby łatwo pokazać, jak ludzie odchodzili od lokalnych i dziejowych ograniczeń, aby ich prawo uzyskało ponadhistoryczny uniwersalny wymiar. Dostarczając ciekawego materiału empirycznego, historia prawa nie zastępuje jednak jego teorii, która musi pokazać, gdzie leży fundament prawa.

Zdaniem Sołowjowa, prawo jest ściśle związane z zasadą wolności człowieka, którą należy pojmować społecznie: wolność jednej osoby, aby była uznana przez innych, musi się sama ograniczyć wolnością innej osoby. Wobec prawa wszyscy muszą być równi:

„Prawo to wolność uwarunkowana równością.” [II 153]

Państwo zaś stoi na straży prawa i ma charakter ograniczający: państwo jest gwarantem zasady *neminem lede*, zasada *omnes, quantum potes, iuva* będzie zrealizowana w innym porządku.¹⁰

Wspominaliśmy już o religijnych korzeniach etyki młodego Sołowjowa. Kolejne jego wywody potwierdziły tę opinię.

W dziedzinie ekonomicznej, czyli materialnej, człowiek zaspokaja swe potrzeby istoty naturalnej, w dziedzinie politycznej jawi się jako istota rozumnie wolna. [II 159] Ale istota ludzka nie może pozostać ani w sferze materii, ani w sferze *ratio*:

„Dążenie człowieka do sfery absolutnej, chęć bycia *wszystkim* w jedno-ści, czyli bycie wszechjednym – to niezaprzeczalny fakt.” [II 160]

Człowiek osiąga tę jedność w łączności z innymi, którzy tym sposobem nie są – jak w dziedzinie prawa – jego granicą, lecz dopełnieniem. Takie zjednoczenie, możliwe tylko dzięki pierwiastkowi Bożemu w człowieku, dokona się dopiero we wspólnocie mistycznej (religijnej), jaką jest Kościół. [II 160]

Wedle Sołowjowa, dziedzina polityczna (państwo) i duchowa (kościół) nie mogą być rozłączone. Chrystus, co wiadomo, nakazał oddawać co boskie – Bogu, a co cesarskie – cesarzowi, ale jego słowa odnosiły się do konkretnej rzeczywistości historyczno-geograficznej: państwo było wtedy pogańskie. [II 164] Gdy jednak cesarz wszedł do królestwa Bożego, to sytuacja się zmieniła: w jednym królestwie nie mogło być dwóch absolutnych władz. Bóg nie może być *częścią* – człowiek musi dostrzec logiczną i historyczną sprzeczność zasady postulującej absolutny rozdział kościoła od państwa.

Porządek naturalny (społeczeństwo ekonomiczne i polityczne) – to porządek niezbędnych środków. Porządek religijny, czyli mistyczny (wolna teokracja) – to porządek absolutnych celów. [II 175] Człowiek i społeczeństwo kształtują się w porządku historycznym („naturalnym porządku podlegającym formie czasu”): [II 177]

„Człowiek nie *jest* idea – on dopiero powinien się *stać* idea (...).” W porządku absolutnym (Bożym) idea pokrywa się z rzeczywistością,

10 Gdy Sołowjow zastanawiał się nad ekonomiczną częścią sfery praktycznej, krytykował te teorie społeczne, które wywyższały ową część ponad całość. Z tego wynikał, rzecz jasna, praktyczny wniosek, że sfera ekonomiczna nie wyczerpuje ludzkiej działalności. Gdy zajął się następnie organizacją prawno-państwową społeczeństwa, wskazywał jedynie na praktyczną niewystarczalność tej sfery dla urzeczywistnienia wolnej wspólnoty. Gdyby jednak zajął się tu „abstrakcyjnymi” teoriami państwa, które uznawały je za wartość absolutną, mógłby wiele stron poświęcić – czego nie uczynił – krytyce teorii Hegla („abstrakcyjnego etatyzmu” – por. Trubieckoj 1913 I 172).

w ludzkim porządku historycznym znaczenie jednostki zależy od stopnia przeniknięcia idea. [II 178]

Względem porządku absolutnego każda jednostka jest równa, względem porządku historycznego jest ona wpisana w układ hierarchiczny. Odnosi się to zarówno do dziedziny politycznej, jak i ekonomicznej:

„Im bardziej człowiek przyswoił ideę, tym większy powinien mieć wpływ na innych (...), tym wyższą powinien zajmować pozycję w społeczeństwie.” [II 178]

W dziedzinie politycznej wiąże się to ze stopniem posiadanej władzy (autorytetu), w sferze ekonomicznej z wielkością posiadanych dóbr:

„Sprawiedliwość wymaga, aby praca i bogactwo były w społeczeństwie podzielone ze względu na moralną wartość i obywatelskie znaczenie jego członków.” [II 184]

Swój ideał w sferze praktycznej, czyli wolną teokrację (którą nazywał także teokracją organiczną), Sołowjow przedstawiał, uciekając się często do języka analogii:

„W normalnym społeczeństwie (wolnej teokracji) wszystkie różnorodne społeczne elementy, wszystkie poziomy i sfery stosunków społecznych, istnieją nie jako oddzielne, zamknięte w sobie dziedziny (...), lecz jako konieczne części składowe tego samego złożonego organizmu, idealnie solidarne ze sobą (...).” [II 185]

Sołowjowowska etyka skończyła się stwierdzeniem, iż norma etyczna dopiero wtedy nabiera sensu, gdy odpowie się twierdząco na pytania o istnienie Boga, nieśmiertelność duszy ludzkiej i wolność człowieka. [II 191]

1.5. SOŁOWJOW JAKO SŁOWIANOFIL

W tym fragmencie pracy rozważymy problem pokrewieństwa myśli młodego Sołowjowa z ideą słowianofilską, zajmując się okresem od debiutu literackiego Sołowjowa (1874) do roku wydania *Wielkiego sporu* (1883). W tym czasie filozof opublikował kilka prac, w których aprobował lub ostrożnie polemizował z ideami słowianofilskimi – nas zajmą tutaj głównie trzy kwestie:

1) Sołowjowska krytyka okcydentalnej myśli przedstawiona w *Kryzysie filozofii zachodniej*;

2) stosunek idei Sołowjowa do myśli Dostojewskiego (tutaj zajmiemy się następującymi tekstami: *Trzy siły*, *Trzy mowy o Dostojewskim*, *Wykłady o Bogoczości*);

3) krytyka Rzymu, ale także rosyjskiej tradycji religijnej (Awwakum i Nikon) i rosyjskiej prawosławnej, współczesnej Sołowjowowi, kościelnej hierarchii (na podstawie dwóch tekstów: *O władzy duchownej w Rosji* oraz *O schizmie w rosyjskim ludzie i społeczeństwie*).

Rzecz jasna, Sołowjow napisał w tym okresie parę innych prac, z których przynajmniej dwie bliskie były słowianofilskiej tradycji: *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej*¹ oraz *Krytyka zasad abstrakcyjnych*. Idee tych dzieł były już jednak przedstawione wcześniej.

*

Gdy Sołowjow zadebiutował w 1874 roku, kierunkiem panującym w rosyjskiej myśli był pozytywizm. W roku debiutu filozofa od kilkunastu lat nie żyli już Kirejewski (zm. 1856), Chomiakow (1860), K. Aksakow (1860) – słowianofilstwo, szczególnie po polskim powstaniu 1863 roku, wyra-

1 Walicki (1964, 458) słusznie nazwał *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej* jedną z najbardziej słowianofilskich prac Sołowjowa. Z drugiej strony jednak była to też praca najbardziej „heglowska” i z tego punktu widzenia jest charakterystyczna dla całego utopijnego okresu filozofa.

działo się w nacjonalizm, do czego przyczyniali się jego nowi wyznawcy: Samarin oraz I. Aksakow. Ten ostatni wywarł pewien wpływ na Sołowjowa – dwa Sołowjowowskie teksty (omawiane w części *Spór z Nikonem i Awwakumem*) ukazały się w Aksakowowskiej „Rusi” i były w pewnych fragmentach najbardziej antykatolickie ze wszystkiego, co Sołowjow kiedykolwiek przeciwko Rzymowi napisał. Katolicyzm został potępiony za to, iż Chrystusa zastąpił papieżem [III 228], a papieską tradycją nazwano tradycją antychrystową [III 239] – tak Sołowjow spłacał daninę bizantyjsko-rosyjskiemu nacjonalizmowi.² Z drugiej jednak strony, Aksakow wywarł na Sołowjowa wpływ, gdy chodzi o krytykę rosyjskiej kościelnej hierarchii – redaktor „Rusi” systematycznie potępiał ją na łamach swego pisma.

Swój stosunek do starego słowianofilstwa Sołowjow wyraził już w 1874 roku w mowie wygłoszonej podczas dyskusji nad rozprawą *Kryzys filozofii zachodniej*. Głównym problemem owej pracy była kwestia oddzielenia się rozumu od wiary:

„Teraz zapytamy – mówił Sołowjow – czy to oddzielenie jest stanem normalnym? Jedna z rosyjskich literacko-naukowych szkół – tak zwani słowianofile – odpowiadała na to pytanie bezwzględnie przecząco. Uznając wspomniane rozdzielanie za zjawisko anormalne, za jakiś historyczny pierworodny grzech, szkoła owa domagała się powrotu do pierwotnej jedności, domagała się, aby rozum jednostkowy wyrzekł się całkowicie swej samodzielności na korzyść wspólnej religijnej wiary i kościelnej tradycji. Obecnie również przeciwnicy słowianofilstwa uznali ich ważne zasługi dla myśli rosyjskiej. Tym niemniej wyraźnie widać, że podstawowe zasady tej szkoły mogą być przyjęte dopiero po gruntownej przeróbce. Pogląd słowianofilski powoduje bowiem ogromny zamęt w dwóch dziedzinach: od strony teoretycznej, gdy uznaje cały umysłowy rozwój Zachodu za zjawisko nienormalne; od strony praktycznej, gdy zgłasza żądanie nie do wypełnienia, a mianowicie chęć powrotu do zamierzchłej przeszłości, która już dawno została przeżyta.” [XII 241]

Słusznie zauważono, iż spośród klasyków słowianofilstwa najbliższy był Sołowjowowi Kirejewski, najbardziej zaś obcy – anachroniczny K. Aksakow.³ Surowe słowa o chęci powrotu do przestarzałych ideologii, nie mogły się odnosić do Kirejewskiego. W dziele tego ostatniego można znaleźć wiele dowodów zaprzeczających ocenie Sołowjowa. Oto, co pisał klasyk słowianofilskiej idei:

2 Prawosławny komentator myśli Sołowjowa uznał słusznie owe stwierdzenia pisarza za „niesprawiedliwe” i „straszne” – Moczulskij 1951, 137.

3 Walicki 1964, 458.

„Ale podjęcie na nowo filozofii św. ojców nie jest możliwe. Powstając jako odpowiedź wiary na ówczesną uczość, powinna ona być jedynie odpowiadać na problemy swego czasu i tej uczości, spośród której się rozwijała. Rozwój nowych stron pseudonaukowej i społecznej uczości wymaga odpowiadającego im nowego rozwoju filozofii. Ale prawdy wyrażone w kontemplacyjnych pismach ojców mogą być dla niej życiodajnym zaczynem i jasnym drogowskazem.”⁴

Można przecież wyznaczyć podstawową różnicę pomiędzy klasyką słowianofilską a młodym Sołowjowem. Ojcowie słowianofilstwa podchodzili do filozofii negatywnie – ograniczając się do krytyki Hegla, nie przedstawiali własnych pozytywnych idei. Sołowjow zaś od samego początku chciał stworzyć filozoficzny system.

Wyrażono słuszną opinię, że Sołowjow pozostał słowianofilem przez całe życie, lecz nikt nie zadał skostniałemu słowianofilstwu straszliwszego niż on ciosu.⁵ Swoją idealną widział bowiem, wbrew klasykom myśli, w przyszłości. Było to zgodne z ideą Fichtego o *złotym wieku* – ale sołowjowowskiemu ideałowi obcy był nacjonalizm niemieckiego myśliciela.

4 Iwan W. Kiriejewskij, *Izbrannyje statji*. Moskwa 1984. 264. Kiriejewski nie odrzucał też całkowicie myśli okcydentalnej, gdy pisał, iż owa filozofia, zwieczona systemem Schellinga, miała sens jako etap przejściowy do *lubomudria samodzielnego* (272).

5 Łopatin 1901, 60. Autor miał zapewne na myśli Sołowjowowski cykl *Problem narodowy w Rosji*, który omawiamy w części *Przeciw nacjonalistom*.

1.5.1. O KRYZYSIE FILOZOFII ZACHODU

Swą pracę doktorską, zatytułowaną *Kryzys filozofii zachodniej. Przeciw pozytywistom*,¹ Sołowjow pisał w przeświadczeniu, iż filozofia jako wiedza teoretyczna odeszła „bezpowrotnie w świat przeszłości”. [I 27] Był tutaj zgodny z podstawową ideą klasyków słowianofilstwa, którzy pragnęli dokonać syntezy filozofii, religii i wiary, aby przybliżyć tę pierwszą do życia. Był też zgodny ze słowianofilskim duchem, gdy swą wizję myśli pozytywnej chciał przedstawić poprzez krytykę ideologii racjonalistycznego Zachodu. Traktat młodego Sołowjowa dzielił się na dwie podstawowe części. W pierwszej chciał pokazać negatywny rozwój filozofii zachodniej od scholastyki do materializmu i pozytywizmu – ta część miała udowodnić kryzys myśli okcydentalnej. W drugiej części Sołowjow chciał dowieść, iż dopiero synteza „ostatniego słowa” filozofii Zachodu z religijną tradycją Wschodu stworzy świat żywej myśli, która wcieli się w rzeczywistość. Sołowjow konsekwentnie musiał uznać, że rozwój zachodniej filozofii nie był bezpłodny, lecz ukazał – choć w sposób negatywny – drogę dla nowej metafizyki.

Sama krytyczna część pracy również dzieliła się na dwa fragmenty: pierwszy opisywał rozwój filozofii zachodniej od scholastyki do Kanta, drugi – od Kanta poprzez Schopenhauera i Hartmanna do pozytywistów.

Historia zachodniej filozofii – zdaniem Sołowjowa – rozpoczęła się od oddzielenia rozumu od autorytetu (*ratio et auctoritas*). Scholastyka, co prawda, oznajmiła ustami Eriugeny, iż autorytet nie sprzeciwia się rozumowi (*auctoritas rectae rationi non obsistit*), bo oba wywodzą się z Bożej Mądrości (*ex una fonte, divina sapientia*), to jednak już sam autor traktatu *De divisione naturae* (IX wiek) zdawał sobie sprawę, iż winno być odwrotnie: prawdziwy autorytet nie powinien sprzeciwiać się rozumowi (*vera*

1 Ta praca była debiutem dwudziestoletniego filozofa, ale tylko do pewnego stopnia jest traktatem uczniowskim. Znajdujemy w niej bowiem zaczątki prawie wszystkich idei, jakie Sołowjow rozwijał w utopijnym okresie swej działalności.

auctoritas rationi non obsistit) – taka konkluzja była pierwszą oznaką racjonalizmu.

Kolejny krok na drodze wskazanej przez Eriugę uczynił, zdaniem Sołowjowa, Abélard (1079–1142), autor dzieła *Sic et non*, który stwierdził, iż wszystko co w chrześcijaństwie istotne, było odkryte już przez starożytnych mędrców. [I 31] Autorytet zaś – zdaniem Abélarda – nie jest czasami zgodny nawet z sobą samym.

U schyłku średniowiecza – kontynuował Sołowjow – umysły filozoficzne, miast próbować w stylu dawnych scholastyków godzić Arystotelesa z Biblią, uznały sprzeczność pomiędzy rozumem a religijnym autorytetem, pomiędzy prawdą filozoficzną a religijnym dogmatem. [I 32] W scholastycznym sporze o uniwersalia, w sporze realizmu (Tomasz) z nominalizmem (Ockham), musiał zwyciężyć ten ostatni:

„Ostatnim wnioskiem było twierdzenie: *universalia sunt nomina*. Naprawdę istnieją indywidualne pojedyncze rzeczy, właśnie jako *pojedyncze* – *haec res*, a ponieważ wszelkie poznanie jest ogólne, przeto poznanie prawdziwe jest niemożliwe.” [I 32–33]²

Ponieważ zaś Ockham wszelkie kwestie metafizyczne pozostawił w gestii wiary, nie budując dla tej ostatniej żadnego fundamentu, to konsekwentnie jego nauka doprowadziła do odrzucenia wiary. [I 33]

Dalszy przedkantowski rozwój filozofii, jak widział go Sołowjow, przebiegał w dwóch kierunkach i doprowadził do tych samych negatywnych rezultatów. Zarówno racjonalizm (Kartezjusz – Spinoza – Leibniz), jak i empiryzm (Bacon – Hobbes – Locke – Berkeley – Hume), zaprzeczyły możliwości metafizyki i poznania Absolutu: przedkantowska filozofia przygotowała grunt dla antyfilozoficznego kierunku – pozytywistycznego sceptycyzmu. [I 33–48]

Sceptycyzm Hume'a stał się natchnieniem dla Kanta, ale przewrót, jakiego ów ostatni dokonał swą *Krytyką czystego rozumu*, nie polegał na potwierdzeniu sceptycyzmu – udowodnił, przeciwnie, iż formy ludzkiego poznania mają naturę aprioryczną, poprzedzają wszelkie doświadczenie i posiadają charakter powszechny i apodyktyczny. [I 49–50] Z drugiej jednak strony, gdy Kant zaprzeczył dogmatycznej metafizyce, to w polu po-

2 Stiepun doskonale opisał metodę filozofa, zastosowaną w tej pracy: „Sołowjow wygrywa wszystko właśnie dlatego, że cały czas patrzy z pozycji systemu następującego i z tego punktu widzenia przedstawia braki systemu odchodzącego; krytyka systemu pierwszego przekształca się u niego bezpośrednio w pozytywne twierdzenia systemu drugiego.” Steppuhn 1910, 271.

znania pozostawił jedynie zjawiska (*fenomeny*), rzeczy same w sobie (*noumeny*) uznając za niedostępne dla ludzkiego umysłu. [I 50–51]

Konsekwentnym uczniem, a zarazem – jak często bywa – przeciwnikiem Kanta, stał się Fichte. Stwierdził on, iż o rzeczywistości noumenalnej nie można orzec niczego, nawet faktu jej istnienia. Nie tylko formy rzeczywistości, lecz także sama rzeczywistość była dla Fichtego tworem czystego *ja*, i tylko to ostatnie jako indywidualna podmiotowa świadomość uzyskiwało realny byt. [I 52–55]

Kolejny krok na racjonalistycznym szlaku uczynił Schelling. Ów podmiot, o którym mówił Fichte, nie mógł się dać ograniczyć świadomością ludzką – w tej ostatniej znalazł on jedynie swój ostateczny wyraz. Podmiot *absolutny* przejawia się zarówno w sferze ducha, jak i materii – różnica polega na stopniu obecności. Ponieważ jednak ów absolutny podmiot musi obejmować wszystko, można go przeto nazwać *subiektem-objektem*. Wszystko co istnieje, jest przejawem tego absolutnego podmiotu: w twórczym procesie natury duch absolutny wychodzi od materii, aby znaleźć swą pełnię w ludzkiej świadomości. Formy albo momenty tego rozwoju Schelling odróżnił od samego podmiotu absolutnego. Jak jednak go określić? Przywołane wcześniej określenie obiekt-subiekt jest definicją *per anticipationem*, gdyż rozwijający się Absolut osiągnie taki stan dopiero u kresu procesu historycznego, jako jego wypełnienie. Wspomniany absolut nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem, ani też – konsekwentnie – jednością ich obojga. Ostateczny wniosek z ustaleń Schellinga może być, zdaniem Sołowjowa, tylko taki: ten Absolut nie jest czymś rzeczywistym, lecz tylko możliwym, istnieje jedynie jako pojęcie. Wszystko przeto, co istnieje, jest samoistnym rozwojem bliżej nie określonego pojęcia. [I 53–57]

Dalszy konsekwentny i decydujący krok w kierunku racjonalizmu uczynił jego monarcha absolutny, Hegel:

„Wszystko co istnieje, jest dialektycznym rozwojem pojęcia, które w swoim naturalnym położeniu (teza – abstrakcyjna jedność, faza rozumowania) zawiera sprzeczność i dlatego przechodzi w przeciwstawienie (antyteza – refleksja, faza zaprzeczająco rozumna), i w tym przeciwstawieniu odnajduje swą własną istotę, aby (...) poprzez zaprzeczenie powrócić do siebie samego, jako to, co przejawiało sprzeczność, i dlatego jest od niej wolne (synteza – najwyższa konkretna jedność, faza pozytywnie rozumna, czyli spekulatywna).” [I 57–58]

Hegel ukoronował, zdaniem Sołowjowa, to co rozpoczęło się ongiś w łonie scholastyki, a potem – poprzez Kartezjusza, Spinozę, Leibniza, Kanta, Fichtego i Schellinga – konsekwentnie się rozwijało. Wyswobo-

dził pierwiastek racjonalny i przyznał pojęciom prawo pierwszeństwa przed rzeczywistością.

W rozwoju racjonalizmu dostrzegł przeto Sołowjow trzy fazy, a wzajemny stosunek tych faz opisał następującym sylogizmem:

- 1) *major* dogmatyzmu — prawdziwy byt poznaje się w poznaniu apriorycznym;
- 2) *minor* Kanta — ale w apriorycznym poznaniu poznaje się jedynie formy naszego myślenia;
- 3) *conclusio* Hegla — formy naszego myślenia (pojęcia) są prawdziwym bytem. [I 133–134]

Antyempiryzm Hegla³ doprowadził do reakcji empirycznej w filozofii zachodniej. Do głosu doszła „empiria zewnętrzna, która — podniesiona do rangi powszechnego systemu — rodzi materializm.” [I 65]

Jednak w materializmie i nauce o atomie widać jeszcze ślady metafizyki. Konsekwentny empiryzm poszedł dalej — świat obiektywny był dla niego jedynie światem zewnętrznych zjawisk.

Trzy fazy rozwoju empiryzmu Sołowjow wyraził kolejnym sylogizmem:

- 1) *major* Bacona — prawdziwy byt poznawany jest w doświadczeniu;
- 2) *minor* Locke’a — ale w doświadczeniu poznawane są jedynie różnorodne stany świadomości;
- 3) *conclusio* Milla — empiryczne stany świadomości są prawdziwym bytem. [I 135]

Hegel, zdaniem Sołowjowa, sprowadził myśl ludzką także na inne manowce. On sam był filozofem szkolnym, oderwanym od życia i dlatego twierdził, że wszystko co jest, jest rozumne. Odrzucał zaś pytanie: *co powinno być?* Chociaż sam Hegel nie zdawał sobie z tego sprawy, to jednak jego myśl objęła swoją negacją również historyczną rzeczywistość.

„Czymże jest bowiem w rzeczy samej — polemizował z Heglem Sołowjow — historia, jeśli nie stałym urzeczywistnianiem tego, co z początku jawi się jako subiektywny nierzeczywisty ideał? To co teraz *jest*, wcześniej tylko *powinno* było być, rzeczywiste było zaledwie pożądanym — ale wola przeszła do działania, a działanie pozostawiło materialne rezultaty.” [I 120–121]

3 W latach dziewięćdziesiątych Sołowjow wypomnił Heglowi, że w dysertacji *De orbitis planetarum* twierdził, wbrew Keplerowi, iż między Marsem a Jowiszem nie może być żadnej innej planety — tymczasem jeszcze w roku obrony dysertacji odkryto tam planetę Ceres. [X 302–303]

Hegel zrodził paradoksalnego ucznia: Stirnera, który mówił: „Nie człowiek jest miarą wszechrzeczy, lecz to *ja* nią jestem i ja chcę *swojego* szczęścia.” Sołowjow przytoczył następujące słowa autora *Der Einzige und sein Eigentum*: „A więc precz wszystko, co nie jest w całości *moje!* Myślicie, że moje dzieło musi być przynajmniej *dobrym dziełem?* Czymże jest dobro, a czym zło? Ja sam jestem swoim dziełem, a ja nie jestem ani dobry, ani zły ... Moje dzieło nie jest ani Boże, ani ludzkie, ono nie jest prawdziwe, dobre, sprawiedliwe, wolne itd., lecz wyłącznie *moje*. I ono nie jest wszechogólne — lecz jedyne, jak i ja sam. Prócz mnie, nie ma dla mnie niczego.” [I 124]

Jak łatwo dostrzec, w swoim stylu Sołowjow przeszedł od sfery wiedzy do sfery życia (przypomnijmy o jego *prawie rozwoju historycznego*, które mówiło o integralności tych sfer) — racjonalista Hegel stał się w jego oczach odpowiedzialny za amoralistę Stirnera.

Nie trzeba zapominać, iż cała rozprawa Sołowjowa skierowana była przeciwko pozytywizmowi (i jego antycypacjom) w imię obrony prawa ludzkiego do metafizyki. Zdaniem Sołowjowa, przyszła metafizyka nie zaprzeczy bynajmniej racjonalizmowi czy empiryzmowi, rozumnie pojętym — lecz wykorzysta je, dopełniając elementem irracjonalnym. Filozof uważał, iż zarys podobnej metafizyki udało się na Zachodzie stworzyć Hartmannowi.

„W historii umysłowej naszych czasów nie mniej niż w dziejach politycznych zdarzają się rzeczy zdumiewające i nieoczekiwane (...). Oto za naszych czasów, gdy pozytywistyczny pogląd osiągnął taką przewagę, iż słowo metafizyka zaczęło być uważane za wyzwisko i nonsens — w naszych więc czasach pojawia się system metafizyczny, w którym te najważniejsze kwestie — odrzucone przez pozytywistów — nie tylko znów są postawione, ale i rozwiązuje się je z niezwykłą śmiałością (...); ta nowa zaś metafizyka, zamiast — jak należało oczekiwać — być wyśmianą, odnosi wszędzie niebywałe, ogromne sukcesy (...). Jedyne wielka poskramiająca umysł siła najważniejszych metafizycznych kwestii może objaśnić to zjawisko.” [I 48–49]

W tym obrazowym stylu Sołowjow przeszedł do przedstawienia zarysu systemu myśliciela, który w swej pracy *Philosophie des Unbewussten* chciał połączyć racjonalizm (Hegla) z irracjonalizmem (Schopenhauera), dostrzegając zarazem wartość metody empirycznej — mowa o E. Hartmannie, którego wspomiane dzieło (1869 r.) odnosiło w czasach debiutu literackiego Sołowjowa wielkie sukcesy. Sołowjow uważał, iż Hartmannowi udało się na nowo połączyć wolę z wyobrażeniem i opisać *wolę wyobrażającą*. [I 95] Rezultaty filozofii Hartmanna jako — zdaniem Sołowjowa — ostatecznego etapu rozwoju myśli zachodniej były następujące:

1) w logice, czyli nauce o poznaniu, potępił jednostronność metody czysto racjonalnej i czysto empirycznej – stworzył zaś, godząc jednostronności, prawdziwą indukcyjną metodę [I 150, por. 136–137];

2) w metafizyce uznał za absolutną wszechzasadę *konkretnego wszechjednego ducha*;

3) w etyce „uznał, iż ostateczny cel i najwyższe dobro osiągalne są tylko poprzez ogół istot w koniecznym i celowym biegu procesu wszechświato-wego, którego koniec położy kres samoutwierdzeniu się pojedynczych istot w ich materialnych waśniach i spowoduje ich powrót do królestwa duchów, objętego wszechogólnością ducha absolutnego.” [I 150]

Poprawiając Hartmanna, zastąpiwszy jego pesymistyczną Nirwanę orygenesowską apokatastazą [I 150], Sołowjow konkludował odważnie, iż zachodnia filozofia utwierdzała w formie rozumowej te same prawdy, które poprzez wiarę i duchową kontemplację, głoszone były przez wielkie systemy teologiczne Wschodu, głównie chrześcijańskie – w ten sposób filozofia podała rękę religii.

*

Moczulski słusznie dostrzegł, iż młodzieńcza rozprawa Sołowjowa pisana była pod silnym wpływem idei Kirejewskiego.⁴ Klasyk słowianofilstwa wyraził w swoich paru dziełach myśli, które zapewne zainspirowały młodego adepta filozoficznych nauk:

„Filozofia w ostatnim i ostatecznym swoim rozwoju szuka takiej zasady, której uznanie pozwoliłoby jej się złączyć z wiarą w jedną kontemplacyjną jedność.”⁵

„...rzymsko-grecka uczoneść, rozwinąwszy się aż do zaprzeczenia samej sobie, powinna przyjąć inną nową zasadę, przechowywaną u innych plemion, które nie miały do tej pory znaczenia w powszechnej historii świata.”⁶

We wskazanych przez Moczulskiego tekstach znajdujemy również krytyczne uwagi o zachodniej filozofii jako królestwie rozumu i sylogizmu.

4 Moczulskij 1951, 53–54.

5 Iwan P. Kiriejewskij, op. cit. 144.

6 ib. 145.

Koryfeuszy racjonalizmu Kirejewski krytykował w takiej, jak po nim Sołowjow, kolejności: Arystoteles, Eriugena, Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Hume, Bacon, Locke, Kant, Fichte, Schelling i Hegel.⁷ Kirejewski pragnął też dokonać twórczej reinterpretacji dzieła Ojców Kościoła – to zadanie postawił przed sobą Sołowjow później.

Prócz Kirejewskiego, choć zapewne w mniejszym stopniu, musiał wpłynąć na tę pracę Sołowjowa Chomiakow,⁸ przede wszystkim swoim artykułem *O współczesnych zjawiskach w dziedzinie filozofii* (1859). Ów tekst był jeszcze bardziej antyracjonalistyczny aniżeli przywoływane fragmenty Kirejewskiego. *Malo errare cum Hegelio* – ostrzegał Chomiakow i przedstawiał zgubny szlak zachodniego racjonalizmu:

„Hegel mógł i doprowadził racjonalizm do ostatecznej granicy. Aby zobaczyć od razu cały szlak, jaki przeszła owa szkoła od Kanta do Hegla, wystarczy jednego przykładu. Przywódca szkoły mówi: *Rzeczy (przedmiotu) nie możemy poznać w niej samej*. Ten zaś, co doprowadził do końca idee szkoły, mówi teraz tak: *Rzecz (przedmiot) sama w sobie nie istnieje: ona istnieje tylko w nauce (pojęciu)*.”⁹

Innym tekstem Chomiakowa, który mógł na Sołowjowa wpłynąć jest artykuł *Z powodu Humboldta* (1849) – dostrzeżono tu aberrację Stirnera, którego egoistyczne idee nie zrodziły się w próżni, lecz były protestem przeciwko Heglowi.¹⁰

Słusznie zarzucono autorowi *Kryzysu*, iż znacznie uprościł obraz rozwoju myśli zachodniej – aby dowieść, iż każda idea i każdy system okcydentalny nosił w sobie *per anticipationem* załączki heglizmu. „Sołowjow przeoczył – pisał badacz – tak samo jak przeoczyli to Chomiakow i Kirejewski, krytyczny intelektualizm Kanta, woluntaryzm Fichtego, intuicjonizm i estetyzm Schellinga, a także irracjonalizm Schopenhauera; przeoczył więc w każdym wielkim systemie właśnie to, co stanowiło jego cechę wyróżniającą, przeoczył wszystko, co nie mogło być uznane za embrionalny heglizm.”¹¹ Młody Sołowjow nie napisał przeto traktatu o kryzysie *filozofii* zachodniej, lecz rzecz o kryzysie zachodniego *racjonalizmu* – już wtedy istniały w jego własnej myśli ślady tych wpływów zachodnich,

7 ib. 216–218.

8 Nazwiska Kirejewskiego i Chomiakowa spotykamy w pracy jeden raz i to zaledwie w przypisie. Nazwani są tam twórcami „sprawiedliwej, chociaż zbyt ogólnej krytyki filozoficznego racjonalizmu”. [I 58]

9 Aleksiej S. Chomiakow, *Soczinienija*. Moskwa 1900. I 293–294; 299. Wydanie trzecie.

10 ib. 150–151.

11 Steppuhn 1910, 284.

które w żadnym razie nie mogły być określone mianem „heglizmu”. W młodszej pracy Sołowjowa widać wyraźny wpływ późnego Schellinga – w swej pracy natomiast filozof rosyjski ograniczył się jedynie do krytyki systemu Schellinga młodego. Tymczasem dojrzały Schelling odrzucił racjonalizm, aby zająć się filozofią Objawienia. „Przejście od racjonalizmu – pisał inny badacz – do filozofii Objawienia wskrzesiło dziedzictwo niemieckiej mistyki, lecz pozbawiło Schellinga jego wcześniejszych wpływów w Niemczech. Ale właśnie dzięki temu przejściu filozof stał się nauczycielem religijno-filozoficznej myśli w Rosji.”¹²

I właśnie to, co sam Schelling nazwał kryzysem zachodniego racjonalizmu, u Kirejewskiego, Chomiakowa i Sołowjowa przekształciło się w kryzys całej filozofii zachodniej. Rosyjski filozof przeoczył też konsekwentnie ową wspomnianą tradycję niemieckiej mistyki (Böhme, Baader), która później wywarła wpływ na jego własną metafizykę.

Już jednak w swym pierwszym dziele Sołowjow uległ wpływowi kierunku filozoficznego, który chciał skrytykować. Mowa o heglizmie jako metodzie oglądu rzeczywistości poprzez dialektykę przeciwieństw. Strachow pisał przenikliwie w liście do Tołstoja: „Pańską opinię o Sołowjowie podzielam; chociaż otwarcie odżegnuje się od Hegla, to jednak potajemnie za nim idzie.”¹³ Strachow miał zapewne na myśli tę wspomnianą metodę „przeciwieństw”, którą młody Sołowjow wykorzystał dla swej krytyki zachodniej idei.¹⁴

12 Trubieckoj 1913, I 52–53. Pracę ilustrującą wpływ idei Schellinga na rosyjską ideę początku XIX wieku opublikował Wsewołod Setschkaeff: *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX Jhs.* Leipzig 1939.

13 *Pieriepiska L.N. Tołstogo s N.N. Strachowym.* S.Pietierburg 1913. 56.

14 W roku 1881, pisząc obszerniej o *Kryzysie*, Strachow konkludował: „Ten sposób konstruowania historii jest nam dobrze znany; są to oczywiście chwytły czystego racjonalizmu, heglowska metoda ułożenia faktów wedle kategorii logicznych.” – N. Strachow, *Istorija i kritika filosofii* [w:] „Żurnal Ministerstwa Narodnego Proswieszczenia”. Sankt-Pietierburg. Janwar’ 1981. Czast’ 213. 110.

1.5.2. SOŁOWJOW WOBEC DOSTOJEWSKIEGO

W styczniu 1873 roku Sołowjow zwrócił się do Dostojewskiego z następującym listem:

„Łaskawy Panie, Fiodorze Michajłowiczu!

Z powodu przesadnego uwielbienia dla antychrześcijańskich zasad cywilizacji, panującego w naszej pozbawionej sensu literaturze, nie może w niej być miejsca dla swobodnego sądu o owych zasadach (...).

Z programu „Grażdanina”, a także z paru Pańskich słów w numerze trzecim i czwartym pisma, wyciągam wnioski, że profil czasopisma ma się różnić od orientacji innych periodyków – jakkolwiek w kwestiach ogólnych nie powiedziano jeszcze tego zbyt wyraźnie. Dlatego pozwoliłem sobie dostarczyć Panu moją krótką analizę negatywnych zasad rządzących rozwojem Zachodu: wolności zewnętrznej, egoistycznej osobowości i wiedzy spekulatywnej – liberalizmu, indywidualizmu i racjonalizmu. Nawiasem mówiąc, przypisuję tej maleńkiej próbie jedną niewątpliwą zaletę: panujące kłamstwo jest w niej nazwane po prostu kłamstwem, pustka zaś – pustką.

Z prawdziwym szacunkiem. Mam zaszczyt być Pańskim najpokorniejszym sługą.
Wł. Sołowjow. Moskwa 24 stycznia 1873 roku.”¹

Uderza sztywny ton listu – należy jednak pamiętać, że dwudziestoletni Sołowjow, który nie zadebiutował jeszcze na niwie filozoficzno-literackiej, zwracał się do autora *Zbrodni i kary*. Można przypuszczać, że proponował Dostojewskiemu jakiś fragment swej powstającej rozprawy doktorskiej *Kryzys zachodniej filozofii*.

W czerwcu 1873 roku Sołowjow w jednym z listów do kuzynki napisał:

„Nie wiem, dlaczego oburzyła Cię *Zbrodnia i kara*. Doczytaj ją do końca, a i całego Dostojewskiego warto byłoby przeczytać: to jeden z nie-

1 *Nieizdannij Dostojewskij. Zapisnyje kniżki i materiały.* „Litieraturnoje Nasledstwo”. Moskwa 1971. LXXXIII. 331. Przytoczony list jest najważniejszy z paru zachowanych listów Sołowjowa do Dostojewskiego.

wielu pisarzy, którzy jeszcze zachowali w sobie w naszych czasach obraz i podobieństwo Boże.” [L III 80]

Sołowjow w młodości z upodobaniem czytał niektóre fragmenty *Biesów*. Można się domyślić, że jego zainteresowanie wzbudziła feuerbachowska koncepcja człowieko-boga, „realizowana” w powieści przez Kirillowa, oraz nacjonalistyczna ideologia Szatowa.

Zona Dostojewskiego, Anna Grigorjewna, wspominała pierwsze wizyty młodego filozofa w ich domu. Zaczęły się zimą 1873 roku: „Wywoływał on wtedy oczarowujące wrażenie i im częściej widywał się i dyskutował z nim Fiodor Michajłowicz, tym bardziej lubił i cenił jego umysł oraz solidne wykształcenie.”²

W „Dzienniku Pisarza” z 1877 roku (numer maj–czerwiec) Dostojewski informował swych czytelników o odkryciu, jakiego dokonał w londyńskiej bibliotece „jeden z naszych młodych naukowców”: odnalazł on mianowicie *Księgę Przepowiedni* Johanna Lichtenberga z 1528 roku. Księga Lichtenberga posłużyła Dostojewskiemu za pretekst do rozważań mesjanistycznych: „...Cóż miał na myśli Lichtenberg mówiąc, że zjawi się orzeł, który wzbudzi ogień w łonie oblubienicy Chrystusowej, i będzie troje dzieci nieprawych oraz jedno prawe, które pożre pozostałe? W języku religijnym i mistycznym pod zwrotem „Chrystusowa oblubienica” rozumiano Kościół w ogóle. Któż to jest – troje nieprawych i jedno prawe? Zdawałoby się, że należy pod tym rozumieć – jeżeli oczywiście przyjąć go za proroka – trzy wyznania: katolicyzm, protestantyzm... i jakież to trzecie spośród nieprawych? I jakież to prawe?”³ Na ostatnie pytanie Dostojewski miał odpowiedź gotową, jeszcze nim przeczytał „pro-roctwo” Lichtenberga – my zaś uściślijmy, że młodym informatorem pisarza był Sołowjow, który wrócił właśnie (latem 1876 roku) z podróży zagranicznej: jej trasa obejmowała Londyn i Paryż.⁴

W marcu 1877 roku Sołowjow został mianowany członkiem Komisji Naukowej Ministerstwa Oświaty Publicznej i zamieszkał wkrótce w Petersburgu. Można przypuszczać – choć nie zachowały się na to dowody – iż spotykał się z Dostojewskim.

W kwietniu 1877 roku, jeszcze w Moskwie, Sołowjow wygłosił odczyt pt. *Trzy siły*. Ten gatunek wypowiedzi: mowa lub wykład, stał się w przy-

2 Anna G. Dostojewskaja, *Wspominanija*. Moskwa 1981. 262.

3 Fiodor Dostojewski, *Dziennik pisarza 1877–1881*. Warszawa 1982. III 130. W dalszym ciągu będziemy się odwoływać do tego trytomowego tłumaczonego przez Marię Leśniewską wydania.

4 W innym fragmencie Dostojewski wspominał także o paryskich poszukiwaniach „tegoż badacza” – „Litieraturnoje Nasledstwo”. Moskwa 1973. LXXXVI. 71.

szłości jego ulubioną formą wyrażania myśli. Mowa *Trzy siły* została wygłoszona w szczególnym historycznym momencie: w kwietniu 1877 roku rozpoczęła się wojna rosyjsko-turecka. Wywołała ona w Rosji ogólnonarodową mobilizację. Już od 1875 roku, gdy wybuchło antytureckie powstanie w Bośni i Hercegowinie, rzesze ochotników rosyjskich udawały się na front, aby wspomóc prawosławnych Serbów.

Sołowjow zareagował na wybuch wojny nie tylko słowem, ale i czynem: w czerwcu tego roku znalazł się w Rumunii i spieszył do Bułgarii, chcąc być na froncie przynajmniej w charakterze wojennego korespondenta. Jego bratanek wspominał: „Sołowjowem tak zawładnął militarizm, że zaopatrzył się na drogę w rewolwer.”⁵ Nie był to jednak zapewne militarizm, lecz romantyczna chęć uczestnictwa w biegu dziejów.

Sołowjowowska mowa *Trzy siły* powtarzała w bardziej ostrej formie tezy drukowanego w tym samym czasie wstępu do traktatu *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej*.⁶ Gdy jednak tam Sołowjowa zajmowała przede wszystkim historia (*przeszłość*) dezintegracji ludzkości, to tutaj zwrócił uwagę głównie na *teraźniejszość* i – jak ją widział. – *przyszłość*.

Wedle filozofa, dwie siły określają w II połowie XIX wieku ludzki bieg dziejów. Pierwsza (nazwijmy ją dośrodkową), chce przymusowo podporządkować wszystkie sfery życia ludzkości jednej zewnętrznej zasadzie, tłumiąc tym samym jednostkową wolność:

„Jeden pan i masa niewolników – oto ostatnie wcielenie tej siły.” [I 227]

Druga siła (odśrodkowa) daje nieograniczoną wolność jednostce:

„Powszechny egoizm i anarchia, wielość poszczególnych jednostek bez jakiegokolwiek wewnętrznej więzi – oto skrajne wyrażenie tej siły.” [I 227]

W konkretnym biegu historii pierwszą siłą wyraża muzułmański Wschód, drugą – katolicko-protestancka cywilizacja Zachodu.

Islam zastygł – zdaniem Sołowjowa – w przymusowym stanie pierwotnym i jest mu obcy wszelki wolny rozwój. W sferze społecznej świat muzułmański nie zna rozróżnienia pomiędzy kościołem, państwem i ziemią. W sferze wiedzy nie istnieje w owym świecie ani nauka, ani filozofia, ani prawdziwa teologia; wszystko jest mieszaniną dogmatów Koranu, greckich pojęć i przypadkowych empirycznych faktów. Monizm muzuł-

5 S. Sołowjow 1977, 165.

6 Niektóre fragmenty tych dwóch prac brzmią dosłownie. [por. np. I 238–239 i I 284–285] Sołowjow powtarzał m.in., iż pojęcie narodu wybranego (Rosji) nie wiąże się z jakąś szczególną aktualną zaletą tego narodu. Dostojewski w lutym 1876 roku też pisał podobnie: „Nie, sądzicie nasz lud nie według tego, czym jest, lecz według tego, czym chciałby zostać.” – *Dziennik pisarza* II 46.

mański wywarł także zgubny wpływ na sferę twórczości: rzeźba i malarstwo są przez niego zakazane, muzyka powtarza monotonna ten sam motyw, poezja zaś nie wyszła poza swą bezpośrednią formę – lirykę:

„Jeżeli świadomość jednostki jest bezwzględnie podporządkowana religijnej zasadzie, skrajnie ubogiej i apodyktycznej, jeżeli człowiek uważa się tylko za obojętne narzędzie w rękach ślepego, działającego wedle praw bezsensownej przemocy bóstwa, to – rzecz jasna – taki człowiek nie stanie się ani wielkim politykiem, ani wielkim uczonym czy filozofem, ani genialnym artystą, lecz będzie on jedynie szalonym fanatykiem, co jest potwierdzone przykładem najlepszych przedstawicieli muzułmanizmu.” [I 230]⁷

Krytyce Zachodu Sołowjow poświęcił wiele stron swych innych dzieł – w tej pracy już o tym mówiliśmy. Jednak jeden cytat mowy *Trzy siły* zasługuje na przytoczenie, ze względu na jego „obrazowość”:

„Stara Europa w bogatym rozwoju swoich sił wytworzyła wielką różnorodność form, mnóstwo oryginalnych, acz dziwacznych zjawisk. Miała świętych mnichów, którzy z chrześcijańskiej miłości ku bliźniemu palili tysiące ludzi. Miała szlachetnych rycerzy, którzy walczyli dla dam nigdy na oczy nie widzianych. Miała filozofów, produkujących złoto i umierających z głodu. Miała uczonych teologów, którzy rozprawiali o teologii jak matematycy, a o matematyce jak teologowie.” [I 233]

Parę zdań filozof poświęcił krytyce socjalizmu [I 233–234] i dążącej do absolutyzmu zachodniej nauce. [I 234–235] Konkluzja Sołowjowa była następująca: islam stworzył nieludzkiego Boga, Zachód – bezbożnego człowieka. [I 236]

Trzecia siła, „której nosicielem może być tylko Słowiańszczyzna i naród rosyjski” [I 238], ma za zadanie dokonanie syntezy i uduchowienie dwóch pierwszych sił. [I 237]

Przy końcu mowy Sołowjow wyraził nadzieję, że obecna wojna obudzi w Rosji pozytywną świadomość narodową:

„Lecz do tej pory my, którzy mamy nieszczęście należeć do rosyjskiej inteligencji, ciągle jeszcze noszącej w sobie, miast obrazu i podobieństwa Bożego, obraz i podobieństwo małpy – my więc powinniśmy wreszcie dostrzec nędzę naszej sytuacji, powinniśmy uaktywnić swój rosyjski naro-

7 To zapewne wspomniana wojna tak wyostrzyła sformułowania Sołowjowa. Filozofię islamu uważał on za przeżuwanie Arystotelesa [I 230], derwiszów nazwał fanatykami, cały zaś islam – karykaturą buddyzmu. [I 231]

dowy charakter, zaprzestać tworzenia bożków ze wszelkiej partykularnej, nikczemnej idejki (...), swobodnie i rozumnie uwierzyć w inną wyższą rzeczywistość.” [I 239]⁸

Jeżeli zgodzimy się z badaczami, iż mowa *Trzy siły* stanowiła apogeum słowianofilstwa Sołowjowa,⁹ to tylko czyniąc zastrzeżenie, iż owo „słowianofilstwo” nie miało nic wspólnego z panslawizmem i różniło się znacznie od narodowej ideologii klasyków myśli (Chomiakowa, K. Aksakowa).¹⁰

Wysunięto przypuszczenie, iż na mowę *Trzy siły* wywarł wpływ Dostojewski.¹¹ Gdy jednak porówna się fragmenty „Dziennika Pisarza” z roku 1877 (styczeń–kwiecień) z mową *Trzy siły*, widzi się wyraźnie różnicę pomiędzy dwoma światopoglądami.

Wojna rosyjsko-turecka, w której tle powstawały wspomniane fragmenty „Dziennika” i sołowjowowska mowa, była jedną z niewielu w dziejach Rosji wojen rozpoczętych na wyraźne życzenie społeczne. Był to też chyba ostatni akt wzajemnego porozumienia władzy ze społeczeństwem – za niecały rok bowiem rozlegnie się już strzał Wiery Zasulicz. Dostojewski chciał uspokoić Europę, że Rosja nie chce tym razem poszerzać swego panowania, lecz pragnie przymierza z europejskimi narodami:

„My pierwsi objawimy światu, że chcemy dojść do własnego sukcesu nie poprzez zdławienie odrębności narodów obcoplemiennych, lecz przeciwnie, widzimy ten sukces tylko w najswobodniejszym rozwoju wszystkich innych narodowości i w braterskim zjednoczeniu z nimi, uzupełniając się wzajem, zaszczepiając sobie ich organiczne właściwości, używając także im własnych pędów do zaszczepiania, łącząc się z nimi duszą i duchem, ucząc się od nich i ucząc je z kolei tak długo, aż ludzkość, wzbogacona powszechnym obcowaniem narodów, osiągnie powszechną jedność i jak wielkie i piękne drzewo ocieni sobą szczęśliwą ziemię.”¹²

8 Dokładnie w tym samym czasie Dostojewski surowo krytykował inteligencję rosyjską za jej oderwanie od ludu. – *Dziennik pisarza* III 101.

9 S. Sołowjow 1977, 161. Steppuhn 1910, 286. Walicki 1964, 455.

10 Walicki uważał (1964, 455), iż historiozofia młodego Sołowjowa była wariacją na tematy słowianofilskie, wskrzeszając w nowych warunkach „stare idee klasycznego słowianofilstwa”. Myśl młodego Sołowjowa – naszym zdaniem – wykraczała jednak nieco poza te słowianofilskie ramki.

11 Najdobitniej wyraził to Lewicki, uważając, iż wpływ Dostojewskiego był tak silny, że Sołowjow posługiwał się dosłownymi fragmentami „Dziennika Pisarza” – Lewicki 1955, 203. Z tak wyrażoną opinią niepodobna się zgodzić.

12 *Dziennik pisarza* III 103.

Jednak zdania w rodzaju powyższego pojawiały się w „Dzienniku” Dostojewskiego bardzo rzadko, pośród wielu nacjonalistycznych i agresywnych wobec innych narodów fragmentów. Pisarz cały czas marzył o zdobyciu wyśnionego Konstantynopola (Carogrodu), który musi należeć do Rosji, do giganta, który „wyszedł na szeroką przestrzeń, zapragnął wolnego powietrza i oceanów.”¹³

W przededniu wojny pisał:

„... wcześniej czy później Konstantynopol musi być nasz, choćby dopiero w następnym stuleciu! My, Rosjanie, powinniśmy zawsze mieć to na uwadze, wszyscy nieugięci. Oto, co chciałem oświadczyć, zwłaszcza w obecnym momencie dziejów Europy.”¹⁴

Ten pozornie zadziwiający rozdźwięk pomiędzy pragnieniem powszechnego braterstwa a chęcią zdobycia stolicy Turków tłumaczy się następującym faktem: Dostojewski uważał, iż Rosja służy *wiecznie* interesom ludzkości, nawet z uszczerbkiem dla siebie samej¹⁵ – w tym sensie także zdobycie Konstantynopola obróciło by się na korzyść innych.

Trzeba dodać, że omawiając kwestię „odzyskania” Carogrodu, Dostojewski wykazał się większym zdecydowaniem aniżeli ówczesni polityczni przywódcy Rosji – car Aleksander II szedł wprawdzie w kierunku Konstantynopola, ale nie przystąpił do jego oblężenia.

Dostojewski nie był wszelako odosobniony w swych wojowniczych marzeniach. Ówczesna rosyjska prasa wiele pisała o prawie Rosji do Konstantynopola po zakładanym rozpadzie Imperium Osmańskiego. Dostojewski wypuklał jedynie mocniej „religijne” podstawy tego dążenia: Trzeci Rzym, Rosja, będąc spadkobiercą Rzymu Drugiego, Bizancjum, miał prawo do jego dawnej stolicy.

Włoski religijny komentator myśli Dostojewskiego porównał mesjanizm pisarza z religijnym mesjanizmem pierwszych żydowskich chrześcijan: „Żydzi w początkach rodzącego się chrześcijaństwa uważali, że aby stać się chrześcijaninem, trzeba wprzód stać się Żydem. Na szczęście Paweł gotów był potwierdzić, że chrześcijaństwo stoi ponad wszelkim więzami narodowymi, będąc religią uniwersalną. Panslawiści typu Dostojewskiego bardzo przypominają z bliska owych Żydów z czasów Pawła.”¹⁶ My dodajmy, że ze stronic „Dziennika Pisarza” przebijała mocno zazdrość autora-Rosjanina wobec Izraela jako wybranego narodu.

13 ib. 68.

14 ib. 75.

15 ib. 48.

16 Semeria 1917, 301.

Antysemityzm Dostojewskiego był bowiem głębszy aniżeli pisarz przypuszczał. On sam twierdził, że występuje jedynie przeciwko ekonomicznej eksploatacji rdzennej ludności rosyjskiej przez przedsiębiorców żydowskich i jej rozpijaniu przez żydowskich właścicieli szynków.¹⁷ Zazdrościł jednak wybraństwa i tak karykaturalnie przedstawiał żydowski mesjanizm:

„Wynijdź spośród narodów i utwórz swoją własną osobność, i wiedz, żeś odtąd *jedyny przed Bogiem*, pozostałych wytęp albo zamień w niewolników, albo wyzyskaj. Wierz w zwycięstwo nad całym światem, wierz, że wszystko tobie ulegnie. Odrzuć wszystko z obrzydzeniem i z nikiem w swym życiu powszednim się nie łącz. A nawet, gdy ziemię utracisz swoją i polityczną tożsamość, nawet gdy się rozproszysz po całym obliczu ziemi, wśród wszystkich narodów – nic to, wierz we wszystko co ci przyrzeczone raz na zawsze, wierz, że wszystko się ziści, a tymczasem miej wszystko w obrzydzeniu, jednocz się i wyzyskuj i – czekaj, czekaj.”¹⁸

Gdy zaś Dostojewski przytaczał inne, pozytywne słowa o wybraństwie, to odnosił je przede wszystkim do własnego rosyjskiego narodu:

„Każdy wielki naród wierzy i wierzyć powinien – o ile, rzecz jasna, chce długo żyć, że w nim właśnie i tylko w nim tkwi zbawienie świata, że po to żyje, aby stać na czele narodów, przyłączyć je do siebie, wchłonąć i prowadzić harmonijnie zespolone do ostatecznego przeznaczonego im celu.”¹⁹

W styczniu 1877 roku Dostojewski opublikował w „Dzienniku Pisarza” tekst, któremu dał tytuł *Trzy idee*.

„Trzy idee stają przed światem i chyba formułują się już definitywnie”. Pierwsza idea reprezentowana jest przez Francję, spadkobierczynię Rzymu – jest to nienawistna Dostojewskiemu idea katolicka. Katolicyzm – wedle Dostojewskiego – wcielił się poprzez Rewolucję Francuską w socjalizm jako „przymusowe jednoczenie ludzkości”. Druga idea to protestantyzm:

„Jest to Germanin. Niemiec ślepo wierzący, że tylko w nim jest odnowa ludzkości (...). Wierzy w to dumnie i nieugięci; wierzy, że nie ma nic w świecie ponad ducha i słowo niemieckie i że tylko Niemcy mogą je wyrzec.” Sołowjow zaś w protestantyzmie widział słusznie nie chęć pano-

17 *Dziennik pisarza* III 80–81.

18 ib. 84.

19 ib. 20.

wania nad światem, lecz „zasadę bezwzględnej indywidualnej wolności”. [I 231]

Trzecia idea, co „zapłonęła i zalsniła niebywałym, niesłychanym dotychczas blaskiem”,²⁰ to idea słowiańska – Dostojewski nie omówił dokładnie tej idei, ale z innych stron „Dziennika” widać jej mało uniwersalny charakter. Doświadczony Dostojewski mógł wpłynąć na architekturę i strukturę *Trzech sił* Sołowjowa, ale młody filozof znacznie prześcignął swego starszego przyjaciela, gdy chodzi o uniwersalizm myśli. Długo po śmierci Dostojewskiego, polemizując z nacjonalizmem Tiutczewa, Sołowjow dokonywał – jakby nieświadomie – rozrachunku z omawianymi powyżej stronicami „Dziennika Pisarza”.

„Niech Rosja – tak pisał Sołowjow w roku 1895 – chociażby bez Carogrodu, chociażby w obecnych swoich granicach, stanie się chrześcijańskim królestwem w pełnym sensie tego słowa – królestwem prawdy i miłości, a wtedy wszystko inne – zapewne – będzie jej dane.” [VII 13]

Słusznie zauważono, iż Dostojewski w „Dzienniku Pisarza” myślał geopolitycznie: trzy następujące po sobie idee rywalizują i wypierają się wzajemnie, nie dążąc bynajmniej do jakiejś syntezy. Sołowjow zaś traktował dzieje ponadhistorycznie: proces historyczny zmierza ku powszechnej syntezie tego, co w „trzech siłach” jest uniwersalne.²¹ Na początku roku 1878 Sołowjow wygłosił w Petersburgu dwanaście wykładów z filozofii religii, które ukazały się potem w druku pod znamienym tytułem *Wykłady o Bogoczości*.²²

Filozof traktował swe odczyty jako rodzaj apelu do rosyjskiej inteligencji – tej, którą tak surowo ocenił w *Trzech siłach*. Można chyba potraktować jako symboliczny fakt, że parę dni przed rozpoczęciem wykładów właśnie w Petersburgu rozległ się strzał Wiery Zasulicz. W wystąpieniach Sołowjowa nie znajdujemy śladu odniesień do wydarzeń związanych z zamachem Zasulicz – wiemy natomiast, iż Dostojewski brał udział w pro-

20 *Dziennik pisarza* III 9–11.

21 por. Galcewa, *Rodnianskaja* 1982, 251–252. Zauważono tu też słusznie, iż na koncepcję Dostojewskiego wywarła wpływ książka N. Danilewskiego *Rosja i Europa*, którą sam Sołowjow u schyłku lat 80-ych będzie ostro zwalczał.

22 Wszelkie dane faktograficzne dotyczące *Wykładów* czerpiemy z rzetelnego tekstu Florowskiego (1966). Wieliczko (1902, 33) błędnie podał, że wykłady miały miejsce w roku 1877, co potem często powtarzano.

cesie, któremu przewodniczył Anatolij Koni. W zapiskach pisarza czytamy, że wielkie wrażenie wywarły na nim słowa oskarżonej, iż „straszna rzeczą jest podnieść rękę na człowieka, ale jednak trzeba było to zrobić”.²³ Podobno Dostojewski wcale nie chciał odwetu – lecz przeciwnie, pragnął uwolnienia niedoszłej zabójczyni. Przysięgli powinni, zdaniem pisarza, powiedzieć oskarżonej: „Masz grzech na duszy, chciałeś zabić człowieka, ale już ten grzech odkupiłeś – idź i nie czyń tak więcej”.²⁴

Dostojewski był także pilnym słuchaczem wykładów o Bogoczości. Dwudziestego czwartego marca 1878 roku pisał w jednym z listów, że idee Sołowjowa, „naszego młodego filozofa”, są zadziwiająco zbliżone z ideami teoretyka powszechnego wskrzeszenia, Fiodorowa. Dostojewski miał tylko wątpliwości, czy Fiodorow wierzy w zmartwychwstanie realne, i pisał:

„Uprzedzam, że my tutaj, to jest ja i Sołowjow, co najmniej wierzymy w zmartwychwstanie realne, dosłowne i osobowe, i że ono dokona się na ziemi.”²⁶ Wydaje się, iż Dostojewski pragnął usłyszeć na wykładach Sołowjowa to, co potwierdziłoby jego pragnienie wiary w zmartwychwstanie realne – tym bardziej, że spotkania odbywały się w czasie przedwielkanocnego Wielkiego Postu. Poniżej spróbujemy przedstawić te idee wykładów, które mogły zainteresować przyszłego autora *Braci Karamazowów*.

Pierwszy wykład Sołowjow skierował przeciwko zachodniemu socjalizmowi i pozytywizmowi, ale jednocześnie dostrzegł ich względną prawdę: zasadę wolności, równości i braterstwa (których prawdziwe poznanie daje jednak dopiero religia).

Drugi wykład był skierowany przeciwko Rzymowi – rzymski katolicyzm to – zdaniem Sołowjowa – grzeszna przeszłość religii. [III 15] Ale – wbrew Dostojewskiemu – młody Sołowjow dostrzegł względną prawdę katolicyzmu: nie pył ziemski, pokrywający kościół katolicki, stanowi o jego istocie, lecz „... przede wszystkim ta prawda, iż wszelkie świeckie władze i zasady, wszystkie siły społeczeństw i pojedynczych ludzi, powinny być podporządkowane zasadzie religijnej, że królestwo Boże, reprezen-

23 Fiodor Michajłowicz Dostojewskij, *Połnoje sobranije soczinienij w tridcati tomach*. Leningrad 1972–1990. XXVII (1984). 57.

24 S.F. Librowicz, *Na kniżnom postu. Wspominania, zapiski, dokumenty*. Pietierburg–Moskwa 1916. 42.

25 Dostojewskaja, op. cit. 325.

26 Dostojewskij ib. XXX (1988). Kn. I. 14–15. Dostojewski nie znał bliżej koncepcji Fiodorowa i nie wiedział, że jego doktryna jest na poły materialistyczną ideą wskrzeszenia, a nie zmartwychwstania.

owane na ziemi poprzez duchowe społeczeństwo — kościół, powinno zapanować nad królestwem tego świata (...). Z religijnego punktu widzenia możliwa jest na to tylko jedna ogólna odpowiedź: jeżeli Kościół jest rzeczywistym królestwem Bożym na ziemi, to wszystkie inne siły i władze powinny być mu podporządkowane, powinny być jego narzędziami.” [III 17]

W trzecim wykładzie Sołowjow zwrócił się przeciwko materializmowi, również jednak dostrzegając jego cząstkową prawdę. Materializm został zgubiony, wedle filozofa, przez swój absolutyzm:

„Tak, życie człowieka i świata jest procesem naturalnym; tak, to życie jest zmianą zjawisk, grą naturalnych sił; ale ta gra wymaga graczy i tego, w co się gra — wymaga absolutnej osoby i absolutnej treści, czyli idei życia.” [III 30]

W tym wykładzie Dostojewski mógł usłyszeć ważną przestrogę (choć zapewne młody filozof nie śmiał jej bezpośrednio odnosić do swego starszego przyjaciela):

„Doskonała religia powinna być wolna od wszelkiej ograniczoności i wyłączości, ale nie dlatego, iżby ona była pozbawiona wszelkiej pozytywnej odrębności i indywidualizmu — taka negatywna wolność jest wolnością pustki, wolnością żebraka — ale dlatego, iż religia zawiera w sobie *wszystkie* odrębności i, co za tym idzie, ani do jednej z nich nie jest całkowicie przywiązana, nad wszystkimi włada i od wszystkich jest wolna.” [III 39]²⁷

Bardzo słabo zaznaczyły się w wykładach wątki mesjanistyczne. Jedyne pierwsze wykład skończył się jakby w stylu Danilewskiego:

„Wedle prawa podziału historycznego trudu jeden i ten sam kulturowy typ, jeden i ten sam naród nie może urzeczywistnić dwóch światowych idei, dokonać dwóch historycznych dzieł. Jeżeli cywilizacja zachodnia miała za swe zadanie, za swe światowe przeznaczenie, urzeczywistnienie negatywnego okresu pomiędzy religijną przeszłością i religijną teraźniejszością, to podstawę religijnej przyszłości sążone jest dać innej historycznej sile.” [III 14]

Nietrudno się domyślić, jaką siłę Sołowjow miał na myśli — ale ten wątek nie był kontynuowany. W pięć lat później, znów wspominając o prawie podziału historycznego trudu, Sołowjow wykazał się o wiele większym uniwersalizmem: „... każde plemię i każdy naród ma swój szczególny udział we wspólnej sprawie (...). Dla całkowitego wypełnienia tego zadania, dla

27 To tutaj można znaleźć pierwsze oznaki późniejszego (z lat osiemdziesiątych) sołowjowskiego ekumenizmu.

zadania, dla dopełnienia Bożego dzieła, konieczny jest *podział trudu i zgoda trudzących się.*” [IV 76]

Ponieważ jednak cykl był nazwany *Wykłady o Bogoczołowieństwie*, to Dostojewski musiał w nim szukać żywej przeciwwagi dla poglądów swego demonicznego bohatera Kiryłowa. Sołowjow mógł dać autorowi *Biesów* ledwie namiastkę odpowiedzi na dręczącą go kwestię:

„Stara tradycyjna forma religii wychodzi od wiary w Boga, lecz nie doprowadza tej wiary do końca. Współczesna pozareligijna cywilizacja wychodzi od wiary w człowieka, lecz i ona pozostaje niekonsekwentna: logicznie zwięźzione i do końca urzeczywistnione obie te wiary, wiara w Boga i wiara w człowieka, spotykają się w jednej pełnej i całkowitej prawdzie Bogoczołowieństwa.” [III 26]²⁸

*

16 maja 1878 roku Dostojewski stracił swego najmłodszego syna. „Aby choć cokolwiek uspokoić Fiodora Michajłowicza — wspominała żona pisarza — i odciągnąć go od ponurych myśli, uprosiłam Wł. S. Sołowjowa, który odwiedzał nas w te dni rozpacz, aby namówił Fiodora Michajłowicza na wspólną wyprawę do Pustelni Optyńskiej, dokąd Sołowjow właśnie tego lata się wybierał.”²⁹

Pisarzy rosyjskich już od dawna przyciągał szczególnie monaster z tajemniczymi mnichami — starcami. Do założonego w XV wieku w pobliżu Kozielska klasztoru podróżowali m.in. Gogol, Żukowski, hr. A. Tołstoj.

Sołowjow już po śmierci Dostojewskiego wspominał, że w czasie odbytej w końcu czerwca wyprawy dowiedział się od pisarza o planach jego nowego utworu, przyszłych *Braciach Karamazow*, którego centralną ideą miał być — zdaniem Sołowjowa — „kościół jako pozytywny ideał”. [III 197–198]

Z tej wyprawy Dostojewski powrócił wzmocniony psychicznie: „Powrócił Fiodor Michajłowicz — pisała żona pisarza — z Pustelni Optyńskiej jakiś ukojony, odzyskując w znacznej mierze spokój i wiele opowiadał mi o obyczajach Pustelni, gdzie przyszło mu spędzić dwie doby. Z ówczesnym sławnym „starcem”, ojcem Ambrożym, Fiodor Michajłowicz widział się trzy razy (...) i wyniósł z tych dyskusji niezwykle pozytywne wrażenie.”³⁰

28 Wykłady o Bogoczołowieństwie miały dać odpowiedź na najważniejsze eschatologiczne kwestie. Ale wiele tematów jest tu ledwie naszkicowanych i ostatecznie nie uzyskujemy rozwiązania dręczących Dostojewskiego problemów.

29 Dostojewskaja, op. cit. 327.

30 ib. 328–329.

Sołowjow zaś – jak głosi tradycja – był przyjęty przez ojca Ambrożego bardzo chłodno. Rzecz w tym, iż podczas ostatniego wykładu o Bogoczłowieczeństwie filozof wypowiedział „nieortodoksyjną” myśl o piekle. Na początku kwietnia 1878 roku możny adwersarz Sołowjowa, Pobiedonoscew, pisał w jednym z listów: „Wykłady Sołowjowa skończyły się. Nie byłem na ostatnim i bardzo z tego rad. Proszę sobie wyobrazić, że ów młody człowiek, mówiąc o Zmartwychwstaniu i przyszłym sądzie, publicznie zaprzecza nauce o wiecznym potępieniu grzeszników, a jeden raz nazwał tę naukę *nikczemnym dogmatem!*”³¹ Wieść o zuchwałości młodego filozofa dotarła do uszu starca Ambrożego – potwierdził to już po śmierci Sołowjowa Rozanow. Wedle jego świadectwa, Ambroży jeszcze pod koniec lat osiemdziesiątych z ironią odsyłał pytających o piekło właśnie do Sołowjowa.³²

*

W swych ostatnich dwóch wykładach Sołowjow dokonał, w świetle fragmentów ze św. Mateusza (4, 1–11) o trzech kuszeniach Jezusa, historiozoficznej oceny cywilizacji zachodniej. Chrystus nie uległ żadnej z pokus – tymczasem Zachód w odwrotnej kolejności wszystkim trzem. Po pierwsze, uległ pokusie ducha. Wedle Sołowjowa, pokusa ducha to pokusa żądzy władzy, której uległ rzymski katolicyzm, wymagając od swych wierznych jedynie uznania władzy papieża i podporządkowania się kościelnemu dogmatom. [III 174]

„Tak przeto w jezuityzmie główną zasadą staje się już otwarcie żądza władzy, a nie chrześcijańska gorliwość, narody poddają się już nie Chrystusowi, lecz władzy kościelnej (...).” [III 174]

„Protestantyzm – pisał Sołowjow – wystąpił przeciwko katolickiemu pojmowaniu zbawienia jako faktu zewnętrznego, wymagając osobistego religijnego zwrócenia się ku Bogu bez wszelkiego tradycyjnego pośrednictwa.” [III 175]

31 Podajemy za: Galcewa, Rodnianskaja, 1982, 233. Autorki uważają – naszym zdaniem niesłusznie – iż to Sołowjowowskie zdanie o piekle (którego zresztą nie ma w wersji drukowanej *Wykładów*) wpłynęło na koncepcję wiecznych mąk bohatera *Braci Karamazowów*, starca Zosimy. Na tę koncepcję miał jednak zapewne wpływ nie Sołowjow, lecz Swedenborg, którego dzieło *O niebiosach, świecie duchów i o piekle* Dostojewski znał w rosyjskim przekładzie (patrz: „Litieraturnoje Nasledstwo”. LXXXVI. 68). Sam Sołowjow także czytał dzieła Swedenborga w Londynie.

32 W.W. Rozanow, *Okolo cerkownych stien*. Sankt-Pietierburg 1906. II 118.

Kryterium dla takiej wiary stała się Biblia, czyli księga – ta zaś wymagała badań, za które odpowiadał rozum. Protestantyzm został przeto zastąpiony przez racjonalizm, który stanowił istotę filozofii germańskiej: rozwijał się on od Leibniza i Wolffa, poprzez Kanta i Fichtego, aby znaleźć swój upadek w Heglu. Tym sposobem cywilizacja zachodnia uległa drugiej pokusie – pokusie rozumu.

Gdy zaś okazało się, iż rozum nie może rozwiązać wszelkich zagadek życia i nauki, cywilizacja zachodnia – w materializmie – uległa pokusie ciała: przejawem tego stał się ekonomiczny socjalizm w sferze praktycznej oraz pozytywizm w sferze wiedzy. Konkluzja Sołowjowa zawarła się w zdaniu, iż Zachód stworzył kulturę antychrześcijańską. [III 178]

Motyw trzeciej pokusy został także wykorzystany przez Dostojewskiego w jego *Wielkim Inkwizytorze* – jest to jedno z najstraszniejszych oskarżeń Kościoła katolickiego, jakie kiedykolwiek wypowiedziano. Dostojewski z pasją odrzucał wszystko, co wiązało się z chrześcijaństwem zachodnim – nie widział dla niego żadnego miejsca w przyszłości. Sołowjow, przeciwnie, patrząc bardziej obiektywnie, musiał dostrzec także na Zachodzie element pozytywny:

„Właśnie teraz – mówił Sołowjow – boski element chrześcijaństwa zachowany na Wschodzie może dopełnić się w ludzkości, albowiem ma teraz na co oddziaływać, ma na czym przejawić swą wewnętrzną siłę, właśnie dzięki wyzwolonemu i rozwiniętemu na Zachodzie elementowi ludzkiemu.” [III 180]

Dla Sołowjowa ideał Bogoczłowieczeństwa mógł zostać urzeczywistniony tylko wspólnym wysiłkiem Kościołów, wschodniego i zachodniego. Dostojewski zaś, pisząc „Dziennik Pisarza”, stale pamiętał, iż katolicyzm „sprzedał Chrystusa za ziemskie władztwo”,³³ a ludziom odebrał wolność za „kamienie w chleby zamienione”³⁴ – *Wielki Inkwizytor* był tylko konsekwentnym dopełnieniem tych obsesji pisarza.

W kwietniu 1880 roku petersburskie i moskiewskie gazety podały, iż na publicznej habilitacji Sołowjowa obecny był Dostojewski.³⁵ Jak dowiadujemy się z listu pisarza, wielkie wrażenie wywarła na nim fraza filozofa, iż ludzkość wie znacznie więcej aniżeli potrafi wyrazić w chwili obecnej poprzez swą sztukę i naukę.

33 *Dziennik pisarza* II 91.

34 ib. 37.

35 „Nowoje Wriemia” z 7 kwietnia i „Sowriemiennaja Izwiestija” z 12 kwietnia 1880 roku.

„Bo tak samo – wyznawał Dostojewski – jest ze mną: czuję, że skryte jest we mnie o wiele więcej niżli kiedykolwiek do tej pory mogłem wyrazić jako pisarz.”³⁶

Tę skrytą i lepszą część swej osobowości Dostojewski spróbował odśloneć w jubileuszowej mowie o Puszkynie, wygłoszonej w czerwcu 1880 roku. Myśli o Puszkynie powracały często na stronice „Dziennika Pisarza” – przy okazji omawiania Tolstojowskiej *Anny Kareniny* Dostojewski wspominał o *wszechludzkim* charakterze Rosji, jak pojmował go Puszkini, o pokrewieństwie geniusza rosyjskiego z geniuszami wszystkich czasów i narodów.³⁷ Problem uniwersalizmu, ponadnarodowości Puszkina, a także kwestia, jak zastosować ów uniwersalizm do światowych dziejów końca XIX wieku – to były główne kwestie mowy Dostojewskiego.

Należy w niej odróżnić idee postulowane od prób opisu rzeczywistości rosyjskiej. Trudno byłoby wyrazić lepiej potrzebę syntezy Rosji i Europy niż uczynił to przy końcu swej mowy Dostojewski:

„O tak, misja Rosjanina jest bezprzecznie misją ogólnoeuropejską i ogólnoludzką. Stać się prawdziwym Rosjaninem, zupełnym Rosjaninem, może znaczyć tylko (...) stać się bratem wszystkich ludzi, *wszechczłowiekiem*, jeśli się tak można wyrazić.”³⁸

Ale trudno też było dalej odejść od rzeczywistości niż zrobił to Dostojewski, gdy przypisał duchowi rosyjskiemu już w nim istniejącą i zrealizowaną skłonność do syntezy narodów:

„Myśmy nie wrogo (jak należało to oczekiwać), lecz przyjaźnie, z wielką życzliwością przyjęli do dusz naszych geniuszy obcych narodów, wszystkich naraz, nie czyniąc rozróżnień plemiennych, umiając instynktem niemal od pierwszego kroku kasować sprzeczności, wybaczać i godzić odmienności, już tym jednym wykazywać gotowość i skłonność naszą, nam samym dopiero co objawioną, do powszechnego ogólnoludzkiego zjednoczenia ze wszystkimi plemionami wielkiego rodu aryjskiego.”³⁹

Zastanawia tutaj sprzeczność pomiędzy zdaniem o nieczynieniu rozróżnień plemiennych a frazą o wielkim rodzie aryjskim – ta sprzeczność wygląda nieco złowrogo w obliczu antyżydowskich pogromów, jakie przeszły przez Rosję w latach 1881–1905.

36 Dostojewskij. XXX. Kn.I. 148.

37 *Dziennik pisarza* III 209.

38 ib. 398.

39 ib. 398.

Trubieckoj twierdził, iż na uniwersalne fragmenty mowy o Puszkynie musiał wyrzucić wpływ młody Sołowjow, który potrzebę syntezy elementu wschodniego i zachodniego wyraził już w mowie *Trzy siły*.⁴⁰ Zapewne odegrał też rolę uniwersalizm samego Puszkina, o którym tak pisał dawny przyjaciel Dostojewskiego, Grigorjew:

„Puszkini to nasze prawo do Europy i do naszej europejskiej narodowości, a zarazem prawo do naszej oryginalnej szczególności pośród europejskich narodów... oto dlaczego Puszkini nie lubią słowianofile.”⁴¹

Wykład o Puszkynie wywarł na Sołowjowie wielkie wrażenie⁴² – gdy wygłaszał w latach 1881–1883 swe trzy kolejne mowy o Dostojewskim, to w zasadzie mówił wyłącznie o jego uniwersalizmie. Ponieważ jednak na ograniczony uniwersalizm Dostojewskiego wpłynął zapewne sam Sołowjow, to mowy filozofa o pisarzu można traktować jako Sołowjowowską refleksję nad samym sobą. Wykreowany przez Sołowjowa obraz Dostojewskiego jest bowiem obrazem postulowanym, a nie rzeczywistym.

W pierwszej mowie Sołowjow stwierdził, że Dostojewski był apostołem nowej sztuki, wolnej od skrajnego estetyzmu i skrajnego realizmu. Na swej życiowej drodze pisarz musiał przezwyciężyć wiele pokus, w tym najważniejszą – pokusę rewolucji. Przełom Dostojewskiego nastąpił na katordze:

„Najgorsi ludzie martwego domu – pisał Sołowjow – zwrócili Dostojewskiemu to, co mu zabrali najlepsi ludzie inteligencji.” [III 194]

Wedle Sołowjowa, ideałem Dostojewskiego nie był naród, lecz Kościół:

„Już w *Biesach* widzimy ostrą ironię wobec tych ludzi, którzy chyłą czoła przed narodem tylko za to, że jest to naród, i cenią prawosławie jako atrybut rosyjskiej narodowości.” [III 197]⁴³

W swej drugiej mowie, mówiąc pozornie o Dostojewskim, Sołowjow przedstawił ogólny zarys swej własnej koncepcji *wolnej wszechjedności*. W poniżej przywołanych fragmentach dla ich właściwego zrozumienia imię *Dostojewski* należy zastąpić imieniem *Sołowjow*.

40 Trubieckoj 1913, I 75.

41 Apołton Grigorjew, *Sobranije soczinenij*. Moskwa 1916. Wypusk XII. 32.

42 W telegramie do Anny Dostojewskiej wysłanym zaraz po odczycie prosił, aby przestał Fiodorowi Michajłowiczowi więcej aniżeli słowa. – „Litieraturnoje Nasledstwo”. LXXXVI. 509.

43 Sołowjow miał zapewne na myśli postać i ideologię Szatowa – uważał jednak niesłusznie, iż Szatow wyrażał poglądy obce Dostojewskiemu.

„Dostojewski wierzył i głosił chrześcijaństwo żywe i aktywne, głosił Kościół powszechny i wszechświatowy prawosławny czyn. Mówił on nie tylko o tym, co jest, lecz i o tym, co powinno być (...). Dlatego Dostojewski, mówiąc o Rosji, nie mógł mieć na myśli narodowej izolacji. Przeciwnie, przeznaczenie narodu rosyjskiego widział w służbie prawdziwemu chrześcijaństwu, w którym nie ma Greka ani Żyda.” [III 201]

Najdalej jednak odszedł Sołowjow od idei Dostojewskiego w trzeciej o nim mowie.⁴⁴ Minęły wtedy dwa lata od śmierci pisarza i Sołowjow coraz silniej odczuwał sympatię wobec Kościoła katolickiego i Rzymu.

Sołowjow podzielił tu historię Rosji na dwa główne okresy:

1) przed Aleksandrem II i jego aktem wyzwolenia chłopstwa: tym aktem zakończyło się układanie ciała Rosji [III 206–207];

2) od Aleksandra II, którego reformy *uduchowiły* owe ciało. [III 207]

To duchowe odrodzenie – podobnie jak układanie ciała – musiało się dokonać w trudnym procesie poszukiwań. Zdaniem Sołowjowa, Dostojewski dokonał bardzo ważnego kroku na tym szlaku. Po pierwsze, zrozumiał on, iż chrześcijaństwo to potrójna wiara w: Boga, Bogoczwolowia i Bogomacierz (Bogarodzicę). Był przeto mistykiem, humanistą i naturalistą zarazem, przyjmując chrześcijaństwo w jego harmonijnej troistej pełni. [III 213] Po drugie, w mowie o Puszkynie rozumnie przedstawił historyczne zadania Rosji:

„Nieprzypadkowo ludzie poczuli wtedy, a nawet ogłosili, że nie istnieje już spór pomiędzy słowianofilstwem a okcydentalizmem (...).” [III 215]

Dalej Sołowjow przypisał Dostojewskiemu idee ekumeniczne. Spotykamy też w trzeciej mowie fragmenty o Żydach i Polakach, których nigdy nie napisałby Dostojewski:

„Duchową zasadą Polaków jest katolicyzm, duchową zasadą Żydów – judaizm. Prawdziwe pogodzenie się z katolicyzmem i judaizmem oznacza przede wszystkim oddzielenie w nich tego, co pochodzi od Boga, od tego, co pochodzi od człowieka.” [III 217]

*

Celem powyższego fragmentu było przedstawienie ważnego epizodu z biografii intelektualnej Sołowjowa – myśl Dostojewskiego jako wyraz

⁴⁴ Ta mowa, wygłoszona już po wykładzie przeciwko straceniowi zabójców cara Aleksandra II, doszła do skutku cudem. Jeszcze w jej przeddzień, 18 lutego 1883 roku, minister Tolstoj zapewniał oberprokuratora św. Synodu, Pobiedonoscewa, że się nie odbędzie (patrz: *K.N. Pobiedonoscew i jego korespondenty*. Moskwa 1923. I 323).

dążeń znacznej części rosyjskiej „elity intelektualnej” II poł. XIX wieku jest tutaj ważnym punktem odniesienia. Charakterystyczne, iż obaj twórcy znajdowali w sobie samych potwierdzenie własnych idei, choć tak bardzo się od siebie różnili. Sołowjow, pomimo młodego wieku, stał nieporównanie wyżej od Dostojewskiego, gdy chodzi o uniwersalizm myśli. Autor „Dziennika Pisarza” w żaden sposób nie mógł spełnić tych nadziei, jakie pokładał w nim Sołowjow, marzący o wolnej religijnej syntezie narodów.⁴⁵

⁴⁵ Sołowjow kilkakrotnie uczynił zastrzeżenie co do uniwersalizmu Dostojewskiego. Po raz pierwszy około roku 1884, gdy napisał, iż geniusz pisarza nie był wolny od poważnych skaz. [III 185] Drugi raz, gdy powiedział, iż Dostojewski nigdy nie stanął na prawdziwym religijnym gruncie (patrz: *Iz pieriepiski K.N. Leontjewa*, w: „Russkij Wiestnik”. T. 286. Maj 1903. 162). W latach późniejszych, polemizując z rosyjskimi nacjonalistami, Sołowjow omijał kwestię poglądów autora „Dziennika Pisarza”. Parę razy jednak nie powstrzymał się od uwagi: „... w żadnym wypadku nie możemy pochwalać napaści Dostojewskiego na „żydów”, Polaków, Francuzów i Niemców, na całą Europę, na wszystkie obce wyznania.” [V 420] „Dostojewski, który bardziej zdecydowanie od wszystkich słowianofilów wskazał w swej mowie o Puszkynie na uniwersalny i wszechludzki charakter idei rosyjskiej, jednak przy konkretnym omawianiu kwestii narodowej stawał się wyrazicielem najbardziej elementarnego szowinizmu.” [VI 414] Müller słusznie stwierdził, że gdyby Dostojewski żył dłużej, jego przyjaźń z Sołowjowem zamieniłaby się we wrogość – *Deutsche Gesamtausgabe* IX 13.

1.5.3. SPÓR Z NIKONEM I AWWAKUMEM

W marcu 1881 roku terroryści z „Woli Ludu” dokonali zamachu, w którym zginął car Aleksander II. Św. Synod prawosławny zareagował na królobójstwo gniewną encykliką, wyliczając wszelkie nieszczęścia, które spadną na Rosję – potępił również grzechy społeczeństwa rosyjskiego wobec państwa i Cerkwi. Na tę encyklikę Sołowjow odpowiedział artykułem zatytułowanym *O duchownej władzy w Rosji* (1881).

Godny pożałowania moralny stan rosyjskiego społeczeństwa – pisał – można wytłumaczyć konsekwencją pierwotnego upadku człowieka. Jednak moralny stan hierarchii rosyjskiego kościoła jest czymś o wiele bardziej tragicznym. Hierarchia kościelna pełni pośród ludzkości rolę nie do zastąpienia: kościół jest „związkiem ludzi w miłości”, „hierarchia zaś jest szczególnie, ze względu na swój autorytet i wpływ, powołana, aby służyć duchowemu zjednoczeniu ludzkiego społeczeństwa (...), nie tylko słowami modlitwy, lecz również działaniem troszczyć się o to, aby *imię Boże święciło się* w ludziach, aby *królestwo Boże przyszło* na świat i aby *wola Boża była* nie w niebie tylko, lecz i na ziemi.” [III 228]

Sołowjow przedstawił w słowianofilskim duchu sytuację dawnej Rusi, w której władza duchowna reprezentowała wielką siłę moralną. Pisarz mówił o wzajemnej ufności, zgodzie pomiędzy carem a narodem. [III 230] Zarówno władca, jak i lud, chylili czoła przed zasadami chrześcijaństwa. Wedle Sołowjowa, nawet władcy moskiewscy służyli chrześcijaństwu i tym samym ruskiej ziemi. Okrutne panowanie Iwana Groźnego, zabójstwo metropolity Filipa, powstanie *opryczniny* – wszystko to nie miało negatywnego wpływu na dalszy bieg dziejów: państwowa władza wyrzekła się wtedy moralnej zasady, ale władza duchowna nabrała w oczach narodu rosyjskiego, poprzez śmierć męczeńską swego patriarchy, nowego znaczenia.

Zło zawitało na ruską ziemię o wiek później.

„Dlaczego – pytał Sołowjow – w sto lat potem, za panowania „łagodnego” Aleksego Michajłowicza znaczna część narodu rosyjskiego uznała nagle, iż dalej żyć niepodobna, w rozpaczy rzucając się w lasy i pustynie, dokonując samospaleń?” [III 231]

Na tak postawione pytanie Sołowjow odpowiedział w stylu protopopa Awwakuma: za wszelkie zło odpowiedzialny jest patriarcha Nikon, który wprowadził element łaciński do prawosławnej cerkwi.

„Patriarcha Nikon – pisał Sołowjow – nie nawrócił się na łacinnizm, ale podstawowy błąd łacinnictwa przyswoił sobie w stopniu absolutnym. Ten podstawowy błąd polega na tym, iż władza duchowna uznawana jest sama w sobie za zasadę i cel.” [III 232]

Nikon zapomniał o swym prawdziwym patriarchalnym przeznaczeniu, gdy – znów w stylu łacinników – mieszał się w sprawy świeckie (wojenne i dyplomatyczne), „heretyków” zaś nawracał na łono kościoła poprzez stosy. [III 233–234] Owoce zła, które posiał Nikon, zbiera Rosja współczesna. Kościół, jak sparaliżowany, bezsilny jest w obliczu problemów społecznych. Martwa jest także prawosławna teologia:

„...dotąd – twierdził Sołowjow – trzyma się ona wyłącznie formuł i określeń VII i VIII wieku, tak jakby od tej pory nic się nie stało, jak gdyby od czasów ostatnich wielkich nauczycieli Wschodu, św. Maksyma Wyznawcy oraz Jana Damasceńskiego, rozum ludzki nie podejmował nowych kwestii i wątpliwości, jak gdyby wreszcie nowożytna europejska filozofia i nauka nie stanowiły dla współczesnych prawosławnych teologów takiej samej duchowej strawy, jaką znajdowali w dawnej greckiej filozofii wielcy teologowie wieków minionych.” [III 237]

Kościół prawosławny – Sołowjow powtarzał to parokrotnie – wyrzekł się swej misji społecznej. W ciągu dwóch ostatnich wieków wszelkie akty wyzwolenicze (zniesienie niewolnictwa chłopów, rezygnacja z tortur, ograniczenie kary śmierci, względna religijna tolerancja) dokonały się rękami państwa, bez współdziałania Cerkwi. [III 238] Dla jej odrodzenia konieczne jest zwołanie lokalnego Soboru, który unieważni klątwę rzuconą na raskolników w 1667 roku i umożliwi im powrót do Cerkwi. [III 239]

*

Mogłoby się wydawać, iż po tak surowej ocenie reformy Nikona, Sołowjow oceni pozytywnie twórców i wyznawców starego obrzędu. Jednakże w napisanym w latach 1882–1883 tekście *O schizmie w rosyjskim ludzie i społeczeństwie* Sołowjow bardzo surowo osądził również raskolników. Nikona potępił za świeckie uzurpacje i za nawracanie – w stylu hiszpańskiej inkwizycji – mieczem i ogniem na „prawosławną wiarę”. Jednak antykościelna doktryna Awwakuma i jego zwolenników także nie wzbudziła sympatii filozofa. Sołowjow potępił prześladowania wyznawców „starej wiary”, ale zarazem odrzucał ich ideologię:

„Jeżeli dokonujemy zamachu na same podstawy Kościoła (w hierarchii, dogmacie i sakramentach), tym samym oddzielamy się od jedyne go Kościoła powszechnego i zostajemy sekciarzami.” [III 245]

Krytykując staroobrzędową antykościelną ideologię, Sołowjow nazywał jej wyznawców – w odniesieniu do niemieckiego „protestantyzmu osobistego przekonania” – protestantyzmem lokalnej tradycji”. [III 252] Protestantów niemieckich i starowierów łączy, zdaniem Sołowjowa, jedna podstawowa zasada: wywyższanie własnej opinii ponad ustalenia Kościoła powszechnego. Zarówno obrządek (którego bronią starowierzy), jak i Biblia (broniona przez protestantów), są ważne w powszechnym drzewie chrześcijaństwa, gdy jednak ktoś twierdzi, iż są najważniejsze, odcina je od tego drzewa i uśmierca. [III 253]¹

Cerkiewni rządcy w stylu Nikona niesłusznie *działali*, raskolnicy zaś niesłusznie *myśleli* [III 251] – w kilka lat później Sołowjow wyraził wdzięczność Opatrzności, że uchroniła ona Rosję zarówno od „chińszczyzny staroobrzędowców”, jak i „spóźnionej parodii średniowiecznego papieństwa” w postaci nikonowców. [IV 246]

1 Sołowjow twierdził, iż również rosyjskie sekty II poł. XIX wieku rozwijały się pod wpływem protestantyzmu niemieckiego: Quirinius Kuhlmann miał wpływ na *chłystów*, niemieccy kwakrzy – na *duchoborców*, osadnicy niemieccy – na *stundystów*. [III 254] W roku 1889 pisarz przeciwstawił istnienie tych „protestantyzujących” sekt (wspominając dodatkowo tzw. *mołokan*) ideologii Chomiakowa, który twierdził, iż „herezja” Lutera i Kalwina, ogarnąwszy Słowian-katolików, nie dotknęła Słowian-prawosławnych. [V 190]

1.6. WOBEC KATOLICYZMU

W roku 1883 Sołowjow zerwał nieodwołalnie z obozem słowianofilskim – przyczyną był traktat *Wielki spór*, publikowany w odcinkach w redagowanym przez Aksakowa piśmie „Ruś”. Idee tego traktatu będą dokładniej przedstawione w części *Ekumenizm Sołowjowa*. Tutaj wystarczy powiedzieć, że praca była systematycznie cenzurowana przez wydawcę – gdy zaś jej publikacja dobiegła końca, doszło do bardzo spektakularnego zerwania Sołowjowa z Aksakowem.

W niniejszej części nie będziemy się zajmować kwestią, czy Sołowjow – jak chcą niektórzy – stał się u schyłku życia katolickim konwertytą. Uważamy bowiem, odpowiadając na to pytanie przecząco, iż nie ma ono żadnego znaczenia dla zrozumienia myśli rosyjskiego filozofa. Podobnie, jak nie ma znaczenia fakt, czy stał się katolikiem wielki poprzednik Sołowjowa (który jednakże na niego bezpośrednio nie oddziałał), Czaadajew.¹ Ważne jest jedynie, iż obydwaj myśliciele dostrzegli w tradycji katolickiej ożywczy dla prawosławnej Cerkwi prąd, a przy tym nie zrezygnowali ze swoiście pojmowanego rosyjskiego mesjanizmu. W tej części pracy zajmiemy się kilkoma Sołowjowowskimi ideami przedstawionymi w latach 1883–1889 w czterech dziełach: *Wielki spór*, *Historia i przyszłość teokracji*, *Rosja a Kościół powszechny* oraz *Rosyjska idea*.

Charakterystyczne, że w tym okresie Sołowjow zainteresował się przede wszystkim praktyczną stroną historycznego procesu. Ponieważ zaś w owej sferze najważniejszą instytucją jest kościół, Sołowjow starał się uporządkować swoją o nim naukę. Nie ulega wątpliwości, że oddziaływała tu na niego tradycja zachodnia (przede wszystkim, Möhler).

1 d’Herbigny nazwał Czaadajewa *prekursorem* Sołowjowa (1934, 14–21) – w innym miejscu niesłusznie twierdził, że pośród lektur młodego Sołowjowa były pisma Czaadajewa (60). Tymczasem z listu Sołowjowa wynika, że z myślą Czaadajewa zapoznał się w drugiej połowie lat 80-ych: „Bez wątpienia jest on ważnym zjawiskiem w umysłowej historii Rosji, chociażby jako żywe zaprzeczenie bardzo obecnie rozpowszechnionego poglądu, zgodnie z którym, okcydentalizm i nihilizm są w istocie tym samym. Szkoda jedynie, iż jego filozoficzne listy skierowane są do damy.” [L III 18] To ostatnie zdanie nie było zapewne wyrazem antyfeminizmu, lecz sołowjowowską ironią nad pewną „gorączkowością” idei Czaadajewa.

Ze względu na swą szczególną funkcję w historii Kościoła jest organizmem żywym i rozwijającym się – takie jego rozumienie znajdujemy, zdaniem Sołowjowa, w listach św. Pawła. Ojcowie Kościoła, jak i późniejsza „katolicko-protestancka scholastyka”, nie uczyniły – w opinii Sołowjowa – nic, aby rozwinąć naukę o Kościele. Z początkiem wieku XIX do tej kwestii powrócili teologowie niemieccy, pośród nich właśnie Möhler, który sformułował „parę bezcennych myśli”. [IV 252] Aby jednak idea Kościoła była przedstawiona w pełni, twierdził Sołowjow, musi być ona sformułowana także na Wschodzie.

W dziedzinie eklezjologii rosyjskiej filozof uznawał rolę zarówno Samarina, jak i Chomiakowa. Ten ostatni określił Kościół jako żywy organizm prawdy, przeniknięty wzajemną miłością, wolny w jedności oraz zjednoczony w wolności. [IV 252] Owa idea jest Sołowjowowi bliska – uważał jednak, iż jest ona wizją Kościoła przyszłego, a nie aktualnego:

„Gdyby Kościół od samego początku stanowił tę pełnię miłości, która jest konieczna dla doskonałego przyswojenia i urzeczywistnienia objawionej w Chrystusie prawdy i łaski – wtedy historia chrześcijańskiej ludzkości byłaby już dawno zakończona.” [IV 253]

Chomiakow – taki był kolejny zarzut Sołowjowa – nie pojmował, iż dla urzeczywistnienia idealnego Kościoła potrzebna jest jedność z katolicyzmem. Słowianofile, którzy twierdzili, że znaczenie jedyne prawdziwego Kościoła przynależy wyłącznie prawosławiu, powtarzali błąd staro-wierów, ograniczając całość do części.² Słowianofile nie mieli również racji, gdy w reformie Piotra Wielkiego widzieli przede wszystkim zniszczenie świętego starego porządku. Reforma Piotra była tymczasem jedynie konsekwencją błędów hierarchów działających przed nim, stary zaś porządek nie był wcale „królestwem miłości i wolności”. [IV 257] Mówiąc ogólnie, słowianofile dostrzegali chorobę swej współczesności, lecz źle chcieli ją leczyć, gdy proponowali powrót do wymagowanej przeszłości. W życiu kościelnym bowiem, zwanym przez Sołowjowa także *życiem bogoludzkim*, pełnia wieczności dokona się poprzez syntezę wszystkich trzech czasów, które wzajemnie się dopełniają: związek czasów jest urzeczywistnieniem miłości, ich zaś różnorodność – warunkiem wolności. [IV 259]

W drugiej części dzieła *Rosja a Kościół powszechny* Sołowjow starał się odnaleźć w Ewangelii i najstarszej, wspólnej zarówno dla prawosławnych

2 Sołowjow atakował głównie Chomiakowa, nazywając go „krasomówczym wodzem naszych antykatolików”. [IV 255] „Ekumenizm” Chomiakowa polegał rzeczywiście na żądaniu powrotu katolików do prawosławia, w co zresztą sam – uznając się za człowieka małej wiary – nie wierzył. – *Połnoje sobranije soczinienij A.S.Chomiakowa*, Moskwa 1907. II 324.

jak i katolików tradycji, potwierdzenie swej koncepcji Kościoła, z jednej strony – jako rozwijającego się organizmu, a z drugiej – jako ciała ekumenicznego, łączącego Wschód z Zachodem. Gmach Kościoła ziemskiego ma w swym fundamencie trzy kamienie:

1) w porządku *mistycznym* (idealnym Królestwem Bożym jako celem Kościoła ziemskiego) jego jedynym kamieniem jest Jezus Chrystus;

2) w porządku *społecznym* kamieniem węgielnym jest książę apostołów, Piotr;

3) w porządku *indywidualnym* żywym kamieniem Kościoła, jego elementem konstytutywnym, jest każdy pojedynczy członek wspólnoty. [XI 227]

W tym okresie Sołowjowa zajmował głównie porządek społeczny, a ponieważ jego kamieniem węgielnym był apostoł Piotr, filozof szukał nie tylko – wbrew protestantom – dowodów na jego pierwszeństwo, lecz także – wbrew prawosławnym – faktów świadczących, iż prawowitym spadkobiercą Piotra jest rzymski papież.

Rozstrzygający dowód na to, iż Piotr był pierwszym pośród apostołów, Sołowjow znalazł w odpowiednim fragmencie Mateuszowej Ewangelii (Mt 16, 13–19): jedynie Szymon, syn Jony, odpowiedział, iż Jezus jest Mesjaszem i dlatego Chrystus uczynił go władcą kluczy niebieskich oraz opoką, na której ma stanąć Kościół. [XI 219] Kościół nie może się przeto opierać na demokracji – Piotr jest jego najwyższym autorytetem jako „jednoczący fundament historycznego chrześcijańskiego społeczeństwa”. Jest on trzecim z kolei wybranym, któremu Bóg nadał nowe imię: Abraham (dawny Abram) reprezentuje ludzkość, która zawierzyła Bogu, Izrael (dawny Jakub), ludzkość, która walczy z Bogiem, Piotr (dawny Szymon) zaś jest duchowym zwierzchnikiem ludzkości, która z własnej woli idzie na spotkanie z Bogiem:

„Bezgraniczna wiara w Boga, która uczyniła z Abrahama ojca wszystkich wierzących, połączyła się w Piotrze z aktywnym fundamentem ludzkiej siły, jaką wyróżniał się Jakub-Izrael; książę apostołów odtworzył w ziemskim zwierciadle swego ducha ową harmonię boskiego i ludzkiego elementu, której absolutną doskonałość widział w swoim nauczycielu. Tym samym, stał się on pierworodnym w godności następcą Bogoczłowieka, duchowym ojcem nowego pokolenia chrześcijańskiego, kamieniem węgielnym Kościoła powszechnego, który jest spełnieniem oraz zwieńczeniem religii Abrahama i teokracji Izraela.” [XI 229]

Sołowjow wiedział, iż wielu prawosławnych uznawało pierwszeństwo apostoła Piotra, lecz nie widziało w rzymskim papieżu jego prawowitego następcy. [XI 248] Aby dowieść czegoś przeciwnego, filozof wstąpił, jak

pisał, „w zmienną dziedzinę historii powszechnej”. [XI 241] Historyczne życie ludzkości zaczęło się babilońskim pomieszaniem języków, skończy zaś – urzeczywistnieniem Nowego Jeruzalem (Ap 21). Pomiędzy tymi dwoma biegunami czasowymi toczą się ludzkie dzieje, których symbolizację znajdujemy w starotestamentowej Księdze Daniela (Dan 2, 31–36).

Wykładnia prorocтва przedstawia się następująco:

- 1) złota głowa posągu to monarchia asyryjsko-babilońska;
- 2) srebrna pierś i ramiona – monarchia medo-perska;
- 3) brzuch i biodra z miedzi – macedońska monarchia Aleksandra Wielkiego, „która pożarła Helladę i Wschód”. [XI 243]

Te trzy następujące po sobie monarchie nie zdołały, rzecz jasna, wytworzyć fundamentu dla przyszłej jedności ludzkiej.

„Lecz był kamień – *Capitoli immobile saxum* – miasteczko w Italii, którego powstanie owite było mgłą tajemniczych podań i znaków, i nawet jego prawdziwe imię nie było znane. Ów kamień, rzucony przez Opatrzność Bożą w historię, uderzył w gliniane nogi grecko-pogańskiego Wschodu, powalił i stał w proch bezsilnego bałwana i stał się wielką górą. Pogański świat znalazł rzeczywiste centrum jedności. Powstała prawdziwa międzynarodowa monarchia powszechna, obejmująca Wschód i Zachód”. [XI 243]

Pierwszy cesarz rzymski (bo mowa o Rzymie) był przedstawicielem woli całej ludzkości. [XI 243] Drugi cesarz zasłużył się – w pewnym sensie – świadomą bogobojnością i ostrożnym umiarkowaniem. [XI 244] Już natomiast trzeci cesarz okazał się idiotą i szaleńcem.³

Dla właściwego biegu historii konieczne było przeto przyjście Chrystusa:

„Fałszywemu człowieko-bogu monarchii politycznej prawdziwy Bogoczwłowiek przeciwstawił duchową władzę monarchii kościelnej, opartą na Miłości i Prawdzie.” [XI 244]

Nie było dziełem przypadku, iż Chrystus ustanowił Piotra władcą Kościoła w okolicach Cezarei Filipowej, miasta „poświęconego przez jednego z niewolników Cezara geniuszowi jego władzy”.⁴ [XI 245] Nieprzypadkowo także Jezus (już po swym Zmartwychwstaniu), chcąc ostatecznie potwierdzić pierwszeństwo Piotra, wybrał dla tego miejsce w okolicach Tyberiady, aby „w obliczu pomników głoszących ówczesnego władcę fał-

3 Sołowjow miał na myśli Oktawiana Augusta (30 prz. Chr.–14), Tyberiusza (14–37) oraz Gajusza Kaligulę (37–41) – trzech pierwszych władców Wczesnego Cesarstwa Rzymskiego.

4 Cezareja Filipowa, miejscowość w Syrii u stóp góry Hermu. W latach 3–2 przed Chr. tetrarcha Herod Filip rozbudował miasto i nadał mu imię ku czci Augusta Oktawiana.

szywego Rzymu, poświęcić przyszłego władcę Rzymu prawdziwego, wskazawszy mu mistyczne imię wiecznego miasta i najwyższą zasadę Swego nowego Królestwa: Szymonie, synu Jony, miłujesz mnie więcej aniżeli oni?” [XI 245]⁵

„W okolicach Cezarei oraz na brzegu jeziora Tyberiadzkiego (por. J 1, 1–19), tak skończył Sołowjow swe rozważania o rzymskim rodowodzie monarchii chrześcijańskiej, Jezus strącił cezara z jego tronu, lecz nie tego z denara i nie chrześcijańskiego Cezara przyszłości, lecz Cezara apoteozy, Cezara – jedynego absolutnego, samorządzącego się władcę świata (...). W pewnym sensie było to zaledwie zmianą dynastii; dynastię Juliusza Cezara, najwyższego kapłana i boga, zastąpiła dynastia Szymona Piotra, najwyższego arcykapłana i *ślugę slug Bożych*.” [XI 246]⁶

Potwierdzenia prymatu rzymskiego papieża Sołowjow szukał także w najdawniejszej tradycji chrześcijańskiej. Przytoczył świadectwo św. Ireneusza, który już w II wieku po Chrystusie pisał o rzymskim kościele jako centrum jedności chrześcijan. [XI 254] Najważniejszym jednak potwierdzeniem prymatu Rzymu była dla niego postać papieża Leona Wielkiego, czczonego zarówno przez prawosławnych, jak i katolików. Odegrał on wielką rolę w zwalczaniu monofizyckich herezji, ustalając na soborze w Chalcedonie podstawowy dla chrześcijaństwa i ludzkości dogmat o Bogoczwłowieństwie Chrystusa. [XI 266–276]

Swe poglądy na temat Rzymu i papieża Sołowjow publikował z coraz większym trudem we własnej ojczyźnie. *Historia i przyszłość teokracji* opublikowana została w Zagrzebiu, *Rosja a Kościół powszechny i Rosyjska idea* we Francji i po francusku. W liście z roku 1886 do chorwackiego biskupa, Strossmayera, Sołowjow przedstawił swą wykładnię ekumenizmu zarówno z doktrynalnego, jak i historiozoficznego punktu widzenia.

Z punktu widzenia doktrynalnego rosyjski Kościół prawosławny nie pozostaje z Rzymem w schizmie: schizma istnieje *de facto*, lecz nie *de iure*. [L I 186] Rosja przyjęła chrześcijaństwo z Bizancjum, gdy nie doszło jeszcze do ostatecznego podziału Kościołów. Następujący ostateczny rozdział był – zdaniem Sołowjowa – jedynie faktem bez znaczenia i doktry-

5 Roma oznaczała po grecku siłę i Rzym był niekiedy uważany za córkę Aresa. [por. XI 244] Sołowjow proponował jednak odczytać słowo na sposób semicki, aby powstał *amor*. Starą tradycję, wiążącą dynastię Cezara z matką Miłością, odnowił Wergiliusz. [XI 245]

6 Na Sołowjowowską koncepcję monarchii kościelnej wpłynął zapewne Dante, dla którego historia, zarówno Żydów jak i Rzymu, miała sakralny charakter. Sołowjow był także tłumaczem części *Eneidy* Wergiliusza. „Uważam «ojca Eneasza» – pisał w 1887 roku – razem z «ojcem wierzących» Abrahamem, za prawdziwych założycieli chrześcijaństwa, które, mówiąc historycznie, było jedynie syntezą tych dwóch paranteli.” [L I 37]

nalnej sankcji. Anatemą papieża Leona IX była skierowana przeciwko Cerulariuszowi, a nie całemu Kościołowi wschodniemu. Rosja znajdowała się w takim położeniu, iż nigdy nie mogła ustosunkować się do faktu rozłamu, ponieważ nigdy nie zwołała Soboru Powszechnego. [XI 183] Antykatolicyzm Rosji nie miał przeto charakteru doktrynalnego, lecz był przesądem, wywołanym wpływem Greków:

„Kościół Wschodni nigdy nie ustalił i nie przedłożył przekonaniom wierzących jako *obowiązkowego dogmatu* żadnej doktryny sprzecznej z prawdą katolicką. Decyzje dogmatyczne pierwszych siedmiu Soborów Ekumenicznych stanowią sumę niewzruszonych prawd katolickich, którym zaprzeczyć niepodobna (...). Co wykracza ponad to, jest właśnie przedmiotem sporu, lecz może być rozważane jedynie jako poszczególna doktryna tej czy tamtej szkoły teologicznej, tego lub owego pojedynczego teologa, mniej lub bardziej szanowanego, nie posiada jednakże charakteru nieomyślnej doktryny.” [L I 184]

Nieszczęście Rosji polega jednak na tym, iż przyjęła ona pokryte śniegami chrześcijaństwo bizantyjskie. Niektórzy chcą ową śnieżkę zachować i dlatego występują przeciwko nowym dogmatom katolickim, opierając tym samym prawosławie na trzech zaprzeczeniach:

- 1) Duch św. nie pochodzi od Syna (przeciw katolickiemu *filioque*);
- 2) Bogarodzica nie była wolna od grzechu pierworodnego (przeciw *Niepokalanemu Poczęciu*);
- 3) Rzymowi nie przynależy pierwszeństwo jurysdykcji, papież zaś nie posiada autorytetu nauczyciela Kościoła powszechnego (przeciw *nieomyślności papieskiej*).

Dla wyznających powyższe „idee” prawosławnych nie są ważne wspólne dla Rzymu i Cerkwi podstawowe chrześcijańskie prawdy, z których najważniejszą jest dogmat o Bogoczłowieczeństwie.

Ekumeniczna doktryna Sołowjowa starała się znaleźć złoty środek pomiędzy dwoma skrajnymi biegunami: z jednej strony pokusą latynizacji, z drugiej — pokusą odrzucenia wszystkiego co katolickie. Ta druga aberracja znalazła swój wyraz w szesnastowiecznej teorii trzech Rzymów, a jej idee Sołowjow parodiował następująco:

„Rzeczywistą przedstawicielką i nosicielką chrześcijaństwa jest Ruś. A co nas obchodzi stary zmurszały Rzym, jeśli my sami jesteśmy Rzymem przyszłości, trzecim i ostatnim Rzymem?” [XI 178]

Współcześni Sołowjowa (np. Katkow) również powtarzali, iż Rosja ma do spełnienia w świecie wielką misję, zapominali jednak uściślić, na czym ta misja ma polegać:

„Dyskutowali — pisał Sołowjow — o świetle ze Wschodu, ale wcale nie widać, aby owo światło oświeciło im rozum i aby oni sami jasno widzieli.” [XI 178]

Sam Sołowjow bynajmniej nie zrezygnował z mesjanizmu rosyjskiego w dziele urzeczywistniania jedności chrześcijańskiej. Nie był przy tym czasami wolny od pychy, gdy przeciwstawiał np. wielki naród rosyjski — Eskimosom. [XI 180] Tym niemniej, mesjanizm Sołowjowa był wyzwaniem rzuconym rosyjskim supernacjonalistom i do dzisiaj budzi niechęć w szowinistycznych kręgach rosyjskich.

Charakterystyczne, iż swe poglądy na temat misji Rosji Sołowjow głosił w dziewięćsetną rocznicę chrztu Rusi. Dlatego próbował powrócić do uniwersalnej idei św. Włodzimierza, aby walczyć ze współczesnymi sobie zwolennikami zdobycia Konstantynopola. [por. XI 123–128]

Ideał Włodzimierza został, jego zdaniem, zastąpiony w Rosji ideałem Nabuchodonozora. [XI 128] Mimo to Rosja ma do spełnienia wielką misję:

„Poszukamy odpowiedzi w wiecznych planach religii. Albowiem ideał narodu nie jest to, co on sam myśli o sobie w czasie, lecz to, co Bóg myśli o nim w wieczności.” [XI 92]

W Sołowjowowskiej postulowanej teokracji miały doskonale ze sobą współgrać elementy: prorocki, kapłański i królewski. Ten ostatni został zniekształcony w Bizancjum: Konstantynopol zrobił wszystko „aby zachwiać historycznym dziełem Jezusa”. [XI 165] Misja stworzenia chrześcijańskiego państwa została potem przekazana romano-germańskiemu Zachodowi. [XI 165–166] Sołowjow pytał, czy jest w Europie siła, która w obliczu sekularyzacji (apogeum była Rewolucja Francuska), byłaby w stanie kontynuować święte dzieło Konstantyna i Karola Wielkiego? Jego odpowiedź brzmiała następująco:

„Głęboko religijny i monarchiczny charakter narodu rosyjskiego, niektóre prorocze fakty z jego przeszłości, ogromna i zwarta masa jego imperium, wielka ukryta siła narodowego ducha, stojąca w takiej sprzeczności do ubóstwa i pustki jego obecnej egzystencji — wszystko to jasno wskazuje, że historyczny los przesądził dla Rosji rolę władzy politycznej

7 Sołowjow potępiał cesaropapistów w rodzaju Pobiedonscewa oraz ministra spraw wewnętrznych Ignatjewa, uważających, iż chrześcijaństwo jest równoznaczne z rusyfikacją. Rusyfikację Polski oraz zniszczenie Kościoła unickiego Sołowjow uważał za jeden z największych grzechów narodowych Rosji. [XI 109]

w Kościele powszechnym. Władzy tej Rosja potrzebuje dla uratowania i odrodzenia Europy oraz świata.” [XI 169]

Rosja nie potrzebuje jednak działać przeciwko innym narodom, lecz z nimi i dla nich – prawda jest bowiem formą dobra, ono zaś nie zna zazdrości. [XI 118]

1.6.1. EKUMENIZM SOŁOWJOWA

Jak pamiętamy, na początku roku 1883 w swej trzeciej mowie o Dostojewskim Sołowjow po raz pierwszy wspomniął o konieczności połączenia Kościoła prawosławnego z katolickim. To, co tam zostało wyrażone jakby mimochodem, w traktacie *Wielki spór* stało się wątkiem przewodnim, będącym wyraźną konsekwencją Sołowjowowskiej idei *pozytywnej wszechjedności*: aby ludzkość jako całość powróciła do Boga-Stwórcy, musi wpierv dokonać ponownego zjednoczenia chrześcijańskich kościołów (prawosławnego i katolickiego).

Zmysł krytyczny Sołowjowa nie mógł pozostać obojętny na rosyjską rzeczywistość owych czasów: myśliciel musiał odrzucić złudzenia o Rosji jako „trzeciej sile” światowej w opozycji do „jezuickiego” Zachodu. Sołowjow zawsze odczuwał potrzebę syntezy, dopiero jednak teraz dostrzegł równorzędny jej element na Zachodzie, w Rzymie – traktat *Wielki spór* był w tym sensie dziełem przełomowym Sołowjowa.¹

Wcześniej omawiane jego prace, a szczególnie: *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej*, *Trzy siły*, *Trzy mowy o Dostojewskim* – zawierały w sobie jedynie element historiozoficzny. Praca *Wielki spór* natomiast dała systematyczny wykład historiozofii. Traktat dzielił się na następujące części:

- 1) *Polska a kwestia wschodnia*;²
- 2) *Wschód i Zachód w świecie starożytnym. Historyczne miejsce chrześcijaństwa*;
- 3) *Chrześcijaństwo wobec heretyckiej idei wschodniej. Istota islamu*;
- 4) *Rozdział Kościołów*;
- 5) *Bizancjum a starowierstwo rosyjskie. Narodowość w Kościele*;
- 6) *Papiestwo i papizm. Istota protestantyzmu*;
- 7) *Ogólna zasada połączenia Kościołów*.

1 Niemiecki badacz uważał *Wielki spór* za najlepszą Sołowjowowską pracę o tematyce ekumenicznej. Müller 1951, 36.

2 Sprawa stosunku Sołowjowa do Polaków (a także Żydów) została przez nas omówiona w innej pracy (Przebinda 1986).

„Przez całe życie ludzkości – takie było pierwsze zdanie pracy Sołowjowa – toczy się wielki spór Wschodu z Zachodem.” [IV 4] Kultura i religia wschodnia podporządkowały człowieka sile ponadludzkiej, kultura i religia Zachodu – usamodzielnili człowieka.

„Według Arystotelesa – pisał Sołowjow – na Wschodzie naród składał się z *rzędzonych*, lokalną zaś formą rządów była tam monarchia. W Helladzie natomiast (i na całym Zachodzie) naród składał się z wolnych ludzi – tu powstała przeto republika.” [IV 20]

Religijny szlak Wschodu Sołowjow przedstawił w następujących etapach:

1) indyjski buddyzm jako *wyzwolenie się człowieka spod władzy materii*,³ która oznacza śmierć – człowiek w Nirwanie jest biernym obserwatorem dziejów [IV 22–24];

2) religia staroirńska, która opisywała kosmos i świat jako walkę boga zła Arymana przeciwko bogu dobra Ormuzdowi – człowiek jest tutaj zaledwie bezwolnym uczestnikiem historii, wynik wielkiej bitwy nie zależy bowiem od niego;

3) religia egipska, której główną troską była walka ze śmiercią; ta zewnętrzna walka dokonywała się poprzez sztukę; Egipcjanin w historii chciał być przede wszystkim wskrzeszającym artystą.

Religia egipska stanowiła kres myśli Wschodu. Sołowjow następnie przedstawił religijne dzieje Zachodu, który żył i działał w sferze *wolności*. [IV 26] Dzieje religijne tej części świata rosyjski filozof widział następująco:

1) okres grecki, w którym stworzono wolną sztukę i wolną filozofię, w nich przejawiała się nie – jak w Egipcie – chęć służenia bogom, lecz energia wolnej ludzkiej zasady [IV 26–27];

2) okres rzymski, który przyszedł na pomoc greckiemu artyście i myślicielowi, tworząc człowieka z praktycznym rozumem i silną wolą. Ekstremalnym wyrażeniem tej praktycznej idei było ubóstwienie cesarza. [IV 27–28]

Synteza pierwiastka ludzkiego i Boskiego dokonała się częściowo w Aleksandrii, jak pisał Sołowjow: „na gruncie Egiptu ożywionego wolnym greckim oświeceniem”. [IV 29] Pełnej syntezy tych dwóch dopełniających się elementów dokonało chrześcijaństwo.

3 Trzeba zwrócić uwagę, że o buddyzmie Sołowjow wypowiadał się tak samo w swym wykładzie o historycznych zadaniach filozofii. Doktryna buddyjska była dla niego filozofią, która stała się religią. [II 403]

Pojawienie się Bogocześnika-Chrystusa stanowiło *węzeł historii* powszechnej.

„W Chrystusie odnalazł swą pełnię i zaspokojenie zarówno historyczny Wschód, wierzący i składający pokłony doskonałemu Bóstwu, szukanemu, lecz nie urzeczywistnionemu – jak i historyczny Zachód, który wierzył i oddawał pokłony doskonałemu człowiekowi, aby desperacko ujrzeć w końcu jego obraz w oszalałym od władzy absolutnej Cesarze.” [IV 31]⁴

Chrześcijański Kościół powszechny, z punktu widzenia historycznego, musi stanowić *pełną* syntezę kultury wschodniej i zachodniej. [IV 32] Postulowana synteza nie stała się jeszcze rzeczywistością, ponieważ prawda Bogocześniczości nie jest jedynie dogmatem wiary, lecz musi się urzeczywistnić w życiu praktycznym. [IV 33] Wielki spór Wschodu z Zachodem został złagodzony w momencie pojawienia się Bogocześnika, ale prawda Bogocześniczości nie została urzeczywistniona: z tym większą siłą spór ów odrodził się w łonie samego chrześcijaństwa. Już w pierwszym wieku po narodzeniu Chrystusa pojawiły się herezje, które chciały zaprzeczyć prawdziemu Bogocześniczości:⁵

1) ebionici i inne sekty judaizujące, negujące boskość Chrystusa;

2) dokeci – zaprzeczający Jego człowieczeństwo.

Szczególnie gnoza doketów budziła gorący sprzeciw Sołowjowa, który chciał wyznawać nie tylko Chrystusa niebiańskiego, lecz także ziemskiego:

„Nasz Chrystus – pisał myśliciel – ma niebieskiego Ojca i ziemską Matkę, Chrystus zaś gnostycki ma ojca i matkę tylko na niebiosach, w dziedzinie świata boskiego.” [IV 34]

Konsekwencją tej doktryny był manicheizm, który w stylu wspomianej wcześniej starej religii Zoroastra odrzucał ludzki świat widzialny jako stworzony przez nierozumnego Demiurga:

„Chrystus przychodzi tutaj nie po to – pisał Sołowjow – aby zbawić świat, lecz po to, aby wziąć ze świata tych, którzy już są zbawieni mocą swej lepszej natury.” [IV 36]

Herezje doketyczne głosiły w stylu przedchrześcijańskiego wschodniego pogaństwa nieludzkiego boga. [IV 37]

4 Narodzonemu Bogocześnikowi – tak Sołowjow interpretował znany przekaz ewangeliczny – oddał cześć zarówno Wschód (poprzez hołd trzech króli), jak i Zachód (w Piłatowym *Ecce homo*). [IV 31]

5 W artykule *O dogmatycznym rozwoju w Kościele* (1885) Sołowjow napisał, iż pradogmat doskonałego Bogocześniczości jest jedyną prawdą wiary wyrażoną *explicitie* w przekazach apostoelskich. Inne dogmaty chrześcijaństwa wykształciły się w procesie zbiorowego trudu historycznego. [IV 317; por. także IV 283–336, IV 656–658]

Kolejne herezje, które nie odrzucały już w tak jednoznaczny sposób boskości lub człowieczeństwa Chrystusa, lecz zniekształcały istotę ich połączenia, to:

1) arianizm, który uznał Chrystusa za istotę doskonalszą od człowieka, lecz mniej doskonałą niż Bóg;

2) nestorianizm, który uważał, iż Jezus nie był Bogiem od prapoczątków, lecz dopiero stał się nim: „W Judei narodził się tylko człowiek, na którego zstąpił potem Bóg-Słowo.” [IV 39];

3) monofizytyzm, który od Eutychesa (ur. ok. 378) przyjął tezę, jakoby w Chrystusie boskość pochłonęła człowieczeństwo;

4) monoteletyzm, wedle którego człowieczeństwo Chrystusa było absolutnie pasywne, obecna jest w nim tylko jedna Boża wola. Ta herezja, którą poparli wschodni hierarchowie i imperatorzy, zrodziła we wschodniej części chrześcijańskiego kościoła fatalizm i kwietyzm [IV 40];

5) obrazoburstwo – które zaprzeczało wyobraźności Bóstwa, tym samym odrzucając jego realność cielesną [IV 41];

6) islam – jako ukoronowanie wszystkich dotychczasowych herezji łączył w sobie kłamstwa zarówno herezji nestoriańskiej, monoteletyzmu, jak i ruchu ikonoklastycznego. [IV 42]

Wszelkie herezje, łącznie z islamem, były reakcją wschodniego pogańskiego nieludzkiego Boga na „wszechobejmującą chrześcijańską prawdę doskonałego Bogoczłowieczeństwa”. [IV 43] Ową prawdę – twierdził Sołowjow – znali w początkach Kościoła jego nauczyciele, gdy na pierwszych soborach ustalali dogmat o Bogoczłowieczeństwie. Ojcowie Kościoła wykonali jednak tylko dwa z trzech zadań chrześcijaństwa: prawdę Chrystusową utwierdzili w dziedzinie wiary i świadomości. Nie zapełniona została jednak trzecia przestrzeń, sfera praktyczna, czyli nie zdołano przekształcić życia społecznego podług żywej normy Bogoczłowieczeństwa. Tym tłumaczy się, zdaniem Sołowjowa, tak wielki sukces islamu w sferze praktycznej. [IV 44]

Prawdzie Bogoczłowieczeństwa zaprzeczyły nie tylko ruchy na zewnątrz Kościoła, lecz także sam Kościół. Bizancjum wykształciło monastyczny typ chrześcijaństwa – oznaczało to w praktyce, iż prawdziwi chrześcijanie musieli od świata uciekać. Świat bizantyjski to kontrast pustelni chrześcijańskiej wobec łożchrześcijańskiego świata. Ustrój polityczny Bizancjum grzeszył – zdaniem Sołowjowa – tym, że zasada ludzka nie pozostawała w nim w harmonii z boską, a jego mnisi ową zasadę całkowicie odrzucali: „...można powiedzieć, że świeckie społeczeństwo Bizancjum grzeszyło praktycznym nestorianizmem, mnisi zaś – praktycznym monofizytyzmem”. [IV 47]

Sołowjow uważał, iż od wieku IX w stosunkach Kościoła wschodniego z zachodnim brak było tej miłości, o której apostoł Paweł powiedział, że jest cierpliwa, łaskawa, nie zazdrości, nie szuka poklasku i nie szuka swego. [IV 61] Proces rozkładu chrześcijaństwa zaczął się jednak jeszcze wcześniej – Wschód i Zachód odnalazły w chrześcijaństwie swą najwyższą prawdę, ale zarazem wniosły do niego sztafaż swjej jednostronności. [IV 49] Podział chrześcijaństwa zaczął się za czasów Konstantyna Wielkiego. [IV 55] Sołowjow twierdził, że kościelna bizantyjska hierarchia popierała herezje (monoteletyzm, obrazoburstwo) – doraźna polityka oddziaływała w ten sposób na żywą sferę dogmatów. Winę za schizmę ponosi jednak także Zachód. Wschód nie myślał o praktycznej stronie chrześcijaństwa, Zachód w swym praktycyzmie zapomniał o sferze duchowej:

„Ale główne nieszczęście – pisał Sołowjow – nie polegało na tym, że chrześcijański Wschód był za bardzo kontemplacyjny, a Zachód za bardzo praktyczny – lecz na tym, że obydwie części Kościoła posiadały za mało chrześcijańskiej miłości. Z braku miłości zanikło wzajemne zrozumienie oraz możliwość poznania i sprawiedliwej oceny własnych względnych zalet i słabości.” [IV 61]

Wbrew słowianofilom Sołowjow uważał, że schizma, choć była wielkim nieszczęściem dla Wschodu i Zachodu, swe fatalne skutki spowodowała przede wszystkim na Wschodzie. [IV 63] Chrześcijaństwo Bizancjum stało się antyhistoryczne, co doprowadziło do tryumfu barbarzyństwa azjatyckiego, który nadszedł wraz z upadkiem Konstantynopola. [IV 65] Bizancjum zapomniało, że Kościół jako powszechny musi się urzeczywistnić w historii powszechnej. [IV 66] Lokalna tradycja została uznana za miarę uniwersalizmu wiary – skutkiem tej doktryny stała się narodowa izolacja. [IV 70–71]

Spadkobiercą Bizancjum stała się Rosja – otrzymała ona z Konstantynopola zarówno wiecznie istotne formy duchowe, jak i formy lokalne, przejściowe, uznane błędnie za wieczne. [IV 71–72] W wieku XV–XVII na miejscu tradycji Chrystusowej stanęła stara rosyjska wiara. [IV 72] Rosyjski zaś raskoł był odwetem bizantynizmu: starły się w nim dwa nacjonalizmy, grecki patriarchy Nikona oraz rosyjski staroobrzędowców. [IV 75]

Nim Sołowjow przedstawił swą wizję ekumenizmu, wskazał jeszcze na ten element Kościoła zachodniego, który – podobnie jak „bizantynizm” na Wschodzie – przyczynił Kościołowi wiele zła, gdyż sprzeciwiał się jego jedności. Ten kierunek w zachodnim Kościele Sołowjow nazwał *papizmem*. Papizm, choć nie był przyczyną podziału kościołów, to jednak umożliwił już dokonany podział i uniemożliwił kolejne próby zjednoczenia. [IV 87] W przeciwieństwie do *papięstwa*, które jest rękojmnią jedności –

papizm to kościół wojujący [IV 86], który władzę duchową utożsamiał ze świecką, nie wahając się używać intryg i przemocy, sprowadzając Kościół do wymiaru państwa. [IV 91] Papizm ponosił też winę za „nawracanie” siłą heretyków na łono Kościoła. [IV 95–97] Historia jednak dowiodła wbrew tej doktrynie, że człowiek nie może być zbawiony na siłę. [IV 101]

Pesymistyczna wizja tego, co *jest*, nie może przesłonić tego, co *być powinno*: prawda Bogoczołowieczeństwa wymaga, aby obydwa Kościoły, prawosławny i katolicki, zjednoczyły się ponownie. Plan takiego zjednoczenia Sołowjow przedstawił w siedmiu punktach:

1) jedyny Kościół powszechny istnieje już niewidzialnie, historyczne zadanie polega na dostosowaniu jego ziemskiej formy do idealnej [IV 108–109];

2) połączenie Kościołów nie może być czysto zewnętrzne, jak to było podczas unii Liońskiej i Florenckiej – tutaj zjednoczyły się tylko słowa i podpisy, lecz nie serca i umysły [IV 104];

3) prawosławny Wschód nie może być zlatynizowany, o czym marzą „fanatycy łacińscy” [IV 104–105];

4) prawosławny Wschód musi jednak uznać rzymską doktrynę, w myśl której Kościół nie jest jedynie *prawdą*, lecz obowiązuje w nim także religijny *autorytet*, dyscyplina i porządek. „Chrystus nie mówił o sobie, że On jest *tylko* prawdą, lecz powiedział: «Jam drogą, prawdą i życiem.» I w swej ziemskiej postaci On nie tylko przekonywał i oświecał, lecz także działał i rozkazywał, nie tylko świadczył o istniejącej w nim prawdzie, lecz również głosił swój autorytet.” [IV 81];⁶

5) wbrew jednak dogmatowi o nieomylności, gdy chodzi o posiadanie Chrystusowej prawdy, „papież jest tylko chrześcijaninem pośród chrześcijan” [IV 84];

6) Wschód musi uznać istnienie Rzymu, Rzym zaś zrezygnować z „prymatu władzy” na rzecz „prymatu służby” [IV 85];

7) na miejscu wzajemnych oskarżeń musi stanąć wzajemne zrozumienie – trzeba uznać prawdę bliźniego, wtedy i własna prawda stanie się bardziej pełna.

Tak w siedmiu punktach można przedstawić ekumenizm Sołowjowa w roku 1883. Jego *credo* można wyrazić jeszcze inaczej:

6 Jest to niewątpliwie polemika z Chomiakowem (nie wymienionym z nazwiska), który w artykule *Kilka słów prawosławnego chrześcijanina* (1853) użalał się nad „biednym Rzymianinem” i „biednym protestantem”, zmuszanymi do uznawania w Kościele autorytetu. – *Połnoje sobranije soczinienij A.S.Chomiakowa*. Moskwa 1907. II 53.

„Jeżeli historia uczyniła z nas przeciwników, to – oddając sprawiedliwość historycznemu przeciwnikowi – ulepszajmy historię ideą chrześcijańską, która jest ponadhistoryczna.” [IV 111]

„Wtedy prawda Bogoczołowieczeństwa, *dana* nam w swej istocie, stanie się naszym własnym *czynem*, wcieli się w nasze realne ludzkie życie. Wówczas podstawowe idee Wschodu i Zachodu, pogodzone i zjednoczone w chrześcijaństwie, lecz także w nim rozdzielone, połączą się na nowo i stworzą powszechną bogoludzką kulturę. Zasada wschodnia, pasywnie oddana wiecznemu pierwiastkowi Bożemu, i zasada wschodnia jako samodzielność ludzka (...), znajdą swą jedność i swą prawdę, służąc z wyboru i wszystkich swych ludzkich sił prawdzie Bożej.” [IV 113–114]

1.6.2. HISTORIA I PRZYSZŁOŚĆ TEOKRACJI

U schyłku lat osiemdziesiątych Sołowjow spróbował znaleźć potwierdzenie idei wolnej teokracji, którą wiązał teraz nieodwołalnie z ekumenizmem, w Starym i Nowym Testamencie oraz historii Kościoła. Dla tego celu zaplanował trzytomowe dzieło:

- 1) tom pierwszy miał być filozofią dziejów biblijnych;
- 2) tom drugi – filozofią historii kościelnej;
- 3) tom trzeci miał mieć charakter profetyczny i ukazać wizję przyszłej teokracji jako celu działalności ludzkiej w sferze praktycznej.

Tom pierwszy ukazał się w roku 1887 i był zatytułowany *Historia i przyszłość teokracji*,¹ tom drugi, *Rosja a Kościół powszechny*, w roku 1889,² a tom trzeci formalnie napisany nie został – jego idei można jednak szukać w dwóch pierwszych tomach, tam gdzie mowa o przyszłości teokracji.

Tom pierwszy, przedstawiając dzieje teokracji starotestamentowej, dzielił się na cztery części,³ z których ostatnia nawiązywała do Nowego Testamentu:

- 1) *Pierwotne losy ludzkości a teokracja praoojców*;
- 2) *Teokracja narodowa i zakon Mojżeszowy*;
- 3) *Ukoronowanie teokracji narodowej powstaniem trzech władz: arcykapłańskiej, królewskiej, proroczej, i przejście do teokracji powszechnej*;
- 4) *Przyjście Mesjasza jako fundament teokracji Nowego Przymierza. Królestwo Boże a Kościół*.

1 Tytuł odnosił się zapewne do całości planowanego trzytomowego dzieła. Tę część lepiej byłoby nazwać: *Historia teokracji*.

2 Praca została napisana i wydana po francusku.

3 Faktycznie praca dzieliła się na pięć części, ale – jak pisał sam autor – formalna część pierwsza nie wchodziła w skład pierwszego tomu, lecz była wstępem do całego trzytomowego dzieła [IV 243] – miała na celu obalenie przesądów tych wszystkich nacjonalistów rosyjskich, którzy Kościół katolicki uważali za heretycki i nie dopuszczali możliwości współpracy z nim. Idee tej części przedstawiliśmy we fragmencie *Wobec katolicyzmu* – problem walki Sołowjowa z pogrobowcami słowianofilstwa będzie przedstawiony we fragmencie *Przeciw nacjonalistom*.

Swą swoistą narrację rosyjski filozof rozpoczął od *Księgi Rodzaju* (część pierwsza pracy), aby poprzez *Księgę Wyjścia*, *Liczb* i *Powtórzonego Prawa* (część druga), *Księgę Jozuego*, *Sędziów* oraz *Królewską* i *Proroków* (część trzecia) dojść do Nowego Przymierza (część czwarta) – aby pokazać rozwój zasady teokratycznej od stworzenia człowieka do przyjścia Chrystusa.

Niektórzy Ojcowie Kościoła widzieli w biblijnej narracji jedynie alegorie – tak przeto Adam był alegorią Rozumu, Ewa – uczuciowości, drzewo zaś poznania – egoizmu. [IV 344] Sołowjow odrzucił w swej egzegezie tę metodę:

„Narracja biblijna opowiada nie tylko to, co w ogóle bywa, czyli dzieje się w ludzkości, lecz także to, co raz było albo stało się, i tym samym określiło ogólny charakter i dalszy bieg spraw ludzkich.” [IV 345]

Biblia jest przeto, zdaniem Sołowjowa, również przekazem historycznym – aby jednak ów przekaz dobrze zrozumieć, trzeba przyjąć kilka prawd metafizycznych:

1) ponieważ Bóg jest miłością, to dla swojej pełni potrzebuje łączności z innym [IV 337];⁴

2) Bóg stworzył człowieka z ziemi – człowiek jest więc nie tylko ukoronowaniem całego procesu stworzenia, ale także nosi w sobie element materialny [IV 339–340];

3) człowiek otrzymał życie od samego Boga, inne stworzenia otrzymały je od ziemi [IV 340];

4) Bóg stworzył człowieka na swój własny obraz i podobieństwo – stąd wynikają nie tylko wszelkie jego przewagi, ale także zobowiązania [IV 341];

5) przewaga człowieka nad przyrodą jest także dlatego możliwa, gdyż on do niej swą częścią należy [IV 341–342];

6) względem siebie człowiek ma obowiązek samodoskonalenia, względem przyrody pełni rolę władcy, który służy – wszystko to czyni ze swych zobowiązań wobec Boga. [IV 343–344]

Idealna teokracja to doskonałe połączenie elementu Boskiego, ludzkiego i materialnego – Bóg może dokonać teokratycznego dzieła tylko przy współpracy z człowiekiem.

4 Należy przypomnieć, jak karkołomny wysiłek czynił Sołowjow w swej *teozofii*, aby dojść od Boga do stworzenia. Podstawą zaistnienia ostatniego jest Boża *miłość* – tutaj Sołowjow powoływał się na pierwszy List św. Jana (4,8).

Urzeczywistnianie teokracji w świecie rozpoczęło się ze stworzeniem Adama – ale wraz z pojawieniem się człowieka powstała także możliwość grzechu:

„Grzech pierworodny, tak jak opowiedziano o nim w *Księdze Rodzaju*, jest wydarzeniem prawdziwym, o którego realności jesteśmy najzupełniej przekonani. (...) Istota grzechu pierworodnego polega na tym, że człowiek zdecydował się *prawdziwie doświadczyć zła*, lecz nie z miłości ku niemu, lecz z chęci osiągnięcia Bożej doskonałości”. Grzech nie był przeto grzechem *celu*, lecz grzechem *drogi*. Człowiek chciał osiągnąć cel na własnym szlaku, odrzucając przewodnictwo Boga. Z winy człowieka, historia ludzkości zmierzająca ostatecznie ku wolnej teokracji, jest szlakiem trudnym i okrutnym. [IV 347]⁵

Pierwszym szczeblem „smutnej drabiny” jest fakt poczęcia Kaina – pierwszy ludzki syn okazał się także pierwszym bratobójcą. Człowiek poddał się prawom natury.

„Duch gniewu i zabójstwa naruszył jedność i solidarność w ludzkości...” [IV 353]

Podjęta przez człowieka próba nowego zjednoczenia ludzi wybrała fałszywy szlak fizycznej rozpusty:

„Synowie Boga łączą się z córami ludzkimi jedynie dla ich urody, a biorą przy tym wszystkie wedle woli.” [IV 354]

Owe pierwsze przejawy ludzkiego gniewu i rozpusty pokrył – z woli Boga – potop. Jednakże synowie Noego, którzy uszli cało z katastrofy, miast się nawrócić na właściwy szlak, zachowali w sobie (w osobach Chama i Chanaana) złe ziarno gniewu. [IV 355] Ów zarodek zła kiełkował potem w czynach budowniczych wieży Babel, którzy chcieli – co prawda – zjednoczyć ludzkość z Bogiem, ale motywem ich działania była pycha (Rdz 11, 1–9). [IV 355–356] Od tego czasu ludzkość rozdzieliła się na narody i dalej szła fałszywym szlakiem wskazywanym przez błędzący umysł. [IV 357]

Do tego momentu ludzkość zwróciła przeciwko sobie wszystkie trzy *świadcstwa ziemi* (1 List św. Jana 5, 8): *świadcstwo krwi* – w bratobójstwie, *świadcstwo wody* – w potopie oraz *świadcstwo ducha* – w pomieszeniu i rozproszeniu języków. [IV 358]

W międzyczasie ludzkość – wedle podziału Sołowjowa – przeżyła dwa dni swych dziejów. Pierwszy dzień ludzkiej historii rozpoczął się grzechem pierworodnym, a skończył potopem. Dokonał się wtedy rozdział dobra od

⁵ Charakterystyczne, iż Sołowjow nie mówił o złej, lecz o słabej ludzkiej woli, a przyczynę zła – także tutaj – widział poza człowiekiem, w kusicielu. [IV 348]

zła, podobnie jak w pierwszym dniu stworzenia dokonał się rozdział światła od ciemności. [IV 574–575] Drugi dzień historyczny rozpoczął się z Noem, a zakończył Bożą obietnicą daną Abrahamowi. Ten dzień oddzielił czyn moralny od niemoralnego, podobnie jak drugi dzień stworzenia oddzielił niebo od ziemi. [IV 575]

Trzeci dzień rozpoczął się wezwaniem Abrahama i trwał do Mojżesza. [IV 576] Abraham jako trzeci (po Noem i Secie) ojciec wierzących spełnił szczególną rolę w teokratycznym dziele: jego posłuszeństwo wobec Boga przywróciło naruszoną w dni poprzednie łączność Stwórcy z człowiekiem i dało podstawę dla Nowego Przymierza. W tym dniu żyją: Izaak, syn Abrahama, oraz Jakub (przyszły Izrael), syn Izaaka. Pierwszy zdziałał dla teokracji tylko to, co był w stanie uczynić jako *syn Abrahama* – gdy ojciec miał go ofiarować Bogu na górze Moria. Za to młodszy syn Izaaka, Jakub, odegrał w dziele urzeczywistniania teokracji rolę większą aniżeli jego protoplasta, Abraham:

„Abraham widział koniec drogi, ostateczne rozwiązanie dzieła. Jakubowi była pokazana sama droga, sam proces bogoludzkiego czynu. (...) Abraham widział to, *co* będzie, Jakub – w pewnej mierze – przenikał myślą także to, *jak* będzie. Abrahamowi objawił się *cud* Bożej siły ponad niemocą zmartwiałej ludzkości, Jakubowi zaś objawiło się *prawo* życia kosmosu i porządek bogocłowieczego zjednoczenia.” [IV 402–403]⁶

Trzeci dzień historyczny – o którym była mowa powyżej – w osobach swych patriarchów wydzielił „bogoludzki kontynent wiary” z „ciemnych wód pogaństwa” – podobnie jak trzeci dzień kosmologiczny wydzielił kontynent ziemski z otchłani morza. [IV 576]

Wraz z Jakubem skończyła się – w planie Sołowjowa – teokracja indywidualna (w której dominowała jednostka), a rozpoczęła teokracja narodowa, której początek wyznaczył czwarty dzień ludzkich dziejów. Ten dzień rozpoczął się wraz z Mojżeszem i trwał do Salomona. Bóg stworzył wówczas na „sklepieniu historii” dwa „wielkie świecące ciała”: na wzór słońca – arcykapłana, aby zarządzał dzienną sferą religii, i na wzór księżycy – króla, aby zarządzał nocną sferą życia świeckiego. Na wzór gwiazd Bóg stworzył proroków, aby byli drogowskazem podczas ciemnej nocy. Dokonało się to na podobieństwo czwartego dnia kosmologicznego, w którym Bóg stworzył ciała niebieskie. [IV 576–577]

⁶ Można stwierdzić, iż w Jakubowej drabinie łączącej niebo z ziemią (Rdz 28, 12–15), Sołowjow dostrzegł prefigurację dogmatu o Bogocłowieczeństwie Chrystusa. [IV 403] Ostatnim szczeblem tej drabiny była dla niego „owa córka Abrahama, z którą bezpośrednio zjednoczył się Bóg” [IV 404], czyli Bogarodzica.

Już w trzecim dniu, od synów Jakuba (Izraela), rozpoczął się proces wyodrębniania narodu żydowskiego. Naród – wedle Sołowjowa – stoi pomiędzy jednostką a ludzkością, jako ogniwo pośrednie na drodze ku powszechnemu celowi. [IV 414] Plemię izraelowe, aby się wydzielić z innych narodów, musiało się odosobnić. Bracia Józefa spełniali przeto plan Opatrzności, gdy sprzedawali najmłodszego spośród siebie do Egiptu. Naród żydowski w tej obcej krainie nie mógł się rozplątać, zbyt wielka bowiem była różnica między nim a tubylczym egipskim ludem. [IV 421–422]

Mojżesz był tym, którego Bóg uczynił „opatrznociowym wodzem synów izraelowych”, „tym człowiekiem, poprzez którego Bóg uczynił Żydów szczególnym narodem (...), z określoną narodową ideą, która może rozwinąć się w ideę powszechną”. [IV 422]

Jednak podczas czterystu lat przebywania w Egipcie Żydzi zapomnieli o swoim Bogu – pozostało jedynie mgliste o nim wspomnienie:

„Ten Bóg ojców był dla nich jedynie Bogiem przeszłości, nie znali go jako Teraźniejszego i nie pokładali w nim ufności jako Tym, Który będzie (...)” [IV 428–429]

I oto Bóg objawił się Mojżeszowi w gorejącym krzewie i wyjawiał mu swe imię: *Jam jest, którym jest*. [IV 424]

„Przeto Bóg, mówiąc do Mojżesza, rozróżnia w swoim własnym objawieniu przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Określa siebie jako *działającego w następstwie czasów – jako Boga historii*.” [IV 426]

Bóg historii – kontynuował Sołowjow – objawił się w trzech planach:

- 1) *przeszłym* – jako Bóg siły (łącność człowieka z Nim wyrażała się teokracją indywidualną);

- 2) *teraźniejszym* – jako Bóg sprawiedliwości (łącność wyrażała się teokracją narodową);

- 3) *przyszłym* – jako Bóg wszechobjemującej miłości (łącność wyraziła się teokracją powszechną). [IV 426–427]

Bóg nie ogłosił człowiekowi *od razu* powszechnego prawa miłości – dla Sołowjowa jest to rękojmią wolności człowieka i istota teokracji:

„Bóstwo to ogień, który nie pożera, lecz zachowuje to stworzenie, z którym się jednoczy.” [IV 427]

Chociaż dzieło teokracji wymagało odgródnienia się od innych narodów, to jednak Żydzi – w opinii rosyjskiego filozofa – odnosili się do innoplemieńców życzliwie. Sami byli cudzoziemcami w Egipcie i zaznali goryczy tego losu. [IV 495–497] Zdaniem Sołowjowa, teokracja żydowska nie miała owego wąskiego nacjonalistycznego charakteru, jaki jej niekiedy przypisywano. Nawet opisane w *Księdze Jozuego* wytrzebienie miesz-

kańców Kanaanu nie było eksterminacją, bo dokonało się z woli Jahwe, który zdecydował ukarać występne plemię Kanaanu, syna Chama.

„Ten sam najwyższy sąd, który wytrzebił przedpotopową ludzkość wodą, a Sodomę i Gomorę ogniem, właśnie trzebi teraz narody Kanaanu mieczem Izraela.” [IV 498]

Wspomniane już było, iż w czwartym dniu dziejów Bóg powołał proroków, aby wskazywali drogę podczas „najgłębszej nocy”. Władza prorocza była w Sołowjowowskiej teokratycznej hierarchii najwyższa, ale dla swej pełni potrzebowała dwóch władz pozostałych: kapłaństwa i władzy królewskiej. [IV 503] Prorocy reprezentują przyszłość Kościoła, jego wypełnienie w „powszechnym braterstwie, doskonałym królestwie łaski i prawdy, miłości i wolności”. Kapłaństwo w teokracji to jej przeszłość, jej teraźniejszością jest władza królewska. [IV 259–260] Zadaniem proroka jest dokonanie syntezy dwóch pozostałych teokratycznych sfer – wtedy nastąpi pełnia czasów. [por. IV 503] Mojżesz – twierdził Sołowjow – jako pośrednik pomiędzy Jahwe a Izraelem („bogoczłowieczy wybraniec”) był właśnie prorokiem: dlatego wyświęcił Aarona i jego synów na kapłanów i nazaczył sędziów. [IV 501] Prorok Samuel zaś ustanowił władzę królewską i namaścił pierwszych królów: Saula i Dawida. [IV 503]

„Boska zasada w teokracji Izraela objawiła się dostatecznie jasno w wydarzeniach Wyjścia, na Synaju, obok Jerycha i Gibeonu. Obecnie przed narodem Bożym stoi wolne zadanie zrealizowania zasady ludzkiej, zadanie zbudowania ludzkiej części teokracji (...)” [IV 516]

Jednakże pierwszy izraelski król, Saul, nie wypełnił swej teokratycznej misji:

„Służba narodowemu dobru zgodna z wolą Bożą oraz wskazówkami arcykapłana i proroka – oto prawdziwe zadanie teokratycznego króla.” [IV 534]

Tymczasem Saul nie potrafił iść prosto teokratycznym szlakiem i posłuchał – zamiast słów Jahwe – głosu narodowej masy, występującej przeciwko woli Boga.⁷ Kolejne czyny Saula były już całkowitym sprzeniewierzeniem się idei teokratycznej: zabił kapłanów (1 Sm 22, 11–21) i proroków (1 Sm 28, 3) i za to sprowadził „karę Bożą na siebie i swój dom”. [IV 533]

Właściwym teokratycznym królem stał się natomiast Dawid, pomimo swych wad. [IV 536] Podporządkował się on Bogu jako człowiek z krwi i kości, w swej wielkości, ale także w swych słabościach. [IV 544–545]

⁷ Sołowjow powołał się na *Księgę Samuela* (15, 1–35), gdzie opisano, jak Saul z miękkości serca nie usłuchał surowego rozkazu Jahwe i nie wytracił wrogów Izraela. [IV 531–533]

Ten czwarty historyczny dzień skończył się wraz z panowaniem króla Salomona. Ów syn Dawida w ostatnich latach swego królowania chciał wzmocnić państwo kosztem religijnego odstępstwa. Konieczny stał się przeto polityczny podział Izraela, aby zachować w teokracji równowagę elementu religijnego i świeckiego. [IV 551]

Piąty dzień historyczny trwał od pierwszej do drugiej świątyni. Podobnie jak w dniu kosmologicznym „zaroiły się wody od istot żywych” (Rdz 1,20), tak samo w dniu historycznym plemiona do tej pory pogańskie przygotowały się do przyjęcia prawdy Bogoczłowieczeństwa. [IV 577]⁸

W historii Izraela (Samaritii) i Judy ta epoka była okresem klęsk politycznych – królestwo babilońskie spełniło rolę bicza Bożego. Smutny koniec królestwa Dawidowego dokonał się rękami babilońskiego króla Nabuchodonozora, który w roku 588 przed Chrystusem spalił Jerozolimę i zniszczył świątynię Salomona (2 Krn 36, 11–20).

„Najwyższa Opatrzność – pisał Sołowjow – czekała na nowy występek judejskich królów, aby poprzez ostateczne zburzenie państwa wywołać w duszy narodu zbawienny wstrząs.” [IV 560]

Szósty dzień historyczny (od drugiej świątyni do Mesjasza) to „epoka (...) przebudzenia religijnej świadomości w cielesnym Izraelu”. [IV 578] W szóstym dniu kosmologicznym Jahwe rozkazał, aby ziemia wydała różne żywe istoty (Rdz 1, 24). Na wzór tego w szóstym dniu historycznym do głosu doszło kolejne pokolenie proroków, którzy głosili nowe uniwersalne królestwo. Abrahamowi obiecano, że w nim będą błogosławione wszystkie plemiona ziemi (Rdz 12,1). Do tej przepowiedni powróciło nowe pokolenie proroków – Sołowjow wymienił i cytował obszernie fragmenty przede wszystkim z Izajasza, ale także z Jeremiasza, Ezechiela, Joela, Zachariasza, Malachiasza. Ich pisma nazwał „księgą prorocत्व o nowej teokracji powszechnej, której nie zwycięży żaden ziemski król, a obejmie ona wszystkie narody ziemi.” [IV 562] Prorocy pojawili się, gdy w politycznej zawierusze osłabły dwa inne elementy teokracji: kapłaństwo i królestwo. Ich działalność wyznaczy przyszłość nie tylko Izraela. [IV 552]

Izrael, poprzez historyczny trud pokoleń, wypracował żywy grunt dla wcielenia Bogoczłowieka. Chrystus pojawił się jako drugi Adam:

„Jak stworzenie pierwszego Adama z czystej ziemi przygotowało się stopniowym biegiem *sześciodniowego stworzenia*, tak pojawienie się drugiego

⁸ Sołowjow miał na myśli przede wszystkim Hellenów, dla których dzień piąty trwał od wojny trojańskiej do wojen perskich – lecz mówił także o indyjskim buddyzmie i perskim mazdaizmie. [IV 577]

Adama z czystego łona kobiety było przygotowane *sześcioma okresami historii powszechnej* – sześcioma historycznymi dniami.” [IV 573–574]

W Chrystusie wypełniło się – łącząc wszystkie, a nie tylko żydowski, narody – arcykapłaństwo Aarona, królestwo domu Dawidowego i izraelskie prorocत्व. Jako wypełnienie trzech teokratycznych władz Jezus połączył w sobie wszystkie czasy:

„Wziąwszy na siebie grzechy świata i odkupiwszy jego *przeszłość*, osiągnąwszy zwycięstwo nad wrogami, piekłem i śmiercią, i ustanowiwszy swoje *teraźniejsze* królestwo na niebie i na ziemi, doskonały Mesjasz (...) jako prawdziwy prorok prowadzi ludzkość i wszechświat ku urzeczywistnieniu w *przyszłości* ich absolutnego celu, ku powszechnemu zmartwychwstaniu, całkowitemu wewnętrznemu i zewnętrznemu zjednoczeniu nieba z ziemią, wolnemu połączeniu Stwórcy ze stworzeniem, odnowieniu wszystkich rzeczy, gdy Bóg będzie wszystkim we wszystkim.” [IV 586]

Ewangelia Chrystusa jest Ewangelią Królestwa Bożego. Królestwo doskonałego Boga nie cierpi jednostronności i musi się urzeczywistnić zarówno w człowieku, jak i poza nim. [IV 591] Pierwszym warunkiem urzeczywistnienia Bożego Królestwa jest *wiara*. Ale wiara, że Bóg jest, wywołuje *strach*. Dopiero wiara, czym on jest, wzbudza *nadzieję*. Bóg jest bowiem *miłością* – te trzy wartości: ludzka wiara i nadzieja oraz Boża miłość, są rękojmią przyszłego królestwa. [IV 592–593]

„*Istotą* Kościoła jest Królestwo Boże, *formą* zaś królestwa Bożego jest Kościół. Można przynależać do formy, nie należąc do istoty (...). Pełne zespolenie istoty z formą dokona się dopiero przy końcu światowego procesu ...” [IV 596–597]

Ewangelia św. Mateusza (Mt 13, 47–48), mówiąc o Królestwie Bożym, posłużyła się symbolem sieci i dobrego połowu, a sieć, zachowująca do końca wieków zarówno dobrą jak i złą zdobycz, to kościół widzialny – rzeczywista i przedmiotowa forma Królestwa Bożego. [IV 600–601]. Następnie Sołowjow przytoczył te miejsca Nowego Testamentu, gdzie Kościół został przedstawiony jako *budowla*, *ciało Chrystusowe* i *oblubienica Pańska* – formułując następujące wnioski:

1) jako budowla Kościół *istnieje* [IV 601] – jest w nim jednak niewiele *wolności*, ponieważ wszystko jest podporządkowane planowi całości: kamienie budowli są połączone zewnątrz, a jedność nie jest pełna;

2) jako ciało Chrystusa Kościół *żyje* i rozwija się [IV 601] – w Bogoczłowieczym ciełe jest więcej *wolności*, jego części bowiem związane są więzią wzajemności i dopełniają się, jest to jedność *organiczna*;

3) jako oblubienica Pańska kościół *staje się doskonały* [IV 601] – tutaj znajdujemy pełnię wolności i przyszłą moralną doskonałość. [IV 613]⁹

Jak jednak ma postępować pojedynczy przeciętny człowiek – Sołowjow zadał praktyczne pytanie – aby przybliżyć urzeczywistnienie tej ostatniej idei Kościoła? Nie może już na pewno liczyć na jakiś nadprzyrodzony dany z góry znak. W ludzkości znajdują się jednak „żywi i pojedynczy nosiciele Bożej woli”, czyli kościelna hierarchia. [IV 607]

„Innymi słowy – pisał filozof – sposób odświeżania woli Bożej w praktycznym życiu nowej ludzkości nie powinien być ani anarchiczny, ani dyktatorski, lecz winien być ściśle hierarchiczny, oparty na wszechogólnym uznaniu jedynego ustanowionego przez Boga porządku i uznaniu przedstawicieli Boga na ziemi.” [IV 608]

Chrystus ustanowił hierarchię nie tylko słowem (Mt 28, 16–20), lecz także czynem: zawsze bowiem wydzielał z narodu apostołów, a po śmierci mówił już tylko do swoich uczniów. Ci zaś mieli nauczać wszystkie narody – ani jeden nie został wykluczony, ale też ani jednego nie nazwano. Dla urzeczywistnienia tej przyszłej teokracji człowiek powinien się jednoczyć w modlitwie z Bogiem, z ludźmi – w dobrych czynach, przyrodę zaś winien przekształcać poprzez post i własną wstrzeźliwość. [IV 628] Pełnia wolnej teokracji nie polega bowiem na pełni władzy, lecz na pełni miłości. [IV 633]

*

Sołowjowowska egzegeza biblijna kończyła się sformulowaniem postulatów moralnych – taki był cel tej części jego rozważań o teokracji. Dzieje przeszłe miały być wskazówką dla jej przyszłych losów.

Jest to, rzecz jasna, egzegeza bardzo szczególna. Sołowjow odnosił się z wielką rezerwą do tzw. szkoły krytycznej, ponieważ uważał, że zagubiła ona ducha Biblii, wpadając w formalizm i jałową komparatystkę. [XI 73–74] Z drugiej strony, odrzucał też pogląd (zawarty w try-

⁹ Jako *budowla* Kościół został przedstawiony u św. Mateusza (Mt 16, 18), u św. Pawła (1 Kor 3,9). [por. IV 601]. Kościół jako *ciało Chrystusowe* przedstawił św. Paweł (1 Kor 12, 12–27. 13, 27; Ef 1, 22–23). [por. IV 612]. Kościół jako *Pańską oblubienicę* znajdujemy również u św. Pawła (Ga 4, 26–31) oraz w Apokalipsie (cały rozdział 12 oraz 21, 2–3.9). [por. IV 601]

denckim dekrete *De canonicis scripturis*) traktujący Biblię jako dzieło wyłącznie Boże. [XI 75–77] Samemu Sołowjowowi można jednak zarzucić, że za często traktował biblijne fragmenty jako historyczny przekaz źródłowy.

1.7. SPÓR Z NACJONALIZMEM

„W ostatnim czasie zarzucano mi – pisał Sołowjow w 1891 roku – że przeszedłem jakoby z obozu słowianofilskiego do okcydentalnego, zawierając sojusz z liberałami (...)” [V 386]

Z dotychczasowych rozważań wiemy, że Sołowjow był zawsze krytyczny wobec tradycji słowianofilskiej. Jego krytyka nasilała się z upływem czasu – apogeum stanowił publikowany w latach 1883–1891, przeważnie w liberalnym piśmie „Wiestnik Jewropy”, cykl tekstów pod ogólnym tytułem *Problem narodowy w Rosji*.

Ów cykl miał charakter wyłącznie polemiczny – Sołowjow jawił się tutaj jako ostry publicysta i polemista, nie zawsze sprawiedliwy wobec konkretnej myśli czy idei,¹ lecz konsekwentnie zwalczający wszelkie przejawy rosyjskiej ksenofobii. Myśliciel nie pozostawił suchej nitki na słowianofilstwie, dopatrując się źródeł współczesnego mu *zoologicznego patriotyzmu* Danilewskiego [por. V 194] w pismach ojców słowianofilstwa: Chomiakowa, Kirejewskiego oraz K. Aksakowa.

Ponieważ teksty publikowane były w piśmie liberalnym, a ponadto w Rosji, Sołowjow nie mógł w nich pisać o swej idei wolnej teokracji. Ogółem piętnaście tekstów można podzielić ze względu na poruszane kwestie na pięć grup:

- 1) ustalające różnicę pomiędzy narodowością a nacjonalizmem;²
- 2) broniące Piotra Wielkiego przed słowianofilami;
- 3) polemizujące ze starym słowianofilstwem;
- 4) zwalczające Danilewskiego;
- 5) krytykujące ludomanię i antydemokrację (w obronie kultury).

Sołowjow, nawet gdy był bliski słowianofilom, zawsze aprobował reformę Piotra Wielkiego. W 1888 roku pod wpływem ataków na osobę

1 Sam Sołowjow przyznawał w liście z 1888 roku, iż teksty były pisane częściowo *ab irato*. [XI 378]

2 Ta kwestia, ze względu na jej szczególną wagę, będzie omówiona w części *Sołowjow a współczesność*.

i dzieło cara, Sołowjow napisał tekst *Kilka słów w obronie Piotra Wielkiego*, w którym bronił dzieła Piotra i próbował znaleźć związki pomiędzy jego reformą a epoką Rusi Kijowskiej:

„Wedle swej ogólnej istoty i kierunku, reforma Piotra Wielkiego nie była czymś zupełnie nowym, bo odnawiała i kontynuowała tradycję Rusi Kijowskiej, przerwana nawałnicą mongolską i powszechnym trudem na rzecz narodowego zjednoczenia. Jakikolwiek były osobowe cechy Piotra Wielkiego, to swym historycznym czynem kierował on Rosję na ów chrześcijański szlak, na którym znalazła się ona po raz pierwszy w czasach Włodzimierza Wielkiego.” [V 161]

Aby bronić dzieła (nie osoby) Piotra Wielkiego, Sołowjow dokonał krótkiej historiozoficznej oceny dziejów Rosji. Ruś Kijowska, położona między Bizancjum a Europą Zachodnią, przyjęła uniwersalne zasady chrześcijaństwa, odrzucając zarówno zachodni feudalizm, jak i despotyzm półazjatyckiego Bizancjum. [V 162] Nie zdołała jednak utworzyć odpowiedniej organizacji państwowej i uległa mongolskiej nawałnicy. Dzieło odbudowy tej państwowości wzięła na siebie – po latach – Rosja (sic) Moskiewska.

„Udane zakończenie tego pilnego dzieła, z którym nie sprawiła się Ruś Kijowska, jest zasługą Rosji Moskiewskiej. Ale oddając się całkowicie wypełnianiu tego narodowo-politycznego zadania, rosyjski naród w epoce moskiewskiej łatwo przyjmował niezbędny środek (silną państwowość) za sam cel swego historycznego istnienia (...)” [V 162–163]

Wedle Sołowjowa, jarzmo tatarskie wpłynęło w dwojakim sensie negatywnie na dzieje Rosji. Z jednej strony, znajdując się w izolacji od Europy i obcując tylko z Tatarami, Rosjanie przyjęli – chcąc nie chcąc – cechy niższej rasy. Z drugiej zaś – czując się cały czas chrześcijanami, popadali w obliczu barbarzyństwa Mongołów, w narodowy szowinizm.

„Szczególnie nasiliła się w państwie moskiewskim narodowa duma od połowy XV wieku. Po pierwsze, dlatego, że z wyzwoleniem się z jarzma mongolskiego do uczucia wewnętrznej przewagi nad bisurmanami dołączyła się świadomość zewnętrznej siły; a po drugie – wyzwolenie Rosji od Tatarów zbiegło się z ostatecznym podbojem Bizancjum przez Turków, i wędrowni greccy mnisi – w rewanżu za gaź moskiewską – obdarowali Moskwę tytułem trzeciego Rzymu z roszczeniami na wyjątkowe znaczenie w chrześcijańskim świecie.” [V 163–164]

Przyswojona z Bizancjum religijność formalna mogła się łączyć zarówno ze szczerą pobożnością, jak i ze zwyczajnym łotrostwem. Przedstawicielem pierwszej był św. Siergiej z Radoneża, przedstawicielem drugiej – Iwan IV Groźny. Ten ostatni – jak twierdził Sołowjow – również wierzył, lecz jego wiara była na podobieństwo biesów. Właśnie taka wiara była

oficjalną religią okresu moskiewskiego – prawdziwi chrześcijanie, jak Nił Sorski i św. Sergiusz, musieli odchodzić na pustynię. Życie społeczne rządzone było przez potworów w rodzaju Iwana Groźnego. [V 164–165]

Sołowjow – zgodnie z *prawem rozwoju historycznego* – uważał moskiewską epokę za nieuchronną chorobę rozwoju. Owa choroba – jego zdaniem – osiągnęła swój stan krytyczny w połowie XVII wieku za panowania cara Aleksego Michajłowicza. (Mowa oczywiście o schizmie w łonie rosyjskiej cerkwi prawosławnej.) Na szczęście dla przyszłych Piotrowych reform w tym sporze o kształt Kościoła nie zwyciężył żaden z ekstremizmów: ani dogmatyczny tradycjonalizm staroobrzędowców, ani „inkwizycja” Nikona. [V 172] Wielki reformator zastąpił patriarchat moskiewski św. Synodem. Zdaniem Sołowjowa, było to „nie tylko konieczne w danym momencie, lecz także niezwykle korzystne dla przyszłości Rosji”. [V 174] Pozwoliło jej bowiem spokojnie przejść szkołę europejskiego wychowania.

Piotr Wielki wypełnił, w opinii Sołowjowa, to dzieło, którego nie zdołał dokonać ani protopop Awwakum, ani patriarcha Nikon. Nie wypełnił go świadomie, lecz intuicyjnie, czując, iż zbliżenie Rosji ku Europie jest w danym historycznym momencie koniecznością. [V 177] Reforma Piotra stworzyła dla Rosji szansę stopniowego doskonalenia – czas popiotrowy charakteryzował się rozwojem praw obywatelskich w Rosji oraz rozkwitem jej kultury. Dla przykładu myśliciel wymienił nazwiska: Kantemira, Łomonosowa, Nowikowa, Fonwizina, Gribojedowa, Gogola, Sałtykowa [V 179]³ oraz przypomniał zniesienie kary śmierci przez carycę Elżbietę, rezygnację z tortur za Katarzynę,⁴ zniesienie prawa pańszczyźnianego za Aleksandra II.

Epoka Piotra przygotowała Rosję do praktycznej realizacji idei chrześcijańskiej. Kto przeto cara nazywa antychrystem, pragnie niemożliwego powrotu do przedpiotrowego pogaństwa. [V 180]

*

Owo pogaństwo sławione było przez słowianofilów. Za datę przełomową w dziejach doktryny Sołowjow uznał rok 1853, w którym Chomiakow

3 W innym miejscu Sołowjow przyrównał reformę pod względem jej znaczenia do przywołania Wariagów. [V 29] Bez niej nie byłoby w dziejach Rosji ani Puszkina, ani Glinki, Gogola, Turgeniewa, Dostojewskiego i Tolstoja, nie byłoby okcydentalistów ani słowianofilów. [V 32]

4 W ferworze dowodzenia Sołowjow zapomniał, że właśnie za carycy Katarzyny karę śmierci przywrócono. Można ją było wymierzać za przestępstwa przeciwko państwu (oraz za... nieprzestrzeganie ustawy o kwarantannie dla zadżumionych). Katarzynie umożliwiło to ścięcie Mirowicza oraz poćwiartowanie Pugaczowa.

rozpoczął na Zachodzie druk swych polemicznych antykatolickich broszur. Cała twórczość Chomiakowa opierała się, zdaniem Sołowjowa, na tym, iż myśliciel nieuczciwie przeciwstawiał *rzeczywisty* Kościół katolicki *idealnej* Cerkwi:

„Zachodni chrześcijanie potępiani są za to, że mieszkają w swoich ciasnych, źle zbudowanych i częściowo zrujnowanych bożnicach, poleca zaś im się ogromny i wspaniały pałac, którego jedyną wadą jest, iż istnieje tylko w wyobraźni.” [V 188–189]

„Katolicyzm w swoim historycznym rozwoju – w taki ironiczny sposób Sołowjow streścił doktrynę Chomiakowa – urzeczywistniał jedność Kościoła kosztem indywidualnej wolności; protestantyzm rozwinął indywidualną wolność, lecz zatracił wszelką jedność; czyż z tych dwóch skrajności nie wynika, że prawdziwe rozwiązanie kwestii kościelnej polega na syntezie jedności i wolności?”

Chomiakow – jak wiadomo – uważał, że ta wolna jedność (*sobornost'*) już się dokonała w Cerkwi rosyjskiej.⁵ Sołowjow w odpowiedzi ironicznie użalił się nad „niewiedzą” katolików i protestantów:

„Pozostaje tylko wyrazić zdziwienie z powodu głupoty owych biednych Europejczyków, że nawet z pomocą heglowskiej filozofii nie mogli się domyślić tej prostej prawdy.” [V 189]

Słowianofile dłatego uważali prawosławie za prawdziwą religią, gdyż wyznawał ją rosyjski lud – dowodem na to była historia nawrócenia Kirejewskiego.⁶ W związku z tą kwestią filozof poddał szczególnej krytyce myśl K. Aksakowa, a właściwie jego broszurę *Notatki o wewnętrznym stanie Rosji*. Ich autor – zdaniem Sołowjowa – przygotował doskonały grunt dla późniejszej teorii wszechwładnego państwa, jaką stworzył Katkow. Ludowi – w teorii Aksakowa – pozostała jedynie pokora i wewnętrzna wolność, państwu zaś – nieograniczona polityczna władza. [V 204–205]

Słowianofile przedstawiali w kolorowych barwach całą historię Rosji do Piotra Wielkiego. Sołowjow uważał – jak pamiętamy – że jedynie Ruś Kijowska urzeczywistniła do pewnego stopnia chrześcijański ideał. Okres moskiewski został przez niego całkowicie potępiony:

5 Mówiąc o wolności w dziedzinie kościelnej w Rosji oraz braku tejże na Zachodzie, Chomiakow, zdaniem Sołowjowa, zniekształcał obraz rzeczywistości. Dowodem na to jest fakt, iż ojciec słowianofilstwa mógł publikować swe krytyczne wobec zachodniego kościoła teksty właśnie na Zachodzie. [V 191]

6 Sołowjow przypomniał za Hercenem (bez powoływania się na niego), że Kirejewski nawrócił się na prawosławie, widząc cudowną ikonę Matki Bożej otoczoną modlącym się ludem. [V 186]

„...jeden stos protopopa Awwakuma wystarczy, aby wykazać wołający o pomstę do nieba fałsz słowianofilskiej doktryny.” [V 209]

Aksakow, gdy idealizował dzieje, nie wspominał słowem o prawie pańszczyźnianym i nawet dla działalności i osoby Iwana Groźnego znalazł dobre słowo. [V 209]

Zdaniem Sołowjowa, stare słowianofilstwo znalazło swą Nemezis w ideologii wspomnianego Katkowa – filozof nazwał go *muzułmaninem*. Podobnie bowiem, jak islam ogłosił całkowite podporządkowanie się człowiekowi Bogu i jego rezygnację z wolności, Katkow głosił podporządkowanie człowieka państwu. [V 216] Konsekwencją takiej ideologii było uznanie za prawdziwego narodowego władcę Iwana Groźnego:

„... nie ulega wątpliwości, że znaczną część swych głosów nasi patrioci oddaliby nie na św. Siergieja, ani nie na św. Aleksieja, nie na Włodzimierza Monomacha albo Piotra Wielkiego, a nawet nie na Katkowa, lecz na Iwana Groźnego. Oto ich prawdziwy ukochany bohater! Oto, kto jest dla moralistów pisma «Russkij Wiestnik» *wyrazistym nosicielem, po pierwsze, cech Rosjanina, po drugie, prawosławnego i po trzecie, rosyjskiego cara.*” [V 223]⁷

„Autor – oponował Sołowjow – przemilcza, w jaki sposób jego bohater nosił w sobie cechy Rosjanina, gdy podkładał węgle pod spalanych na wolnym ogniu bojarów, na ile typowe cech rosyjskiego cara objawiły się w zabijaniu nowogrodzian, niewinnych, jak sam przyznawał (...), na ile wreszcie «duch prawdziwego prawosławia objawił się w Iwanie» przy okazji zamordowania metropolity Filipa.” [V 224]

Słowianofile uważali, że duch Europy był zawsze zabójczy dla kultury rosyjskiej. Sołowjow zauważył, iż ta ksenofobia, zastosowana do przeszłości, kazałaby nazwać obcymi duchowi rosyjskiemu św. Włodzimierza oraz Monomacha – wprowadzali przecież nową wiarę. [V 231, por. XI 124]

Sami słowianofile także byli „zarażeni” obcym duchem, gdyż korzystali obficie z umysłowego dorobku Europy. Przy Chomiakowie Sołowjow wskazał na teologa Sartoriusa oraz Möhlera. [V 191; IV 252] Przy Katkowie – na znanego przedstawiciela ultramontanizmu de Maistre’a. [V 233] Etatyzm Katkowa był pochodzenia zachodniego, podobnie jak nacjonalizm współczesnego Sołowjowowi I. Aksakowa. [V 231; 241]

Rozwój słowianofilstwa dokonał się przeto w trzech kolejnych fazach, poprzez:

1) idealizację ludu (Kirejewski, K. Aksakow);

⁷ Sołowjow cytował fragmenty z zamieszczonego w piśmie „Russkij Wiestnik” (styczeń 1889) tekst niejakiego Jarosza.

2) pokłon przed siłą ludu-narodu (Katkow);

3) pokłon przed ludowym zdzieniem (współcześni Sołowjowowi, dziś słusznie zapomniani, publicyści pisma „Russkij Wiestnik”). [V 241]

Sołowjow uważał, iż śmierć słowianofilstwa będzie dla Rosji szczęściem:

„Wiedząc przeto, że źródłem natchnienia naszych nacjonalistów jest kiepska obca myśl [Sołowjow miał na myśli doktrynę de Maistre’a – G.P.], nie będziemy już w niej szukali odbicia rosyjskiego narodowego ducha. I chwała Bogu! Bo i rzeczywiście, w jakich smutnych barwach jawiłaby się nam Rosja, jeżeli głos jej rzekomych przedstawicieli musielibyśmy uznać za jej własny głos. Jeżeli uwierzylibyśmy słowianofilom i ich słowo o narodzie rosyjskim uznalibyśmy za samo słowo świadome tego narodu, to musielibyśmy sobie wyobrazić rzeczony naród w postaci jakiegoś faryzeusza, sprawiedliwego w swych własnych oczach, wysławiającego w imię pokory swe zalety, nienawidzącego i osądzającego swoich bliźnich w imię miłości braterskiej i gotowego zetrzeć ich z powierzchni ziemi dla pełnego tryumfu swej pokornej i kochającej pokój miłości. A gdyby w Katkowskim kulcie narodowej siły rzeczywiście wyrażała się istota rosyjskiego narodowego ducha, to wtedy nasza ojczyzna jawiłaby się nam w postaci głupiego atlety, który – miast rozmawiać – wskazywałby tylko na swe krzepkie ramiona i tęgie muskuły.” [V 242–243]

Natomiast za szczęście dla Rosji Sołowjow uznał fakt, iż istnieją w niej i tworzą myśliciele, wypowiadający się następująco:

„Mamy wspólną, powszechną i jedną prawdę, jedno piękno... Wiemy i wierzymy w głębi naszego jestestwa, że jest jedna prawda, jedno prawo, które wszyscy *winni uznać*, jedno piękno, które wszyscy powinni widzieć. Bez tego nie byłoby o czym się uczyć ani czego nauczać ... nie byłoby moralnej działalności ani twórczości artystycznej... Prawda, dobro i piękno są poznawane obiektywnie, urzeczywistniając się stopniowo w tej żywej soborowej świadomości ludzkiej.” [V 244]⁸

*

Gończy sprzeciw Sołowjowa wywołała książka Danilewskiego *Rosja i Europa*.⁹ Danilewskiego uważa się dzisiaj, obok I. Aksakowa, za ideologa

⁸ Filozof cytował tekst Siergieja Trubieckiego *O naturze ludzkiego poznania*.

⁹ Pierwsze wydanie tej pracy ukazało się w 1869 roku w redagowanym przez Strachowa piśmie „Zaria”. Sołowjow cytował według wydania II, które ukazało się w 1871 roku. W 1888 roku ukazało się wydanie III, my zaś cytujemy z IV (1889).

panslawizmu – stworzył on tzw. teorię typów kulturowych, twierdząc, że historia powszechna nie istnieje, a pojęcie *ludzkość* jest czymś wydumanym i nierzeczywistym. Sołowjow nazwał jego teorię pełzającą, w przeciwieństwie do skrzydlatych teorii społecznych (za taką uznał platońską). [V 83]

Narodziny nacjonalizmu dokonały się, wedle Sołowjowa, w Niemczech, dzięki Fichtemu, który najpierw ogłosił egoizm osobisty, aby potem – w *Mowach do narodu niemieckiego* – przejść na grunt egoizmu narodowego. Idea narodowa budziła jedynie wtedy sympatię Sołowjowa, gdy była formą samoobrony państw małych i uciśnionych:

„Wszelki naród ma prawo żyć i swobodnie rozwijać swe siły, jeżeli nie narusza takich samych praw innych narodowości.” [V 85]

Agresywny zaś nacjonalizm wielkich i silnych narodów wyraża się następującą formułą:

„Nasz naród jest najlepszy ze wszystkich i dlatego jest przeznaczony do podbicia wszystkich innych narodów albo przynajmniej powinien zająć pośród nich pierwsze i najwyższe miejsce”. Zdaniem Sołowjowa, taka formuła usprawiedliwiała wszelki gwałt, przemoc i wszystko co złe w dziejach ludzkich. [V 85]

Danilewski ustalił dziesięć typów kulturowo-historycznych: 1) egipski; 2) chiński; 3) asyryjsko-babilońsko-fenicki; 4) indyjski; 5) irański; 6) żydowski; 7) grecki; 8) rzymski; 9) nowosemicki, czyli arabski; 10) germano-romański, czyli europejski.¹⁰

Każdy z typów jest *samoistny* – Danilewski sformułował kilka praw rządzących rozwojem typów, a drugie z nich mówiło, że rozwijają się one w izolacji.¹¹ Wedle Sołowjowa, jest to prawo antyhistoryczne, ponieważ ludzkie dzieje dowodzą właśnie wymiany myśli oraz idei, zarówno drugorzędnych, jak i tych o najwyższej wadze. Danilewski zapomniał o tych uniwersalnych systemach wartości, które wzniosły się ponad narodowe ograniczenia: buddyzm, judaizm, hellenizm, islam, a przede wszystkim – chrześcijaństwo. [V 119–123]

Zdaniem Sołowjowa, ani nauka, ani filozofia nie rozwijały się w narodowych próżniach. Danilewski musiał wykonać wiele myślowych salt, aby dowieść „rdzenności” tej czy innej idei. Jak jednak dowieść *narodowego* charakteru np. astronomii?

„Tak na przykład – ironizował Sołowjow – starożytny Grek (Hiparch) tworzy sztuczny system astronomiczny, Słowianin (Kopernik)

10 Nikołaj Danilewskij, *Rossija i Jewropa*. Sankt-Pietierburg 1889. 91.

11 ib. 95.

wprowadza tę naukę na poziom systemu naturalnego, Niemiec (Kepler), opierając się na systemie swego poprzednika Polaka, konstruuje konkretne empiryczne *prawa*, a Anglik (Newton), kontynuując ich trud, przechodzi wreszcie w sferę racjonalnych praw ogólnych.” [V 134]

Ostateczną ideę Danilewskiego Sołowjow przedstawił następująco:

„Słowiańszczyzna¹² powinna zastąpić, częściowo już wymarłe, częściowo wymierające, inne typy (Europę); słowiański świat jest morzem, w którym winny się zlać wszystkie potoki historii (...).” [V 269]

Sołowjow natomiast zauważył, iż przynajmniej od czasów apostoła Pawła jest jasne, że chrześcijaństwa nie można ograniczyć do jednego narodu (czy typu) – jest ono bowiem zjednoczeniem całej ludzkości w Chrystusie. [V 129]¹³

*

„Uznając za ostateczny cel historii pełne urzeczywistnienie sprawiedliwości i miłości – pisał Sołowjow – czyli wolną solidarność wszystkich pozytywnych sił i elementów kosmosu, uważamy rozwój kultury za powszechny i niezbędny środek dla tego celu. Kultura bowiem w swoim stopniowym progresie burzy wszelkie bariery i wrogość, dążąc do zjednoczenia wszelkich naturalnych i społecznych grup w jedną nieskończoną różnorodną w swej strukturze i moralnie solidarną rodzinę.” [V 380]

Te Sołowjowowskie słowa z roku 1891, zawarte w tekście *Idole i ideały*, który jako ostatni wszedł do omawianej pracy *Problem narodowy w Rosji*, można uważać za początek jego poważnej polemiki z myślą Tołstoja.

Sołowjow, który do wspomnianej solidarnej ludzkiej rodziny zaliczył także lud, polemizował z dwoma skrajnymi sposobami jego pojmowania:

12 Sołowjow zauważył, że Danilewski nie zaliczył do Słowian Polaków – w rzeczywistości jednak Danilewski gorąco pragnął, aby katolicy Polacy zrozumieli błąd swego odstępstwa i powrócili na łono Słowiańszczyzny – op. cit. 131–133.

13 Osobną kwestią jest sprawa oryginalności teorii Danilewskiego. Strachow w przedmowie do trzeciego wydania dzieła wspominał o książce H. Rückerta *Lehrbuch der Weltgeschichte* (Leipzig 1857), twierdząc, iż pewne idee Danilewskiego można znaleźć u niemieckiego autora – nie mówił jednak o żadnym wpływie. Sołowjow podjął jednak wątek – w jego oczach bowiem zwalczanie nacjonalistów ich własną bronią, to znaczy wykazaniem, że ich teoria jest obcego pochodzenia, jest metodą najskuteczniejszą. Tekstem *Niemiecki oryginał i rosyjska kopia* Sołowjow starał się dowieść, że Danilewski przepisał po prostu Rückerta. Tej tezy jednak nie dowiódł (por. R.E. MacMaster, *The Question of Heinrich Rueckert's Influence on Danilewskij* w: „The American Slavic and East European Review”. 1955. Vol. XIV. 66).

poglądem pańszczyźnianym oraz współczesną postaksakowowską ludomanią.

Wedle pierwszego poglądu, lud rosyjski – pozostawiony samemu sobie – skazany jest na obywatelską, ekonomiczną i kulturową niedojrzałość:

„Nasi zwolennicy pańszczyzny muszą, chcąc nie chcąc, dla podtrzymania swej tezy przedstawiać zarówno lud, jak i obszarników, w fałszywym świetle: z jednej strony, sami złodzieje i pijacy, a z drugiej – sami Pożarscy ratujący Rosję...” [V 370]

Drugi pogląd, ludomania, stwierdzał, jakoby chłop był nosicielem prawdy absolutnej, w przeciwieństwie do zepsutych warstw oświeconych. W tym poglądzie Sołowjow rozróżnił dwa nurty:

- 1) pierwszy wymagał, aby zjednoczyć się z ludem w jego wierze;
- 2) drugi – w jego życiu. [V 373]

„Prostota ludowego życia, tak samo jak prostota ludowej wiary, nie przedstawiają *same w sobie* żadnej wewnętrznej duchowej doskonałości; najprostsze formy życia i najgłębsze naturalne wierzenia mogą się łączyć i łączyć się nie tylko z umysłowym, lecz także moralnym zdziżeniem. Ani jedna, ani druga prostota nie uwalniają ludowej masy od tego «obrazu zwierzęcia», o którym mówił Dostojewski i który tak wyraziście przedstawił L. Tołstoj w swoim dramacie *Władza ciemności*. Jeżeli zaś życie proste, tak samo jak złożone, może być zarówno dobre jak i złe, jeśli mogą być łajdacy pochodzący z ludu oraz sprawiedliwi ze sfer wykształconych, to dlaczego pojęcia moralnego dobra i zła są zastępowane obojętnymi w sensie moralnym pojęciami prostoty i złożoności?” [V 375]

Lud, zdaniem Sołowjowa, potrzebuje oświaty i wykształcenia, lecz nie jako celu, lecz środka dla „ureczywistnienia wszelkich dobrych zasad życia i wiary”. [V 376] Dźwignią kulturalnego progresu musi być wybrana mniejszość, także w narodzie musi nastąpić właściwy podział obowiązków, wedle zdolności. [V 381–382] Byłby to wielki krok na drodze ku urzeczywistnieniu idealnego ludzkiego społeczeństwa religijnego.

*

Tematyka przedstawionego powyżej dzieła *Problem narodowy w Rosji* jest bardzo rozległa. W swej dyskusji z rosyjską myślą narodową Sołowjow – w zapale polemicznym – uczynił jedno ważne uproszczenie, na które zwrócił uwagę Moczulski: „Sołowjow miał rację, gdy demaskował epigonów słowianofilstwa – dzięki jego polemice ich pogański nacjonalizm,

ukryty pod oficjalnym narodnictwem i obskurantyzmem, chowający się za oficjalnym prawosławiem, zostały zdemaskowane i napiętnowane. Miał także rację, gdy we wczesnym słowianofilstwie dostrzegł sprzeczność pomieszania chrześcijańskiego uniwersalizmu z narodową pychą. Ale był bardzo niesprawiedliwy, stawiając na równi Chomiakowa i Strachowa, Iwana Kirejewskiego i Astafjewa.¹⁴ Sołowjow potępiał całe dzieło słowianofilów na podstawie polityki Katkowa i Pobiedonoscewa i nie chciał widzieć wielkiego znaczenia tej szkoły w historii rosyjskiej świadomości.”¹⁵

Inny fakt, który dziwi – to bezwzględna apoteoza dzieła Piotra Wielkiego. Sołowjow, co prawda, zastrzegł się, że nie apoteozuje osoby, lecz czyn – mimo to mógł, dla porządku, przypomnieć pewne fakty, jak przypomniał je, potępiając Iwana Groźnego. Dostrzegłby wtedy wyraźniej paralelę pomiędzy metodą Nikona i Piotra, a tak – uważa przeciwnie, iż Piotr naprawiał tylko rzeczywistość zepsutą przez Nikona i starowierów.

W tekście dotyczącym rosyjskiego ludu Sołowjow zapomniał o jednej z odmian ludomanii, *rewolucyjnym narodnictwie*. To właśnie w tym ruchu Sołowjow mógłby dostrzec podstawowe zagrożenie dla dalszych dziejów Rosji.

14 Z P.J. Astafjewem Sołowjow polemizował w tekście z 1891 roku pt. *Samoświadomość czy samozadowolenie*. [V 352–365]

15 Moczulskij 1951, 148.

2. OKRES PESYMISTYCZNY (1891–1900)

Okres *pesymistyczny* w twórczości rosyjskiego myśliciela przypadł dokładnie na lata dziewięćdziesiąte – w jednym z początkowych rozdziałów tej rozprawy pt. *Ewolucja myśli filozofa* za datę przełomową uznaliśmy rok 1891. Lata dziewięćdziesiąte w twórczości filozofa można podzielić jeszcze na dwa podokresy: 1891–1897 oraz 1898–1900.

W latach 1891–1897 filozof odrzucił już ideę teokracji, zrezygnował z łatwego historiozoficznego ewolucjonizmu, ale dopiero od roku 1898 zaczął rozważać o końcu ludzkich dziejów. Okresem 1898–1900 zajmujemy się w części *Przełom w myśli Sołowjowa* oraz *Przeciw Tołstojowi* – teraz spróbujemy wskazać motywy historiozoficznego pesymizmu zawarte w utworach lat 1891–1897.

Spośród tych dzieł, którymi będziemy się zajmować w kolejnych trzech fragmentach tej części: *Apologii dobra*, traktatów estetycznych oraz wykładu *O upadku światopoglądu średniowiecznego*, najbardziej pesymistyczna jest praca ostatnia, najbardziej optymistyczna pierwsza. Łatwo zauważyć, iż z punktu widzenia chronologicznego praca najbardziej optymistyczna jest najpóźniejsza (*Apologia dobra* – 1897), praca zaś, w której widać największe rozczarowanie Sołowjowa ludzką historią, najwcześniejsza (*O upadku światopoglądu średniowiecznego* – 1891). Pomiędzy tymi dwiema rozprawami znajdują się Sołowjowowskie traktaty estetyczne, które powstawały w zasadzie od schyłku lat 80-ych do schyłku 90-ych. W tych wszystkich dziełach Sołowjowa widać dwie walczące ze sobą idee: z jednej strony pozostałości wiary w skuteczność *prawa historycznego rozwoju*, z drugiej – coraz bardziej wyraźne rozczarowanie ludzkimi dziejami. Bardzo charakterystycznym pod tym względem dziełem jest *Apologia dobra*.

Sołowjow zaczął w tym okresie odczuwać groźbę śmierci. Gdy w *Apologii dobra* polemizował z nauką Tołstoja, nazywając ją moralnym amorfizmem, pisał:

„Odrzucając różne instytucje, moralny amorfizm zapomina o jednej – śmierci. I tylko to przeoczenie daje owej doktrynie prawo do istnienia. Albowiem, jeśli głosiciele moralnego amorfizmu wspomną o śmierci, to będą zmuszeni uznać jedno z dwóch: albo wraz z likwidacją wojsk, sądów

itp., ludzie przestaną umierać, albo prawdziwy sens życia, nie do pogodzenia z królestwem politycznym, łatwo da się pogodzić się z królestwem śmierci.” [VIII 18]

W tym samym dziele Sołowjow przedstawił literacki dialog pomiędzy Szatanem a Wiecznością. Pierwszy każe zapomnieć o przeszłości, która umarła, i o przyszłości, w której my nie będziemy żyć – trzeba konsekwentnie odrzucić wiarę w istnienie dobra i żyć chwilą teraźniejszą. Wieczność zaś, przeciwnie – każe człowiekowi łączyć w jego działalności wszystkie czasy, aby nie poddać się śmierci, oczekując „chwili, w której Bóg wskrzesi pełnię życia dla wszystkich.” [VIII 459]

Z „buddyjskimi” nastrojami, głoszącymi kult śmierci, Sołowjow walczył także w swych pracach estetycznych. W roku 1894 polemizował z poetą Goleniszczewa-Kutuzowa, który propagował „buddyjski nastrój w poezji” i jedyne wyjście widział w śmierci. [VII 97] Chwalił natomiast Tiutczewa za to, że w przyrodzie dostrzegał – w przeciwieństwie do „olimpijczyka” Goethego – element rozkładu i chaosu (śmierci). [VII 124–128]

W roku 1896 pisał o Połońskim, iż był on wolny od tego dziecięcego optymizmu, który każe oczekiwać szybkiego urzeczywistnienia idei Królestwa Bożego. Progres mierzy się wiekami, a nie latami. [VII 338]

W tym samym czasie, próbując sformułować swą nową gnoseologię i metafizykę, Sołowjow nie był już tak optymistyczny, gdy chodzi o filozofię człowieka: z drugiego absolutu stał się on u niego teraz zaledwie „podstawką”, *hipostazą*, Absolutu.

Sołowjow nie zrezygnował jednak z praw rozumu w dziedzinie wiary. W 1894 roku w liście do Tołstoja zapewniał, że Zmartwychwstanie Chrystusa jest faktem zrozumiałym dla umysłu ludzkiego, bo wypływa z duchowej doskonałości. [L III 38–42]

2.1. PRÓBA NOWEJ ETYKI

W latach 1894–97 Sołowjow publikował swe nowe dzieło etyczne pt. *Apologia dobra*. Od czasu, gdy napisał i ogłosił w latach 1877–1880 *Krytykę zasad abstrakcyjnych*, upłynęło prawie dwadzieścia lat. Około dziesięciu lat tego okresu Sołowjow poświęcił działalności pisarskiej i praktycznej mającej urzeczywistnić dzieło zjednoczenia Kościołów. Twórczość filozoficzna, którą zajmował się w latach 70-ych, zesłała wówczas na dalszy plan. Gdy nadeszło rozczarowanie nieskutecznością wysiłków ekumenicznych, Sołowjow znów postanowił oddać się filozofii, aby poszukać nowych dróg urzeczywistnienia swej idei «pozytywnej wszechjedności». *Apologia dobra* pozostała rozprawą wyłącznie etyczną, chociaż Sołowjow planował – wzorem *Krytyki zasad abstrakcyjnych* – kolejne jej części: metafizyczno-gnoseologiczną, gdzie dobro byłoby ukazane jako prawda, oraz estetyczną, gdzie dobro byłoby ukazane jako piękno. Zamierzenie realizował poprzez estetyczne artykuły oraz nie dokończoną *Filozofię teoretyczną*.

Głównym celem pracy było *usprawiedliwienie dobra* – aby tego dokonać, Sołowjow ukazał dobro w trzech aspektach:

- 1) dobro w naturze ludzkiej;
- 2) dobro od Boga;
- 3) dobro w historii ludzkości.

Nas, rzecz jasna, interesuje najbardziej trzeci aspekt, tym niemniej należy do niego dojść – jak czynił to sam Sołowjow – poprzez dwa pierwsze: dobro nie mogłoby urzeczywistnić się w historii, gdyby nie było dane od Boga i wrodzone naturze ludzkiej.

Z ostatnią kwestią wiąże się pytanie, czy Sołowjow pozostał wierny przekonaniu z czasów *Krytyki zasad abstrakcyjnych*, iż etyka jako samodzielna nauka nie istnieje i musi szukać swego usprawiedliwienia w religii (chrześcijaństwie)?

We wstępie do swej pracy Sołowjow przywołał słowa apostoła Pawła (Rz 2,14–15): „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są

Prawem. Wykazują oni, że treść prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek...” [VIII 27]¹

Sołowjow poszedł jeszcze dalej, twierdząc, że religie naturalne (nie objawione) wyrastały na gruncie norm moralnych. [VIII 32] Owe zaś normy były jedynie w niewielkim stopniu uzależnione od warunków geograficzno-historycznych, podczas gdy ich najważniejsza osnowa była od nich niezależna:

„Uznanie powyższej prawdy w żadnym wypadku nie zależy od tego czy innego metafizycznego lub naukowego poglądu na pochodzenie człowieka. Czy to wytwór długiego szeregu gatunkowych zmian organizmów zwierzęcych, czy też bezpośredni wynik najwyższego stwórczego aktu, ludzka natura istnieje zawsze wraz z wszelkimi cechami ją wyróżniającymi, spośród których najważniejsze są cechy moralne.” [VIII 49]

Gdyby ktoś poprzestał na lekturze wstępu do *Apologii dobra*, mógłby uznać, iż Sołowjow wyrzekł się wcześniejszego przekonania, że wszelka ludzka moralność (a także etyka, która działanie moralne normuje) ma korzenie w religii. Jednakże pogląd taki – czego dowodzi dalsza lektura – byłby fałszywy. Sołowjow dopuszczał jedynie względną niezależność etyki od religii. Wszystkie jego dalsze wywody oparte są na ukrytych założeniach metafizycznych: wrodzone człowiekowi normy moralne, które on rozwija w historii, pochodzą od Boga.

„Zgodnie z wieczną nauką prawdziwego chrześcijaństwa – czytamy w *Apologii dobra* – (...) łaska nie niszczy natury, lecz (...) doprowadza ją do doskonałości.” [VIII 513]²

Najważniejsza różnica pomiędzy niegdysiejszym a obecnym punktem widzenia polega na tym, że Sołowjow, po pierwsze, uznał prymat etyki, gdy chodzi o bezpośredni wpływ na postępowanie zwykłych ludzi oraz, po drugie, uważał, że normy etyczne nie zależą od rozwiązania metafizycznych kwestii wolności ludzkiej woli ani kwestii prawdziwości ludzkiego poznania. [VIII 33–47]

W etycznej części *Krytyki zasad abstrakcyjnych* Sołowjow trzymał się podziału etyki na subiektywną (normującą postępowanie jednostki) i obiektywną (ustalającą normy postępowania w społecznościach). Również i tutaj taki podział pozostał, mimo, iż nie spotykamy dawnych pojęć:

1 Za przywołanie tych tolerancyjnych słów Apostoła skrytykował ostro Sołowjowa autor *Filozofii wspólnego czynu*, Fiodorow. – N. F. Fiodorow, *Filozofija obszczago diela. Statji, mysli i pis' ma*. Lausanne 1985 (przedruk z wydania 1906). II 164.

2 Sołowjow oparł częściowo swą myśl na grze słów, nie do oddania w języku polskim. Po rosyjsku *wypelniać* brzmi *sowierszat'*, a *doskonałość* – *sowierszenstwo*.

etyka subiektywna opisana jest w części *Dobro w naturze ludzkiej*, obietnicowa – we fragmencie *Dobro w ludzkiej historii*.

Za pierwotną normę indywidualnej moralności ludzkiej Sołowjow uznał uczucie wstydu. Punktem wyjścia do jego opisu były dla niego fragmenty rozważań Darwina, z którymi polemizował. Ojciec ewolucjonizmu słusznie uważał, że przedstawiciel najbardziej nawet dzikiego ludzkiego plemienia stoi nieporównanie wyżej od najinteligentniejszej małpy: dla Darwina – pisał Sołowjow – główną różnicę stanowi fakt ludzkiego *moralnego odczuwania*. Jest to słuszne, ale trzeba sprzeciwić się Darwinowi, gdy mówi, że wszelkie normy moralne mają swe źródło w organizacji społecznej plemion. Przeczy temu odczuwanie wstydu: owo odczucie odróżnia człowieka od najwyższych zwierząt (które, zdaniem Sołowjowa, nigdy wstydu nie odczuwają), lecz jest odczuciem indywidualnym, a nie społecznym.

Darwin, zdaniem Sołowjowa niesłusznie, zaprzeczał istnieniu wstydu u dzikich plemion: dowodem na to był dla niego pierwotny kult fallusa.

„Ale ten ważny fakt – oponował Sołowjow – przemawia raczej przeciwko Darwinowi. Celowy, nienaturalny i podniesiony do religijnej zasady bezwstydu, zakłada widocznie poczucie wstydu. W podobny sposób, składanie w ofierze bogom swoich własnych dzieci w żaden sposób nie dowodzi braku współczucia albo rodzicielskiej miłości, lecz przeciwnie – zakłada owo uczucie: wszak główna istota owych ofiar polegała na tym, aby zabijać kochane dzieci...” [VIII 52]

Pierwszy ważny opis ludzkiej wstydlivosti Sołowjow odnalazł w *Księdze Rodzaju* (Rdz 3,10): „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie [mówi upadły Adam do Stwórcy – G.P.] i przestraszyłem się, bo jestem nagi i ukryłem się.” Celem wstydu nie jest przeto dostosowanie się do norm społecznych, lecz próba powrotu do Boga poprzez osiągnięcie moralnej doskonałości. [VIII 54] Wstyd to stosunek człowieka do części siebie samego, do swej niższej materialnej natury.

Nie można jednak powiedzieć, aby Sołowjow, pisząc o istnieniu wstydu, odrzucał jako niegodną warstwę materialnej natury. Jest ona tylko wtedy złem, gdy dąży do zapanowania nad świadomością. Zmysłowość trzeba wszelako odróżnić od cielesności – ciało, gdy nie podda się władzy zmysłów, staje się ciałem niebiańskim i świątynią ducha.³ Sołowjow konsekwentnie odrzucał zmysłowy element rozmnażania:

„Zmysłowy warunek rozmnażania jest dla człowieka złem, w nim wyraża się przewaga bezmyślnego materialnego procesu nad samoświadomością.”

3 Sołowjow polemizował z Plotynem, który wstydził się swej cielesności. [VIII 69]

ścią ducha, co jest faktem przeciwnym godności człowieka, zgubą miłości i życia.” [VIII 79]

Człowiek powinien wyżyć wszystkie siły, aby ów zmysłowy element najpierw ograniczyć, a potem odrzucić – pogodzenie się z nim oznacza zgodę na królestwo śmierci, które charakteryzuje się zmianą pokoleń. [VIII 80]⁴

W naturze ludzkiej, poza wstydem, zakorzenione jest – zdaniem Sołowjowa – również uczucie litości (zwane także sympatią lub współczuciem).

„Polega ono ogólnie na tym, że dany podmiot w odpowiedni sposób odczuwa cudze cierpienie albo potrzebę, tj. odczuwa je bardziej lub mniej boleśnie, przejawiając w ten sposób w mniejszym czy większym stopniu swoją solidarność z innymi.” [VIII 57]

Filozof twierdził, że istnieniu owego moralnego uczucia litości nie zaprzeczył żaden poważny myśliciel ani badacz przyrody, już choćby z tego powodu, iż ono – inaczej niż uczucie wstydu – właściwe jest także zwierzętom:

„W ten oto sposób – mówił Sołowjow – jeżeli człowiek bezwstydnym wyraża sobą powrót do stanu zwierzęcego, to człowiek nie znający uczucia litości upada poniżej tego stanu.” [VII 57–58]

Sołowjow uważał – znów wbrew Darwinowi – że geneza tego uczucia jest indywidualna, a nie społeczna. [VIII 58]

Trzecim pierwotnym moralnym odczuciem indywidualnej natury ludzkiej jest – wedle Sołowjowa – pobożność⁵ (ros. *blagogowienije* albo *blagocestije*, łac. *pietas*). [VIII 59] To uczucie stanowi podstawę moralną dla wszelkiej religii, a jednak nie jest wyłączną własnością człowieka i spotyka się je w formie zaczątkowej u wyższych zwierząt (małp i psów – Sołowjow znów odwołał się do Darwina). [VIII 60]

4 Walka z królestwem śmierci dokonuje się, zdaniem Sołowjowa, również poprzez kult zmarłych przodków – rosyjski filozof powołał się na świadectwo Spencera. Badacz myśli Sołowjowa widział tu jednak wpływ apokryficznej Ewangelii Egipskiej (napisanej po grecku w V wieku), która potępiała instytucję małżeństwa, twierdząc, że gdy kobiety przestaną rodzić, śmierć straci swą władzę (Strémoukhoff 1976, 235; 238). Pośrednio wpłynęła także na Sołowjowa Fiodorow, który swą antymażeńską, propagującą kult zmarłych przodków ideologię, także mógł zaczerpnąć ze wspomnianego apokryfu, gdyż był wielkim miłośnikiem troszczącej się o swych zmarłych egipskiej kultury.

5 W tym samym miejscu Sołowjow nazwał owo uczucie szacunkiem dla istot wyższych (łac. *reverentia*). [VIII 59]

Podstawowe indywidualne uczucia wstydu: litości i pobożności, wyczerpują – zdaniem Sołowjowa – stosunek człowieka do tego, co stoi względem niego: niżej, na tym samym poziomie i wyżej.

„Panowanie nad materialną uczuciowością, *solidarność* z żywymi istotami i dobrowolne wewnętrzne *podporządkowanie się* ponadludzkiej zasadzie – oto wieczne niezbywalne podstawy moralnego życia ludzkości.” [VIII 61]

Wszelka inna moralna działalność człowieka jest albo wariantem o-wych trzech uczuć, albo wariantem ich powiązań. Męstwo na przykład i odwaga są wariantami wstydu, wywyższają bowiem człowieka ponad jego zwierzęcą naturę. [por. VIII 61–63] Także ascetyzm stanowi jedynie wariant wstydu. [VIII 66] Wstyd wiąże się z istnieniem sumienia. [VIII 176] Człowiek wstydzi się nie tylko własnej zmysłowości, lecz także niewłaściwego stosunku do bliźnich – sumienie to wstyd społeczny. [VIII 177] Przed Bogiem zaś człowiek wstydzi się swej niemocy – także pobożność ma źródło w uczuciu wstydu. [VIII 177–178]⁶

Wstyd, sumienie i strach Boży są, wedle Sołowjowa, trzema „negatywnymi” gwarantami możliwości urzeczywistnienia na ziemi bogoludzkiego dzieła. [VIII 178] Owo dzieło to wolne zjednoczenie wszystkich w absolutnym Dobru, czyli Bogu. [por. VIII 307]

Część druga *Apologii*, zatytułowana *Dobro od Boga* dowodzi, że Sołowjow szukał jednak korzeni etyki w religii:

„Pojęcie Boga, wyprowadzone przez rozum z danych rzeczywistego religijnego doświadczenia, jest na tyle jasne i określone, że zawsze – jeżeli tylko chcemy – jesteśmy w stanie wiedzieć, czego chce od nas Bóg. Przede wszystkim Bóg chce od nas, abyśmy byli zgodni z Nim i do Niego podobni. Powinniśmy przejawiać swe wewnętrzne podobieństwo do bóstwa, swoją zdolność i zdecydowanie do zawładnięcia wolną doskonałością. W formie zasady można to tak wyrazić: *Miej w sobie Boga.*” [VIII 203]⁷

Część trzecia dzieła nosi konsekwentnie tytuł *Dobro w historii ludzkości*. Zakres tematyczny tej części wyznaczony jest poprzez problem: jedno-

6 Wstyd jest związany wyłącznie z materialną sferą cielesności jedynie na najniższych stopniach rozwoju. Gdy jednak osiąga wyższe poziomy, człowiek zaczyna się wstydzić także swego stosunku do bliźnich i bogów. [VIII 208]

7 Także pierwsza część dzieła pt. *Dobro w naturze ludzkiej* nie była wolna od metafizycznych założeń. Hierarchia Sołowjowa: natura, człowiek, Bóg, z którą związane są trzy podstawowe uczucia moralne: wstyd, litość i pobożność, miała charakter metafizyczny, a bynajmniej nie etyczny – por. Trubieckoj 1913, II 53.

stka a społeczeństwo. Sołowjow potraktował go bardzo szeroko, my ograniczymy się do przedstawienia czterech kwestii, dotyczących:

- 1) problemów narodowościowych;
- 2) organizacji prawnej społeczeństwa (tu będzie mowa o roli państwa);
- 3) istoty wojen;
- 4) społecznej organizacji ekonomicznej.

W porównaniu z *Problemem narodowym w Rosji* stronie *Apologii dobra* dotyczące kwestii narodowościowych wnoszą parę nowych i świeżych motywów.⁸ We wcześniejszych pracach (*Wykłady o Bogoczłowieczeństwie, Wielki spór*) Sołowjow przedstawiał rolę narodów starożytnych w dziele przygotowania chrześcijaństwa. W *Apologii dobra* spróbował przedstawić rolę narodów nowożytnych, poczynając od średniowiecza.

Celem historii jest wolne zjednoczenie wszystkich w doskonałym dobru. Zła wola, zarówno jednostkowa jak i zbiorowa, która temu przedsięwzięciu przeszkadza, nie może być nawracana siłą. Dlatego progres moralny dokonuje się powoli, co może wywołać złudzenie, że chrześcijaństwo niewiele czyni, aby urzeczywistnić moralny ideał społeczny. [VIII 307]

Aby obalić tę tezę, Sołowjow sięgnął do nowożytnej historii niektórych europejskich narodów:

1) Italia – włoski geniusz narodził się w wieku XIII wraz ze św. Franciszkiem z Asyżu, który, jak twierdził Sołowjow, głosił myśli i wyrażał uczucia mające ponadnarodowy powszechny charakter. Jego dzieło kontynuował malarz Cimabue,⁹ a potem na początku wieku XIV pojawił się Dante, którego „wystarczyłoby dla całej wielkości Italii”. [VIII 320] Do XVIII wieku Włochy – poprzez swych najlepszych synów: Marco Polo, Giordana Bruna i Krzysztofa Kolumba – wypracowały uniwersalną formę narodowości. [VIII 319–321]

2) Hiszpania – jej zasługą jest trwająca siedem wieków obrona chrześcijańskiej Europy przed potopem islamu. Broniąc się przed Maurami, Hiszpanie służyli sprawie uniwersalnej: „Nie przyszłoby im do głowy – twierdził Sołowjow – powiedzieć: Hiszpania dla Hiszpanów (...). Oni czuli, mieli taką świadomość i mówili: Hiszpania dla całego chrześcijaństwa, podobnie jak samo chrześcijaństwo służy całemu światu. Byli w tym całkowicie szczerzy, oni rzeczywiście chcieli służyć swej powszechnej reli-

8 Trubieckoj (1913, II 113) uważał, że stronie o narodach należą do najlepszych w całej *Apologii dobra*.

9 Sołowjow nigdy nie był znawcą malarstwa. Dlatego zapewne wymienił tu imię tkwiącego bardzo silnie w kanonie bizantyńskim Giovanniego Cimabuego, a pominął milczeniem imię prawdziwego twórcy malarstwa włoskiego, Giotto di Bondone.

gii, jako najwyższemu dobru dla wszystkich i można im jedynie zarzucić, że niewłaściwie lub jednostronnie traktowali chrześcijaństwo." [VIII 322]

Hiszpanie mają – zdaniem Sołowjowa – zasługę w rozpowszechnieniu idei chrześcijańskiej za Oceanem w Meksyku oraz w Indiach i Japonii (jezuita Franciszek Ksawery). Wina zaś Hiszpanii, prócz założenia Inkwizycji, polegała na krwawym tłumieniu rękami księcia Alby reformacji w Niderlandach. Kolejną natomiast jej zasługą był wkład w rozwój XVI i XVIII-wiecznej mistyki europejskiej. [VIII 321–325]

3) Anglia – jej wkład w rozwój ogólnoludzkiej chrześcijańskiej cywilizacji określiły nazwiska Bacona, Szekspira, Milтона (także jako proroka ruchu purytańskiego), Newtona i Penna. Zasługą kupców angielskich była kolonizacja Ameryki Północnej i Indii oraz stworzenie na całkiem dzikim gruncie nowoczesnej Australii. [VIII 325–326]

4) Francja – jej największą epoką był okres rewolucji 1789 i wojen napoleońskich. „Rzecz jasna – mówił Sołowjow – ogłoszone całemu światu prawa człowieka i obywatela okazały się w połowie złudnymi; rzecz jasna, wszechobjmująca rewolucyjna trójjedność: *liberté, egalité, fraternité*, urzeczywistniła się w dość dziwny sposób. W każdym razie jednak, ów entuzjastyczny zachwyty narodu nad tymi uniwersalnymi ideami przekonująco dowiódł, iż francuskiemu narodowi obcy był wszelki wąski nacjonalizm.” [VIII 326]

5) Niemcy – przejawiały wielką siłę narodowego ducha w Reformacji. W najnowszych czasach, poprzez poezję Goethego, myśl Kanta oraz Hegla, zajęły w dziedzinie umysłowej i estetycznej to miejsce, które wcześniej przynależało Italii.

6) Polska – jej Sołowjow przypisywał szeroki idealizm ducha pozwalający przyswajać twórczo cudze idee, za co przez niektórych ograniczonych nacjonalistów została obwołana zdrajcą Słowiańszczyzny. „Ale kto zna – odpowiadał Sołowjow – koryfeuszy polskiej myśli: Mickiewicza, Krasińskiego, Towiańskiego oraz Słowackiego, ten wie, na ile w ich uniwersalizmie przejawiała się wielka siła narodowego geniuszu.” [VIII 327]

7) Rosja – tutaj wystarczy, zdaniem Sołowjowa, tylko dwóch imion: Piotra Wielkiego i Puszkina, aby dowieść, że rosyjski narodowy duch rozwijał się w łączności z innymi nacjami, a nie w izolacji.

8) Holandia i Szwecja – pierwsza wstąpiła się walką przeciwko hiszpańskiej przemocy, stając się schroniskiem dla wolnej myśli całej Europy. Druga przejawiała swe narodowe znaczenie, gdy za panowania Gustawa Adolfa popierała religijną tolerancję. [VIII 327]

Zdaniem Sołowjowa, który tą konkluzją podsumował fragment o roli nowoczesnych narodów, historia większości starych i nowych nacji, które

miały wpływ na losy ludzkości, dowiodła, że wszystkie one w epokach swego rozkwitu utwierdzały własną narodowość nie na wyobcowaniu i nacjonalizmie, lecz na wartościach ogólnoludzkich. [VIII 328]

Organizacją prawną społeczeństwa i rolą państwa Sołowjow zajmował się już w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*. Traktował je wtedy jako organizacje ograniczające, która mają być środkiem do absolutnego celu, jakim jest Królestwo Boże. Od tej naturalnej koncepcji prawa i państwa Sołowjow nie odszedł również teraz.

U schyłku wieku XIX dobra dominowały w Rosji dwie opinie na temat prawa:

1) anarchiczna, odrzucająca jakikolwiek pozytywny sens organizacji prawnej (Tołstoj);

2) absolutyzująca, uznająca prawo za wartość samą w sobie (Cziczerin).

Sołowjow – swoim zwyczajem – stanął pośrodku: prawo nie jest pustym szkodliwym wymysłem, ale nie jest też częścią królestwa celów, lecz jedynie środków.

„Zadanie prawa nie polega wcale na tym, aby leżący w złu świat przekształcił się w Królestwo Boże, lecz tylko na tym, aby ów świat *do czasu* nie przemienił się w piekło.” [VIII 413]

Przedwczesne piekło grozi, zdaniem Sołowjowa, ludzkości właśnie z tych dwóch stron:

1) ze strony anarchii, która niszczy grupową solidarność;

2) ze strony despotycznego państwa, niszczącego wolność jednostki.

Właściwe prawo walczy z trzema rodzajami przemocy:

1) z przemocą *zwierzęcą*, dokonywaną przez morderców i deprawatorów;

2) z przemocą *ludzką*, która dopuszcza przymusowe zorganizowanie społeczeństwa dla ochrony pozornych dóbr życiowych;

3) z przemocą *diabelską*, „która wdziera się siłą jako zewnętrzna społeczna organizacja w duchową sferę człowieka z fałszywym celem ochrony wewnętrznych dóbr.” [VIII 413–414]

Prawo samo w sobie nie posiada żadnej siły materialnej, aby wyegzekwować przestrzeganie ustalonych norm – to zadanie przynależy państwu, które Sołowjow nazwał wcielonym prawem. [VIII 418–422] Z ogólną kwestią działania prawa i państwa jest związany problem węższy: teoria prawa karnego. Sołowjow stworzył swoistą *filozofię więziennictwa*. Wedle niego, zadanie prawa w tej kwestii musi się sprowadzać zarówno do ochrony ofiary, jak i reedukacji przestępcy.

Dwa jednostronne poglądy próbowały fałszywie rozwiązać powyższą kwestię: doktryna odwetu i przeciwna jej doktryna słownego napomnienia.

„Moralna zasada – pisał Sołowjow – zabrania nam czynić z człowieka jedynie narzędzia dla jakichkolwiek postronnych celów. (...) Przeto jeśli, przeciwdziałając przestępstwu, widzimy w przestępcy jedynie środek dla obrony albo zadowolenia osoby skrzywdzonej, działamy niemoralnie, choćby impulsem dla nas była bezinteresowna litość dla skrzywdzonego i szczerą troską o bezpieczeństwo publiczne.” [VIII 352]

Korzeni doktryny o odwecie Sołowjow szukał w obyczaju krwawej zemsty rodowej. Filozof odrzucił tę doktrynę, bo zapomniała ona w imię wymaginowanej „prawniczej matematyki” o podmiotowości przestępcy.

Doktrynę o odstraszeniu Sołowjow traktował jako wariant doktryny odwetu, wątpiąc przy tym o jej skuteczności:

„Wedle teorii odstraszenia, karany przestępca uważany jest za ledwie za narzędzie do wywołania u innych strachu i dla ochrony społecznego bezpieczeństwa.” [VIII 347]

Z tym problemem była związana kwestia kary śmierci – Sołowjow zawsze był jej przeciwny i nie uważał za chrześcijan tych, którzy byli jej zwolennikami.

„Czy przestępca – pytał retorycznie w *Apologii dobra* – pozbawiony jest swych ludzkich praw, czy nie? Jeśli *nie* jest pozbawiony, to w jaki sposób można mu odbierać podstawę wszelkiego prawa – istnienie, jak to czyni się przy karze śmierci?” [VIII 349]

Sołowjow był także przeciwny dożywotniej katordze i więzieniu. [VIII 417] Wystąpił jednakże również przeciwko doktrynie zabraniającej stosowania wobec przestępcy jakiegokolwiek przemocy (tzw. doktryna słownego napomnienia). Ów pogląd nie dostrzegał, wedle Sołowjowa, podmiotowości krzywdzonego, który ma wszelkie prawo do obrony.

„Jeżeli – rozważał Sołowjow – widząc wzniesioną nad ofiarą rękę zabójcy, chwytam ją, to czy będzie to niemoralną przemocą? Przemocą niewątpliwie będzie, ale żadnej niemoralności tam nie znajdziemy – przeciwnie, czyn ów wynika z przymusu sumienia, bezpośrednio wpływając z wymagań zasady moralnej.” [VIII 350]

Takie działanie, które zapobiega przestępstwu, broni podmiotowości obydwu osób: niedoszłego przestępcy i niedoszłej ofiary. [VIII 350–356]

Prawo wkracza, gdy czyn został już popełniony. Jaki więc rodzaj kary proponował Sołowjow, aby respektowała ona podmiotowość przestępcy, a jednocześnie broniła prawa innych do bezpiecznego życia? Jediną dopuszczalną karą jest – według niego – czasowe ograniczenie wolności.

Dzisiaj – mówił Sołowjow – o długości kary decyduje sąd, z góry ustalając długość odosobnienia. Trzeba jednak, aby w przyszłości o przebiegu kary i jej długości decydowały organy więzienne (i mogły ją korygować na korzyść przestępca, gdy zajdzie potrzeba), w których kompetencje przestępca został przekazany. [VIII 358]

(Jednym celnym zdaniem wskazał na utopijność tego postulatu Trubieckoj: „Od przedstawicieli penitencjarnych instytucji Sołowjow wymaga duchowych zalet i czynów moralnych, które są rzadkie nawet pośród klasztornych starców.”)¹⁰

Kolejną kwestią związaną z funkcjonowaniem państwa jest problem wojen – Sołowjow rozwiązał go w duchu tradycyjnego katolicyzmu. Wojna jest – zdaniem myśliciela – złem względnym, to jest takim, które może być złem mniejszym, czyli względnym dobrem (jak operacja chirurgiczna dla ratowania życia). [VIII 425] Sołowjow rozróżnił pojęcie *walki o przetrwanie* od pojęcia *wojny*.

Przetrwac to niekoniecznie znaczyło zwyciężać w wojnach, a zginąć – przegrywać:

„W ten sposób naród żydowski od dawna bezbronny i stosunkowo mało liczny, okazał się nie pokonany w historycznej walce o istnienie, podczas gdy wiele wieków wojennych sukcesów nie uchroniły od upadku ogromnego rzymskiego imperium (...).” [VIII 426]

U podstawy wojen nie leży – zdaniem Sołowjowa, a wbrew obiegowej opinii – uczucie głodu, lecz zawiści. Filozof szukał dowodu w zabójstwie Abła przez Kaina. Pycha i mściwość przemawiała także ustami wnuka Kaina, Lemecha, gdy – mówiąc do swych żon – groził śmiercią nawet dziecku, jeśli wejdzie mu w drogę (Rdz 4, 23–24). [VIII 427] Dowodem na względnie pozytywny sens *wojen w historii* była dla Sołowjowa *historia ludzkich wojen*.

W pierwszych stadiach rozwoju historycznego, gdy w dziejach dominował ród, toczyła się wojna wszystkich przeciw wszystkim (określenie Hobbesa). Gdy zorganizowały się państwa, wojny toczyły się już pomiędzy nimi. W czasach rodów każdy był żołnierzem, od chwili powstania państwa żołnierstwo stanowiło oddzielną grupę:

„Organizacja wojny w państwie – pisał Sołowjow – jest pierwszym wielkim krokiem na drodze *do urzeczywistnienia pokoju*.” [VIII 428]

¹⁰ Trubieckoj 1913, II 141.

Kolejne podboje tak zwanych monarchii powszechnych¹¹ polegały właśnie na rozprzestrzenianiu pokoju. Ostatnia monarchia, rzymska, nazywała się *pax romana*. [VIII 429] Wojna stała się metodą wzajemnego przenikania i wzbogacania kultur. Szczególnie wyraźnie Sołowjow widział to w historii Hellady:

1) wojna trojańska utwierdziła grecki element w Azji Mniejszej; tam też narodziła się poezja grecka (epos Homera) oraz filozofia (Tales i Heraklit);

2) kolejne wojny z Persami wspomagały rozwój duchowej twórczości;

3) podboje Aleksandra Macedońskiego rzuciły płodne ziarno hellenizmu na urodzajną glebę starożytnej Azji i Egiptu. Razem z nadchodzącym *pax romana* stworzyło to właściwe warunki dla rozpowszechnienia chrześcijaństwa.

„Greckie słowa i pojęcia stały się wspólnym dziedzictwem jedynie dzięki wojowniczemu Aleksandrowi i jego dowódcom; rzymski zaś „pokój” osiągnięty był wieloma wiekami wojen i był chroniony przez legiony, dla których budowano drogi, po których przeszli potem apostołowie.” [VIII 431]

Kolejne wojny, o coraz większym znaczeniu, toczyły się jednak przy użyciu coraz mniejszej liczby ludzi, pochłaniając konsekwentnie coraz mniej ofiar: w wojnie trojańskiej musiał brać udział prawie każdy dorosły Grek, w podbojach Aleksandra – które miały nieporównanie większe znaczenie dla dalszego biegu dziejów – potrzebny był zaledwie trzechletni pochód trzynastotysięcznego wojska. [VIII 431–432]

Świat chrześcijański nie zlikwidował wojen. Zwolennicy nowej chrześcijańskiej ery uznali pozytywną rolę państwa, a więc nie odrzucali również wojny, traktując ją jako niedoskonały środek do dobrego celu. Konstantyn Wielki próbował „zatknąć Krzyż Chrystusowy nad starym niezmiennym gmachem Rzymskiego Imperium”. [VIII 432]

Powstawał świat chrześcijański (*tota christianitatis*). Wojny toczone w średniowieczu przeciwko Maurom także miały sens pozytywny, bo sprzyjały poszerzaniu umysłowego horyzontu obu stron: w kulturze chrześcijańskiej przygotowały grunt dla odrodzenia i Reformacji. [VIII 433–434]

Historia czasów nowożytnych charakteryzuje się, zdaniem Sołowjowa, trzema faktami:

1) rozwojem narodowości;

11 Już w dziele *Rosja a Kościół powszechny* Sołowjow opisał cztery kolejne monarchie światowe: asyryjsko-babilońską, medo-perską, macedońską oraz rzymską. [XI 242–243] W *Apologii dobra* schemat ów pozostał.

2) rozwojem międzynarodowych więzi wszelkiego rodzaju;

3) rozpowszechnianiem się na całej ziemi jedności kulturalnej.

Rozwój narodowości, chociaż sprzyjał nowym wojnom, wytworzył jednak kontakty między narodami na niwie kulturalnej, politycznej i gospodarczej.

„Stała współpraca wszystkich kulturalnych narodów w dziedzinie naukowej i technicznej czyni ich plody wspólną własnością; codzienna prasa z jej nieprzerwanymi informacjami zewsząd (...) czyni z kulturalnej ludzkości jedną całość, która naprawdę – choćby nieświadomie – żyje jednym wspólnym życiem.” [VIII 435]

Chrześcijańska europejska kultura, która zawładnęła już Indią i Ameryką Północną, usadowi się teraz dla dobra ludzkości w Afryce. Poza sferą jej działania pozostanie na razie jedynie Japonia z Chinami. [VIII 436]

Do tego czasu wojny były motorem historii – jeszcze w XIX wieku wojny napoleońskie i rewolucyjne sprzyjały mieszanii się europejskich idei. Ale ten sam wiek, który połączył świat mocną nicią wzajemnych powiązań, wykształcił w ludziach uczucie do tej pory nie spotykane: strach przed wojną:

„Już w pierwszej połowie XIX wieku wojny stają się krótsze i rzadsze: pomiędzy Waterloo a Sewastopolem Europa ujrzała czterdziestoletni okres pokoju – rzecz niebywała w jej wcześniejszych dziejach. Potem szczególne historyczne przyczyny wywołały parę, stosunkowo krótkich, europejskich wojen w 1859, 1864, 1866 i 1870 roku. Rosyjsko-tureckiej wojny 1877–78 roku nie udało się przekształcić w europejską. Ale charakterystycznym przykładem jest dopiero wojna francusko-pruska: chociaż pozostawiła ona w postępowym europejskim narodzie uczucie obrazy narodowej i pragnienie zemsty, to jednak owe uczucia już od 28 lat nie mają siły przekształcić się w czyn jedynie z powodu strachu przed wojną.” [VIII 437]

Tak widziany bieg dziejów pozwolił Sołowjowowi wyciągnąć wniosek o bliskim końcu wojen. Istnieje jednak niebezpieczeństwo wojny z Azją (Chinami i Japonią). Jednak i to Europejczycy są w stanie odwrócić, gdy zdołają przekonać rasę mongolską własnym przykładem do kultury chrześcijańskiej. [VIII 445]

Czwartą szeroką kwestią poruszaną w *Apologii dobra* jest problem ustroju ekonomicznego. Sołowjow – jak przypominamy sobie z *Krytyki zasad abstrakcyjnych* – krytykował zarówno plutokrację (społeczeństwo burżuazyjne), jak i socjalizm. [II 126–142] Człowiek nie jest bowiem jedynie działaczem ekonomicznym. [VIII 63] Fałszywy jest jednak także ten

pogląd, który pomija sferę ekonomiczną – z pieniądza i banków czyniąc rzekome zło. Owe przedmioty i instytucje, same z siebie moralnie obojętne, są dobre lub złe ze względu na cel, któremu zostały przeznaczone. [VIII 396]

Przekształcanie materii poprzez działalność ekonomiczną ma – wedle Sołowjowa – dwojakie usprawiedliwienie:

1) wynika z polecenia samego Stwórcy, który nakazał człowiekowi uprawiać ziemię (Rdz 3,23): „Uprawiać ziemię to nie znaczy nadużywać, wyniszczać i dewastować ją, lecz przeciwnie – to oznacza ulepszać ją, umacniać, aby stała się w pełni bytem.” [VIII 383];

2) wynika z aktualnej sytuacji ekonomicznej: międzynarodowej (gdy kraje, jak Ameryka, Chiny, Francja, Brazylia, Szwecja, nienawidzą się z przyczyn ekonomicznych) oraz wewnętrznej (gdy miliony ludzi umierają z głodu). [VIII 361–362]

Zdaniem Sołowjowa, ta sytuacja spowodowana jest faktem nienormalnego gospodarowania i złej teorii gospodarki:

1) liberalizm pryncypialnie oddzielił prawa ekonomiczne od wszelkiej moralności;¹²

2) socjalizm dokonał fałszywego pomieszenia tych sfer. [VIII 362]

Sołowjow próbował znaleźć drogę pośrednią. Prawa ekonomiczne są częścią praw etycznych i tylko zła „metafizyka” je rozdziela. [VIII 367] Dziedzina stosunków ekonomicznych wyczerpuje się trzema pojęciami:

1) wytwórczością (praca i kapitał);

2) podziałem własności;

3) wymianą wartości.

Praca to wykonywanie Bożego nakazu: trzeba bowiem uprawiać ziemię dla nas samych i bliźnich. Trzeba przekształcać też samą naturę – proces powrotu do Boga jest bowiem bogomaterialny. W procesie ekonomicznym zarówno człowiek pracujący, jak jego bliźni, a także przyroda, na którą oddziałuje, nie są przedmiotem, lecz podmiotem wartości. [VIII 382–385]

Sołowjow bronił również przed socjalistami pojęcia własności: wszelki człowiek ma prawo do godnego życia, tyni bardziej, jeśli na nie zapracował. [VIII 391] Tak samo zdobyty własną zdolnością kapitał jest własnością zainteresowanej jednostki i jego spadkobiercy. [VIII 392–393]

Gdy chodzi o wymianę wartości (materialnych), to Sołowjow ostro wystąpił przeciwko trzem nadużyciom:

1) fałszerstwu;

12 Bardzo gorzkie słowa Sołowjow wypowiedział o leseferyzmie: „Głosić tutaj *laissez faire, laissez passer*, to to samo, co mówić społeczeństwu: umieraj i rozkładaj się.” [VIII 363]

2) spekulacji;

3) lichwie.

Szczególnie interesująco postawiono kwestię trzecią – okazało się, iż filozof występował w ogóle przeciwko procentom od pieniędzy. Proponował – dość mgliście – rozwój „kredytu normalnego” jako „instytucji dobroczynnej”, a nie „egoistycznej”. [VIII 398]

*

Spektrum tematów *Apologii dobra* jest szerokie, jak żadnego innego dzieła Sołowjowa. Do tej pory ograniczyliśmy się w zasadzie do systematycznego przedstawienia idei Sołowjowa. Obecnie należy jednak wskazać na źródła jego inspiracji, aby dokonać krótkiej krytyki tego fragmentu myśli.

W części pierwszej, *Dobro w naturze ludzkiej*, Sołowjow twierdził, że wszystkie trzy odczucia moralne: wstyd, litość i pobożność, mają charakter indywidualny. Wszelkie argumenty przeciwne (jakich można by przedstawić bez liku) były przez niego „odpierane” podniesieniem głosu, a nie argumentami. Zapewne dużym uproszczeniem – na co wskazywano – było podniesienie uczucia wstydu do roli miernika wszelkiej moralności.

Źródła inspiracji Sołowjowa – poza przytaczanym przez niego odwołaniem do Księgi Rodzaju – można szukać u św. Augustyna.¹³

Sam Sołowjow uważał, iż jest pierwszym, który odkrył moralne znaczenie wstydu. Z tym problemem związana jest kwestia małżeństwa – trzeba zauważyć, iż Sołowjow konsekwentnie unikał tych miejsc Biblii, które mówią o małżeństwie. Nadto, chociaż uważał, iż podstawową wartość w moralności mają uczucia indywidualne, niezwykle rzadko mówił o duszy pojedynczej i moralnej odpowiedzialności jednostki.

Tym sposobem Sołowjow zredukował miłość chrześcijańską do uczucia litości. Dalszy schematyzm Sołowjowa kazał mu państwo nazwać *zorganizowaną litością* [VIII 488], a kościół – *zorganizowaną pobożnością*. [VIII 471]

Trubieckoj twierdził, iż Sołowjow zupełnie nie rozumiał kwestii ekonomicznych, czego dowodem miały być dwie jego opinie:

1) sprzeciwiał się pobieraniu procentów od kapitału, mówiąc o zakładaniu „kredytów dobroczynnych”;

2) pracę uważał za czynność twórczą, która przekształca sferę materialną, zbliżając ją do Boga.

13 Strémooukhoff 1976, 238.

„Fałsz takiej myśli – pisał badacz, odnosząc się do kwestii ostatniej – jest szczególnie jasno widoczny przy zestawieniu jej z tym chrześcijańskim pojmowaniem pracy, które dla Sołowjowa, zdawałoby się, powinno być obowiązujące. Z chrześcijańskiego punktu widzenia praca jest przede wszystkim następstwem upadku. Człowiek powinien w pocie czoła «zarabiać na swój chleb», dlatego, iż grzech zniszczył pierwotną organiczną więź pomiędzy nim a ziemią, wskutek czego ta ostatnia rodzi mu «cierń i oset».”¹⁴

Jest to bez wątpienia spór klasyczny: z jednej strony *mistykuje się* pracę, z drugiej – *demistyfikuje*. Rzecz charakterystyczna, że dla obydwu teorii można znaleźć świadectwa w Biblii.

Gdzie szukać natomiast pozabiblijnych źródeł inspiracji Sołowjowa? Być może wpływ wywarł starożytny chrześcijański pamiętnik *Didache*. Uczciwą pracę pochwalał św. Augustyn, potem św. Benedykt, którego wskazówka: *ora et labora*, była przyczyną ekonomicznych sukcesów średniowiecznych ruchów monastycznych. Refleksji nad pracą było jednak w chrześcijaństwie bardzo mało – jej zaczątki znajdujemy u Ojców Kościoła, potem u św. Tomasza, Suareza, mistrzów z Salamanki. Tradycja prawosławna nie zajmowała się ekonomiczną działalnością człowieka w ogóle, tradycja katolicka do II poł. XIX wieku – także nie.

Interesujące, że Sołowjow publikował swą *Apologię dobra* kilka lat po encyklice papieża Leona XIII *Rerum novarum* (1891). Śmiałością sformułowań Sołowjow swą epokę przerósł – czytelnik encykliki *Laborem exercens* (1981) Jana Pawła II dostrzeże w niej, w pogłębiony sposób przedstawionych, wiele idei Sołowjowa. Charakterystyczne, że dopiero Jan Paweł II zdobył się na pełne dowartościowanie pracy w duchu personalizmu chrześcijańskiego.¹⁵ W Rosji uczynił to – na swoją miarę – w XIX wieku Sołowjow. Lektura wypowiedzi Jana Pawła II z marca 1981 roku dowodzi, że spór Sołowjow-Trubieckoj w dzisiejszym Kościele katolickim rozstrzygany jest po myśli Sołowjowa. „Praca zatem – mówił papież – wcale nie jest zajęciem służebnym, jak sądzono w świecie starożytnym i mniej starożytnym, który zachował ją tylko dla niewolników, lecz jest właściwa ludziom wolnym; więcej, jest wyrazem wolności twórczej, w której człowiek oddaje swe zdolności współpracy z dziełem stworzenia.”¹⁶

14 Trubieckoj II 146.

15 Jeszcze Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* (1967), pisząc o pobłogosławieniu pracy przez Boga, przestrzegał jednak przed przesadną „mystyką pracy” (rozdział 27, cz. 1).

16 *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Redakcja: Marian Radwan, Leon Dyczewski, Adam Stanowski. Rzym–Lublin 1987. II 199–200.

Sołowjowowski pogląd o procentach, mimo że trudno nie uznać krytyki Trubieckiego, również nie jest jego własnym wymysłem. Pierwszą głosę przeciwko procentom spotykamy już w *Księdze Wyjścia* (Wj 22, 24). Taki pogląd potwierdził Arystoteles w swej *Polityce* oraz wczesne chrześcijaństwo. Kościół średniowieczny zabraniał lichwy pod karą ekskomuniki, duchownym groziła za nią degradacja – zgodnie z tezą Arystotelesa, że pieniądz nie rodzi pieniądza.¹⁷

Łatwo dzisiaj zauważyć, że ów pogląd był czynnikiem hamującym rozwój gospodarczy, ale trudno też dziwić się – jak czyni to Trubieckoj – że Sołowjow go wyznawał.

*

Sołowjow w swej *Apologii dobra* nawiązywał do tradycji św. Augustyna (*De civitate Dei*), a przynajmniej do tych stronic, gdzie filozof z Hippony pisał o ładzie społecznym, porządku międzynarodowym, o władzy, rodzinie, własności, prawie i sprawiedliwości. Te idee rozwijał potem św. Tomasz z Akwinu – nauka obydwu myślicieli była bliska Sołowjowowi, choć w *Apologii dobra* nigdy się na nią nie powoływał. Ogólnie można powiedzieć, że inspiracje dla swych poglądów Sołowjow czerpał z tradycji zachodniej.

17 Arystoteles, *Polityka* (ks. I, 1258ab), Warszawa 1964, 26–27.

2.2. PRÓBA ESTETYKI

Kończąc swą *Krytykę zasad abstrakcyjnych*, Sołowjow wspominał o roli sztuki w ludzkim procesie historycznym: jej celem ma być przekształcenie rzeczywistości, wewnętrzne powiązanie elementu boskiego, ludzkiego i natury. Już wtedy pragnął napisać dzieło o estetyce, które normowałoby kanon piękna, zdefiniowałoby twórczość, ukazując jej rolę w urzeczywistnianiu bogoludzkiego dzieła pozytywnej wszechjedności. [II 352–353]

Napisanie takiej estetyki Sołowjow uważał za sprawę pierwszorzędną – pamiętamy jeszcze z traktatu *Filozoficzne zasady wiedzy integralnej*, że wolnej twórczości (czyli *teurgii*) przypisywał rolę najważniejszą w procesie historycznym.

Sołowjow nigdy nie wykonał swego zamiaru i nie przedstawił systematycznego wykładu estetyki. Tym niemniej w artykułach z lat 1889–1899 stworzył jej zarys i przynajmniej częściowo zrealizował swój młodzieńczy zamysł. Do estetyki powrócił po długiej przerwie, aby zaprzeczyć pogładowi głoszącemu wystarczalność prawdy i dobra dla wypełnienia historycznego procesu. Jego mottem było zdanie z *Idioty* Dostojewskiego, iż świat będzie zbawiony przez piękno. Sołowjow chciał zapełnić ten aforyzm własną treścią.¹

Na pierwszy rzut oka trudno jest znaleźć istotną różnicę pomiędzy tym szcątkowym zarysem estetyki, jaki młody Sołowjow dał w *Filozoficznych zasadach wiedzy integralnej*, *Krytyce zasad abstrakcyjnych* i trzech mowach poświęconych Dostojewskiemu a ogólnym zarysem dokonanym przez Sołowjowa dojrzałego.

1 Estetyką zajmował się Sołowjow poważniej nieco wcześniej, w trzech mowach o Dostojewskim (1881–1883). Ten problem został omówiony we fragmencie *Sołowjow wobec Dostojewskiego*. Nawiasem mówiąc, fraza o *pięknieniu, które zbawi świat*, przypisywana Dostojewskiemu od czasów Sołowjowa, została wypowiedziana przez księcia Myszkina, który nie był przecież głosiicielem poglądów samego Dostojewskiego. Inny interpretator twórczości autora *Braci Karamazowów*, Rozanow (który – nie wiadomo dlaczego – *Wielkiego Inkwizytora* nazwał *Legendą o Wielkim Inkwizytorze*), twierdził niesłusznie, iż znamienita fraza o pięknie była wypowiedziana przez Dostojewskiego w dni „nieczajewskiej smuty”, w *Biesach* – W. Rozanow, *Czornyj ogon*. Paris 1991. 240.

Sołowjow, to prawda, do samego końca swego życia pozostał wierny przekonaniu, że piękno odgrywa w ludzkich dziejach rolę szczególną – wyraził to po raz ostatni w 1899 roku w artykule o poezji Puszkina. A jednak są w jego późnej teorii estetycznej takie motywy, których nie było przedtem:

1) „Dopóki historia się jeszcze toczy – pisał – możemy mieć do czynienia jedynie z przebłyskami i fragmentarycznymi antycypacjami doskonałego piękna.” [VI 84];

2) późny Sołowjow konsekwentnie nie używał słowa *teurgia*, jakby świadomie rezygnując z zamiaru urzeczywistnienia ostatecznego piękna na ziemi.

Ogólnie mówiąc, estetyka późnego Sołowjowa nie jest już tak optymistyczna, jak byłaby – gdyby się urzeczywistniła – estetyka Sołowjowa młodego. Leontjew wspominał, iż na pytanie, jak będzie wyglądać jego *teurgia*, Sołowjow odpowiedział: „Tam będzie o siedmiu sakramentach, pod wpływem których, po zjednoczeniu kościołów, cały świat odrodzi estetycznie nie tylko swą moralność, ale i fizyczną naturę.”²

Jak widać, Sołowjow swego zamiaru nie zrealizował – za pewną próbę można uważać fragment *Duchowych podstaw życia* pt. *Istota chrześcijańskich sakramentów*. [III 377–380] Tym niemniej, również w obecnej filozofii piękna dostrzeżemy wiele elementów utopijnych – niekiedy teksty estetyczne przewyższały swym utopizmem nawet *Apologię dobra*. Koncepcja estetyczna Sołowjowa, w pewnej swej części, powstała pod wpływem utopijnego traktatu Fiodorowa pt. *Filozofia wspólneg czynu*.

Korzenie estetycznej myśli Sołowjowa tkwiły w romantyzmie. Twórca jako prorok, twórczość jako akt kreacji, obiektywne istnienie piękna – wszystkie te idee nieobce były tradycji europejskiej od czasów Schellinga, Novalisa i Goethego. Ci zaś myśliciele czerpali z Platona, którego Sołowjow także przywoływał, gdy tworzył swą wizję piękna. Rosyjski filozof starał się dopełnić idee myśliciela z Aten: piękno należy połączyć z Erosem, a więc miłością, czyli dobrem – estetycznym zadaniem Erosa (pośrednika między Bogiem a światem) jest zwycięstwo nad śmiercią, wydarcie natury i człowieka z rąk przemijania, odrodzenie życia. [X 229–231]

W swych estetycznych tekstach Sołowjow zajął się:

- 1) metafizyką piękna i twórczości;
- 2) krytyką literacką.

Metafizyka piękna i twórczości miała dać podstawę ontologiczną este-

2 K. Leontjew, *O Władimirie Sołowjowie i estetyce życia*. Moskwa 1912. 11

tyce, krytyka literacka zaś miała potwierdzić empirycznym materiałem metafizyczno-estetyczne prawdy.

„Piękno – pisał filozof – jest potrzebne dla dopełnienia dobra w świecie, albowiem tylko poprzez nie rozjaśnia się poskromiona świata tego ciemność.” [VI 77]³

Idea powszechna (pozytywna wszechjedność), ku której dąży traktowana jako bogoludzki proces historia świata, musi uwzględnić (zachować) trzy aspekty bytu:

- 1) jego wolność, czyli autonomię;
- 2) jego treść, czyli istotę;
- 3) jego doskonałość wyrażenia, czyli formę. [por. VI 44]

Wolny, napełniony treścią i doskonale wyrażony byt jawi się jako dobro, prawda i piękno. To ostatnie – jak mówił Sołowjow – różni się od dwóch pierwszych jedynie formą, natomiast ich istota jest ta sama. [VI 45] Piękno istnieje przeto na dwa sposoby:

- 1) aktualnie w Bogu;
- 2) potencjalnie w stworzeniu.

Piękno jako idea zostało wcielone w świat, jeszcze nim został stworzony ludzki duch. Pod względem hierarchii owo wcielenie jest faktem ważniejszym aniżeli istnienie tych materialnych żywiołów, w które zostało wcielone. [VI 43]

Na „dowód”, że piękno istnieje obiektywnie, Sołowjow przytoczył fragment wiersza Feta:

„Komu wieniec: boginie I krasoty
Il w zierkale jeja izobrazen'ju?
 Poet smuszczon, kogda diwisz'sia ty
 Bogatomu jego woobrazen'ju.
Nie ja, moj drug, a Bożyj mir bogat:
 W pylinkie on lelejet *żyzn'* i mnożył,
 I czto odin twój wyrażajet wzgląd,
 Togo poet pierieskazat' nie możet.” [VI 239]

3 Przy omawianiu estetyki Sołowjowa można byłoby także zająć się jego liryką: a) jako poetycką egzemplifikacją filozoficznych tez myśliciela – takie spojrzenie wykracza jednak poza estetykę; b) jako etapem twórczości ogólnoludzkiej, dążącej do przekształcenia świata fizycznego. W ten sposób sam Sołowjow pisał o twórczości Feta, Tiutczewa, Puszkina i Lermontowa – nasze badawcze możliwości są jednak wobec takiego zadania zbyt skromne; c) jako wyrazem jego doświadczeń mistycznych (sofijnych) – również i tutaj nasz aparat nie jest wystarczający.

Innym problemem była kwestia, jak piękno objawia się człowiekowi. Odpowiedź brzmiała na razie: poprzez dwa zmysły, wzrok i słuch.

Dla wzroku piękno jawi się jako harmonia elementu przenikającego i przenikanego: na przykład, gdy widzimy diament przeniknięty światłem, odczuwamy naszymi oczami piękno, które Sołowjow starał się ująć w następującą logiczno-poetycką formułę:

diament + światło = światłonośna materia
 = wcielone światło =
 przeświełtłony węgiel+skamieniała tęcza.

Dla słuchu piękno może się jawić jako głos wyzwolenia od żądz. Piękno przejawia się podczas miłosnych pieśń słowika, a nie słycać go podczas „miłosnych” wrzasków kota. Dzieje się tak dlatego, ponieważ w pniach słowika dokonało się oderwanie piękna od fizycznej zasady rozmnażania:

„Owa pieśń jest przekształceniem instynktu płciowego, uwolnieniem go od wulgarnej fizjologicznego elementu – jest to zwierzęcy instynkt płciowy, wcielający w siebie *ideę miłości*, podczas gdy krzyki zakochanego kota na dachu są zaledwie bezpośrednim wyrażeniem fizjologicznego afektu, który nad sobą nie panuje.” [VI 41]

Te trzy niezbyt wyszukane przykłady oddziaływania idealnego piękna na ludzkie zmysły stanowiły dla Sołowjowa pretekst, aby przejść do opisu piękna w naturze (przyrodzie).

Zdaniem Sołowjowa, pierwszym Rosjaninem, który stworzył zręby prawdziwej estetyki był Czernyszewski. Odnalazł on jakoby idealny środek pomiędzy wulgaryzmem („buty są ważniejsze od Szekspira”) a subiektywnym heglizmem („sztuka oraz piękno mają charakter subiektywny i znikną wraz z rozwojem filozoficznego myślenia”). [VII 74–75] Obiektywne istnienie piękna oraz niedostateczność sztuki współczesnej to dwie tezy pracy *Estetyczny stosunek sztuki do rzeczywistości* Czernyszewskiego.⁴

Sołowjow spróbował znaleźć złoty środek pomiędzy Scyllą estetycznego utylitaryzmu a Charybdą czystego estetyzmu. [por. VI 69; VII 70–74] Na początek zwrócił się jednak zwyczajem „realistów” ku pięknu w naturze.

4 Zdaniem Sołowjowa, Czernyszewski uczynił ledwie pierwszy krok we właściwym kierunku – jego błędem było wyznawanie filozofii Feuerbacha. [VII 77]

Podstawą tego piękna jest światło. To ono, mieszając się z materią, wytwarza różne rodzaje naturalnego piękna.⁵ Mieszanie się światła z naturą jest dwojakiego rodzaju:

1) powierzchowne, czyli mechaniczne (zjawiska świetlne w przyrodzie);

2) wewnętrzne, czyli organiczne (zjawisko życia). [VI 46]

Sołowjow przyjął starożytną tezę, iż życie organiczne to po prostu inna postać światła. Życie byłoby przeto kolejnym wyższym stopniem piękna. [por. VI 46–47]

Sołowjow starał się następnie w poetycki sposób pokazać nosicieli piękna, zarówno w odległym od ludzi kosmosie, jak i – przede wszystkim – na zamieszkałej przez rośliny, zwierzęta i człowieka Ziemi. W kosmosie widział trzy główne emanacje piękna:

1) słońce – jako centrum życiodajnego światła i aktywny ośrodek wszechjedności;

2) księżyc – jako pasywny element materialnej natury („pasywne, żeńskie piękno księżycowej nocy”). Osłabienie centralnej siły światła jest w przypadku księżyca wynagrodzone większą różnorodnością jego odcieni;

3) gwiazdy – przedstawiają piękno najbardziej różnorodne, powiązane jednak w wyższej harmonii.

Ze wszystkich trzech kosmicznych emanacji piękna najpiękniejsze jest oświetlone przez gwiazdy niebo. [VI 48]

Nietrudno zauważyć, iż w tej „kosmicznej” części estetyki Sołowjow powtórzył swój metafizyczno-kosmologiczny schemat:

1) słońce jest tu jak Bóg-Stworzyciel;

2) księżyc jako dusza świata;

3) gwiazdy zaś jako świat ziemskiej różnorodności, który ma powrócić do dawcy wszelkiego światła.

Przechodząc z astralnego bezkresu ku ziemskiej skończoności, Sołowjow wymienił następujące przejawy piękna: tęczę, wodę rzek, jezior i mórz, metale szlachetne i drogocenne kamienie. [VII 49]

W sferze dźwiękowej to jest piękne – zarówno w sferze nieorganicznej, jak i organicznej – co stanowi głos życia.⁶ Dlatego nie jest –

5 Słusznie dostrzeżono tutaj wpływ idei Schellinga, którego imienia Sołowjow, jak zwykle, nie wymienił. – Strémooukhoff 1976, 267.

6 Kwestia, czy istnieje jakieś życie przedorganiczne, należy do dziedziny metafizyki. [por. VI 47] Sołowjow – którego estetyka ma metafizyczną podstawę – dopatrywał się w przyrodzie nieorganicznej antycypacji życia i w niej widział estetyczne znaczenie świata nieorganicznego. [VI 52]

zdaniem Sołowjowa – piękny stuk kół pociągu, jest zaś piękny szum wielkiego miasta. [VII 52–53]

Gdy Sołowjow przeszedł do żywego organicznego świata, uczynił następujące metafizyczne założenie:

„Twórcza zasada kosmosu (Logos), odróżniająca się od tworzywa na zewnątrz jako światło, a wewnątrz zapalająca w nim życie, kształtuje te określone i stałe formy życia w organizmy roślinne i zwierzęce. One znów – pnąc się ku coraz wyższej doskonałości – mogą wreszcie posłużyć za tworzywo i środowisko dla prawdziwego wcielenia powszechnej i niepodzielnej idei.” [VI 54]

Innymi słowy: Stwórca zapalił w stworzeniu życie (poprzez światło) – stworzenie zaś wykorzystuje ten dar, aby w pięknie do Stworzyciela powrócić. Filozof chciał następnie dowiedzieć, iż żywa natura nie jest na piękno obojętna. Zaczął od świata roślin i zwierząt.

W świecie roślinnym piękno wzrokowe zostało osiągnięte. Brak jednak jest tutaj pełni życia. U zwierząt życie osiąga wyższy poziom – ale w nich też ujawnia swą moc chaotyczna zasada (za którą – jak pamiętamy z kosmologii – odpowiedzialna jest dusza świata):

„Skamieniała w świecie mineralnym i drzemiąca w świecie roślinnym chaotyczna zasada po raz pierwszy przebudza się w duszy i życiu zwierząt, aby aktywnie utwierdzać siebie samą i przeciwstawić własne nienasytzenie wewnętrzne obiektywnej idei doskonałego organizmu.” [VI 61]⁷

Stwórca tchnął w naturę chęć dążenia ku pięknej formie, ale chaotyczna zasada przeciwstawia się tej chęci – stąd piękno pośród zwierząt jest rzadsze aniżeli w świecie roślinnym, na przekór kosmicznemu artyście:

„Każde jego [Stwórcy – G.P.] nowe zwycięstwo otwiera możliwość dla nowej porażki: na każdym osiągniętym wyższym stopniu organizacji i piękna, pojawiają się tym większe odstępstwa od niego, tym głębsza szpetota, jako wyższy potencjalny przejaw owej szpetoty pierwotnej, która leży u podstaw życia i wszelkiego kosmicznego bytu.” [VI 62]

Zadanie kosmicznego „stwórcy” polega na tym, aby „przyoblec” w piękno obecną w każdej żywej istocie „formę robaka”. [por. VI 67]

Gdy jednak w świecie zwierzęcym piękno się pojawi, jest ono większe, gdyż jest związane z wyższą formą życia.

7 Przypomnijmy, iż widok różnych pierwotnych form zwierzęcych wywołał religijny kryzys młodego Sołowjowa, gdy studiował nauki przyrodnicze. Doszedł wkrótce do wniosku, że wszelkie brontozaury, ichtiozaury itd., musiały zostać stworzone nie bezpośrednio przez Boga, lecz przez duszę świata. Estetyka przyrody późnego Sołowjowa dowodzi, iż pozostał temu przekonaniu wierny.

Stwórca nie upiększa natury sam. Ona aktywnie z nim współpracuje – aktywnie, ale jeszcze nieświadomie. Do tego bowiem zdolny jest dopiero człowiek. Wedle Sołowjowa, piękno i życie osiągnęły swą pełnię i równowagę w ciele kobiecym – dlatego jest ono szczytem naturalnego piękna. [VI 60] (Co nie znaczy, że szczytem ostatecznym – ten ma być dopiero osiągnięty poprzez sztukę.)

Ogólnie człowiek zawiera w sobie pełnię piękna formalnego i pełnię życia. Ponieważ posiada on też zdolność do refleksji i odczuwania, to jego zadaniem będzie świadome rozwijanie piękna poprzez sztukę. Sztuka nie jest powtórzeniem natury, lecz nowym aktem stwórczym⁸ – prawdziwe piękno, naturze niedostępne, musi być urzeczywistnione właśnie przez człowieka w jego twórczej działalności. [VI 75–78]

Na jakim etapie znajduje się sztuka w epoce Sołowjowa? Filozof dał następującą odpowiedź:

„Jak wszystko co ludzkie, sztuka jest zjawiskiem rozwijającym się i być może posiadamy jedynie fragmentaryczne zaczątki sztuki prawdziwej. Niech samo piękno będzie niezmiennie, ale zakres i siła jego wcielenia w formę pięknej rzeczywistości posiada mnóstwo stopni. Przeto ludzki rozumny duch nie może ostatecznie pozostać na tym stopniu, który zdołaliśmy osiągnąć w obecnej historycznej chwili, chociażby owa chwila trwała już tysiąclecia.” [VI 35]

Te przecucia prawdziwego piękna są w różnym stopniu przekazywane poprzez różne rodzaje sztuk:

- 1) muzyka (i w pewnym sensie czysta liryka) przekazuje prawdziwe piękno bezpośrednio (magicznie);
- 2) architektura (także rzeźba i malarstwo) – pośrednio;
- 3) trzeci typ (epos, tragedia i komedia) pokazuje, czym prawdziwe piękno nie jest.

Zdaniem Sołowjowa, który zajmował się dalej analizą estetyczną liryki, ani Szekspir, Dante, Goethe, Schiller, ani w ogóle żaden dotychczas żyjący poeta nie poznał, nie urzeczywistnił prawdziwego piękna. [VI 90]

Sztuka ma przekształcać życie nie metaforycznie, lecz realnie. Nie jest ważne, iż jeszcze nikomu do tej pory to się nie udało. Sztuka bowiem rozwija się w procesie historycznym. Tym niemniej, niektóre rodzaje sztuk (a nawet wszystkie dotychczasowe) już spełniły swoje zadanie:

„Wszyscy zgodzą się z tym – pisał Sołowjow – że rzeźbę doprowadzili

8 O związku twórczości z metafizycznym światem idealnych istot Sołowjow mówił już w piątym wykładzie o Bogoczości – artystyczna twórczość była tam dla niego dowodem na istnienie świata idei. [III 67–68]

do doskonałości Grecy. Z trudem także można oczekiwać dalszego postępu w dziedzinie eposu heroicznego i czystej tragedii. Ja pozwolę sobie iść jeszcze dalej: nie uważam za zbyt śmiało twierdzenia, że tak samo, jak wskazane powyżej formy znalazły swą doskonałość jeszcze u starożytnych, tak samo nowożytne europejskie narody wyczerpały już wszelkie inne znane nam rodzaje sztuki. I jeśli ta ostatnia ma przyszłość, to w całości innej sferze działania. Rzecz jasna, przyszły rozwój twórczości estetycznej zależy od ogólnego biegu historii. Albowiem sztuka w ogóle jest obszarem wcielania idei, a nie ich pierwotnych narodzin i wzrostu.” [VI 90]

„Uzbrojony w swą estetyczną teorię – napisał badacz – Sołowjow zwraca się ku artystycznej krytyce.”⁹ Jego krytyka objęła parę skarbów „niewielkiej literatury rosyjskiej” [por. VIII 118]: poezję Puszkina, hr. A. Tołstoja, Połońskiego, Słuczewskiego, Feta i Tiutczewa.

Sołowjowa interesowała wyłącznie poezja liryczna (którą niekiedy nazywał liryką czystą), powstająca z natchnienia i oddająca stany indywidualnej duszy ludzkiej. [VI 234–236] Stany te jednak nie są – jak chciał Hegel – subiektywne, bo wewnętrzne piękno ludzkiej duszy polega na ukazaniu jej związku z obiektywną istotą kosmosu. [VI 236]

Poezja liryczna nie ma bezpośredniego związku z historią – taką poezję, która głosi patriotyzm i obywatelskie cnoty, poezję dydaktyczną, Sołowjow nazywał ironicznie liryką stosowaną. [VII 237]

Jedynie dwa tematy są – zdaniem Sołowjowa – godne liryki czystej: piękno natury i piękno ludzkiej miłości. [VII 247] Kilku rosyjskich poetów – wedle filozofa – zasłużyło na miano twórców prawdziwych. Ze współczesnych mu: Połoński i Fet. Pierwszy opisał poetę lirycznego jako uczestnika tajemnic bogów:

„... no tajna bogow tribujet czutkich ludiej;
Muzyki wyspriennij gienij nie darom lubił soczetanija
Słow jego, spajannych w „nieczto” duszewnym ogniom;
Gienij poezii widiel w stichach jego prawdy miercanije, –
Kapli, gdzie sołnce swoim otrazonnym luzcom
Nam goworilo: ja sołnce!” [VI 243]¹⁰

Drugi uważał, że tajemnica natchnienia przewyższa wszelkie inne Boże dzieła i zwracał się do Stwórcy:

9 Moczulskij 1951, 242.

10 Jest to cytata z tomu *Dzwon wieczorny*.

„... Ty mogucz i mnie niepostizym
 Tiem, czto ja sam, biessilnyj i mgnowiennyj,
 Noszu w grudi, kak onyj Sierafim,
 Ogon' silniej i jarcze wsiej wsielennoj.
 Mieź tiem kak ja, dobycza sujety,
 Igraliszcze jeja niepostojanstwa, —
 Wo mnie on wieczen, wiedziesuszc, kak Ty,
 Ni wriemieni nie znajet, ni prostranstwa.”¹¹

Ze względu na stosunek refleksji do sztuki Sołowjow rozróżnił trzy rodzaje poetów-liryków:

1) rodzaj pierwszy (do którego zaliczył na razie Puszkina): stosunek myśli do twórczości jest tutaj bezpośredni. W procesie twórczym świadomość nie oddzieliła się od samego procesu — w związku z tym u Puszkina, nawet jeśli spotykamy refleksję nad samą sztuką, to nie jest ona na miarę jego właściwej twórczości. [VII 136–137]¹²

2) rodzaj drugi (Baratynski i Lermontow): refleksja dominuje nad sztuką, poniekąd ją zabijając. Krytyczny stosunek do rzeczywistości *hic et nunc* przekształcił się w negację życia i świata w ogóle. Z dwóch wspomnianych poetów Sołowjow bardziej cenił Baratynskiego, bo u niego widać było pewną logikę światopoglądu — dystans wobec życia wynikał z przyjęcia niektórych elementów materializmu. Lermontow zaś przez całe życie nie wypracował żadnej idei, a jego negacja życia brała się z rozczarowania Petersburgiem, Moskwą i Piatigorskiem. [VII 139–140];¹³

3) trzeci rodzaj poetów — to ten, który pogodził refleksję z twórczością. Sołowjow wymienił tu Tiutczewa oraz A. Tołstoja.

Filozofa interesowali — co rozumiałe — poeci trzeciej grupy.¹⁴

Tiutczew wierzył (w przeciwieństwie na przykład do Schillera), iż przyroda żyje prawdziwym życiem — jej piękno nie było dla niego tylko pustym słowem. [VII 119]

Tołstoj, w przeciwieństwie do Tiutczewa jako poety kontemplacji, był

11 ...z tomu *Ognie wieczorne*. [VI 240]

12 Te słowa Sołowjow pisał w roku 1895. W cztery lata potem w tekście poświęconym wyłącznie poezji Puszkina, zaliczył poetę — choć nie powiedział tego wprost — do trzeciej grupy, która refleksję umiała połączyć z twórczością właściwą. [por. IX 294–347]

13 Sołowjow skrytykował gruntownie Lermontowa za jego egotyzm, „nietzscheanizm” przed Nietzschem. [X 348–367] Ten problem należy jednak do dziedziny etyki, a nie estetyki.

14 Do tej grupy można także zaliczyć Stuczewskiego. Jego poezję, która refleksję połączyła z uczuciem, Sołowjow nazwał *impresjonizmem myśli*. [X 77–83]

poetą walki. (Rzecz jasna, nie w sensie walki praktycznej.) [VII 135] Jego ideałem była historyczna postać Jana Damasceńskiego, który walczył przeciwko obrazoburstwu — Tołstoj uwiecznił go w jednym ze swoich pierwszych dzieł, a dla Sołowjowa był to dowód, iż poeta wierzy w zdolność sztuki do wyrażania niewyobrażalnego. [VII 142]

Piękno było dla Tołstoja święte, jak blask wiecznej prawdy i miłości. Na dowód Sołowjow znów przytoczył fragment wiersza:

„Kogda głagoła tworczeskaja siła
 Tołpy mirow wozwała iz noczi,
 Lubow' ich wsie kak sołnce ozariła,
 I lisz' na ziemlu k nam jeja swietila
 Nischodiat porozn' riedkije łuczzi.
 I porozn' ich otyskiwaja żadno,
 My łowim otblessk wiecznoj krasoty:
 Nam wiestju les o niej zwuczit otradnoj,
 O niej potok griemit strujuju chładnoj
 I goworiat, kaczajasia, cwiety.” [VII 142]

W 1899 roku Sołowjow opublikował w liberalnym piśmie „Wiestnik Jewropy” artykuł zatytułowany *O znaczeniu poezji w wierszach Puszkina*¹⁵ — ów tekst można traktować jako wzorcowy przykład zastosowania metafizycznej teorii piękna do analizy poezji.

Dwa lata wcześniej Sołowjow pisał o losie Puszkina, mniej uwagi poświęcając jego twórczości.¹⁶ Już jednak wtedy uznał za konieczną polemikę z różnymi „interpretatorami” twórczości autora *Proroka*:

1) wystąpił przeciw Pisariewowi i całej jego „szkole”, która odrzucała Puszkina, za to, że nie był społecznym radykałem [por. X 48–49];

2) zwalczał ironicznie inną ideologię, która traktowała Puszkina jako nietzscheanistę przed Nietzschem. [X 49]

We wspomnianym roku 1899 Sołowjow powrócił w dwóch tekstach do problemu recepcji poezji Puszkina w rosyjskiej krytyce:

1) artykułem *Osobliwe uczczenie Puszkina* wyśmiał grupę ludzi skupioną wokół pisma „Mir Isskustwa” (Mereżkowski, Minski, Rozanow i Sołogub), która uznała poezję Puszkina za martwą [X 277–287];

15 Ten tytuł nie jest pleonazmem: *wiersze*, wedle Sołowjowa, mógł pisać każdy, *poezja* była jedynie dziełem wybrańców.

16 Ten tekst, zatytułowany *Los Puszkina*, podobnie jak tekst o Lermontowie, ze względu na swą tematykę należy do dziedziny etyki.

2) w swym najważniejszym krytycznym eseju, *O znaczeniu poezji w wierszach Puszkina*, zdrwił z „estetów” i „hiperestetów”, którzy odrzucali etyczny wymiar puszkiniowskich wierszy. Filozof ironizował (mając na myśli znaną scenę z *Proroka*): „...gdyby Serafim po prostu wyrwał prorokowi język, naturalnie paćkając się przy tym krwią, a Puszkini przekazałby ów fakt bez żadnego objaśnienia, to nasi esteci i hiperesteci znaleźliby tutaj nowy powód dla zachwytów i zaliczyli Puszkina do *swoich*: oto, niby, do jakiego stopnia przeniknięty był poeta ideą nowego piękna, które stoi ponad rozróżnieniem dobra i zła...”. [X 323–324]

Siedem utworów Puszkina – wedle Sołowjowa – należy do największych jego artystycznych osiągnięć. Z tych siedmiu trzy są najbardziej charakterystyczne: *Prorok*, *Poeta (Poka nie triebujet poeta k swiaszczonnoj zertwie Apollon)* oraz *Czerń*. Te utwory powstały w latach 1826–1828, czyli – jak mówi Sołowjow – pomiędzy młodością a dojrzałością Puszkina.

Pozostałe cztery utwory, które są już dziełem Puszkina „schyłkowego”, (powstały w latach 1830–36) to: *Poecie (Poet, nie dorozży lubowiju narodnoj)*, dramat *Mozart i Salieri*, *Echo (Riewiot li zwier' w lesu głuchom)* i *Pomnik*.

Z wszystkich siedmiu utworów¹⁷ najwcześniejszy i najważniejszy jest, zdaniem Sołowjowa, *Prorok* – najwięcej też miejsca filozof poświęcił na jego analizę. Po pierwsze, wyśmiał te interpretacje, które nazywały *Proroka* etiudą na motywach Koranu. Sołowjow twierdził, iż gdy porównuje się utwór z odpowiednimi fragmentami świętej księgi islamu, to widać wręcz stuprocentową niezgodność: gdzie Koran mówi *nie*, tam w wierszu czytamy *tak*. [X 315] Forma zaś wiersza przypominała Sołowjowowi niektóre księgi Starego Testamentu (*Pieśń nad pieśniami* i księgi prorockie). Ale tylko forma, bo treść puszkiniowskiego wiersza różni się także od wszelkich biblijnych prorocstw: Amosa, Ezechiela, Izajasza, Jeremiasza, Balaama¹⁸ i Daniela. [X 315]

Prorocy biblijni nie interesowali się naturą, przyrodą, nie znali jej tajemnic:

„Głównym przedmiotem zainteresowań ich umysłu i troski serca nie była przyroda, lecz *historia*. Oto dlaczego pisma prorockie w Biblii, w nie mniejszym niż pisma historyczne stopniu, pełne są imion własnych osób

17 Wszystkie wiersze zawierały refleksję o poezji i dlatego były tak cenne dla Sołowjowa. [por. X 307–308] (Charakterystyczne, że wcześniej uważał, iż refleksji u Puszkina nie ma.)

18 Rzecz jasna, Balaam nie pozostawił po sobie żadnej księgi prorockiej, ale informacje o nim spotykamy w różnych miejscach Starego Testamentu (Lb, rozdz. 22; 23; 24). Balaam, jako właściciel mówiącej ludzkim głosem oślicy, wzbudzał zainteresowanie filozofa.

i narodów. Najbardziej oczywista różnica pomiędzy historią a przyrodą polega na tym, iż pierwsza z nich opiera się na imionach własnych, podczas gdy dla drugiej mają znaczenie jedynie nazwy pospolite.” [X 316]

Nadto prorocy biblijni zwracali się jedynie do swego narodu izraelskiego, a nie do ludzi w ogóle: Bóg Starego Testamentu nie nakazywał swym prorokom podróżować do innych narodów, lecz głosił ich ustami, że to inne nacje przyjdą do Izraela. [X 317–318]

Inne prawdy głosił w swym wierszu Puszkini: prorok ma przeniknąć tajemnice przyrody, a jego misja jest uniwersalna. Prorok Puszkini to po prostu poeta, twórca piękna. [X 318–319] Jego zadaniem nie jest działanie [X 321] – poeta ma się wręcz wyzwolić z codzienności. [X 322] W tym sensie poeta musi być ubogi duchem¹⁹ – dopiero wtedy sześciokrzydły geniusz może mu objawić piękno niebios i ziemi stworzone w ciągu sześciu dni przez Przedwiecznego, które on ma przekazać ludziom. [X 323] Poeta musi się więc wyzwolić od historii, powszedniości, aby stworzyć dzieło, które tę historię będzie zmieniać. Anioł wyrwał poecie grzeszny język dla – jak mówił Sołowjow – *korzyści moralnej*: „grzeszny, próżny i obłudny język ludzkiej namiętności i niemocy trzeba zamienić na żądło mądrego słowa.” [X 324]

Sołowjow nie powiedział tego wprost, ale taki poeta-prorok ma zmieniać ludzkie dzieje:

„Prawdziwym centrum życia i istoty ludzkiej nie jest oczywiście język, lecz serce człowieka... Zadanie – wypalić zło. Ale aby słowo prawdy, wychodzące z żądła mądrości, nie dręczyło tylko, lecz napełniało ogniem serca ludzi, trzeba aby samo żądło było rozpalone serdecznym ogniem miłości.” [X 332]

To piękno, które sławił Puszkini, było także moralnie dobre. W dziele tego twórcy poezja nabrała wymiaru religijnego. [por. X 347]

Tak oto z pustelni poeta powrócił do historii.²⁰

Wspominany już tutaj poeta Połoński miał, wedle Sołowjowa, jeszcze jedną zasługę:

„Szczęśliwy jest poeta który nie utracił wiary w żeński cień Bóstwa, nie zdradził wiecznie młodej cud-Dziewicy: i ona go także nie zdradzi i zachowa młodość jego serca zarówno we wczesnych, jak i późnych latach.” [VII 352]

19 por. Radłow 1913, 239.

20 Analizując dwa inne wiersze, Sołowjow doszedł do wniosku, że Puszkini określił poetę jeszcze raz jako *kapłana* [X 334–337] oraz jako *króla*. [X 343] To pozostałość, jeszcze w 1899 roku, po teokratycznej „trójcy”.

Poezja Połońskiego wzięta jako całość nie dorównuje, rzecz jasna, ani Goethemu, ani Fetowi, a jednak ten twórca przewyższył, zdaniem Sołowjowa, obu, gdy opisywał swe wizje żeńskiej natury Boga. [VII 330]

Według Sołowjowa, Połońskiemu dorównuje w literaturze światowej pod tym względem jedynie Shelley. Z ową cud-Dziewicą nie miała, jego zdaniem, nic wspólnego dama Lermontowa, która była jedynie wymysłem poety. [VII 332] Można być pewnym, że Sołowjow odrzuciłby także – gdyby żył dłużej – „piękną damę” Błoka.

*

Trudno jest znaleźć korzenie estetycznej teorii Sołowjowa. Nie ma racji badacz, wskazujący na wpływ Plotyna²¹ – twórca *Ennead* nie uważał jednak materii za godnego nosiciela piękna. Korzenie tej części myśli Sołowjowa tkwiły częściowo w romantyzmie, częściowo w rosyjskim dziewiętnastowiecznym estetycznym utylitaryzmie (Czernyszewski) – stworzył on jednak ciekawą samodzielną wizję estetyki i stronicę poświęconę metafizyce piękna, choć mało systematyczne, należą zapewne do najbardziej interesujących w jego twórczości.

21 Radłow 1913, 256–259.

2.3. SPÓR ZE ŚREDNIOWIECZEM

W poprzednich dwóch częściach pracy zajmowaliśmy się Sołowjowskim systemem etycznym oraz estetycznym – zwracaliśmy tam uwagę, że obydwie te próby, pomimo iż zostały podjęte już w latach dziewięćdziesiątych, nosiły jeszcze piętno wcześniejszego utopizmu. W tej części zajmujemy się wykładem z roku 1891 pt. *O upadku światopoglądu średniowiecznego*. Chronologicznie jest to praca wcześniejsza od *Apologii dobra* oraz większości tekstów estetycznych, ze względu jednak na jej pesymizm, można ją powiązać z ostatnią fazą twórczości filozofa. Praca nawiązywała jeszcze wyraźnie do *prawa historycznego rozwoju*.

„Istotą prawdziwego chrześcijaństwa jest odrodzenie ludzkości i świata w duchu Chrystusowym, przekształcenie świata ziemskiego w Królestwo Boże (które nie jest z tego świata). To odrodzenie jest długim i złożonym procesem – nieprzypadkowo w samej Ewangelii jest ono porównane do wzrostu drzewa, dojrzewania zboża czy zacyniania ciasta.” [VI 381]

Takie i inne Sołowjowskie stwierdzenia pozwoliły niektórym jego komentatorom (Leontjew) nazwać go chrześcijańskim progresistą. Słusznie jednak pisał Copleston, że gdyby Leontjew żył dłużej (zmarł dokładnie w 1891 roku), przekonałby się, że właśnie w tym wykładzie są już wyraźne ślady pesymizmu późnego Sołowjowa.¹

Światopoglądem średniowiecznym Sołowjow nazwał historyczny kompromis pomiędzy chrześcijaństwem a pogaństwem, który trwał w obu połowach Europy właśnie od czasów średniowiecza. [VI 381] Sołowjow wyróżnił w ogólności dwa rodzaje historycznego kompromisu:

1) kompromis *faktyczny* – wynikał z uznania różnicy pomiędzy absolutną prawdą a historyczną rzeczywistością. W tym sensie całe życie ludzkie jest kompromisem pomiędzy ideą a historią – gdy zaś napięcie pomiędzy nimi zniknie, to wtedy zniknie też ów kompromis, ale zarazem będzie to koniec historii [VI 386];

1 Copleston 1986, 211.

2) kompromis *pryncypialny* – wynikał z uznania idei chrześcijańskiej za fakt zewnętrzny. Pierwsze ślady tego kompromisu Sołowjow dostrzegł już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

„Większość nowo nawróconych chciała, aby wszystko zostało po staremu. Uznali oni prawdę chrześcijaństwa za fakt zewnętrzny, nawiązując z nim pewne zewnętrzne formalne stosunki, jedynie jednak po to, aby całe ich życie zostawało – jak dawniej – pogańskie, aby świeckie królestwo nadal pozostawało świeckim, a królestwo Boże, które nie jest z tego świata, pozostawało konsekwentnie poza światem, nie oddziałując na niego życiodajnie, jako nie przynosząca korzyści ozdoba, jako dodatek do królestwa świeckiego.” [VI 386]

W *Filozoficznych podstawach wiedzy integralnej*, formułując swe *prawo historycznego rozwoju*, Sołowjow zdecydowanie potępił pewne fakty z dziejów chrześcijaństwa. Ostrzu jego krytyki nie uszła wtedy epoka cesarza Konstantyna oraz działalność Justyniana i Teodory. W swych późniejszych pracach krytykował zarówno kościelną przeszłość Zachodu, jak i Bizancjum oraz Rosji. Zawsze jednak uważał, że mroczne momenty w dziejach Kościołów i społeczeństw były pewną fazą przejściową ku lepszej przyszłości i wypełnieniu dziejów. Omawiany wykład, chociaż nie stanowił zaprzeczenia tych idei, był jednak o wiele bardziej pesymistyczny – Sołowjow posunął się do krytyki pierwszych lat chrześcijaństwa, jeszcze z czasów historycznego Jezusa. Chrześcijaństwo postrzegał obecnie nie – jak w okresie teokratycznym – jako postępujące urzeczywistnianie idealnego Kościoła, lecz jako walkę złej zasady z dobrą, która dokonuje się niekiedy na poziomie jednostki ludzkiej. Interesująca jest również teza Sołowjowa, iż dla dobra ludzkości więcej zdziałali niechrześcijanie niż przedstawiciele oficjalnego Kościoła.

W historiach ewangelicznych, które wcześniej były dla niego dowodem na teokratyczne dążenia ludzkie, Sołowjow uwypuklił obecnie element mroczny.

„Nieprzypadkowo w słynnym rozdziale XVI Ewangelii Mateusza postawione są obok, z jednej strony, wielka pochwała Piotra za jego szczerze wyznanie prาดziwej wiary, a z drugiej takie oto zwrócenie się ku niemu: «Zejdź mi z oczu szatanie! Jesteś mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki.» Czyli można osiąść najbardziej nawet gorliwą, najpłomienniejszą i najbardziej prawdziwą wiarę i nie mieć w sobie zarazem Bożego Ducha i być podobnym do szatana, jak i mówi się w innym miejscu Nowego Testamentu: *Lecz także i złe duchy wierzą i drżą.*” [VI 382]

Zdanie o złych duchach pochodzi z *Listu św. Jakuba Apostoła* (2,19). Sołowjow polemizował tu pośrednio z tradycją protestancką głoszącą, iż

usprawiedliwienie następuje wyłącznie przez wiarę. W tym fragmencie zastanawia jednak inny moment. Jeszcze w traktacie *Rosja a Kościół powszechny*, polemizując z przeciwnikami prymatu papieża, Sołowjow również odnosił się do tych dwóch Mateuszowych scen. Tam jednak scena druga, będąc dowodem na ludzką słabość Piotra, była jednak epizodem i pokusą, która przemija – pozostaje zaś Piotr ze sceny pierwszej, Piotr-opoka. [por. XI 231] Teraz zaś Sołowjow wypomniał Piotrowi zarówno jego zbrojne natarcie na sługę arcykapłana, jak i potrójne zaparcie się Jezusa. [por. VI 382–383] Inni apostołowie – twierdził dalej Sołowjow – także nie pojmowali, z jaką misją Chrystus przyszedł na ziemię – nawet ulubiony uczeń Jan, wraz z Jakubem, sprzeciwił się Jego dziełu, gdy chciał spalić wioskę samarytańską. [VI 382–383]

Dopiero zewnętrzna rozłąka z Jezusem stała się dla apostołów przyczyną zrozumienia jego nauki – Kościół jednak do tej pory nie przeżył swej Pięćdziesiątnicy. Gdy chrześcijaństwo zaczęło się rozszerzać poza granice gminy jerozolimskiej, do głosu zaczął dochodzić ów wspomniany kompromis pryncypialny – w posłaniach św. Pawła do różnych chrześcijańskich gmin przeważał element napominający. Epoka przed Konstantynem Wielkim także nie była złotym wiekiem chrześcijaństwa:

„W tym czasie większość chrześcijan odnosiła się do idei Królestwa Bożego w sposób powierzchowny – oczekiwała jego nadejścia jako zewnętrznej cudownej katastrofy, która powinna się rozszaleć, jeśli nie dziś, to jutro.” [VI 384]

Taka idea – choć dość prymitywna – spajała jednak chrześcijan, tym bardziej, że wielu spośród nich stało się męczennikami. Gdy potem za Konstantyna Wielkiego, później Teodory oraz Justyniana, chrześcijaństwo stało się obowiązkowe, stało się to przyczyną jego trwającego do dziś kryzysu:

„Pojawił się nie spotykany wcześniej typ chrześcijan pozornych, hipokrytów.” [VI 385]

Chrystus jednak nie po to przyszedł na świat, aby przyozdobić go w nowe ceremonie i obrządkie, lecz aby go zbawić. Dla tego – Sołowjow nie wahał się tego powtórzyć raz jeszcze – potrzebna jest współpraca ludzi, którzy jednak źle zrozumieli naukę założyciela chrześcijaństwa. Sołowjow wymienił i skrytykował trzy nurty, które wynikały z kompromisu pryncypialnego i zafałszowały podstawowy sens chrześcijaństwa:

1) *dogmatyzm* – uważający, iż do zbawienia wystarczy wiara w literę dogmatów;

2) *indywidualizm* – twierdzący, że człowiek winien starać się o zbawienie własnej indywidualnej duszy;

3) *spirytualizm* – zakładający, że człowiek powinien zrezygnować nie tylko ze zbawienia bliźnich, lecz także z chęci przeobrażenia świata materialnego. [VI 388–391]

Te trzy pseudoprawy przeczyły trzem podstawowym ideom chrześcijaństwa, które jest religią Boga, człowieka i materii. Sołowjow, który wcześniej widział siły urzeczywistniające chrześcijaństwo w Kościele – obecnie dostrzegł je poza Kościołem:

„Skąd – pytał filozof – ów społeczny, moralny i umysłowy progres ostatnich wieków? Większość ludzi, którzy dokonywali i dokonują tego postępu, nie uznaje się za chrześcijan. Ale jeżeli chrześcijanie z imienia zdradzali dzieło Chrystusowe i omal go nie zniszczyli, to dlaczego *niechrześcijanie* z imienia, którzy słowami wyrzekli się Jezusa, nie mogliby służyć jego dziełu?” [VI 391–392]

Służenie temu dziełu wyraziło się – zdaniem Sołowjowa – likwidacją feudalnego i pańszczyźnianego niewolnictwa, zaprzestaniem (przynajmniej na Zachodzie) wszelkich prześladowań innowierców i heretyków, odejściem od tortur i okrutnych kaźni. [VI 392]

Nie można jednak uważać, że Sołowjow pochwalał całą działalność i naukę owych *niechrześcijan*. Wbrew fałszywemu „chrześcijańskiemu” spirytualizmowi, który gardził macierzą-ziemią, oni uznali ją (również niesłusznie) za element martwy, za rodzaj bezdusznego mechanizmu. Ludzie muszą jednak – zdaniem filozofa – uznać zarówno życie materii, jak i stworzyć wzajemną solidarność. W tym ostatnim kierunku czynią kroki niewierzący progresiści – podczas gdy „prawdziwi chrześcijanie” wyśmiewają ich wysiłki, nie wierząc w możliwość powodzenia.² W ostatnim zdaniu swego wystąpienia Sołowjow zwrócił się do tych ostatnich z następującym apelem:

„Spróbujcie sami zrobić lepiej, stworzyć chrześcijaństwo żywe, społeczne, powszechne. Jeżeli nie jesteśmy tylko chrześcijanami z imienia, lecz chrześcijanami prawdziwymi, to od nas zależy, aby zmartwychwstał Chrystus w swojej ludzkości.” [VI 392–393]

2 Znamiennym przykładem reakcji na głos Sołowjowa był udział w dyskusji (po referacie) P.J. Astafjewa, z którym filozof polemizował wcześniej w pracy *Problem narodowy w Rosji*. Na pytanie Sołowjowa, czy w inkwizycji (zarówno instytucjonalnej zachodniej, jak i „nieoficjalnej” wschodniej) widzi on ducha chrześcijańskiego, Astafjew odpowiedział nie na pytanie, lecz wyraził swój pogląd na liberalizm: „Jak powiedział wielki polityczny myśliciel Lorenz von Stein, wszystkie te społeczne ruchy i reformy to jedna ohyda i obrzydliwość.” – *Iz niesobranogo Władimira Sołowjowa* (opracował: N.W. Kotleriew) [w:] „Russkaja Mys’l”. Paryż, nr 3781 – 23.06.1989. Litteraturnoje Priloženije. Nr 8, s. XII.

Omawiany powyżej referat był wielkim krokiem Sołowjowa od utopizmu lat 70-ych–80-ych do pesymistycznej koncepcji ostatnich lat. Ten pesymizm przejawiał się na razie w rozczarowaniu do idei teokracji – pesymizm lat ostatnich każe Sołowjowowi w ogóle zrezygnować z myśli o urzeczywistnieniu na ziemi Królestwa Bożego.

2.4. PRZEŁOM W MYŚLI SOŁOWJOWA

W roku 1900, kilka miesięcy przed śmiercią, we wstępie do *Trzech rozmów*, Sołowjow napisał następujące słowa:

„Czy zło jest tylko naturalnym brakiem, niedoskonałością, która znika sama z siebie wraz ze wzrostem dobra, czy też jest ono rzeczywistą siłą, która przy pomocy pokus *panuje* nad naszym światem, tak iż dla skutecznej z nią walki trzeba szukać oparcia w innym porządku bytu?” [X 83]

W okresie utopijnym Sołowjow takiego pytania w ogóle by nie postawił – obecnie, u schyłku życia, stało się ono dla niego podstawowym dylematem metafizycznym. Dla filozofa, którego głównym celem było przekształcenie ludzkiej rzeczywistości, musiała być wielką tragedią praktyczna nieskuteczność jego intelektualnego wysiłku. My z perspektywy możemy powiedzieć, iż Sołowjow miał niezwykle szczęście, iż historia oszczędziła mu tryumfu jego utopii – wolna teokracja z rzymskim papieżem i carem w rolach głównych, tak trudna do wyobrażenia, urzeczywistniona, musiałaby stać się zaprzeczeniem siebie samej. Trzeba jednak zarazem zauważyć, że klęskę poniosły nie tylko te niezrozumiałe dla nas dzisiaj wizje, lecz także głęboka idea ekumeniczna. Nikt w czasach Sołowjowa nie traktował jej poważnie: ani Wschód, ani Zachód, ani rosyjski car, ani rzymski papież. Siła zła dała się filozofowi poznać właśnie w tym oporze materii, który rodził narodową ksenofobię, jednych chrześcijan judząc przeciwko drugim.

We wspomnianym powyżej fragmencie Sołowjow napisał również takie, zagadkowe nieco, słowa:

„Okolo dwóch lat temu pewna szczególna przemiana w nastroju ducha, o której nie ma potrzeby tutaj się rozwodzić, wywołała we mnie silne i natarczywe pragnienie naświetlenia w sposób pogładowy i ogólnodostępny tych głównych wątków dotyczących kwestii zła, które powinny zainteresować wszystkich.” [X 83]

Poszczególne badacze myśli Sołowjowa wypowiadali się na temat owej szczególnej przemiany duchowej, która nastąpiła w 1898 roku (dlatego ten właśnie rok uważamy za datę, która dzieli okres pesymistyczny – okres 1898–1900 można nazwać *eschatologicznym*). Owa przemiana zdarzyła się

podczas podróży do ulubionej krainy myśliciela, Egiptu. Bratanek Sołowjowa, a zarazem autor książki o nim, opisał to wydarzenie w stylu *Złotej legendy*: zgodnie z jego przekazem Sołowjow zetknął się oko w oko z szatanem.¹ Inny komentator, Wieliczko, również twierdził, że Sołowjow przekomarzał się z diabłem. Przeciwno takiemu „realizmowi” słusznie wystąpił Moczulski, który jednak uważał, iż filozofowi było w czasie wspomnianej podróży dane przeżyć „realne doświadczenie ciemnych sił”.²

Sam filozof, jak widzimy, uważał, iż o owym wydarzeniu rozwodzić się nie ma potrzeby – żartobliwe wzmianki o przygodach z ciemnymi siłami znajdujemy rozproszone jedynie w wierszach. Jednak w roku 1956 w nowojorskim dzienniku „Nowoje Russkoje Słowo” pojawił się tekst, który nawiązywał do dalszych „ciemnych przeżyć” rosyjskiego myśliciela: „Latem 1900 roku – pisał już w roku 1970 J. Terapiano – znajdując się w majątku księcia S. Trubieckiego, gdzie wkrótce umarł, Włodzimierz Sołowjow prawie do ostatniego dnia posyłał bratu na przechowanie zapieczętowane koperty. Po śmierci Wł. Sołowjowa, M. Sołowjow otworzył te koperty – i był wstrząśnięty ich zawartością: Wł. Sołowjow informował, że dzień w dzień kuszony jest przez diabła. Diabeł depce mu po piętach i śmieje się, a nocą kładzie się koło jego łóżka i prowadzi z nim długie i poruszające dysputy. W zapiskach Sołowjowa znajdował się zarówno opis wyglądu diabła, jak i drobiazgowy opis tego, co diabeł do niego mówił.

Owe zapiski, wedle słów Ellisa, M. S. Sołowjow i jego żona zdecydowali się spalić, nie mówiąc nikomu, że one istniały i co zawierały. Jednakże niedługo przed swoją śmiercią w 1903 roku M.S. Sołowjow opowiedział o wszystkim Ellisowi, a ten bardzo żałował, że takie wspomnienie świadectwo zniknęło.”³

Owo wspomnienie znów – niestety – wygląda jak wyjęte żywcem ze średniowiecznego opisu pokus świętobliwego pustelnika.

Nadto pochodzi ono już bodaj z czwartej ręki. Ktoś mógłby nie bez pewnej racji powiedzieć, że te przeżycia Sołowjowa w ostatnich dniach przed śmiercią, były spowodowane chorobą wyobraźnią człowieka w agonii.

1 S. Sołowjow 1977, 365.

2 Moczulskij 1951, 251.

3 Jurij Tierapiano, *Włodimir Sołowjow. K siemidiesiatiletiju so dnia smierci* [w:] „Russkaja Mysl”. Paryż 1970. Nr 2801. 8–9. Autor powołał się na wspomniany artykuł, który pojawił się 26 sierpnia 1956 roku w piśmie „Nowoje Russkoje Słowo”, i był zatytułowany *Ellis o simwolizmie i Włodimirie Sołowjowie*.

Tym niemniej trzeba powrócić do cytowanych wcześniej Sołowjowskiich słów o tajemniczym przeżyciu z 1898 roku – w ich kontekście wszelkie fantastyczne nieraz opowieści o „diabelskich” wizjach Sołowjowa ukazują swą cząstkę prawdy.

Nigdy do tej pory w tej pracy nie przywiązywaliśmy takiej wagi do jednego przeżycia filozofa. Nawet gdy zajmowaliśmy się jego sofiologią (jako cząstką wolnej teozofii), świadomie zrezygnowaliśmy z opisu jego wizji. Dlaczego więc teraz nawiązujemy do przeżyć filozofa, które niekiedy, z panracjonalistycznego punktu widzenia, poddawane są w wątpliwość?⁴

Powody są dwa:

1) Sołowjow zdecydował się o tym wydarzeniu wspomnieć w dialogu filozoficznym *Trzy rozmowy*;

2) jego podstawowe dzieło tych lat, *Opowieść o Antychryście*, było w pewnym sensie literacką pochodną tych przeżyć; mówiąc zaś inaczej – dopiero te wizje pozwoliły Sołowjowowi dostrzec grozę i potęgę zła, o którym wcześniej wiedział niewiele.

Tak jak można zrozumieć – a twierdzimy to wbrew wielu badaczom, którzy słabo znali teksty Sołowjowa – metafizykę filozofa bez wnikania w bezdenną przepaść jego sofijnych przeżyć, tak, naszym zdaniem, trudno pojąć jego myśli lat ostatnich, gdy odrzucił się prawdziwość wizji roku 1898.

To dopiero w obliczu tych przeżyć Sołowjow mógł formułować myśli, które nie przyszłyby mu do głowy w latach siedemdziesiątych–osiemdziesiątych, a nawet w I połowie dziewięćdziesiątych. Historia stała się teraz dla niego sądem Bożym (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) [X 87] – zło zaś, które nie jest ani brakiem dobra, ani nie wyczerpuje się w przemoc, gwałcie, wojnach, państwie itd. (to wbrew Tołstojowi), zostało teraz przez niego sklasyfikowane w następujący sposób:

1) zło indywidualne – gdy w człowieku przeważa jego niższa zwierzęca natura;

2) zło społeczne – gdy tłum ludzki, w którego skład wchodzi osoby, poddające się złu indywidualnemu, sprzeciwia się pozytywnym wysiłkom jednostek i zwycięża je;

3) zło fizyczne – które niszczy „piękną formę ludzkiego organizmu” – to jest zło najsilniejsze, czyli *śmierć*. [X 183]

4 Taki pogląd zaprezentował m.in. Müller, pisząc o „rzekomych diabelskich wizjach” z 1898 roku, które – jego zdaniem – nie stanowiły w myśli filozofa jakiegś granicy – 1951, 60.

„Śmierć – pisał Sołowjow w innym miejscu – wszystko zrównuje: w jej obliczu zarówno egoizm, jak i altruizm są bezsilne.” [X 172]

Jedynym lekarstwem na to zło jest prawdziwe osobowe zmartwychwstanie wszystkich – pierwszy dokonał tego czynu historyczny Jezus:

„Na tym polega Jego prawdziwa siła (...), w tym przejawia się Jego prawdziwa miłość do nas i nasza do Niego. A wszystko pozostałe jest tylko formą, drogą, krokiem. Bez wiary w dokonane Zmartwychwstanie jednego i bez nadziei na przyszłe zmartwychwstanie wszystkich, można tylko *mówić* o jakimś Królestwie Bożym, które naprawdę jest królestwem śmierci.” [X 184]

To Chrystusowe zmartwychwstanie, o którym wcześniej Sołowjow pisał bardzo niewiele, stało się teraz dla niego historycznym faktem o głębokim znaczeniu: tylko ono jest gwarantem szczęśliwego wypełnienia ludzkich dziejów. Historia bowiem – i takie jest zdanie schyłkowego Sołowjowa – doszła do fazy końcowej. Oznaką końca dziejów jest, paradoksalnie, progres. [X 159]

„Iż ludzkość współczesna jest chorym staruszkim, pisał filozof na progu śmierci, a powszechna historia *wewnętrznie* się skończyła – to była ulubiona myśl mojego ojca. Gdy zaś ja, młody jeszcze, spierałem się z nim, mówiąc o nowych historycznych siłach, które mogą jeszcze wystąpić na powszechnej scenie, ojciec zazwyczaj z zapalem podchwytywał: *Gdy umierał świat starożytny, miał go kto zastąpić, miał kto dalej tworzyć historię: mówię o Germanach i Słowianach. A teraz gdzie znajdziesz te nowe narody? Może ci wypiarze, którzy zjedli Cooka? Przecież oni dawno już wymarli od wódki i syfilisu, podobnie jak czerwonoskórzy Amerykanie. Albo też Murzyni nas odnowią?*” [X 225]

Ostatnie dzieło Sołowjowa, filozoficzny dialog *Trzy rozmowy*, wyraziło ów pesymizm w formie bardziej wyszukanej.

2.4.1. SPÓR Z TOŁSTOJEM

We fragmencie *Sołowjow wobec Dostojewskiego* staraliśmy się przedstawić swoistą dyskusję dwóch różnych światopoglądów, która miała miejsce na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Intelktualna biografia Sołowjowa tak się ułożyła, że u schyłku życia zmuszony był podjąć polemikę z innym rosyjskim „inżynierem ludzkich dusz”, Tołstojem. Dyskusja z autorem *Zmartwychwstania* była jeszcze bardziej zasadnicza niż mogłyby być spór z autorem „Dziennika Pisarza”. Gdyby Sołowjow zdecydował się (czego nigdy nie uczynił ze względów osobistych) wystąpić otwarcie przeciwko Dostojewskiemu, zmuszony byłby przede wszystkim potępić jego pseudochrześcijański nacjonalizm – ta krytyka wpisałaby się w ciąg omawianych artykułów z cyklu *Problem narodowy w Rosji*.

Polemika zaś z Tołstojem dotyczyła sprawy równie poważnej – kwestii, czy chrześcijaństwo jest zaledwie jedną z wielu doktryn etycznych, czy też jest ono czymś więcej, czy obiecuje człowiekowi cokolwiek ponad ideę Królestwa Bożego na ziemi.

Obydwu myślicieli zbliżało parę faktów z biografii: w roku 1881 zwrócili się (niezależnie od siebie) do cara Aleksandra III o ulaskawienie morderców Aleksandra II. Nieco później wspólnie podpisali tekst protestu przeciwko antysemityzmowi, szalejącemu w Rosji po wspomnianym zamachu. Łączył ich jeszcze jeden fakt (podobnie zresztą jak Sołowjowa z Chomiakowem) – ich niektóre dzieła nie mogły się ukazać w Rosji i publikowane były poza jej granicami. Z tego powodu Sołowjow, chociaż wcześniej dostrzegł antychrześcijański wymiar doktryny Tołstoja, bardzo niechętnie z nim polemizował. Przyjaciel filozofa zapytał go kiedyś, dlaczego milczy w obliczu działalności Tołstoja, na co uzyskał taką odpowiedź: „Czy przypuszczasz, że dawno bym tego nie uczynił, jeżeli miałbym do tego moralne prawo?! Czy można krytykować *tutaj* te utwory, jeżeli zabrania się do nas je przywozić ...? Nadto i mnie zapewne nie udało się wypowiedzieć swych myśli w całej ich pełni, ponieważ broniłbym idei

Bogocześnictwa, walcząc na dwa fronty: trzeba byłoby nie tylko krytykować pseudochrześcijańskie tezy Tołstoja, ale także ukazywać wady współczesnego kościelnego układu i obyczajów.”¹

Z tego powodu Sołowjow, nawet gdy wcześniej z Tołstojem polemizował, czynił to ostrożnie, nie wymieniając imienia wielkiego pisarza. W roku 1891 zadał takie charakterystyczne pytanie: „Dlaczego nazywać wodę winem, a abstrakcyjny moralizm – chrześcijaństwem?” [VI 327].

Nie będziemy tutaj – inaczej niż we fragmencie *Sołowjow wobec Dostojewskiego* – ustalać szczegółów ze wspólnej biografii Sołowjowa i Tołstoja. Warto jednak przypomnieć, że na samym początku lat osiemdziesiątych (1882) Sołowjow w listach nazywał Tołstoja „poganinem i celnikiem” [L IV 15], a jego traktat *Na czym polega moja wiara* określił Puszkinkowskim „rykiem zwierza w głuchym lesie”. [L I 21] W 1891 wystąpił przeciwko ludomani Tołstoja (tekstem *Idole i ideały*).²

W powstałym w latach 1892–1894 cyklu esejów o miłości, Sołowjow dość przekornie zauważał, iż nawet tak doskonale utwory Tołstoja, jak *Anna Karenina*, *Śmierć Iwana Iljicza* oraz *Sonata Kreutzerowska*, nie zmieniły rzeczywistości rosyjskiego towarzystwa – dla filozofa był to dowód, iż samym moralizowaniem, chociażby w najdoskonalszej artystycznej formie, nie zmienia się realności sfery społecznej. [VII 31] W 1896 roku Sołowjow ironicznie pisał o myślicielu, który twierdzi, iż wystarczy jeden wysiłek ludzi dobrej woli, aby jutro zapanował na ziemi *złoty wiek*: pokój, prawda i szczęśliwość. [VII 338] W *Apologii dobra* – o czym już była mowa – Sołowjow polemizował z *anarchizmem* Tołstoja. Przytoczył tam przeciwko Tołstojowi starotestamentowe świadectwo centuriona Korneliusza, który uważał wojsko i państwo za siły konieczne na pewnym etapie dla osiągnięcia powszechnego dobra. [VIII 482–483]

Ale te wszystkie wspomniane dotychczas różnice pomiędzy Sołowjowem a Tołstojem nie były jeszcze najważniejsze. Najbardziej istotną jest ta, na którą Sołowjow zwrócił uwagę w liście do pisarza z roku 1894: Tołstoj nie chciał uznać faktu *Zmartwychwstania* Jezusa, który to *historyczny* fakt, wedle Sołowjowa, miał decydujące znaczenie dla ludzkich dziejów. [L III 38–44]

Cytowany już tutaj Wieliczko twierdził, że powodem do bezpośredniego ataku Sołowjowa na Tołstoja była publikacja powieści *Zmartwychwsta-*

1 Wieliczko 1902, 138.

2 W czwartym tomie brukselskiego wydania listów Sołowjowa opublikowano ważny fragment korespondencji dwóch myślicieli. [L IV 253–264]

nie – ta powieść, chociaż wydana za granicą, była w Rosji szeroko rozpowszechniana i Sołowjow dlatego poczuł się zwolniony od obowiązku milczenia.³ Nie można jednak, rzecz jasna, polemiki Sołowjowa ograniczyć do jednej Tołstojowskiej powieści – jej ostrze skierowane jest przeciwko tej całej ideologii pisarza, która zaczęła się wraz z publikacją *Spowiedzi* (1882), a którą bardzo słusznie nazwano etycznym pozytywizmem.⁴

*

Powstały w latach 1899–1900 (a więc niemal równolegle ze *Zmartwychwstaniem* Tołstoja), wzorowany na Platonie filozoficzny dialog *Trzy rozmowy*, można rozważać w dwóch planach:

1) jest on ostatnim słowem Sołowjowa, gdy chodzi o jego filozofię historii;

2) jest jednak zarazem polemiką z antychrześcijańskim pozytywizmem Tołstoja.

Tak właśnie określał cel swego utworu sam Sołowjow, gdy mówił o dwóch jego płaszczyznach: polemicznej i apologetycznej. [X 85–87] Polemikę z Tołstojem oraz jego wyznawcami Sołowjow rozpoczął już we wstępie do *Trzech rozmów* (który po raz pierwszy ukazał się samodzielnie pod znamienym tytułem: *O zafałszowanym dobru*). Autor *Zmartwychwstania* (nadal nie nazywany z imienia) został potępiony za to, że pragnął stworzyć Królestwo Boże na ziemi (pokreślenie Sołowjowa) [X 84], które obejdzie się bez Chrystusa, mitu wymyślonego przez apostoła Pawła. [X 84–85] Głoscielem poglądów Tołstoja był w *Trzech rozmowach* młody Książę. Wypowiedział on, zgodnie z ideologią Tołstoja, kilka myśli, które rzekomo stanowią istotę chrześcijaństwa, a które – zdaniem Sołowjowa – są jego zafałszowaniem:

1) głównym nieszczęściem ludzkości są: wojna, istnienie państwa (które powstało w wyniku wojny) oraz wszelkie sprzeciwianie się złu siłą;

3 Wieliczko 1902, 139.

4 G. Florowski, *Puti ruskogo bogostowija* (wyd. III). Paryż 1982. 404. Badacz rosyjskiej teologii zwrócił uwagę na następujące zdanie Tołstoja, zanotowane w jego dzienniku już w roku 1855, czyli przed powstaniem *Wojny i pokoju* (1863–1869) oraz *Anny Kareniny* (1873–1877): „Rozmowa o boskości i wierze wzbudziła we mnie wielką i potężną myśl – czuję, że jej urzeczywistnieniu jestem gotowy poświęcić życie. To myśl o stworzeniu nowej religii, która będzie odpowiadać rozwojowi ludzkości, religii Chrystusa, ale oczyszczonej od wiary, tajemnicy i sakramentów, religii praktycznej, nie tej, która obiecuje przyszłą szczęśliwość, lecz takiej, która daje szczęśliwość na ziemi.” – ib. 405.

2) konsekwentnie prawdziwą ideą ewangeliczną jest niesprzeciwianie się złu siłą – tylko w ten sposób można wypełnić misję Chrystusa, który bynajmniej nie zmartwychwstał: jego celem była idea ludzkiego anarchistycznego królestwa Bożego na ziemi. [X 99; 101–102; 107; 129; 174]

Konsekwencją tołstoizmu jest zatarcie różnicy pomiędzy dobrem a złem:

1) zło nie ma siły, ponieważ wystarczy się jedynie powstrzymać, aby mu zapobiec;

2) dobro także nie ma siły, bo jest rezultatem powstrzymania woli, a nie aktem kreacji.

Sołowjow – choć tego nie uczynił – mógłby Tołstojowi zarzucić ahistoryzm: ludzka historia dowodzi przecież, że zło ma swą siłę, a prawdziwe dobro musi być aktywne. Sołowjow zwrócił wszelako uwagę, że już sama Ewangelia zaprzecza tołstoizmowi: sam Chrystus, chociaż w najwyższym stopniu wyrażał sobą dobro aktywne (czyli miłość), nie był w stanie unicestwić tego zła, którego nosicielami byli Herod, Judasz, żydowscy arcykapłani oraz jeden z ukrzyżowanych złoczyńców. [X 117; 166]

Apologetyczny cel pracy Sołowjowa polegał na „przedstawieniu kwestii walki przeciwko złu i sensie historii, z trzech różnych punktów widzenia, z których jeden, religijno-obyczajowy, należący do przeszłości, występuje szczególnie w pierwszej rozmowie, w wypowiedziach generała; drugi, kulturalno-progresywny, panujący obecnie, jest wyrażony i broniony przez polityka, szczególnie w drugiej rozmowie; oraz trzeci, panreligijny, któremu jeszcze będzie dane objawić się w przyszłości, a który ukazany jest w trzeciej rozmowie w wywodach Pana Z. i opowieści ojca Pansofiusza.” [X 87]

Sołowjow – zgodnie ze swą stosowaną od *Kryzysu filozofii zachodniej* metodą – nie odrzucił dwóch pierwszych poglądów, bo uznał ich częściową prawdę: do prawdy absolutnej (której głoscielem jest *alter ego* Sołowjowa, Pan Z.) dochodzi się poprzez prawdy względne. [X 87] Odrzucony został jedynie tołstoizm jako kłamstwo, które udaje prawdę – jego opis Sołowjow dostrzegł już w przekazie biblijnym:

„Nie ulega wątpliwości – mówił Pan Z. – że owo antychrześcijaństwo, które podług Biblii, zarówno Starego jak i Nowego Testamentu, oznacza ostatni akt historycznej tragedii, nie będzie zwyczajną niewiarą czy też odrzuceniem chrześcijaństwa albo materializmem lub czymś podobnym, lecz będzie religijnym *uzurpacją*, w której Chrystusowe imię przyswoją sobie te siły w ludzkości, które naprawdę w swej istocie są obce i po prostu wrogie Chrystusowi i Jego Duchowi.” [X 162]

Trzy rozmowy zostały tak skonstruowane, aby wyraziciele prawdy względnej (Generał wraz z Politykiem) oraz wyraziciel prawdy absolutnej (Pan Z.) wspólnie występowali przeciwko Księciu-Tołstojowi.

Generał był wyrazicielem poglądów narodowych – gdy opowiadał o wojnie rosyjsko-tureckiej roku 1878, prostodusznie i w rycerskim stylu uważał, iż jego militarne przewagi przyczyniły się do zwycięstwa dobra. Gdy czynił uwagę (w stylu Dostojewskiego), iż Rosja powinna zapanować nad Konstantynopolem, ostrzegł go Polityk, iż doszłoby wtedy do pogromu Rosji na miarę Sewastopola i każdy mógłby powiedzieć o niej: *quem Deus vult perdere, prius dementat*. [X 137]

Niezwykle interesującą postacią był Polityk – przypominał nieco Sołowjowa z *Problemu narodowego w Rosji* oraz *Apologii dobra*. Jego główną ideą była europeizacja Rosji. Pomimo, że otwarcie wyznawał poglądy ateistyczne, nie został potępiony przez Sołowjowa. Gdy gorzko wypowiadał się o historycznym chrześcijaństwie, pozwalał dostrzec w tych wypowiedziach echo rozczarowań samego Sołowjowa:

„Wiem na pewno – odpowiadał Polityk Generałowi na jego apel o odbicie Jerozolimy z rąk Turków – że w chwili wydalenia tureckich wojsk z jerozolimskich strażnic, wszyscy chrześcijanie będą się nawzajem mordować, a przedtem zniszczą wszystkie chrześcijańskie świątynie.” [X 136]

Opinia Polityka na temat znaczenia wojen w dziejach ludzkich oraz jego optymistyczny pogląd, iż ich era dobiegła oto na zawsze końca [X 130], przypominała odpowiednie fragmenty *Apologii dobra*. [VIII 437] Nadto Polityk-liberał odróżniał i odpowiednio wartościował wojny o przetrwanie (Aleksander Newski) od wojen zaborczych (Suworow) – taki pogląd także był bliski samemu Sołowjowowi.

Jak już jednak wspominaliśmy, nie Polityk, ani tym bardziej nie Generał, byli wyrazicielami najwyższej prawdy, czyli tej, która nie tylko wykaże fałsz idei zbliżonych do tołstoizmu, lecz zapanuje na ziemi pod koniec ludzkich dziejów. Tę prawdę wyrażał Pan Z., gdy polemizował z młodym Księciem. Aby dobro zwyciężyło, musi być ono natchnione i aktywne. Dla osiągnięcia Królestwa Bożego (ale już nie na tej ziemi) konieczne jest, prócz sumienia i rozumu, jeszcze „natchnienie dobra, czyli bezpośrednie i pozytywne oddziaływanie samej dobrej zasady na nas i w nas. Przy takim oddziaływaniu z góry zarówno rozum, jak i sumienie, stają się zaufanymi pomocnikami samego dobra, a moralność, zamiast zawsze wątpliwego «dobrego zachowania», staje się prawdziwym życiem w samym dobru, organicznym wzrostem i doskonaleniem się całego człowieka, wewnętrznego i zewnętrznego, osoby i społeczeństwa, narodu i ludzkości, aby do-

konać się w żywej jedności wskrzeszanej przyszłości z urzeczywistnianą przyszłością w tej wiecznej terażniejszości Królestwa Bożego, które chociaż będzie na ziemi, ale dopiero na nowej ziemi, w miłości zaślubionej z nowym niebem.” [X 187]

W tej retorycznej wypowiedzi Pana Z. ktoś mógłby dostrzec echa optymizmu z czasów teokratycznych. Ale było to jedynie podobieństwo stylu – istota wyводу jest taka, iż ziemskie dzieje człowieka wypełnią się poza horyzontem historii przy aktywnym współuczestnictwie człowieka.

Dowodem na to miała być przedstawiona przez Pana Z. *Opowieść o Antychryście*, w planie *Trzech rozmów* dzieło mnicha Pansofiusza. [X 192] Ta opowieść składała się z dwóch poziomów: na pierwszym (także z chronologicznego punktu widzenia) widzimy przyszłe polityczne dzieje świata, na drugim – pojawienie się Antychrysta, powtórne przyjście Jezusa oraz ostateczny koniec ludzkich ziemskich dziejów.

Pierwszy poziom był mniej ważny – jeszcze podczas pisania *Apologii dobra* Sołowjow był przekonany, podobnie jak Polityk z *Trzech rozmów*, że nastąpił dla ludzkości kres wojen. Wyrażał wtedy tylko jedno zastrzeżenie, iż najbardziej prawdopodobny jest konflikt z Azją (Chinami oraz Japonią). Jednak i tej wojnie – takie było jego zdanie wówczas – Europejczycy są w stanie zapobiec, jeżeli zdołają przekonać rasę mongolską własnym przykładem do chrześcijańskiej kultury. [VIII 445] W *Opowieści o Antychryście* Sołowjow był mniej optymistyczny – opisał przyszły podbój Europy przez Azję, bo nie wierzył już w możliwość zapobieżenia temu konfliktowi. Dla wielu czytelników, szukających w lekturze tej pracy Sołowjowa przeżyć sensacyjnych, właśnie ta część *Opowieści* miała największe znaczenie. Było to jednak niezgodne z zamierzeniem samego twórcy, który, chociaż nie bagatelizował azjatyckiego zagrożenia, nie przypisywał mu jednak znaczenia decydującego dla ludzkich dziejów.

„We wszystkim tym – pisał Sołowjow – co mówi się u mnie o panmongolizmie i azjatyckim pochodzie na Europę, także należy odróżniać rzeczy istotne od drobiazgów. Ale również sam główny fakt nie ma tutaj owej absolutnej wiarygodności, jaka przynależy przyszłemu pojawieniu się i losowi Antychrysta z jego fałszywym prorokiem.” [X 89]

Głównym celem *Opowieści* było przeto – jak Sołowjow podawał w innym miejscu – przedstawienie epilogu historycznego procesu, na który składa się przyjście, wywyższenie i upadek Antychrysta. [X 220]

Nie będziemy tu omawiać kwestii, na ile apokaliptyczne proroctwo Sołowjowa było zgodne z przekazem biblijnym – powiemy tylko, że sam autor uważał je za wierną interpretację nowotestamentowej Apokalipsy. Natomiast pouczające zapewne będzie poszukanie „apokaliptycznych”

śladów we wcześniejszej twórczości Sołowjowa. Pierwszy taki ślad znajdujemy już na początku lat osiemdziesiątych, gdy filozof polemizował z Leontjewem o znaczeniu myśli Dostojewskiego:

„Owa powszechna harmonia, którą przepowiadał Dostojewski, nie oznacza bynajmniej utylitarnej szczęśliwości ludzi na tej ziemi, lecz właśnie początek nowej ziemi, na której żyje prawda. A przyjście tej powszechnej harmonii, czyli Kościoła tryumfującego, nie dokona się na szlaku pokojowego progresu, lecz w bólach i mękach rodzenia, jak jest to opisane w Apokalipsie, ulubionej księżce Dostojewskiego w jego ostatnich latach.” [III 223]

Można przypuszczać, że te słowa o Apokalipsie wymknęły się wówczas spod pióra Sołowjowa jakby przypadkiem – nie bez wpływu wspomnianego Leontjewa jako krytyka „chrześcijaństwa różowego” oraz samego Dostojewskiego.

U wcześniejszego Sołowjowa można również znaleźć parę opisów, które doskonale nadają się do charakterystyki Antychrysta z *Opowieści*:

„Wyobraźmy sobie najgorszego syna *nieprzyjaźni* [podkreślenie – G.P. Por. Mt 13, 24–30], twórcę pokus i nieprawości. Czyż może on czynić pokusy, głosząc kłamstwo czyste i jawne zło? Czyż nie powinien mieszać z kłamstwem prawdy, przykryć zła pozorem dobra?” [IV 597]

Jak już ustaliliśmy, te słowa Sołowjow odnosił przede wszystkim do Tołstoja – gdyby jednak zapytać go, czy uważał samego twórcę *Zmartwychwstania* za Antychrysta, odpowiedziałby zapewne tak, jak odpowiedział Generał na pytanie, czy uważa za takiego Księcia:

„Nie, jego osobiście nie: do pięć mu nie dorasta! A mimo wszystko linia jest ta sama. Jak jeszcze u Jana Teologa w listach powiedziano: słyszeliście dzieci, że przyjdzie Antychryst, a teraz pojawiło się wielu antychrystów. [por. 1 J 2;18 – G.P.] Tak więc on z tych wielu, wielu...” [X 161]

Drugim myślicielem z tych wielu, którzy antycypowali nadejście prawdziwego Antychrysta był, zdaniem Sołowjowa, Nietzsche. Rosyjski filozof do tej pory wypowiadał się o autorze *Antychrysta* stosunkowo rzadko – w *Opowieści* był on już jednak wyraźnie obecny, chociaż, podobnie jak Tołstoj, nie wymieniono go z imienia.

Wysunięto przypuszczenie (powtarzane przez niektórych badaczy z pewnym zastrzeżeniem,⁵ przez innych uznawane za absolutnie prawdziwe),⁶ iż przedstawiona w *Opowieści* antychrystowa księga *Otwarta droga*

⁵ Moczulskij 1951, 259; Strémooukhoff 1976, 295. Sami niesłusznie przychyliłiśmy się kiedyś do tych sugestii – Przebinda 1986, 69.

⁶ Klinger 1983, 294; Florowski 1983, 466.

dla powszechnego pokoju i szczęśliwości [X 201] był Sołowjowowską parodią na siebie samego: w ten sposób myśliciel rzekomo miałby odrzucić wszystkie swe dawne idee, jako że dojrzał w nich pokusę Antychrysta. Tę niesłuszną, naszym zdaniem, tezę można odrzucić jedynie po obiektywnej lekturze dzieł młodego Sołowjowa, których główne idee staraliśmy się w tej pracy przedstawić. Tezę zaś osłabia fakt, że – jak słusznie zauważono – Antychryst pisał swą księgę w identyczny sposób, jak Nietzsche swego *Zaraturę* (co filozof niemiecki opisał w *Ecce homo*): zamknąwszy się w gabinecie, z nadnaturalną szybkością i lekkością. [X 201]⁷

W *Opowieści o Antychryście* Sołowjow pragnął nadać literacką formę trzem myślom, które w roku 1896 przedstawił w liście do swego przyjaciela:

1) u schyłku dziejów ludzkich Ewangelia głoszona będzie po całej ziemi;

2) Syn Człowieczy znajdzie na ziemi mało wiary – większa część ludzi podaży za Antychrystem;

3) jednakże po zaciętej walce stronnictwo zła będzie zwyciężone – wierząca mniejszość odniesie całkowite zwycięstwo. [L IV 198]

W punkcie pierwszym Sołowjow dawał wyraz przekonaniu, że każdy człowiek, nim odrzuci lub przyjmie Ewangelię, będzie miał możliwość ją poznać. W punkcie drugim – w zgodzie z Apokalipsą – jeszcze raz odrzucił swą teokratyczną utopię. Taki pogląd – jakby w stylu Kalwina – powtórzył w dialogu *Trzy rozmowy* Pan Z.:

„Ze wszystkich gwiazd, które świecą na umysłowym horyzoncie człowieka z uwagą czytającego nasze święte księgi, nie ma, według mnie, gwiazdy jaśniejszej i bardziej przenikliwej nad tę, która mieni się w ewangelicznym słowie: «Czy myślicie, że przyszedłem dać ziemi pokój? Nie, powiadam wam, lecz rozłam.» [Łk 12,51 – G.P.] On po to przyszedł, aby przynieść na ziemię *prawdę*, a ona, tak samo jak dobro, przede wszystkim *dzieli*.” [X 164]

To stwierdzenie może przypomnieć inną Sołowjowowską wypowiedź, dotyczącą babilońskiego pomieszania języków:

„Gdy ludzie zaczęli się jednoczyć w duchu kłamstwa – czytamy w *Teokracji* – wtedy duch prawdy winien był objawić się w ich *podziale*.” [podkreślenie – G.P.] [IV 357]

W punkcie trzecim filozof dowodził, że nie stał się – jak mu zarzucano – kwietystą. Pomimo, że proces historyczny nie zakończy się urzeczywistnieniem teokracji, to jednak będzie on całkowitym tryumfem dobra – jednakowoż poza horyzontem historii.

⁷ Müller 1947, 514.

Obraz Antychrysta, pomimo jego polemicznego w stosunku do Tołstoj a i częściowo do Nietzschego charakteru, wzbudza zainteresowanie także z innego powodu. Antychryst urzeczywistnił bowiem – co pozornie kłóci się z obrazem apokaliptycznym – społeczny dobrobyt. Można nawet powiedzieć, że sołowjowowski Antychryst był do pewnego stopnia humanistą. Dlaczego więc Sołowjow tak właśnie go przedstawił? Nie ma na to pytanie odpowiedzi jednoznacznej i trzeba je pozostawić otwartym. Należy przypuszczać, iż filozof właśnie tak wyobrażał sobie wcielenie zafalszowanego dobra. To, czego Antychryst dokonał na niwie działalności społecznej, było jedynie maską dla samowywyższenia. Być może jakąś wskazówką będzie cytata z *Duchowych podstaw życia*:

„Człowiek, który sam z siebie, poza Kościołem, chce osiągnąć boże znaczenie, taki indywidualny człowiek-bóg jest wcieleniem kłamstwa, parodią Chrystusa, czyli Antychrystem.” [III 402]

III. WOBEC WYDARZEŃ EPOKI

Mówiliśmy często o etycznym wymiarze nauki Sołowjowa: jego teoria powstawała na praktycznym fundamencie moralnym. Z tej nauki wynikał konsekwentnie obowiązek udziału jednostki w życiu publicznym. Będąc wymagającym wobec innych ludzi, Sołowjow – w przeciwieństwie do wielu światowych filozofów i moralistów żyjących przed i po nim – wymagania stawiał przede wszystkim sobie. Nie będziemy tutaj – zarówno z braku materiału, jak i miejsca – rozważać problemu *osobowości* filozofa.¹ Pominiemy także wiele faktów z jego biografii, które można by określić mianem *działalności w historii* – zajmiemy się jedynie kilkoma najważniejszymi wydarzeniami z życia filozofa lat 1881–1891, które potwierdzą, iż myśliciel starał się swe idee łączyć z praktyczną działalnością.

W maju 1877 Sołowjow tak pisał w jednym z listów:

„Wielka historia bardzo mnie pociąga.” [L II 201]

Filozof – o czym już tutaj wspomiano – wybierał się wówczas na front rosyjsko-turecki. Zamiaru wtedy nie zrealizował, a z wielką historią przyszło mu się zetknąć w ojczyźnie parę lat później, w pamiętnym dla Rosjan roku 1881 – roku królobójstwa.

Sołowjow uważał karę śmierci za gorszą od normalnego zabójstwa – żaden człowiek jako nosiciel Bożego obrazu nie może być zamordowany w majestacie chrześcijańskiego prawa. [por. VIII 349] Jego słynna mowa z 28 marca 1881 roku, w której zaapelował do następcy zamordowanego Aleksandra II o darowanie życia zabójcom, powstała właśnie z takiego

1 Ta kwestia – pomimo że ustosunkowywały się do niej setki komentatorów – nie jest do dzisiaj praktycznie rozwiązana. Przyszły jej badacz będzie musiał przede wszystkim zrezygnować z podejścia hagiograficznego, cechującego setki „pobożnych” rozpraw o filozofie. Będzie musiał także jednak odrzucić inne nieuczciwe w stosunku do Sołowjowa świadectwa, które próbowały go przedstawić jako... pijaka i rozpustnika. Ta fałszywa tradycja wywodziła się od prawosławnego arcybiskupa (późniejszego kijowskiego metropolity) Aleksandra Chrapowickiego, który w ten swoisty sposób chciał ukazać fałsz Sołowjowskiej doktryny ekumenicznej.

przekonania. Mowa nie zachowała się w dokładnym zapisie i znamy ją jedynie z przekazów. Ogólny ich sens był taki, iż chrześcijański car powinien zrezygnować z aktu odwetu wobec terrorystów.²

Zachowały się także dwa Sołowjowowskie listy-dokumenty: pierwszy do gubernatora miasta Petersburga, drugi do imperatora Aleksandra III, z których możemy się wiele dowiedzieć o ideach wspomnianego wykładu-apelu.

„Kochając wrogów swej władzy – tak filozof streszczał idee wykładu w liście do cara – na przekór wszystkim naturalnym uczuciom serca ludzkiego, wszelkim rachubom i wyobrażeniom o ziemskiej mądrości, Car stanie na wyżynach ponadludzkich i owym czynem ukaże boskie znaczenie carskiej władzy, udowodni, iż żyje w nim najwyższa duchowa siła całego narodu rosyjskiego, gdyż w całym tym narodzie nie znajdzie się ani jednego człowieka, który mógłby dokonać więcej nad ten czyn.” [L IV 150]

Ci, którzy w przyszłości zachwycali się owym wystąpieniem Sołowjowa, nie zawsze zapewne zdawali sobie sprawę, iż postawa filozofa wynikała nie tylko z konsekwentnego sprzeciwu wobec kary śmierci w państwie chrześcijańskim, lecz także – i to w równej mierze – z jego *wiary* w pomazaństwo cara i z jego mesjanizmu. Wiara była więc u Sołowjowa nie tylko główną podstawą wiedzy teoretycznej, lecz także fundamentem jego stosunku do rzeczywistości:

„Wierząc – zwracał się do cara myśliciel – że tylko duchowa siła Chrystusowej prawdy może zwyciężyć siłę zła i zniszczenia, w tak niebywałym wymiarze teraz przejawioną, wierząc również, że rosyjski naród jako swoista całość żyje i rozwija się duchem Chrystusowym, wierząc wreszcie, że car Rosji jest przedstawicielem i wyrazicielem narodowego ducha, nosicielem wszystkich najlepszych sił narodu – zdecydowałem się z publicznej katedry wyznać tę swoją wiarę.” [L IV 149]

Badacz Sołowjowa twierdził, że sam filozof nie wierzył w skuteczność swego apelu – wygłosił go po to, aby cierpieć za prawdę.³ Nie sposób zgodzić się z tak wyrażoną opinią – wynikała ona z pewnej manieri traktowania filozofa jako oderwanego od życia marzyciela, szukającego „ukojenia” w niematerialnym świecie fantazji. Tymczasem – co już wiemy z większości Sołowjowowskich dzieł – wiara miała uduchowić materię. Słowo apelu – i taki był zapewne cel Sołowjowa w 1881 roku – miało się

2 Odtworzony przez jedną ze słuchaczek tekst wykładu znajdujemy w dodatku do IV tomu listów Sołowjowa. [L IV 243–246]

3 Moczulskij 1951, 128.

zmaterializować. Inną zaś jest kwestią, jak car i rzeczywistość na ten apel odpowiedziały.

Po carobójstwie rozpętała się w Rosji fala antyżydowskich pogromów – stymulowana umiejętnie przez najjaśniejszy dwór. Sołowjow znów poczuł się w obowiązku wystąpić aktywnie w obronie Żydów. Pomimo tekstów teoretycznych, w których uznał wyznawców judaizmu za starszych braci chrześcijan i przepowiadał ich rychłe włączenie do gmachu chrześcijańskiej ekumenicznej teokracji, filozof sformułował i rozpowszechnił w roku 1890 tekst protestu przeciwko antysemityzmowi w prasie rosyjskiej. To właśnie w tym czasie późniejszy (od roku 1902) minister spraw wewnętrznych i prawdopodobny sprawca krawego pogromu kiszyniowskiego (1903), Waclaw von Plehwe, przygotowywał ograniczenie praw Żydów w Rosji.

I znów trzeba powiedzieć, iż protest Sołowjowa (podpisany między innymi przez Tołstoja, Cziczierina i Korolenkę) miał swe źródło nie tylko w chrześcijańskim uznaniu praw każdego narodu do istnienia, a tym bardziej tego narodu, pośród którego narodził się Chrystus – lecz także w pochrześcijańsku pojmowanym mesjanizmie rosyjskim. Uznanie praw Żydów myśliciel uważał za ważne dla przyszłości samej Rosji. [L II 161]

W latach 80-ych swoimi artykułami o katolicyzmie Sołowjow oburzył rosyjskich nacjonalistów wszelkich odcieni. W styczniu 1883 roku napisał w liście do swego adwersarza Aksakowa, w związku z fragmentem *Wielkiego sporu*, dotyczącym papieżstwa:

„Wydaje mi się, że Pan widzi *jedynie* papizm, a ja patrzę przede wszystkim na wielki, święty i wieczny Rzym, podstawową i nierozzerwalną część Kościoła powszechnego. W ten Rzym ja wierzę, przed nim chylę czoła, kocham go całym sercem i wszystkimi siłami swej duszy pragnę, aby przywrócił on jedność całego powszechnego Kościoła. Niech też będę przeklęty jako ojcobójca, gdybym kiedykolwiek wypowiedział słowo potępienia wobec świętości Rzymu.” [L IV 21]

„Przy takim poglądzie – pisał nieco wcześniej – muszę rzeczywiście bronić katolicyzmu przed niesprawiedliwymi, moim zdaniem, oskarżeniami. Dlatego też słuchy o mojej apologii katolicyzmu nie mogą mnie wystraszyć i powstrzymać od czytania artykułu moim przyjaciółom zarówno w Moskwie, jak i Petersburgu.” [L IV 20]

Kto zna atmosferę polityczną Rosji tamtych lat, od razu dostrzeże „czaadajewowski” wymiar sytuacji Sołowjowa. Po pierwsze, drukowano go z coraz większymi oporami, aby wkrótce zupełnie zaprzestać i zakazać rozpowszechniania jego książek w Rosji – niektóre z nich, jak np. *Rosja*

a *Kościół powszechny*, powrócili do ojczyzny dopiero parę lat po rewolucji 1905 roku.

Po drugie, przebywając chwilowo za granicą (Chorwacja, Francja) i drukując tam swe „teokratyczne” dzieła, Sołowjow – z pewnym uzasadnieniem – obawiał się po powrocie do ojczyzny karnego zesłania. W liście z roku 1888 myśliciel przytoczył wypowiedź jednego z ówczesnych wysokich dygnitarzy: „Jeżeli tylko jemu (czyli mnie, Sołowjowowi) przyjdzie do głowy wracać do Rosji, niech wie, że będzie niezwłocznie zesłany w jedną z najbardziej oddalonych guberni.” [XI 379]⁴ Groźba nie została spełniona, ale Sołowjow leczył się zapewne z uwielbienia dla carskiego tronu.

Inna rzecz, iż także Rzym zareagował niechętnie na ekumeniczny wysiłek rosyjskiego myśliciela. Papież Leon XIII nazwał jego pomysł – co powtarza dzisiaj prawie każdy badacz Sołowjowa – piękną, ale nie do urzeczywistnienia ideą. [L IV 119] Biskup chorwacki zaś, Strossmayer, którego Sołowjow bardzo często odwiedzał w Zagrzebiu w drugiej połowie lat 80-ych, wkrótce także stracił zainteresowanie dla sołowjowskiego ekumenizmu.

Ostatnim ważnym wydarzeniem epoki, wobec którego myśliciel nie przeszedł obojętnie, był wielki głód, który w roku 1891 nawiedził Rosję (m. in. gubernie: Kazańską, Samarską oraz Tambowską). Sołowjow natychmiast napisał i opublikował dwa teksty: *Nieszczęście narodowe i społeczna pomoc* oraz *Nasz grzech i nasza powinność*. Obydwa teksty były gorącym apelem do rosyjskiego społeczeństwa o natychmiastową zorganizowaną pomoc.

„Miłość – pisał filozof – która pozostaje jedynie subiektywnym uczuciem, *miłość bezczynna*, jest kłamstwem. Prawdziwa miłość wiąże się koniecznie z aktywną pomocą innym (niestety! i takie aksjomaty przychodzi przypominać) i wiąże się z wykorzystaniem wszelkich koniecznych środków dla takiej pomocy.” [V 432]

Sołowjow uważał na razie, iż rząd rosyjski zrobił wszystko, aby pomóc głodującym, nic nie czyni jedynie rosyjskie społeczeństwo. [V 444] Nie pomogą tu żadne indywidualne akty filantropijne⁵ – myśliciel nawoływał trzeźwo do stworzenia zorganizowanych instytucji socjalnych, w stylu Ko-

4 „Mam niewzruszoną nadzieję – pisał Sołowjow we wstępie do dzieła *Rosja a Kościół powszechny* – że dożyję dnia, w którym moja ojczyzna otrzyma to dobro, jakiego najbardziej potrzebuje – wolność religijną. Ale w oczekiwaniu tego nie mogłem milczeć i widzę w tym francuskojęzycznym wydaniu najbardziej odpowiedni sposób dla otwartego powiedzenia prawdy.” [XI 170]

5 Chociaż filozof także z nich nie rezygnował. [por. L III 130]

mitetów Słowiańskich z lat 1875–1878 (organizowanych na rzecz Bułgarów przeciw Turkom). Zdaniem Sołowjowa, który z pasją odrzucał nawoływanie „tradycjonalistów” o powrót do pańszczyzny [V 428–429], rosyjskie społeczeństwo nie uczyniło od reformy roku 1861 niczego istotnego, co pomogłoby obecnie przetrwać głodującemu zacofanemu ludowi.

„Nie uczyniliście niczego – mówił Sołowjow do rosyjskiego towarzystwa – nie tylko dla duchowego wychowania ludu w prawdzie chrześcijaństwa, lecz także dla fizycznego jego wyżywienia, dla zapewnienia mu chleba powszedniego. Wszelkie przeto terażniejsze i przyszłe cierpienia tego ludu ciężą na waszym sumieniu, są waszym grzechem. Pierwszym zaś waszym obowiązkiem jest wyznanie tego grzechu, a drugim dowiedzenie szczerości tego wyznania czynem. Zbierzcie się, zorganizujcie dla dobra, jak umiecie zebrać i zorganizować swoje siły dla przygotowania aktów złych lub wątpliwych.” [V 445]⁶

Wkrótce Sołowjow zaczął mieć wątpliwości także co do dobrych intencji rządu. W liście z października 1891 roku filozof napisał takie słowa:

„Przyzywałem do zorganizowania społecznego dla pomocy ludowi; teraz nareszcie się wyjaśniło, że dla spełnienia tego apelu (co, nawiasem mówiąc, przewidziałem) trzeba koniecznie przejść do innej opery, *której nie grają w państwowych teatrach*.” [kursywa – G.P.] [L III 131]

Badacz i przyjaciel Sołowjowa nie miał żadnych wątpliwości co do znaczenia tych słów: zrozpaczony nieskutecznością swych wysiłków filozof myślał o rewolucji i widział już nawet jej przywódcę w osobie generała Dragomirowa.⁷ Ów generał nie spełniłby jednak nadziei filozofa. Gdy bowiem u schyłku wieku XIX w więzieniu za działalność rewolucyjną znalazł się sam Bierdiajew, generał Dragomirow jako gubernator Kijowa odwiedził go w więzieniu z napomnieniem: „Pański błąd polega na tym, iż nie dostrzega Pan, że proces społeczny jest procesem organicznym, a nie logicznym, dziecko zaś nie może urodzić się przed dziewiątym miesiącem.”⁸

6 Teksty, szczególnie pierwszy, pokazują, jak bardzo wczuł się Sołowjow w to narodowe nieszczęście, pisząc o takich kwestiach (np. cena żrebacków w odpowiedniej głodującej guberni), o których niedawno nie miał najmniejszego pojęcia. – por. S. Sołowjow 1977, 298.

7 Trubieckoj 1913, II 8–9. Znaczenie tego świadectwa potwierdza fakt, iż powołują się nań zarówno Strémoukhoff (1935, 218), jak i Moczulski (1951, 193).

8 Nikołaj Bierdiajew, *Samopoznanije (opyt filosofskoj awtobiografii)*. Paris 1989 (II wyd.). 135-136.

Tak oto od apelu z 1881 roku o darowanie życia zabójcom Aleksandra II doszliśmy wraz z Sołowjowem do marzeń o rewolucji A.D.1891. Te urojenia zniknęły już w roku 1892 — były one jednak tragicznym świadectwem rozpaczy myśliciela w obliczu faktów społecznych.

IV. SOŁOWJOW A WSPÓŁCZESNOŚĆ

Jeden z najważniejszych uczniów Sołowjowa, Bułgakow (1871–1944), napisał w roku 1903 tekst o swoim nauczycielu, który zatytułował: *Co daje świadomości współczesnej filozofia W. Sołowjowa?* Młody Bułgakow, który urodził się parę lat przed debiutem Sołowjowa (1874), mógł postawić takie pytanie dopiero po jego śmierci — wcześniej bowiem wyznawał ideologię ateistycznego marksizmu. Cała plejada rosyjskich myślicieli religijnych, którzy wkrótce potem (1909) opublikowali zbiór *Drogowskazy* (Struwe, Bierdiajew, Frank) przeszła w młodości przez tę chorobę ducha. Gdy ozdrowieli, dostrzegli inne intelektualne źródło — w nauce Włodzimierza Sołowjowa.

Właśnie z jego inspiracji, a po części także z tradycji Dostojewskiego, powstawały zarówno idealistyczne *Drogowskazy*, jak i nieco późniejszy antyrewolucyjny tom *Z otchłani* (1918). Ów drugi zbiór ukazywał się nadto jako bezpośrednia reakcja i intelektualny protest uczniów Sołowjowa w obliczu bolszewickiej rewolucji, dokonanej najpierw przez spadkobierców tej inteligencji, która — wedle Sołowjowa — nosiła w sobie świadomie obraz małpy, a którą współczesny pisarz nazwał *lumpeninteligencją*,¹ a kontynuowanej w latach późniejszych także przez uczniów Katkowa, Pobiedonoscewa i Danilewskiego.

Natomiast uczniowie Sołowjowa nie znaleźli dla siebie miejsca w Rosji — od 1922 roku większość z nich znalazła się na przymusowej emigracji: dzieło swego nauczyciela kontynuowali w Pradze, Warszawie, Belgradzie, Berlinie, a przede wszystkim Paryżu. Mądrze pisał o nich współczesny

¹ Mowa o Aleksandrze Sołżenicynie — jego tekst pt. *Obrazowanszczina* (co można przełożyć jako *lumpeninteligencja*) ukazał się po raz pierwszy w roku 1974 w nawiązującym do *Drogowskazów* zbiorze *Spod grud (Iz-pod głyb)*. Jedyne polskie przekłady tekstu Sołżenicyna nosi tytuł *Wykształceńcy* (przeł. Cezary Wodziński) i opublikowany został w 2/3 numerze pisma „Aletheia”. Warszawa 1989. 321–341.

polski badacz: „Choć bowiem w każdym drgnieniu nie przestawali być Rosjanami, nie znaleźli się na wygnaniu. To nie rewolucja ich wyгнаła, to Sołowjow wprowadził Rosję do Europy, filozofującą, teologizującą, myślącą Rosję uczynił Europą, dlatego jego „synowie” i „wnuki” (...) mogli i mogą owocnie budować w Europie wspólny duchowy dom.”²

*

Aby jednak udzielić odpowiedzi na trudne pytanie, czy myśl i działalność Sołowjowa zachowała jakąś aktualność i znaczenie wobec naszych o sto lat późniejszych czasów, trzeba wyjść poza Bułgakowa i jego ideowych współtowarzyszy.

W roku 1927, inny rosyjski myśliciel, Szestow, poddał gruntownej i w założeniu druzgocącej krytyce filozoficzny system Sołowjowa. Punkt wyjścia Szestowa był następujący:

„Grzeszny upadek, który spowodował na ziemi śmierć, a za nią wszelkie okropności naszego śmiertelnego istnienia, zaczął się od tego, iż Adam uległ swemu teoretycznemu pragnieniu i – na przekór ostrzeżeniu Stworzyciela – zerwał i spożył owoce z drzewa poznania dobra i zła. Opowiedziano to prostymi, nie wymagającymi i nie dopuszczającymi żadnych interpretacji słowami *Księgi Rodzaju*.”³

Szestow – i ktoś mógłby słusznie dostrzec w tym jego podobieństwo do Kierkegaarda – konsekwentnie krytykował tę linię w europejskiej filozofii, która początek wzięła od Platona i Arystotelesa, a która poprzez Filona z Aleksandrii i gnostyków, później przez Kartezjusza, Spinozę, Leibniza, Kanta, znalazła swój najpełniejszy wyraz w ideologii Hegla i Schellinga. Jest to linia, która pragnie postawić przed sądem rozumu Boga. Szestow – jako wyznawca tertulianowskiego *credo quia absurdum* – z pasją krytykował wszystkich tych myślicieli, którzy za Anzelem próbowali pogodzić chrześcijańską wiarę z rozumem (*fides quaerens intellectum*). Wedle Szestowa, istnieje przepaść nie do zasypania pomiędzy Atenami a Jerozolimą, pomiędzy racjonalną spekulacją Greków a żywym Bogiem Hioba, Izajasza, Ezechiela i apostołów: Jana i Pawła. Filozofowie greccy i ich późniejsi europejscy spadkobiercy posługiwali się rozumem

2 Aleksander Hauke-Ligowski: cytujemy z jego wstępu do polskiego przekładu pracy S. Sołowjowa (1986, 16). Świadomie pozostawiamy zupełnie poza kręgiem rozważań grupę samozwańczych uczniów Sołowjowa (w Rosji: Bieły, Błok, na Zachodzie: Steiner), którzy z jego nauką mieli bardzo niewiele wspólnego.

3 Szestow 1964, 49–50.

z dumą. Biblijni prorocy i apostołowie, zdaniem Szestowa, odwracali się od rozumu, dostrzegając w nim oblicze Antychrysta:

„Grecki filozof – twierdził Szestow – nawet sam boski Platon, o którym Filon nam opowiadał, że czerpał swą mądrość z Biblii, wpadłby w rozpacz i przerażenie od słów Izajasza, a idącego jego śladami apostoła Pawła nazaczyłby najbardziej hańbiącym piętrem *misologos*a (czyli nienawidzącego rozumu). Dla Platona było nieszczęściem utracenie zaufania do rozumu. Dla proroków zaś i apostołów – największe nieszczęście, jakie może się przydarzyć człowiekowi, polega na tym, że stawia on, swój czy też cudzy, pojedynczy czy też wszechogólny rozum na miejscu Boga. Szczególnie, gdy stawia rozum wszechogólny. To przecież o nim powiedziano: «zasiądzie w świątyni Boga, dowodząc, że sam jest Bogiem.» (2 Tess 2,4) Czy można mówić o tym, że drogi filozofów i proroków idą w tym samym kierunku?”⁴

Nie tylko ten jeden tekst Szestowa, ale cała jego twórczość była obroną Jerozolimy przed spekulującymi Atenami, żywego Boga Hioba przed zimnym Absolutem Greków i Demiurgiem gnostyków.

Sołowjow natomiast do końca swego życia próbował pogodzić owe dwie tradycje – usprawiedliwienie wiary ojców miało się u niego dokonać poprzez nadanie jej nowej formy intelektualnej. Takie heroiczne zadanie, którego nie udało się nikomu przed nim dokonać, okazało się także ponad jego siły. Szczególnie jaskrawym tego dowodem jest Sołowjowowska teozofia, w której żywy wcielony Bóg chrześcijan opisany jest schematycznym językiem stoików, Schellinga i Hegla, „przyozdobiony” na dodatek terminami wziętymi od gnostyków ze szkoły Walentyna.

Szestow zarzucił Sołowjowowi racjonalizację żydowsko-chrześcijańskiej Biblii – wynikało to konsekwentnie z przekonania Sołowjowa, iż plan Zbawienia możliwy jest do opisanego w kategoriach racjonalnych.⁵

4 ib. 44.

5 Zgodnie z tym przekonaniem wszelki opisany w Starym Testamencie czyn narodu wybranego, obiektywnie był dobry, bo wypełniał ów plan – Sołowjow konsekwentnie uważał wytrzebiecie Kanaanu za wyrok Boży. [IV 498] Ciekawe, iż wrażliwa na zło świata Żydówka, Simone Weil (1909–1943), nie mogła wybaczyć Żydom eksterminacji narodów Kanaanu: zło popełnione kilka tysięcy lat temu było dla niej tak samo wstrętne, jak to popełnione wczoraj. – podajemy za: Czesław Miłosz, *The Importance of Simone Weil* [w:] tenże: *Emperor of the Earth*. Berkeley–Los Angeles–Londyn 1981. 91.

Dla Szestowa, podobnie jak dla Kierkegaarda (a wcześniej Lutra), spoiwem wszystkich ludzkich czynów w Biblii była wiara, nie szukająca nadaremnie potwierdzenia przez rozum.

Szestow zarzucił także Sołowjowowi, iż w swych logicznych spekulacjach zatracił on prawdziwą ideę człowieka i jego wolność – człowiek staje się w obliczu obojętnego absolutu jedynie dodatkiem,⁶ obojętną śrubką kosmicznej maszyny.⁷

Współczesna religijna refleksja przyznałaby więcej racji Szestowowi – dzisiaj prawie nikt nie odważyłby się tworzyć systemu na miarę Sołowjowa. Wiele ze zrębów tego systemu, na przykład część teozoficzna, idea teokratyczna (broniąca zasady nieoddzielania kościoła od państwa), wykazywało swą słabość już w momencie powstawania. Próba racjonalizacji i chęć pokazania, iż jest się znawcą we wszystkich dziedzinach: od mineralologii, przez fizykę, botanikę, zoologię do biblistyki i teologii, teorii prawa, państwa, dziejów, już w wieku XIX była skazana na niepowodzenie. Tym bardziej dzisiaj niektóre „ustalenia” Sołowjowa mu sżą wywołać zadumę specjalistów.

Każdy jednak myśliciel-teoretyk, a najlepszym przykładem jest tu zapewne Hegel próbujący „wydedukować” układ planet w systemie słonecznym, narażony jest na niebezpieczeństwo dyletantyzmu – sto lat po Sołowjowie widać to znacznie wyraźniej. Szestowowski zaś protest – o czym już było wspomniane – dotyczy w równym stopniu Platona i Arystotelesa, co Schellinga i Sołowjowa. Szkoda, iż nie mogło dojść do dyskusji między tym ostatnim a Kierkegaardem – wyszłoby wtedy na jaw, czy Sołowjow uważał (jak później Szestow), że rozum i prawa logiki są jedynie następstwem upadku człowieka, ale (wbrew Szestowowi) człowiek jest skazany na posługiwanie się nimi, czy też prawa logiki, którymi posługuje się ludzki rozum, istniały jeszcze przed stworzeniem człowieka. Można założyć, iż Sołowjow skłaniał się ku ostatniemu przypuszczeniu.

„We wszystkich świadomych religiach – pisał filozof u początków swej działalności – nieuchronnie pojawia się dążenie do doprowadzenia własnych dogmatów do logicznego porządku, uczynienia z nich systemu wewnętrznego, czyli pojawia się *element filozoficzny*.” [II 10–11]

W myśli Sołowjowa – paradoksalnie – to, co zachowało do dziś swą aktualność, to nie jest jego system. Sto lat po śmierci filozofa nie straciły

6 Szestow 1964, 83–84. Szestow powołał się na późny Sołowjowowski artykuł o Spinozie (*Pojęcie Boga*, 1897), gdzie filozof uznał ludzką osobę – wbrew swej wcześniejszej teorii o *drugim absolutie* – jedynie za podstawkę czegoś innego, wyższego. [IX 20]

7 ib. 76–77.

aktualności, a wręcz jej nabrały, pojedyncze wątki, które powstawały z jego intuicji ludzkiej wolności, godności i ponadnarodowego uniwersalizmu. Wolność u Sołowjowa, pomimo że nie znajduje uzasadnienia filozoficznego (z czego Szestow wyciągał niesłuszny wniosek, iż w ogóle jej nie ma), jest mistycznym związkiem pomiędzy Stwórcą a człowiekiem:

„Łaska Boża nie może działać przemocą; przenikając ludzką wolę, nie niszczy jej, lecz tylko ogrzewa i przeświecła.” [IV 49]

„Jeżeli Bóg od razu ogłosiłby stworzeniu całą Swą miłość, zabrałby też stworzeniu całą jego wolność, a wówczas na czym by polegała sama ta Miłość?” [IV 427]

Trudno odpowiedzieć na pytanie, czy uniwersalizm i ponadnarodowy wymiar całej myśli Sołowjowa wynikał z jego metafizyki wszechjedności, czy też ta metafizyka była pochodną jego poglądu na otaczający świat. Europę, Rosję. W każdym jednak razie walka filozofa w imię chrześcijańskiego uniwersalizmu z wszelkimi rodzajami ksenofobii i rewolucjonizmu zachowała do dzisiaj swą aktualność. Sołowjow – jak ongiś Sokrates – zmuszony był do walki z dwoma stronnictwami. Gdy domyślał się i konstruował domniemaną odpowiedź Sokratesa tradycjonalistom ateńskim, odpowiadał jakby I. Aksakowowi, Pobiedonoscewowi, Katkowowi, czyli rosyjskim „prawosławnym” nacjonalistom:

„Macie całkowitą rację i zasługujecie na wszelką pochwałę, za to, że chcecie ochraniać podstawy obywatelskiego współżycia – to sprawa przedniej wagi. Cudownie, że jesteście tradycjonalistami, gorzej, iż jesteście złymi tradycjonalistami: nie wiecie, jak – i nie wiecie, co zachować. Działacie po omacku, gdzie popadnie, podobni do ślepców. Wasza ślepotą bierze się z pychy, a owa pycha, bezpodstawna, zgubna dla was i dla innych, zasługuje jednakże na przebaczenie, albowiem nie od złej woli zależy, lecz z waszej głupoty i niewiedzy się bierze.”

Gdy zaś Sołowjow konstruował hipotetyczną odpowiedź Sokratesa sofistom, polemizował z drugim skrzydłem rosyjskiej głupoty, której przedstawicielem był Pisariew:

„Dobrze czynicie, iż zajmujecie się roztrząsaniem, a wszystko, co istnieje i nie istnieje, poddajecie osądowi waszej krytycznej myśli; szkoda jedynie, że jesteście kiepskimi myślicielami i nie pojmujecie ani celów, ani metody prawdziwej krytyki i dialektyki.” [IX 206]

Z jednej strony Sołowjow miał odwagę sprzeciwić się nurtowi, który kontynuował w Rosji tradycję apologety Iwana Groźnego, patriarchy Makarego, i wszystko (także życie kościelne i religijne) podporządkowywał samodzielnemu państwu – znajdował się przeto w permanentnym sporze z Pobiedonoscewem, D. Tołstojem i innymi. Z drugiej strony –

walczył ze stronnictwami, które naukę Hegla uczyniły algebra swjej rewolucji (wyrażenie samego Hercena).

Jak pamiętamy, Sołowjow był bardzo surowy wobec rosyjskiej hierarchii kościelnej, podporządkowanej władzy świeckiej. Do jego tradycji – choć być może nieświadomie – nawiązał w roku 1972 Sołżenicyn swym wielkopostnym listem do podporządkowanego całkowicie komunistycznej władzy prawosławnego patriarchy Pimena.⁸

Sołowjow, który podobnie jak jeden z jego literackich bohaterów, gdy szło o prawdę, gotów był mówić jednym głosem nawet z osłicą Balaama [por. X 142], stwierdził kiedyś, iż wolałby się wyrzec patriotyzmu aniżeli sumienia. [V 9] Jednakowoż, sumienie nigdy nie nakazało rosyjskiemu myślicielowi wyrzec się patriotyzmu – traktując chrześcijaństwo ponadnarodowo, Sołowjowowi udało się pozostać rosyjskim patriotą. W latach dziewięćdziesiątych napisał:

„Jeżeli bym się narodził pośród ludożerców, to sam również byłbym ludożercą. Nie mogę przeto nie czuć wdzięczności i uwielbienia dla tych ludzi, którzy swoim trudem i wielkim czynem wyprowadzili mój naród ze stanu dzikiego i wprowadzili go na ten stopień kultury, na którym teraz się znajduje. Dokonała tego Opatrzność poprzez wybranych ludzi, których nie można oddzielić od ich opatrznościowego dzieła. Jeżeli uważam to za ważne i drogie dla siebie, iż mojej ojczyźnie, z którą tak ściśle związane jest me istnienie, dane było stać się krajem chrześcijańskim i europejskim, to nie mogę nie wspomnieć z pobożnością ani tego kijowskiego kniazia, który ochrzcił Ruś, ani tego północnego bohatera, który potężnymi ciosami rozbił moskiewsko-mongolską izolację i wprowadził Rosję do kręgu cywilizowanych narodów, ani wszystkich tych, którzy w różnych dziedzinach życia i ducha prowadzili nas po szlaku wskazanym przez owych dwóch historycznych protoplastów Rosji.” [VIII 117]

Zastanawia nieco zbyt łatwe utożsamienie czynu księcia Włodzimierza z dokonaniem cara Piotra Wielkiego – ale podtekst Sołowjowowskich rozważań jest inny: prawdziwy patriotyzm nie oddala, ale przybliża do innych narodów, szczęście bowiem własnego widzi nie w zewnętrznej potędze, ale we wzajemnym poznawaniu i zbliżaniu się do innych. Pomimo że Sołowjow daleki był od czarno-białego rozróżniania tradycji Rusi Kijowskiej i Moskiewskiej (jak czynił to na przykład hr. A. Tołstoj), to jednak prawdziwą przyszłość dla chrześcijańskiej Rosji widział w wyborze nie

⁸ Aleksandr Sołżenicyn, *Sobranije soczinenij*. Tom IX: *Publicistika. Statji i rieczj*. Vermont–Paryż 1981. 120–125.

bizantyjsko-tatarskiej drogi Rusi Moskiewskiej, lecz chrześcijańskiej drogi Rusi Kijowskiej. [VII 155–156]

Walcząc z nacjonalizmem i traktując chrześcijaństwo – na wzór św. Pawła – uniwersalistycznie, Sołowjow wprowadził jednakże rozróżnienie pomiędzy nacjonalizmem a narodowością. W *Wielkim sporze* napisał, iż w Kościele nie ma miejsca nie tylko dla nacjonalizmu, lecz także dla kosmopolityzmu:

„Narodowe cechy szczególne, lokalna kościelna tradycja, nie mogą być podstawą prawdziwej wiary i Kościoła, ale zarazem owe cechy nie są czymś obojętnym i niepotrzebnym (...). Żaden naród nie może posiadać w Kościele wyłącznej przewagi i panowania, ale zarazem żaden naród nie jest pustym i obojętnym materiałem życia kościelnego, lecz każdy przedstawia sobą określony aktywny organ powszechnego ciała Chrystusa.” [IV 76]

W artykule zaś *O narodowości i narodowych zadaniach Rosji* (z cyklu *Problem narodowy w Rosji*) dowodził, że jedna narodowość, jeśli nie jest uznana za środek, lecz za cel, nie może rezygnować z życiodajnej współpracy z innymi. W dziejach Rosji potwierdzeniem tej tezy było dla niego przywołanie Wariagów oraz reforma Piotra Wielkiego. Oba wydarzenia dowiodły, iż twórcze wykorzystanie osiągnięć jednego narodu przez drugi nie zabija narodowości, lecz przeciwnie, wzmacnia ją, dla – jak powtarzał Sołowjow – powszechnego dzieła chrześcijaństwa. [V 29–36]

„Chrześcijaństwo – pisał Sołowjow – odrzucając nacjonalizm, ratuje narody, albowiem *ponadnarodowe* nie znaczy *nienarodowe*. Także i tutaj ma zastosowanie słowo Boże; tylko ten kto odda duszę swoją, zachowa ją, a kto troszczy się o swą duszę, straci ją.” [V 13]

Sołowjowowski religijny ekumenizm również i tutaj może znaleźć swój fundament: Rosja, której przodkowie wykonali za nią ową niewdzięczną czarną pracę (stworzenie państwowości i *oświecenie* za cara Piotra i Łomonosowa), powinna obecnie dążyć do połączenia z chrześcijaństwem zachodnim i do zjednoczenia siostrzanych kościołów. [V 38]⁹

⁹ Omawiany artykuł pochodzi z roku 1884. Wkrótce potem Sołowjow stworzył ideologię wolnej teokracji, w której jedną z głównych ról przyznał Rosji jako sile *politycznej* (omówiliśmy to we fragmencie *Historia i przyszłość teokracji*). Bardzo mądrze skrytykował go z tego powodu Trubieckoj: „Gdy Sołowjow mówi o historycznej przeszłości albo teraźniejszości innych narodów, albo nawet Rosji, jasno zdaje sobie sprawę, a nawet podkreśla kontrast pomiędzy ideałem wszechjedności a rzeczywistością. Ale gdy tylko zacznie mówić o *przyszłości Rosji* konsekwencja i jasność myśli natychmiast go opuszczają: granice rzeczywistości zasnuwa wtedy mgła, a wszystko co czasowe, zlewa się z wiecznością.” 1913, I 575.

Można by łatwo zarzucić Sołowjowowi, iż w czasach, gdy w Europie i Rosji do głosu zaczął dochodzić Marks i jego ideologia (rosyjski przekład pierwszego tomu *Kapitału* ukazał się w pięć lat po publikacji oryginału, czyli w 1872 roku), on zajmował się głównie krytyką socjalizmu utopijnego. Jednakże uważny czytelnik Sołowjowa, nawet gdyby jakimś cudem przeoczył jego *Opowieść o Antychryście*, mógłby również w innych Sołowjowskich dziełach dostrzec krytykę „abstrakcyjnych” systemów podobnych do marksizmu i „naukowego” socjalizmu. To właśnie o nich pisał, iż „wpędzają świat ludzki w ów stan umysłowego zamętu, w którym on do dziś się znajduje” [II, s.V], ich niebezpieczeństwo polega na tym, że „wypracowane w gabinetach i szkołach, wychodzą na ulice i place”, zawiadnawszy świadomością niedouczzonej masy ludzkiej. [II 12] Od chrześcijaństwa zaś socjalizm różni się prostym faktem, iż ono nakazuje oddawać swoje, podczas gdy on każe grabić cudze. [III 19]

Krytykowano często Sołowjowa – i ta krytyka zachowała swą aktualność do dziś – za jego ideę teokracji. Dopatrywano się czasami w tej idei jakichś antycypacji totalitarnych, których – rzecz jasna – nigdy w myśli Sołowjowa nie było. Pragnął on zawsze, co uważał za znak swych czasów, pozbawić bóstwa funkcji policyjnej, policji zaś boskiej sankcji. [por. X 198] Sołowjow nie zapomniał bowiem, iż ślepa wiara kończy się często żądzą krwi. [X 199] Ponieważ w chrześcijaństwie Bóg jest miłością, rozumem i wolnym duchem, to nie można wiary w niego narzucać przemocą, a z ludzi czynić niewolników – trzeba odrzucić religię ślepią i ciemną. [III 18]

„Nauka Sołowjowa – pisał jego uczeń – narodziła się w nasyconej utopiami duchowej atmosferze minionego stulecia; ale przecież w tej samej atmosferze urodziliśmy się i żyliśmy kiedyś także my, jego współcześni: utopia społecznego reformatorstwa, utopia narodowego mesjanizmu, utopia przekształcenia wszechświata *hic et nunc* – wszystkie te marzenia barwiące na „różowo” pierwotny światopogląd Sołowjowa, niegdyś w tej czy innej formie panowały także nad naszą wyobraźnią (...). Jeżeli zaś teraz powłoka zaczyna spadać nam z oczu i wszystkie te utopie, ongiś potężne i pełne życiowej siły, systematycznie odchodzą w przeszłość, to nie ma tutaj zasługi wyłącznie logika naszej myśli, lecz w dużo większym stopniu – *logika życia*, która rozbiła iluzje.”¹⁰

¹⁰ Trubieckoj 1913, I s.VII–VIII.

*

Rosyjski badacz Sołowjowa, nazywając go Puszkinem filozofii rosyjskiej, stwierdził zarazem, iż niewielu za nim poszło.¹¹ Polski zaś badacz napisał, że Sołowjow reprezentował idee niczyje.¹² To ostatnie stwierdzenie można by przyjąć pod warunkiem, że znaczy ono, iż Sołowjow wyprzedził nie tylko myśl rosyjską, lecz także wiele idei europejskich – w tym sensie idee niczyje wyznawało wielu myślicieli świata. Sam Sołowjow napisał u schyłku życia o Platonie, iż ze swej życiowej próby wyszedł on, choć nie bez sławy, to jednak bez zwycięstwa. [X 217] Ktoś mógłby te słowa odnieść do tego, kto je wypowiedział. Częściowe zaś zwycięstwo Sołowjowa polegało na tym, iż wiele jego idei dopiero w naszym wieku uzyskało swą aktualność.

¹¹ Łopatin 1901, 53–54; 91.

¹² Walicki 1964. 466–467.

BIBLIOGRAFIA

I. Wykorzystane wydania i przekłady dzieł Sołowjowa

1) *Sobranije soczinienij Władimira Siergiejewicza Sołowjowa*. Fototypi-czeskoje izdanie. Tom I–XII. Izdatielstwo „Żyzń s Bogom”. Bruxelles 1966–1970. Jest to trzecie, w zamierzeniu pełne, wydanie sołowjowowskich dzieł. Pierwsze dziesięć tomów stanowi przedruk drugiego dziesięciotomowego wydania Sołowjowa w Sankt-Petersburgu w latach 1911–1914. Tom XI zawiera przekłady francuskich dzieł Sołowjowa, które nie weszły do dwóch pierwszych zbiorowych wydań, oraz przeważnie dotychczas nie publikowane listy. Tom XII zawiera publikowane do tej pory osobno (lub nie publikowane) wiersze, żartobliwe sztuki oraz nie znane do tej pory artykuły. W tym tomie znajdujemy obszerną bibliografię – liczy ona ponad 800 pozycji różnojęzycznych, jest jednak pełna błędów i nieścisłości.

a) tom dodatkowy: *Władimir Sołowjow o christianskom jedinstwie*. Bruxelles 1967.

2) *Sobranije soczinienij W. S. Sołowjowa. Pis'ma i priloženije*. Fototypi-czeskoje izdanie. Izdatelstwo „Żyzń s Bogom”. Bruxelles 1970. Ten tom jest w zasadzie XIII i XIV tomem edycji zbiorowej. Zawiera przedruk czterotomowego wydania listów Sołowjowa w Sankt-Petersburgu w latach 1908–1923. Sołowjowowskie artykuły, które znalazły się w tomach I–III tamtej edycji, zostały przeniesione do XII tomu. Na końcu tomu dodano: *Priloženije. Lekcija, pis'ma i statji nie woszedzije jeszczu w «Sobranije so-czinienij Wł. Sołowjowa» i w izdanie jego pisiem*.

3) W.S. Sołowjow: *Litieraturnaja kritika*. Moskwa 1990. „Sowriemien-nik”. Biblioteka „Lubitielam Rossijskoj Słowiesnosti”. Iz literaturnogo nasledija. Sost. i kommiient. N.I. Cimbajew. Wstupitielnaja statja: N.I. Cimbajew i W.I. Fatiuszczenko. Książka zawiera teksty opublikowane w wydaniu brukselskim.

4) Vladimir Soloviev: *La Sophia et les autres écrits français*. Edités et présentés par François Rouleau. L'Age d'Homme. Lausanne 1978. Tom zawiera sołowjowowskie pisma francuskie (prócz dzieł przetłumaczonych

w XI tomie edycji zbiorowej, także inne, przede wszystkim dialog filozoficzny z 1876 roku pt. *Sophie*).

5) *Zabytoje pis'mo Władimira Sołowjowa* (publikacja Grzegorza Przebindy) [w:] „Nowy Żurnal”. New York. 174 (1989). 217–223. Jest to rosyjski przekład (z krótkim komentarzem) francuskiego listu Sołowjowa, który ukazał się w 91. tomie krakowskiego pisma „Przegląd Polski” w roku 1889 i od tej pory był zupełnie zapomniany.

6) *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew*. Herausgegeben von Wladimir Szyłkarski, Wilhelm Lettenbauer, Ludolf Müller. Unter Mitwirkung von Nikolai Lossky, Wsewolod Setschkareff, Johannes Strauch und Erwin Wedel. Band I–VIII. Freiburg im Breisgau–München 1953–1980.

a) *Ergänzungsband: Solowjews Leben in Briefen und Gedichten*. Hrsg. von Ludolf Müller und Irmgard Wille. München 1977.

7) Włodzimierz Sołowjow: *Wybór pism*. Tom I–III. Wydawnictwo „W drodze”. Poznań 1988. Tłumaczenie: Juliusz Zychowicz i Aleksander Hauke-Ligowski OP (*Listy paschalne*).

8) Władimir Solowjew: *Kurze Erzählung vom Antichrist*. Übersetzt und erläutert von Ludolf Müller. Erich Wewel Verlag. München 1984.

9) Włodzimierz Sołowjow: *Krótką Powieść o Antychryście*. Z rosyjskiego tłumaczył, wstępem i przypisami opatrzył Ludwik Posadzy. Poznań 1924.

10) Włodzimierz Sołowjow: *Opowieść o Antychryście*. Tłum. Grzegorz Przebinda [w:] „Znak”. Kraków. Nr 384–385 (1986). 71–95.

11) Solovyof V.: *War and Christianity from the Russian Point of View. Three Conversations by Vladimir Solovyof*. New York 1915.

12) Soloviev, Vladimir: *War, Progress and the End of History, including a Short Story of the Antichrist. Three discussions by Vladimir Soloviev*. London 1915.

13) Soloviev, Vladimir: *Trois Entretiens sur la guerre, la morale et la religion*. Traduction de B. Marchadier et F. Rouleau. Paris 1984.

14) *Bibliograficzeskij spisok sozinienij i pieriewodow poczotnogo czlena otdielenija ruskogo jazyka i słowiesnosti W.S. Sołowjowa*. S. Pieterburg 1900.

II. Literatura o Sołowjowie

Ta część bibliografii ułożona jest w porządku alfabetycznym. Jeżeli praca o Sołowjowie ukazała się w czasopiśmie, podawane są, po nazwisku i imieniu autora oraz tytule pracy, kolejno: nazwa czasopisma, miejsce wydania, tom (numer), rok oraz stronicie – tak samo jest, gdy tekst stanowi fragment dzieła o szerszej tematyce. Gdy zaś jest książką, podaje się na końcu ilość stronic.

Agursky, Mikhail: *Russian Orthodox Christians and the Holocaust* [w:] „Immanuel”. Israel. 17 (1983/84). 88–93.

Ambrozaitis, K.: *Die Staatslehre Wl. Solowjews*. Paderborn 1927. S. 111.

Askoldow, Sergiusz: *Religijny sens rewolucji rosyjskiej* [w:] *De profundis – Z głębokości. Zbiór rozpraw o rewolucji rosyjskiej*. NOW-a. Warszawa 1988. 14–41.

Asmus, W[alientin] F.: *W.S. Sołowjow: opyt filozofskoj biografii* [w:] „Woprosy Filozofii”. Moskwa. Nr 6 (1988). 70–89.

Asnaghi, Adolfo: *Storia ed eschatologia del pensiero russo*. Genova 1973. O Sołowjowie: 155–198.

Balthasar, Hans Urs von: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Zweiter Band: *Fächer der Stile*. Einsiedeln 1962. O Sołowjowie: 647–716.

Berkenkopf, Galina: *Vollendung und Überwindung des russischen Sendungsbewußtseins bei Čaadajev und Solovjev* [w:] *taż: Welterlösung, ein geschichtlicher Traum Rußlands*. München 1962. 104–125.

Besançon, Alain: *La falsification du Bien. Soloviev et Orwell*. Paris 1985. S.222.

Bielski, Tomasz: *Eklezjologia W.S. Sołowjowa* [w:] „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL-u”. Lublin. 7 (1961). 71–88.

Bierdiajew, Nikołaj: *Osnownaja idieja Władimira Sołowjowa* [w:] *tenże: Typy religioznoj mysli w Rossii*. Paryż 1989. 205–213. Artykuł z 1925 roku.

Bistras, Leo: *Die Rechtfertigung des Guten oder die Moralphilosophie W. Solovjoffs*. Kaunas 1922. S.94.

Bułgakow, Siergij: *Czto dajot sowriemiennomu soznaniu filozofija Władimira Sołowjowa?* [w:] *tenże: Ot marksizma k idiealizmu*. S. Pieterburg 1903. 195–262.

Cioran, Samuel D.: *Vladimir Solov'ev and the Knighthood of the Divine Sophia*. Waterloo–Ontario–Canada 1977. S. 280.

Colloque Vladimir Soloviev [w:] „Nouvelles de l' Institut Catholique de Paris”. 1978–79. Materiały z sesji z 1975 roku poświęconej Sołowjowowi.

Congar, Yves: *Soloviev dans l'Eglise universelle* [w:] tenże: *Essais oecumenique. Le mouvement, les hommes, les problemes*. Paris 1984. 113–122.

Copleston, Frederic: *Religion and Philosophy: Vladimir Solovyev* [w:] tenże: *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*. University of Notre Dame 1986. 201–240.

Czaykowski, Konstanty: *Etyka Sołowjewa* [w:] „Przegląd Powszechny”. Kraków. 61 (1899). 362–377.

David, Zdenek V.: *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought* [w:] „Slavic Review”. New York. Vol. XXI, nr 1. March 1962. 43–64.

Evdokimov, Paul: *Le Christ dans la pensée russe*. Paris 1986. O Sołowjowie: 105–118. I wyd. 1970.

Fiedotow, G[ieorgij] P.: *Ob antichristowom dobrze* [w:] „Put’”. Paris. Nr 5. Oktiabr’–nojabr’ 1926. 55–66.

Filosofow, Dmitrij W.: *Katoliczestwo Władimira Sołowjowa* [w:] tenże: *Nieugasimaja lampada. Statji po cerkownym i rieligioznym woprosam*. Moskwa 1912. 32–49.

Florowski, G[ieorgij]: *Puti russkogo bogostowija*. Paryż 1983. O Sołowjowie: patrz indeks. I wyd. 1939.

tenże: *W mirie iskanij i bładzdanij. Pafos łze-proroczewstwa i mnimija okrowienija* [w:] „Russkaja Mysl”. Praga–Berlin. Kniga 3–4 (1923). 210–231.

tenże (Georges Florovsky): *Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev* [w:] *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*. Ed. by Ernest J. Simmons. Cambridge. Massachussets 1955. 283–297.

tenże: *L'oecumenisme au XIX siècle* [w:] „Irenikon”. Chevetogne. 27 (1954). 241–274; 407–447.

tenże: *Vladimir Solov'ev and Dante: The Problem of Christian Empire* [w:] *For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. The Hague 1956. 152–160.

tenże: *Cztienija po filozofiji rieligii magistra filozofii W.S. Sołowjowa* [w:] *Orbis Scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*. Herausgegeben von Dietrich Gerhardt – Wiktor Weintraub – Hans-Jürgen zum Winkeln. München 1966. 221–236.

Galcewa, R.A. – Rodnianskaja, I.B.: *Raskoł w konsierwatorach (F.M. Dostojewskij, Wł. Sołowjow, I.A. Aksakow, K.N. Leontjew, K.P. Pobiedonoscew w sporie ob obszczestwiennom ideale)* [w:] *Nieokonsierwatizm w stranach mira. Czast' 2. Socialno-kulturnyje i filozofskije aspekty. Riefieratiwnyj sbo- nnik*. Moskwa 1982. 227–295.

George, Martin: *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*. Göttingen 1988. S. 384.

Giec, F[a]jviel': *Ob odnoszenii Wł. S. Sołowjowa k jewriejskomu woprosu* [w:] „Woprosy Filozofii i Psichologii”. Moskwa. 56 (1901). 159–198.

Gleixner, Hans: *Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev. Texte und Interpretation*. St. Otilien 1986. S. 351.

Gostomski, W.: *Ostatnia myśl Włodzimierza Sołowiewa* [w:] „Przegląd Powszechny”. Kraków. 87 (1905). 202–224.

Gołubjew, A.N.: *Giegiel i Wł. Sołowjow. Granicy idiealistycznej dialiektiki* [w:] „Dokłady X Międzynarodowego Giegieliowskiego Kongriesa”. Wypusk II. Moskwa 1974. 73–87.

Gurwitsch, Georg: *Die zwei größten russischen Rechtsphilosophen. Boris Tschischerin und Wladimir Ssolowjew* [w:] „Philosophie und Recht”. Sonderheft: *Russische Rechtsphilosophie*. Osterwieck–Harz. II. Jahrg., 2. Heft. 1922/1923. 80–102.

Herbigny, [Michel] d': *Un Newman russe. Vladimir Soloviev*. Paris 1934. S. 336. I wyd. 1911.

Hessen, Sergiusz: *Walka utopii i autonomii dobra w światopoglądzie Fiodora Dostojewskiego i Włodzimierza Sołowjowa* [w:] tenże: *Studia z filozofii kultury*. Warszawa 1968. 107–193. Tekst pochodzi z początku lat trzydziestych.

Hubmer, Fritz: *Wladimir Solowjew – der Kunder des Antichristen*. Stuttgart–Hohenheim 1966. S. 92.

Jasinowski, Bogumił: *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*. Wilno 1933. O Sołowjowie: 135–144.

Jończyk, Katarzyna: *Ekumeniczny charakter polskich związków Włodzimierza Sołowjowa* [w:] *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje w kulturze Europy*. Redakcja: Ryszard Łużny. Lublin 1988. 283–297.

Klecel, Marek: *Włodzimierz Sołowjow: obecność i zło* [w:] „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”. Poznań–Warszawa. Nr 3 (57). Maj–Czerwiec 1990. 118–134.

Klinger, Jerzy: *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy* [w:] tenże: *O istocie prawosławia*. Warszawa 1983. 270–302.

Klostermann, R.A.: *Probleme der Ostkirche. Untersuchungen zum Wesen und zur Geschichte der Griechisch-Orthodoxen Kirche*. Göteborg 1955. O Sołowjowie: 286–328.

Kogan, L.A.: *W.S. Sołowjow i N.G. Czernyszewskij* [w:] „Woprosy Filozofii”. Moskwa. Nr 11 (1971). 107–119.

Kojevnikoff, A[lexandre]: *La metaphysique religieuse de Vladimir Soloviev* [w:] „Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse”. 14 (1934) s.534–555; 15 (1935) s.110–152.

tenże (**Koschewnikoff**): *Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews* [w:] „Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturwissenschaft und Kultur”. Bonn. 1 (1929). 305–324.

Koni, A[natoli] F.: *Na žyziennom puti*. Tom IV. Rewel–Berlin 1923. O Sołowjowie: 94–139.

Konieczny, Halina: *Włodzimierz Sołowiew jako krytyk literacki* [w:] „Slavia Orientalis”. Warszawa. Rocznik XX. Nr 3. 1971. 255–270.

Kozłowski, Rościsław: *Eklezjologia Włodzimierza Sołowjowa* [w:] tenże: *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*. Warszawa 1988. 120–141.

Krasicki, Jan: *W cieniu Antychrysta* [w:] „Znak”. Kraków. Nr 384–385 (1986). 96–107.

Krugowoj, G.: *O žyziennoj dramie Władimira Sołowjowa* [w:] „Mosty. Litieraturno-chodożestwiennyj i obszczestwiennno-politiczeskij almanach”. München. 9 (1962). 244–257.

Lauth, Reinhard: *Zur Genesis der Groβinquisitor-Erzählung. Zugleich Hinweise zum Verhältnis Dostojewskij-Solowjew* [w:] „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte”. Köln. 6 (1954). 265–276.

Lazari, Andrzej: „Poczwinniczestwo”. *Z badań nad historią idei w Rosji*. Łódź 1988. O Sołowjowie: patrz indeks.

Leontjew, K[onstantin]: *O Władimirie Sołowjowie i estietikie žyzi*. Moskwa 1912. S. 40.

Lewickij, Siergiej: *Wł. Sołowjow i Dostojewskij* [w:] „Nowyj Żurnal”. New York. 41 (1955). 197–209.

Lord, R.: *Dostoyevsky and Vladimir Solovyov*. „The Slavonic and East European Review”. London. Vol. 42 (1963/64). 415–426.

Lubac, Henri de: *De Soloviev à Bierdiaev* [w:] tenże: *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*. Vol. II: *De Saint Simon a nos jours*. Paris 1981. 406–434.

Lopatin, Ł.: *Filosofskoje mirosoziercanije W.S. Sołowjowa* [w:] „Woprosy Filozofii i Psichologii”. Moskwa. 56 (1901). 45–91.

Łosiew, A[lieksiej] F.: *Wł. Sołowjow*. Moskwa 1983. S. 205.

Łoskij, Nikolaj: *Wł. Sołowjow i jego prijemniki w ruskiej rieligioznoj filozofii* [w:] „Put’”. Paryż. Nr 2 (1926):13–25; nr 3: 14–28.

tenże (**Łoskij, Nikolaj**): *Die Lehre Wl. Solowjows von der Evolution* [w:] *Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag*. Bonn 1930. Erster Teil. 202–208.

Maceina, Antanas: *Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Widersachers Christi als Deutung der „Erzählung vom Antichrist” Solowjews*. Freiburg 1955. S. IX+ 227.

Makowski, Siergiej: *Poslednije gody Władimira Sołowjowa* [w:] tenże: *Na Parnasie „Sieriebrianogo wieka”*. München 1962. 37–62.

Masaryk, Th[omas] G[arrigue]: *Vladimir Solovjev. Die Religion als Mystik* [w:] tenże: *Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie soziologische Skizzen*. Jena 1913. II 225–277.

Matual, David: *Solov'evs Evaluation of Mickiewicz as Man and Artist*. [w:] „Slavic and East European Journal”. Madison: University of Wisconsin. Vol. 29. Number 1. Spring 1985. 63–72.

Men', Aleksandr: *L'eredità di Vladimir Solov'ev* [w:] „Russia Cristiana”. Milano. Nr 1; 169 (1980). 13–28.

tenże: *Wladimir Solowjow – Werk und Erbe* [w:] „Stimme der Orthodoxie”. Berlin (NRD). Februar 1976. 46–61

Milukow, Pawiel: *Razłożenije słowianofilstwa. Danilewskij, Leontjew, Wł. Sołowjow* [w:] tenże: *Iz istorii ruskoj inteligencii*. S.Pietierburg 1903. 266–308.

Miłosz, Czesław: *Science fiction i przyjście Antychrysta* [w:] „Kultura”. Paryż . 279 (1970). 5–17.

Minc, Z[ara] G.: *Iz istorii poliemiki wokrug Lwa Tołstogo (Lew Tołstoj i Władimir Sołowjow)* [w:] „Trudy po Ruskoj i Sławianskoj Filologii”. Litieraturowiedienije. 1966 [= Uczonyje Zapiski Tartusskogo Gosudarstwiennogo Uniwiersitietia]. Wypusk 184. 89–110

Moczulskij, K[onstantin]: *Władimir Sołowjow. Żyżń i uczenije*. Paryż 1951. S. 268. I wyd. 1935.

Morawski, Maryan: *Włodzimierz Sołowiew* [w:] „Przegląd Powszechny”. Kraków. Nr 25 (1890): 305–327. Nr 26 (1890): 21–39; 230–246.

Müller, Ludolf: *Nietzsche und Solovjev* [w:] „Zeitschrift für philosophische Forschung”. Reutlingen. 1947. Band I. Heft 4. 499–520.

tenże: *Solovjev und der Protestantismus*. Freiburg 1951. S. 182.

tenże: *Das religionsphilosophische System Vladimir Solovjews*. Berlin 1956. S. 78.

Mykolaitis, Vincas: *L'esthétique de Vladimir Soloviev*. Würzburg 1923. S. 77.

Napierała, Stanisław: *Wizja jedności Kościoła w „Wielkim sporze” Włodzimierza Sołowjewa* [w:] „Collectanea Theologica”. Warszawa. 40 (f.1) 1970. 49–62.

Navickas, Joseph L.: *Hegel and the Doctrine of Historicity of Vladimir Solovyov* [w:] *The Quest for the Absolute*. The Hague 1966. 135–154.

- Nikiforow, N.:** *Pietierburgskoje studiencestwo i Wład. Sierg. Sołowjow* [w:] „Więstnik Jewropy”. Sankt-Pietierburg. 47 (1912). 157–186.
- Nikolskij, Alieksandr:** *Russkij Origien XIX wieka, Wł.S. Sołowjow (jego filozofskija, bogosłowskija i obszczestwiennno-istoriczeskija proizwiedienija, ich kritika i opyt wyjasnienija obszczego charaktiera i znaczenija jego filozofii)* [w:] „Wiera i Razum. Żurnał bogosłowski-filozofskij”. Charkow. 1902. Otdiel filozofskij: nr 10, s.407–425; 11, 443–462; 12, 495–530; 13, 1–32; 14, 33–54; 15, 73–111; 16, 121–154; 17, 155–186; 18, 195–224; 19, 251–290; 23, 407–441; 24, 453–485.
- Nowgorodcew, P[awieł]:** *Idieja prawa w filozofii Wł.S. Sołowjowa* [w:] „Woprosy Filozofii i Psichologii”. Moskwa. 56 (1901). 112–129.
- tenże:** *O drogach i zadaniach rosyjskiej inteligencji* [w:] *De profundis—Z głębokości*. Warszawa 1988. 174–186.
- O Władimirie Sołowjowie. Sbornik pierwyj.** Moskwa 1911. S. 221.
- Tu następujące teksty:
- 1) S.N. **Bułgakow:** *Priroda w filozofii Wł. Sołowjowa*. 1–31;
 - 2) W. **Iwanow:** *O znaczeniu Wł. Sołowjowa w sud' bach naszego rieligiozno go soznania*. 32–44;
 - 3) J. **Trubieckoj:** *Licznost' Władimira Sołowjowa*. 45–74;
 - 4) **tenże:** *Wład. Sołowjow i jego dieło*. 75–95;
 - 5) A. **Błok:** *Rycar'-monach*. 96–103;
 - 6) N. **Bierdiajew:** *Problema Wostoka i Zapada w rieligioznom soznaniu Wł. Sołowjowa*. 104–128;
 - 7) Wł. **Ern:** *Gnosieologija W.S. Sołowjowa*. 129–206;
 - 8) **tenże:** *Bibliografija*. 207–222.
- Palmieri, Aurelio:** *Vladimiro Solovev. L'apostolo dell' unione delle chiese in Russia* [w:] „Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliare”. Roma. Vol. 50. Anno 17 (1912). 153–170.
- Pawłowski, Antoni:** *Eklezjologia W. Sołowjowa* [w:] *tenże: Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historjografii*. Warszawa 1935. 166–232.
- tenże:** *Sofiologia Włodzimierza Sołowiewa* [w:] „Collectanea Theologica”. Lwów. 18 (1937). 133–200.
- Pfleger, Karl:** *Solovjeff, der Seher des Gottmenschentums* [w:] *tenże: Geister, die um Christus ringen*. Heidelberg 1959. 245–292; 326–330.
- Podskalsky, Gerhard:** *Die Einheit der Kirche. Zur ökumenischen Bedeutung Wladimir Solowjews* [w:] „Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart”. Freiburg im Breisgau. 178 (1966). 122–133.
- Pruckow, N.I.:** *Dostojewskij i Władimir Sołowjow („Wielikij Inkwizitor” i „Antichrist”)* [w:] *tenże: Istoriko-srawnitielnyj analiz proizwiedienij chudożestwiennoj literatury*. Leningrad 1974. 124–162.

- Pryszmont, Jan:** *Podstawy religijne etyki Wł. Sołowjowa* [w:] „Studia dogmatyczno-moralne”. Warszawa 1968. 103–201.
- Przebinda, Grzegorz:** *Włodzimierz Sołowjow i idea teokracji ekumenicznej* [w:] „Znak”. Kraków. Nr 364 (1985). 63–74.
- tenże:** *Żydzi i Polacy w myśli ekumenicznej Włodzimierza Sołowjowa* [w:] „Znak”. Nr 377–378 (1986). 42–58.
- tenże:** *Apokalipsa Włodzimierza Sołowjowa* [w:] „Znak”. Nr 384–385 (1986). 54–70.
- tenże:** *L'accueil fait à la pensée de Vladimir Solov'ev en Allemagne et dans les pays germanophones 1889–1953* [w:] „Cahiers du Monde russe et sovietique”. Paris. XXIX (3–4). 1988. 427–445. Numer specjalny: *Le Christianisme Russe — entre millenarisme d'hier et soif spirituelle d'aujourd'hui*.
- tenże:** *Włodzimierz Sołowjow i Mikołaj Fiodorow. Dwie koncepcje eschatologiczne* [w:] „Slavia Orientalis”. Warszawa. Tom XXXVIII. Nr 3–4 (1989). 611–622.
- Raczinskij, G.A.:** *Wzгляд W.S. Sołowjowa na krasotu* [w:] „Woprosy Filozofii i Psichologii”. Moskwa. 56 (1901). 130–137.
- Radłow, E[arnst] Ł.:** *Władimir Sołowjow. Żywn' i uczenije*. S. Pietierburg 1913. S. 267.
- tenże:** *Sołowjow i Dostojewskij* [w:] F.M. Dostojewskij: *Statji i materiały*. Pod redakcją A.S. Dolinina. Pietierburg 1922. 155–172.
- Raszkowski, J.B.:** *Władimir Sołowjow: uczenije o prirodie filozofskogo znania* [w:] „Woprosy Filozofii”. Moskwa. Nr 6 (1982). 81–92.
- tenże:** *Wł. Sołowjow o sud'bach i smysle filozofii* [w:] „Woprosy Filozofii”. Moskwa. Nr 8 (1988). 112–118.
- Rozanow, Wasilij:** *Na panichidie po Wł. S. Sołowjowie* [w:] *tenże: Około cerkownych stien*. S. Pietierburg 1906. I 239–242. — *Ob odnoj osobiennoj zasługie Wł. S. Sołowjowa*. II 367–383.
- Rupp, Jean:** *Message ecclesial de Soloviev*. Paris–Bruxelles. B.d. [1974–1975]. S.603.
- Sacke, Georg:** *W.S. Solowjews Geschichtsphilosophie*. Berlin 1929. S.138.
- Samsonow, I.:** *Die Einheit der Menschheit. Zur Gechichtstheologie Wladimir S. Solowjows* [w:] „Stimme der Orthodoxie”. Berlin (NRD) April 1980. 50–64.
- Schiel, Carl-Heinz:** *Die Staats- und Rechtsphilosophie des Wladimir Sergejewitsch Solowjew*. Bonn 1958. S. 111.
- Semeria, Giovanni:** *Due grandi pensatori russi. Dostojewsky e Soloviev* [w:] „Rivista di filosofia neo-scolastica”. Milano 9 (1917). 297–320.
- Schneuwly, Joseph:** *Das Schamgefühl in Wladimir Solovieffs „Rechtfertigung des Guten”*. Freiburg (Schweiz) 1954. S. 96.

Schulze, Bernhard: *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum.* Wien 1950. O Sołowjowie: 253–290.

tenże: *Vladimiro Soloviev e i tre principi nella chiesa* [w:] „La civiltà cattolica”. Roma. Anno 101. Vol. III. 1950. 37–52.

Sielicki, Franciszek: *Rosyjska myśl filozoficzno-religijna w Polsce międzywojennej (W. Sołowjow, W. Rozanow, M. Bierdiajew i inni)* [w:] „Euhemer. Przegląd religioznawczy”. Warszawa. Rok XXII. Nr 1 (107). 1978. 51–65.

Sołowjow, S[iergiej] M[ichajłowicz]: *Żyżń i tworczeskaja ewolucija Władimira Sołowjowa.* Izd. „Żyżń s Bogom”. Bruxelles 1977. S. 434. Książka została napisana w 1923 roku. Opublikowana przez wydawcę sołowjowskich dzieł zbiorowych, ma być do tamtej edycji tomem dopełniającym. W tej pracy zostały także opublikowane teksty W. Sołowjowa, które wydawnictwo odnalazło po 1970 roku.

tenże: *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa.* Poznań 1986. S. 396. Tłum. Eugenia Siemaszkiewicz i Seweryn Pollak. Przekład polski, w stosunku do oryginału nieco skrócony, zawiera przedmowę A. Hauke-Ligowskiego.

Stammler, Heinrich: *Vladimir Soloviev as a Literary Critic* [w:] „Russian Review”. New York. Vol. XXII. Nr 1. 1963. 68–81.

Stankiewicz, A.: *Tri bezsilija. Tri sily. Publicznoje cztienije Władimira Sołowjowa.* Moskwa. 1877 [w:] „Wiestnik Jewropy”. Pietierburg. 12 god. Kniga 4. Apriel 1877. 877–891.

Sternkopf, Joachim: *Sergej und Vladimir Solov'ev. Eine Analyse ihrer geschichtstheoretischen und geschichtsphilosophischen Anschauungen.* München 1973. S. XXXI + 667.

Steppuhn, Friedrich: *Wladimir Ssolowjew* [w:] „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik”. Leipzig. 138 (1910). 1–79, 239–291.

tenże (Stepun, Fedor): *Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus.* München 1964. O Sołowjowie: 13–92.

Strémooukhoff, D[mitrij]: *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique.* Lausanne. B.d.[1976]. S. 351. Jest to przedruk pierwszego wydania, które ukazało się w Strassbourgu w 1935 roku.

Sutton, Jonathan: *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a Reassessment.* London 1988. S. XVI + 247.

Swietłow, Paweł: *Idieja carstwa Bożyja w jeja znaczeniji dla christian-skogo mirosozierenija* [w:] „Bogosłowski Wiestnik”. Moskwa. Rok 13. Tom 1 (janwar' 1904). 425–447. Tom 2 (mart 1904). 1–45.

Szestow, Lew: *Umozrienije i Apokalipsis. Religioznaja filozofija Władimira Sołowjowa* [w:] tenże: *Umozrienije i otkrowienije.* Paryż 1964. 25–91. Tekst pochodzi z roku 1927.

Szukurinow, P.S.: *Filosofija Wł. Sołowjowa w ocenie W.S. Asmusa* [w:] „Filosofskie Nauki”. Moskwa. Nr 2 (1982). 140–149.

Szyłkarski, Władimir: *Sołowjew und Dostojewskij.* Bonn 1948. S. 72.

Tartak, Elias L.: *The Liberal Tradition in Russia: A. Herzen and V. Soloviev* [w:] Gross F. (Ed.): *European Ideologies, a Survey of 20th Century Political Ideas.* New York 1948. 310–323.

Thaden, Edward C.: *Strakhov versus Vladimir Solov'ev* [w:] tenże: *Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia.* Seattle 1964. 116–123; 230–231.

Trubieckoj, Jewgienij: *Mirosozierenija Wł. S. Sołowjowa.* Moskwa 1913. T. I–II. S. XVI+585; 415.

tenże: *Spor Tołstogo i Sołowjowa o gosudarstwie* [w:] *O rieligii Lwa Tołstogo.* Moskwa 1912. 59–75.

Trubieckoj, Siergiej: *Osnownoje naczało uczenija W. Sołowjowa* [w:] „Woprosy Filozofii i Psichologii”. Moskwa. 56 (1901). 92–111.

Urban, Jan: *Włodzimierz Sołowjow i biskup Strossmayer* [w:] tenże: *Katolicyzm a prawosławie.* Kraków 1912. 58–73.

Usnadze, D.v. (aus Georgien): *Die metaphysische Weltanschauung Wladimir Ssolowiows mit orientierendem Überblick seiner Erkenntnistheorie.* Halle 1909. S. 167.

Walicki, Andrzej: *Autonomizacja filozoficznego romantyzmu: W. Sołowjow* [w:] tenże: *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa.* Warszawa 1964. 451–467.

tenże: *Filozofia religijna Sołowjowa* [w:] tenże: *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu.* Warszawa 1973. 539–570.

Wenzler, Ludwig: *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev.* Freiburg–München 1978. S. 463. Praca zawiera bardzo dokładną sołowjowską bibliografię, która dopełnia bibliografię brukselską – liczy ona około 900 pozycji z lat 1874–1978.

tenże: *Mystik und Gnosis bei Wladimir Sergejewitsch Solowjew* [w:] *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie.* Herausgegeben von Peter Koslowski. Darmstadt 1988. 296–313.

Wieliczko, W[asilij] L.: *Władimir Sołowjow. Żyżń i tworienija.* S. Pietierburg 1902. S. 205.

Wołzskij (pseudonim Aleksandra Glinki): *Czełowiek w filozofskoj si-stiemie Władimira Sołowjowa* [w:] tenże: *Iz mira literaturnych iskanij.* S. Pietierburg 1906. 1–20.

tenże: *Problema zła u Sołowjowa* [w:] „Woprosy Rieligii”. Moskwa. Wypusk I. 1906. 221–297.

Wwiedienskij, Aleksandr: *O misticzynie i kriticizmie w teorii poznania W.S. Sołowjowa* [w:] „Woprosy Filosofii i Psichologii”. Moskwa. 56 (1901). 2–35.

Zdziechowski, M[aryan]: *Włodzimierz Sołowjew* [w:] tenże: *Pessymizm, romantyzm a podstawy chrześcijaństwa*. Kraków. 1915. I 315–376.

Zelinsky, Bodo: *Über die Ästhetik Vladimir Solov'evs* [w:] „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft”. Köln. 13 (1968). 49–111.

Zienkowskij, W[asilij]: *Istorija russkoj filosofii*. Paryż 1989. O Sołowjowie: II 11–72.

tenże: *Idieja wsiejedinstwa w filosofii Władimira Sołowjowa* [w:] „Pravoslawnaja Mysl. Trudy Pravoslawnogo Bogosłowskogo Instituta w Paryżu”. Wypusk X. 1955. 45–59.

Zizelkow, Konstantin: *Vladimir Solov'evs Lehre von der Offenbarung* [w:] *In Deo omnia unum. Eine Sammlung von Aufsätzen Friedrich Heiler zum 50. Geburtstage dargebracht*. Herausgegeben von Ch.M.Schröder. München 1942. 346–358.

Zouboff, Peter: *Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of Vladimir Solov'ev*. New York 1944. Zawiera obszerny wstęp do wyboru tekstów Sołowjowa.

III. Inna wykorzystana literatura

Bannour, Wanda: *Les Nihilistes russes*. Paris 1978.

Besançon, Alain: *Les Origines intellectuelles du leninisme*. Paris 1977.

Berlin, Isaiah: *Russian Thinkers*. Penguin Books 1978.

Czizewskij, D[mitrij] I.: *Giegiel w Rossii*. Paryż 1939.

tenże (Tschizewskij, Dmitrij): *Russian Intellectual History*. Ann Arbor, Michigan 1978. Przekład z niemieckiego: John C. Osborne.

Dahm, Helmut: *Grundzüge russischen Denken. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts*. München 1979.

Ekonomcew, Igor (prot.): *Pravostawije, Wizantija, Rossija. Sbornik statiej*. Paris 1989.

Evdokimov, Paul: *Pravostawie*. Warszawa 1986. Przekład z francuskiego: Jerzy Klinger.

Florowski, Georgij: *Wostocznyje otcy IV-go wieka. Iz cztienij w Pravostawnom Bogosłowskom Institutie w Paryżu*. II wyd. Paryż 1990. (I wyd. 1931.)

tenże: *Wostocznyje otcy V–VIII wiekow. Iz cztienij w Pravostawnom Bogosłowskom Institutie w Paryżu*. II wyd. Paryż 1990. (I wyd. 1933.)

Goerd, Wilhelm: *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*. München 1984.

Graetz, H[einrich]: *Historja Żydów*. T. I–IX (Trzy woluminy). Warszawa 1929. Przekład z niemieckiego: St. Szenhak.

Kantor, Władimir: „Sried' bur' graždanskich i triewogi...”. *Bor'ba idiej w russkoj literaturie 40–70-ych godow XIX wieka*. Moskwa 1988.

Kelly, John N.D.: *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Warszawa 1988. Przekład z angielskiego: Julia Mrukówna.

Kucharzewski, Jan: *Od białego caratu do czerwonego*. London 1986. Trzecie wydanie.

Leisegang, Hans: *Die Gnosis*. Stuttgart 1985. Piąte wydanie.

Łoski, Włodzimierz: *Teologia mistyczna kościoła Wschodniego*. Warszawa 1989. Przekład z francuskiego: Maria Szczaniecka.

Lewickij, S[iergiej] A.: *Oczerki po istorii russkoj filosofskoj i rieligioznoj mysli*. Frankfurt. Tom I: 1983 (wydanie drugie). Tom II: 1981.

Meinecke, Friedrich: *Le origini dello Storicismo*. Firenze 1954. Przekład z niemieckiego.

Meyendorff, John: *Teologia bizantyjska*. Warszawa 1984. Przekład z angielskiego: Jerzy Prokopiuk.

tenże (Miejendorf, Ioann, prot.): *Wizantija i Moskowskaja Rus'.* *Oczerk po istorii cerkownych i kulturnych swiaziej w XIV wiekie*. Paris 1990. Wznowienie dokonanego wcześniej w „samizdacie” przekładu z angielskiego (pod red. N. Artamonowoj).

Nivat, Georges: *Vers la fin du mythe russe. Essais sur la culture russe de Gogol à notre jours*. Lausanne 1982.

Pipes, Richard: *Rosja carów*. Warszawa 1990. Przekład z angielskiego: Jarosław Bratkiewicz.

Popper, Karl Raimund: *Nędza historycyzmu*. Warszawa 1989. Przekład z angielskiego.

Quispel, Gilles: *Gnoza*. Warszawa 1988. Przekład z niemieckiego: Beata Kita.

Rajew, Mark (Raëff, Marc): *Poniat' doriewoliucionnuju Rossiju. Gosudarstwo i obszczestwo w Rossijskoj Impierii*. London 1990. Przekład z francuskiego: Jarosław Gorbaniewski i Natalia Diużewa

Reinisch, Leonhard (wydawca): *Der Sinn der Geschichte*. München 1961.

Tam następujące artykuły:

1) **Golo Mann:** *Die Grundprobleme der Geschichtsphilosophie von Plato bis Hegel;*

2) **Karl Löwith:** *Vom Sinn der Geschichte;*

3) Rudolf Bultmann: *Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum*;

4) Theodor Litt: *Die Selbstbesonderung des Sinns der Geschichte*;

5) Arnold J. Toynbee: *Sinn oder Sinnlosigkeit?*

6) Karl R. Popper: *Selbstbefreiung durch das Wissen*;

7) Hans Urs von Balthasar: *Vom Sinn der Geschichte in der Bibel*.

Scholem, Gershom: *O głównych pojęciach judaizmu*. Kraków 1989. Przekład: Juliusz Zychowicz.

Szacki, Jerzy: *Spotkania z utopią*. Warszawa 1980.

Theologische Realenzyklopädie. Band XII. Berlin–New York 1984. 565–698.

Hasło: *Geschichte / Geschichtsschreibung / Geschichtsphilosophie*.

Walicki, Andrzej: *Legal Philosophies of Russian Liberalism*. New York 1987.

Zienkowskij, W[asilij] W.: *Istorija ruskoj filozofii*. I–II. Paris 1989. Wydanie drugie.

Ziernow, N[ikołaj]: *Russkoje religioznoje wozrozdienije XX wieka*. Paryż 1974. Autorski przekład wydania angielskiego z 1963 roku.

Powyższa trzyczęściowa Bibliografia dopełnia się dziełami źródłowymi (Chomiakowa, Kirejewskiego, Dostojewskiego, Leontjewa i in.), których adresy podane są w przypisach do odpowiednich rozdziałów i części.

Indeks osób

(nie zawiera nazwisk autorów prac naukowych o Sołowjowie)

Abélard, Pierre, 94

Aksakow, Iwan, 33, 91, 121, 150–151, 207, 215

Aksakow, Konstantin, 86, 90–91, 105, 148–150

Alba, książę hiszpański, 164

Aleksander II, car, 30, 32, 34, 106, 116, 118, 148, 198, 205, 210

Aleksander III, car, 198, 206

Aleksander Wielki, król macedoński, 124, 168

Aleksander Newski, książę włodzimierski, św., 200

Aleksiej Michajłowicz, car, 118, 148

Aleksiej, metropolita kijowski, św., 150

Ambroży (właśc. Aleksandr Grienkow), starzec z Pustelni Optyńskiej, 111–112

Anzelm, doktor Kościoła, św., 212

Arystoteles, 19, 47, 67, 72, 94, 99, 104, 130, 173, 212, 214

Astafjew, P., 155, 190

Atanazy Wielki, ojciec i doktor Kościoła, św., 66

Augustyn, ojciec i doktor Kościoła, św., 20, 36, 66, 171–173

Awwakum, protopop, założyciel starego obrzędu, 90, 118–120, 148, 150

Baader, Franz, 100

Bacon, Francis, 94, 96, 99, 164

Bakunin, Michaił, 28–30, 32

Baratynski, Jewgienij, 182

Benedykt z Nursji, patriarcha monastycyzmu zachodniego, św., 172

Berkeley, George, 94

Biely, Andriej (właśc. Boris Bugajew), 212

Bierdiajew, Nikołaj, 24, 30, 209, 209–211

Błok, Aleksandr, 186, 212

Böhme, Jakob, 64–65, 100

Büchner, Ludwig, 33

Budda (właśc. Siddharta Gautama), założyciel buddyzmu, 60

Bułgakow, Siergij, 67, 211–212

Butaszewicz-Pietraszewski, Michaił, 28, 31

Cerulariusz, Michał, patriarcha Konstantynopola, 126

Chałturin, Stiepan, terrorysta, 32

Chomiakow, Aleksiej, 33, 86, 90, 99–100, 105, 122, 134, 148–150, 155, 198

Chrapowicki, Aleksandr, metropolita kijowski, 205

Cimabue, Giovanni, malarz włoski, 163

Comte, Auguste, 33
 Cook, Thomas, 195
 Czaadajew, Piotr, 17, 22, 27, 33–34, 121
 Czernyszewski, Nikołaj, 30–31, 44, 177, 186
 Cziczerin, Boris, 82–83, 165, 207
 Danilewski, Nikołaj, 33, 108, 110, 148, 151–153, 211
 Dante, Alighieri, 125, 180
 Darwin, Karol, 13, 160–161
 Dawid, król Judy i Izraela, 141–142
 Dioklecjan, cesarz rzymski, 51
 Dobrolubow, Nikołaj, 30
 Donat, biskup Kartaginy, schizmatyk, 36
 Dostojewska, Anna, żona pisarza, 102, 111
 Dostojewski, Fiodor, 20, 22, 26, 31–32, 37, 90, 101–117, 129, 148, 154, 175, 198, 200, 202, 211
 Dragomirow, Michaił, generał carski, 209
 Eckhart, Johannes, 55
 Elżbieta, caryca, 148
 Eriugena, Jan Szkot, 93–94, 99
 Eutyches, mnich konstantynopolitański, schizmatyk, 132
 Fet, Afanasij, 175–176, 181, 186
 Feuerbach, Ludwig, 30, 33, 177
 Fichte, Johann Gottlieb, 92, 95, 99, 113, 152
 Filip, właśc. Fieofan Kołyczew, metropolita moskiewski, św., 118, 150
 Filon z Aleksandrii, 65–66, 212–213
 Fiodorow, Nikołaj, 22, 109, 159, 161, 175
 Fonwizin, Denis, 148
 Fourier, Charles, 61, 86
 Franciszek Ksawery, jezuita, św., 164
 Franciszek z Asyżu, św., 163
 Frank, Siemion, 211
 Giordano Bruno, 163
 Giotto di Bondone, 163
 Glinka, Michaił, 148
 Goethe, Johann Wolfgang, 157, 164, 175, 180, 186
 Goetz, Fajwel, przyjaciel Sołowjowa, 38
 Gogol, Nikołaj, 111, 148
 Goleniszczew-Kutuzow, Aleksandr, 157
 Gorgiasz, 59
 Granowski, Timofiej, 31–32

Gribojedow, Aleksandr, 148
 Grigorjew, Apollon, 115
 Gustaw Adolf, król Szwecji, 164
 Hartmann, Eduard, 93, 97–98
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 10, 13, 18, 20, 44, 48–49, 54, 58, 64, 67, 70–71, 75, 88, 92, 95–97, 99–100, 113, 164, 181, 212–214, 216
 Heraklit z Efezu, 168
 Hercen, Aleksandr, 28–32, 149, 216
 Herod Antypas, tetrarcha Galilei i Perei, 199
 Herod Filip, tetrarcha Iturei, 124
 Herodot, historyk grecki, 19
 Hezjod, poeta grecki, 49
 Hipolit Rzymski, chrześcijański egzegeta i teolog, 66
 Hipparch, astronom grecki, 152
 Hobbes, Thomas, 94, 167
 Homer, 49, 168
 Hume, David, 35, 94, 99
 Ignatjew, Nikołaj, dyplomata i minister spraw wewnętrznych, 127
 Ireneusz, biskup Lyonu, Ojciec Kościoła, św., 125
 Iwan IV Groźny, car, 27, 118, 147–148, 150, 155, 215
 Jan, apostoł, 189
 Jan Damasceński, ostatni z Ojców Kościoła Greckiego, 119, 183
 Jan Paweł II, papież, 172
 Jezus, 10–12, 14–15, 18–20, 41, 60, 65, 78–80, 87–88, 91, 112–113, 122–125, 127, 131–132, 134, 137, 142–144, 153, 157, 188–190, 195, 197–199, 201, 204, 207, 217
 Joachim z Fiore (właśc. Gioacchino da Fiore), mistyk włoski, 20
 Juliusz Cezar, cesarz rzymski, 125
 Justyn Filozof, apologeta i męczennik chrześcijański, 66
 Justynian, cesarz bizantyjski, 51, 188–189
 Kaligula, cesarz rzymski, 124
 Kalwin, Jan, 120
 Kant, Immanuel, 35, 47, 58, 67, 84–85, 93–96, 99, 113, 164, 212
 Kantemir, Antioch, 148
 Karol Wielki, 16, 127
 Kartezjusz (właśc. René, Descartes), 94–95, 99, 212
 Katarzyna II Wielka, caryca, 148
 Katkow, Michaił, 27, 33, 126, 149–151, 155, 211, 215
 Kepler, Johann, 96, 153
 Kierkegaard, Soren, 212, 214
 Kirejewski, Iwan, 33, 90–92, 98–100, 148–150, 155

Klemens Aleksandryjski, apologeta wczesnochrześcijański, 66
 Kobilinski-Ellis, Lew, symbolista, biograf Sołowjowa, 193
 Konfucjusz, 58
 Koni, Anatolij, prawnik, 109
 Konstantyn Wielki, 51, 127, 133, 168, 188–189
 Kopernik, Mikołaj, 152
 Korolenko, Władimir, 207
 Krasieński, Zygmunt, 164
 Kolumb, Krzysztof, 163
 Kucharzewski, Jan, 27–29, 31–34
 Kuhlmann, Quirinius, mistyk niemiecki, 120
 Lao-Tse, filozof chiński, ojciec taoizmu, 58
 Lassalle, Ferdinand, socjalista niemiecki, 86
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 66, 94–95, 99, 113, 212
 Lenin, Władimir, 31
 Leon IX, papież, 125
 Leon Wielki, papież, 125
 Leon XIII, papież, 172, 208
 Leontjew, Konstantin, 40, 175, 189, 202
 Lermontow, Michaił, 175, 182–183, 186
 Lichtenberg, Johann, mistyk niemiecki, 102
 Locke, John, 94, 96, 99
 Ludwik XIV, król Francji, 54
 Luter, Martin, 120, 214
 Ławrow, Piotr, 30, 44
 Łomonosow, Michaił, 148, 217
 Maistre, Joseph M. de, 150–151
 Makary, patriarcha moskiewski, 215
 Maksym Wyznawca, Ojciec Kościoła Greckiego, św., 119
 Marco Polo, 163
 Marks, Karol, 86, 218
 Merezkowski, Dmitrij, 183
 Mickiewicz, Adam, 164
 Mikołaj I, car, 27, 32, 34
 Mill, John Stuart, 33, 96
 Milton, John, 164
 Minski, Nikołaj, 183
 Mirowicz, Wasilij, podporucznik pułku smoleńskiego, 148
 Möhler, Johann Adam, katolicki teolog, 121–122, 150

Mojżesz, patriarcha żydowski, 139–141
 Moleschott, Jakob, 33
 Morus, Thomas, 45–46
 Nabuchodonozor II, król Babilonu, pogromca Judy, 127, 142
 Newton, Isaac, 153, 164
 Nieczajew, Siergiej, 28–32
 Nietzsche, Friedrich, 182–183, 202–204
 Nił Sorski, mnich i mistyk ruski, 148
 Nikon, patriarcha cerkiewny, 90–91, 118–120, 148, 155
 Novalis, Friedrich, 175
 Nowikow, Nikołaj, 148
 Ockham, Wilhelm, 94
 Ogariow, Nikołaj, 29
 Oktawian August, cesarz rzymski, 124
 Orygenes, apologeta wczesnochrześcijański, 66
 Paracelsus (właśc. Philippus Aureolus Teophrastus Bombastus von Hohenheim), medyk i magik niemiecki, 64
 Paweł VI, papież, 172
 Paweł, apostoł, 19, 106, 122, 153, 158, 189, 198, 212–213, 217
 Pelagiusz, teolog, twórca pelagianizmu, 36
 Penn, William, kwakier, założyciel Pensylwanii, 164
 Pestel, Paweł, 28, 31
 Piłat, piąty namiestnik Rzymu w Judei, 67
 Pimen, patriarcha cerkiewny, 216
 Piotr Wielki, car, 27, 122, 147–150, 155, 164, 216–217
 Piotr, apostoł, 123–125, 188
 Pisariew, Dmitrij, 30, 32, 45, 183, 215
 Platon, 19, 25, 35, 46, 49, 59–60, 75, 175, 198, 212–214, 219
 Plehwe von, Wacław, szef policji i minister spraw wewnętrznych, 207
 Plotyn, 9, 65–66, 160, 186
 Pobiedonoscew, Konstantin, 27, 33, 112, 116, 127, 155, 211, 215
 Połonski, Jakow, 157, 181, 185–186
 Protagoras, 59
 Proudhon, Pierre Joseph, 28, 86
 Pugaczow, Jemielian, 148
 Puszkina, Aleksandr, 114–115, 148, 164, 175, 181–185, 219
 Rafael, Santi, 46
 Rozanow, Wasilij, 37, 112, 174, 183

Saint-Simon, Claude H. de, 86
 Sałtykow-Szczedrin, Michaił, 148
 Salomon, król żydowski, 139, 142
 Samarin, Jurij, 91, 122
 Sartorius, Ernst Wilhelm Christian, teolog protestancki, 150
 Saul, król żydowski, 141
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 9, 22, 64, 67, 72, 92, 95, 99–100, 175, 178, 212–214
 Schiller, Friedrich, 180, 182
 Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, 35
 Schopenhauer, Arthur, 83, 85, 93, 97, 99
 Shelley, Percy Bysshe, 186
 Siergiej z Radoneża, św., 147–148, 150
 Słowacki, Juliusz, 164
 Słuczewski, Konstantin, 181–182
 Smith, Adam, 83
 Sokrates, 42, 59, 215
 Sołogub, Fiodor, 183
 Sołowjow, Michaił, brat pisarza, 193
 Sołowjow, Siergiej, ojciec pisarza, 44
 Sołżenicyn, Aleksandr, 211, 216
 Spencer, Herbert, 33, 48, 161
 Spieszniow, Nikołaj, 28, 31
 Spinoza, Benedykt (Baruch), 9–10, 67, 94–95, 99, 212
 Stefan II, papież, 16
 Stein, von Lorenz, 190
 Steiner, Rudolf, 212
 Stirner, Max, 28, 40, 97, 99
 Strachow, Nikołaj, 100, 151, 155
 Strossmayer, Josip J., biskup chorwacki, 125, 208
 Struwe, Piotr, 211
 Suarez, Franciszek, jezuita hiszpański, teolog, 172
 Suworow, Aleksandr, feldmarszałek carycy Katarzyny, 200
 Swedenborg, Emmanuel, teozof szwedzki, 64–65, 112
 Szekspir, William, 46, 164, 177, 180
 Szestow, Lew, 38
 Tales z Miletu, 168
 Teodora, cesarzowa bizantyjska, 51, 188–189
 Terapiano, Jurij, 193
 Tiutczew, Fiodor, 108, 157, 175, 181–182

Tkaczow, Piotr, 30–32
 Tołstoj, Aleksiej, 111, 181–183, 216
 Tołstoj, Dmitrij, oberprokurator św. Synodu i minister spraw wewnętrznych, 116, 215
 Tołstoj, Lew, 41, 100, 148, 153–154, 158, 165, 194, 196–204, 207
 Tomasz z Akwinu, św., 75, 94, 172–173
 Towiański, Andrzej, 164
 Trubieckoj, Siergiej, 151, 193
 Tukidydes, 19
 Turgieniew, Iwan, 31–32, 148
 Tyberiusz, cesarz rzymski, 124
 Vogt, Karl, 33
 Voltaire, patrz: Wolter
 Walentyn, 64, 213
 Weil, Simone, 213
 Wergiliusz, 125
 Wieliczko, Wasilij, przyjaciel i biograf Sołowjowa, 193, 197
 Włodzimierz, książę kijowski, św., 127, 147, 150, 216
 Włodzimierz Monomach, książę kijowski, 150
 Wolff, Christian, 113
 Wolter (właśc. François Marie Arouet), 20
 Zajcew, Warfołomiej, 32
 Zasulicz, Wiera, terrorystka, 105, 108
 Żukowski, Wasilij, 111

Summary

The aim of the study *Solovyov and History* has been a presentation of the thought of W. Solovyov, generally recognized as the father of Russian philosophy and the first professional philosopher in Russia. It must be noted however that Solovyov did not separate philosophy from other fields of human activity. Philosophy, like other theoretical sciences and arts, was for him one of the ways of *knowing, describing and transforming* reality. The centre of Solovyov's thought was history. The title of the study is *Solovyov and History*, not *Solovyov's Philosophy of History*, which requires some explanation. The term *philosophy of history* is too narrow to do justice to the essence of the philosopher's thought and activity. The historical process cannot be limited, he claimed, to people's history – its content also includes man's intellectual and aesthetic contributions. All fields of human activity are historical in a twofold sense: 1) they happen in history, 2) their aim is to transform history. This explains the title of the study. The word *Solovyov* stands, primarily, for his work, although it partly covers selected excerpts from his biography as a social activist. *And* means both *on* (this is dealt with in the chapter *Evolution of Solovyov's Thought*) and *in* (chapters: *Several comments on the ruling ideas of his time, Solovyov and modernity*). The study presents the whole of his historical thought and philosophy (his metaphysics, epistemology, moral philosophy, aesthetics, theology of Church). It does not consider Solovyov's poetry, and this for two reasons: 1) it would require a different conceptual apparatus of analysis; 2) the ideas which his poetry conveys are of a secondary character in relation to his philosophy. The structure of the study plays an important organizing role. The introductory chapter (which consists of a subchapter explaining the meaning and scope of Solovyov's concepts and a subchapter on methodology) is followed by four successive chapters, each of which has a different function in the treatment of the subject:

1) Chapter One presents major ideas prevalent in Solovyov's time, with which he was confronted. In the second half of the nineteenth century the philosopher undertook a heroic attempt to defend Christianity and culture against the dangers of nihilism (D. Pisarev), revolution (S. Nechaev, P. Tkachev), anarchism (A. Herzen, N. Bakunin), ethical positivism (L. Tolstoy), supernationalism (N. Danilevsky, F. Dostoevsky, I. Aksakov), statism (K. Pobiedonoscev, M. Katkov) and eschatological materialism (N. Fedorov).

2) Chapter Two, the largest one, is devoted to a critical analysis of Solovyov's historical thought. Unlike other scholars who usually divide the development of this thought into three phases, the author of the study divided it into two phases: utopian and pessimistic. The first period (1874-1891) is determined by the *law of historical development*. This law was to distinguish three spheres in human activity: practical, aesthetic and theoretical. The end of each sphere is the attainment of Goodness, Truth, and Beauty respectively, and the means to this end are: a) in the practical sphere – *zemstwo*, State and Church (which will constitute free theocracy); b) in the aesthetic sphere – techniques, arts, mysticism (which will constitute free theurgy); c) in the theoretical sphere: empirical sciences, philosophy and theology (free theosophy). In the light of this pattern even Solovyov's metaphysics (also his epistemology, not to mention ethics) has a historical dimension. This thesis does not follow from the author's panhistoricism but results from the panhistoricism of Solovyov's himself. The historical process was for him a sort of apocatastasis. It is in this context that one should interpret the ideas presented in the study: All-Unity, Godmanhood, the Divine Sophia, World Soul, Organism, Nation. The logical patterns were filled with living content which Solovyov took from the empirical history of different nations (it is worth noting that the history of Polish nation were for him, a Russian messianist, a proof that history had „a higher purpose”).

3) Chapter Three, by relating directly to certain facts in the philosopher's life, aims to show how Solovyov attempted to implement his ideals in the reality of Russia in the second half of the nineteenth century. Of special significance is his 1881 appeal to Alexander III, in which he pleaded against the execution of the assassins of the Czar Alexander II.

4) Chapter Four contains an outline of a possible answer to the question about the relevance of Solovyov's philosophy in modern times. Solovyov tried to reconcile Greek rationalism with Judeo-Christian tradition. The most serious critique of this program was formulated by L. Shestov. In *Speculation and Apocalypse* Shestov raised an objection that Solovyov's system contained a dangerous element of „Athenian” rationalism which could not be reconciled with the living God of Job and Isaiah. It can be also argued that Solovyov failed to give his system a satisfactory final form. To rationalize different fields of human knowledge and to prove one's expertness in the disciplines as diverse as mineralogy, physics, biology, biblical studies, theology, law, political studies, were doomed to failure even in the nineteenth century. One can however defend Solovyov in this respect by arguing that every

thinker-theoretician is vulnerable to dilettantism in empirical sciences. A good example of this may be Hegel who tried, unsuccessfully, to „deduce” the planetary system from his philosophy.

The area where Solovyov's relevance cannot be questioned is his *ecumenism*, both *religious* and *intellectual*. The philosopher never made any concession to an idea which he considered fundamentally false, but he did not hesitate to engage in an argument with those ideas in which he discerned an element of truth, partly lost in the unfounded absolutism.

The study is based on Solovyov's original writings, and is supplemented by footnotes which analyse specific textual and contextual problems. The enclosed bibliography contains all important items in six languages: Russian, German, French, English, Polish and Italian.



SPIS RZECZY

Strona redakcyjna	5
Rozdział wstępny	
1. Metafizyka jako <i>ancilla historiae</i>	7
2. Koncepcja prezentowanej pracy	17
I. Kilka uwag o ideach epoki	27
II. Ewolucja myśli Sołowjowa	35
1. Okres utopijny (1874–1891)	43
1.1. Prawo rozwoju historycznego	47
1.2. Historyczne zadania filozofii	58
1.3. Próba wolnej teozofii	63
1.4. Zarys etyki religijnej	82
1.5. Sołowjow jako słowianofil	90
1.5.1. O kryzysie filozofii Zachodu	93
1.5.2. Sołowjow wobec Dostojewskiego	101
1.5.3. Spór z Nikonem i Awwakumem	118
1.6. Wobec katolicyzmu	121
1.6.1. Ekumenizm Sołowjowa	129
1.6.2. Historia i przyszłość teokracji	136

1.7. Spór z nacjonalizmem	146
2. Okres pesymistyczny (1891–1900)	156
2.1. Próba nowej etyki	158
2.2. Próba estetyki	174
2.3. Spór ze średniowieczem	187
2.4. Przełom w myśli Sołowjowa	192
2.4.1. Spór z Tołstojem	196
III. Wobec wydarzeń epoki	205
IV. Sołowjow a współczesność	211
Bibliografia	221
Indeks osób	235
Summary	243

40.000

Autor książki **Grzegorz Przebinda** (ur. w 1959 r.) specjalizuje się w historii rosyjskiej myśli filozoficznej. Swe wcześniejsze prace o Sołowjowie publikował w „Znaku” w połowie lat 80-ych, w „Slavii Orientalis” (1989) oraz pismach zagranicznych: paryskich „Cahiers du Monde Russe et Sovietique” (1988) oraz nowojorskim „Nowym Żurnale” (1989). Ponadto we współautorstwie z Andrzejem Drawiczem przygotował krytyczne wydanie *Mistrza i Małgorzaty* Michała Bułhakowa (Ossolineum 1990, Biblioteka Narodowa).

Pierwsza napisana po polsku książka o **Włodzimierzu Sołowjowie** (1853–1900) ukazuje myśl i postać rosyjskiego ekumenisty na tle życia umysłowego i politycznego Rosji i Europy. Celem książki jest udzielenie odpowiedzi na pytanie o aktualność Sołowjowskich idei u progu XXI wieku. W dobie odchodzenia od chrześcijaństwa całych grup społecznych i narodów ideologia Sołowjowa może wydać się zanadto utopijna. Natomiast do dziś aktualny pozostał *ekumenizm* Sołowjowa: zarówno *religijny*, jak i *intelektualny*. Myśliciel nie poszedł nigdy na kompromis z ideą gruntownie fałszywą, zawsze jednak dyskutował z tymi, w których nauce dostrzegał ziarno prawdy, zagubione w dążeniu do absolutyzmu.