

WACŁAW HRYNIEWICZ OMI

Katedra Teologii Prawosławnej IE KUL

## FILOZOFIA WŁODZIMIERZA SOŁOWJOWA

Jan Krasicki. *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2003 ss. 417. Monografie Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej.

Jan Krasicki jest znanym filozofem, którego dotychczasowe badania koncentrowały się głównie wokół filozofii polskiej XIX-XX wieku (Marian Zdziechowski, Leszek Kołakowski) oraz religijnej myśli rosyjskiej na przełomie tych wieków (Lew Tołstoj, Włodzimierz Sołowjow). Zwraca się on również w stronę filozofii dialogu (Emmanuel Lévinas) oraz filozofii niemieckiej (Fryderyk Nietzsche, Edyta Stein). Problematyka historiozoficzna, a zwłaszcza problem człowieka i zła, stały się głównym tematem zainteresowań badawczych opolskiego filozofa. Potrafi on trwać na pograniczach kultur i wyznań, ucząc tym samym otwartości i zrozumienia dla różnorodnych sposobów filozofowania.

Już jego rozprawa *Eschatologia i mesjanizm. Studium światopoglądu Mariana Zdziechowskiego* (Wrocław 1994) zapowiadała, że mamy do czynienia z badaczem wnikliwym, kompetentnym i krytycznym. Nie dał się zwieść pokusie redukcji poglądów oryginalnego polskiego myśliciela pod wspólny mianownik filozoficznego pesymizmu. Uważał, że to niepomierne zubożyłoby najgłębszy sens jego myślenia. Dlatego szukał pełniejszego ideowego kontekstu dla zrozumienia poglądów Zdziechowskiego, zwłaszcza w ich związkach z religijną myślą rosyjską, nurtem słowiańskiego mesjanizmu oraz wyzwaniem ze strony katolickiego modernizmu. W ten sposób przełamał utarte schematy interpretacji światopoglądu polskiego filozofa, który czerpał swoje inspiracje nie tylko z tradycji myśli zachodniej (w tym również z tego potężnego ruchu odnowy i zmagania z przejawami zła w Kościele, jakim był modernizm), ale również z kultury duchowej prawosławnego Wschodu. Osobista wrażliwość Krasickiego na problematykę zła pomogła mu pełniej zrozumieć metafizyczne podstawy światopoglądu Zdziechowskiego, który bynajmniej nie dążył do tego, aby zadomowić się na stałe w filozoficznym pesymizmie, lecz aby szukać dróg jego prze-

zwyciężenia poprzez zmaganie ze złem. Niektóre wątki studium Krasickiego zapowiadały już w załączku jego przyszłe zainteresowania religijną myślą rosyjską (Włodzimierz Sołowjow, Mikołaj Bierdiajew).

Opolski filozof nie jest jedynie historykiem idei filozoficznych. Interesują go także zagadnienia filozofii systematycznej. Pyta o sens dobra i wartości, draży w głąb zagadnienia zła, problemu humanizmu i posthumanizmu. Z pomocą przychodzą mu ponownie rosyjscy myśliciele religijni wraz z rozwijaną przez nich ideą „Bogoczołowieczeństwa” – syntezą rzeczywistości Boskiej i ludzkiej. Dziejowe doświadczenia ogromu zła są bez wątpienia wyzwaniem dla wielu tradycyjnych pojęć filozoficznych i teologicznych. Przynaglają one do ich rewizji, a nade wszystko do korygowania stereotypowych obrazów Boga.

Rosyjska filozofia religijna jest fenomenem, który nadal twórczo inspiruje myślenie i pobudza do szukania nowych form obecności chrześcijaństwa w kulturze współczesnej. Kultura ta zdaje się coraz szybciej oddalać od swoich chrześcijańskich korzeni. Tymczasem chrześcijański uniwersalizm w rozumieniu Boga, człowieka, dziejów ludzkości i świata wciąż pozostaje duchowym potencjałem wartym głębokiego namysłu. Studium Krasickiego o Sołowjowie zasługuje w tym kontekście na szczególną uwagę, poświęcone jest bowiem myślicielowi wielkiego formatu, który pomimo wszystkich swoich utopijnych projektów nie przestaje być partnerem w dialogu z naszą niespokojną współczesnością.

Autor podjął się zadania trudnego, wymagającego ogromnej wiedzy, wnikliwości i zdolności interpretacyjnych. Książki o treści filozoficznej nie są zazwyczaj lekturą łatwą. Autor niepomrotnie ułatwia czytelnikowi taką lekturę dzięki lekkości stylu, łatwości wyrażania myśli i klarowności w rozwijaniu poszczególnych wątków treściowych. Píše językiem zrozumiałym, barwnym, giętkim, nie nużącym, a zarazem dba o precyzję analizowanych poglądów rosyjskiego filozofa. Snuje swoje wywody w oparciu o wypowiedzi wybitnych komentatorów twórczości Sołowjowa. Często są to całe ciągi cytatów i opinii, które Autor uznaje za swoje, które modyfikuje lub z którymi się nie zgadza. Potrafi łagodzić zbyt skrajne sądy i odnajdywać własne, wyważone i uzasadnione stanowisko. W tej postawie badawczej cenię zwłaszcza umiejętność stawiania pytań. Jest ich w rozprawie spora ilość. Pomagają one docierać do samego sedna poszczególnych zagadnień.

Krasicki sądzi, że „aby zrozumieć poglądy Sołowjowa na zło z okresu «optymistycznego» («utopijnego»), trzeba je czytać przez pryzmat poglądów okresu «pesymistycznego» i odwrotnie” (s. 9). To jego zasadnicza metoda interpretacji tekstów filozofa. Autor wyjaśnia, że pomimo wielu rozpraw na temat zagadnienia zła w filozofii rosyjskiego myśliciela „rola czynnika zła w powstaniu, formowaniu się i ostatecznej krystalizacji jego myśli nadal nie jest w wystarczającym stopniu doceniona i rozumiana” W swojej książce zamierza „nie tylko przedstawić pewien charakterystyczny dla myśli rosyjskiego «renesansu religijnego» paradygmat myślenia o złu, ale zarazem ukazać coś więcej, to mianowicie, jak zagadnienie zła kształtuje myśl Sołowjowa niejako *in statu nascendi*, a więc jakby od strony samego jej stawania się”

Formułuje zatem tezę, że „to zmaganie się z problemem zła, z pytaniem o jego obecność w świecie, historii i człowieku nadaje ostateczny sens filozoficznej działalności i powołaniu autora *Sensu miłości* [...]” (s. 10).

Jest to teza ze wszech miar uzasadniona i warta dociekań całej monografii. Ostatecznie, jak słusznie stwierdza Autor, „celem Sołowjowa nie była ‘chrześcijańska’ filozofia zła. Jego celem była Prawda, cokolwiek miałyby to znaczyć” (s. 93). Co więcej, dla tego „apologety dobra” (jak go nazwano) „sens życia kryje się w Dobru” (s. 393). Rosyjski myśliciel jest filozofem wielkich pytań.

Autor rozprawy nie ograniczył się do prezentacji myśli Sołowjowa. W każdym z dziesięciu rozdziałów widać również ślady krytycznego namysłu i dystansu wobec poglądów zbyt jednostronnych, a niekiedy nawet nie pozbawionych naiwności. Są to często cenne uwagi, poparte opiniami życzliwych krytyków myśli Sołowjowskiej. Krasicki potrafi przeciwstawić się sądom zbyt kategoriowym i krzywdzącym. Usiłuje oceniać bardziej obiektywnie i sprawiedliwie. To wyraźny rys samodzielności i dojrzałości sądów.

Cieszy wnikliwa ocena ekumenicznego projektu Sołowjowa (s. 217-226). W niektórych swoich wypowiedziach jest on rzeczywiście „«prorokiem» wychodzącym także poza nasz czas i znajdującym się tam, gdzie dotąd nie stanęła stopa żadnego ekumenisty” (s. 226). Jest w tym określeniu nieco przesady, ale Autor sam wyjaśnia, że chodzi mu o „pneumatologiczny” sens Sołowjowskiego projektu, który „ciągle czeka na swój czas” Sens tego zdania staje się bardziej wyrazisty w świetle przytoczonych wcześniej słów samego filozofa: „Jestem tak samo daleki od ograniczoności łacińskiej, jak i od ograniczoności bizantyjskiej albo augsburskiej czy genewskiej: wyznawana przeze mnie religia Ducha Świętego jest szersza i bardziej pojemna od wszystkich religii” (tamże).

Doceniając wielką wartość i gruntowność tego studium oraz nowatorski charakter autorskiego zamysłu, dostrzec można w nim pewne wątki dyskusyjne i niewykorzystane możliwości interpretacyjne. Niektóre teksty rosyjskiego myśliciela zasługiwały, w moim odczuciu, na jeszcze głębszą analizę. Czytelnikowi łatwiej byłoby wtedy dostrzec aktualność pewnych wątków na tle współczesnych zmagania z wielkimi problemami dialogu chrześcijaństwa ze światem, z innymi religiami i światopoglądami. I tak na przykład opisując spór Sołowjowa z Tołstojem na temat Chrystusa Autor rozprawy słusznie podkreśla, że racja jest po stronie tego pierwszego, gdyż Chrystus był dla niego Bogiem wcielonym, „duchem na wieki wcielonym” (s. 353). W akceptacji prawdy o Wcieleniu i w religii Bogoczości Sołowjow widział podstawę swojego systemu religijnego. Tymczasem Tołstoj, redukując religię do etyki, uważał Chrystusa jedynie za największego Nauczyciela i Mędrca ludzkości („Rabbi z Kazania na Górze”), pośród takich postaci jak Konfucjusz, Lao-tse, Budda, Sokrates i inni.

Problem ten powraca również dzisiaj, zwłaszcza w radykalnych postaciach tzw. pluralistycznej teologii religii. Powraca przede wszystkim pytanie o jedyność i powszechność zbawczego dzieła Chrystusa w dziejach ludzkich. Przy omawianiu sporu

z Tołstojem warto było bodaj krótko zasygnalizować wagę problemu i jego nieprzemijającą aktualność. Ten spór to nie tylko epizodyczne zderzenie poglądów dwóch myślicieli rosyjskich. To również część naszej współczesności.

Są w rozprawie rozważania, które podkreślają życzliwość wielkiego Rosjanina w stosunku do innych religii (zob. s. 155-160). Choć za jedynie prawdziwą religię uznawał chrześcijaństwo, to jednak uważał, iż każda z religii jest pewnym etapem w dziejowym procesie dochodzenia do religii Bogoczołowieczeństwa. Rosyjski myśliciel dostrzegał działanie Boskiego Logosu we wszystkich dążeniach ludzkiego ducha do prawdy, dobra i piękna. Jego chrystologia ma charakter inkluzywny. Mógł on dzięki temu być już w swoim czasie mistrzem dla ludzi przyjaźnie ustosunkowanych do dialogu ze światem i z wyznawcami innych religii. W odniesieniu do tych wątków pokusiłbym się bodaj o wzmiankę na temat współczesnych prób tworzenia chrześcijańskiej filozofii i teologii „religijnego pluralizmu” (m.in. śmiałe choć kontrowersyjne dzieła znanego dziś w świecie jezuita Jacques’a Dupuis: *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* z 1997 r. oraz *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro* z 2001 r., wydane niedawno w języku polskim pt. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*<sup>1</sup>). Myślę o tych współczesnych zmaganiach, kiedy czytam choćby III, IV i V wykład Sołowjowa o Bogoczołowieczeństwie.

Głębszej interpretacji domagałyby się chyba również te wątki myśli Sołowjowa, w których ważną rolę odgrywa idea relacji w całej strukturze rzeczywistości. Relacja zafałszowana to źródło cierpienia i zła. Autor tu i ówdzie dotyka tych spraw (zob. choćby s. 38-39, 95, 107), ale w związku z problemem zła można by wyciągnąć dalsze konsekwencje. Chodzi, po pierwsze, o jedność ze wszystkim, co istnieje, a po drugie – o powszechny egoizm (zob. s. 33-38, 120, 128-129, 141, 358), wyizolowane „ja”, wypaczoną relację do rzeczywistości, zafałszowane relacje do innych. Wypowiedzi Sołowjowa pobudzają do dalszych refleksji. Współczesny teolog grecki, dziś tytularny metropolita Pergamonu, Joannis Zizioulas, rozwinął „ontologię relacyjną” (*a relational ontology*), która moim zdaniem mogłaby być pomocna także w interpretacji pewnych wątków filozofii rosyjskiego myśliciela. W tym miejscu mogę jedynie przypomnieć o jego głośnej w swoim czasie książce *Being as Communion. Studies on Personhood and the Church*<sup>2</sup>

Wydaje mi się, że na uwagę i głębszy komentarz zasługiwała także intuicja Sołowiowa dotycząca kenotycznych wątków jego chrystologii, tak często pojawiających się w jego dociekaniach. Są aktualne również dzisiaj! U Sołowjowa *всечелое самоотвержение* w odniesieniu do Boga-Człowieka to całkowite samozaparcie, samo-wyrzeczenie, samoograniczenie, poświęcenie (w sensie pełnej ofiarności). Rosyjski filozof pisze o *kénosis* Chrystusa jako antytezie egoistycznej samoafirmacji i koncentracji osoby na samej sobie. To wskaźnik drogi, na której leczą się rany zadawane przez zło świata. Jest to samo sedno kenotycznej chrystologii i soteriologii So-

<sup>1</sup> Kraków 2003.

<sup>2</sup> London 1985.

łowjowa, inspirowanej tekstem biblijnym (Flp 2,7). Nie chodzi o unicestwienie ontyczne, lecz o „pomniejszenie siebie” dla dobra innych, samoograniczenie, wyrzeczenie się Boskiej chwały i mocy ze względu na „ekonomię zbawienia” To prawda, że Autor dotyka tych wątków (por. s. 38, 144, 160-161, 165, 326, 358). Słusznie podkreśla, że „ze złem może walczyć skutecznie tylko Moc Bożej kenotycznej Miłości” (s. 342). Dlaczego jednak konsekwencje wątków kenotycznych są tak dalekosiężne i ważne dla rozumienia problemu zła i wolności? Otóż istnieje w nauce chrześcijańskiej genialna intuicja mówiąca o tym, że Bóg wychodzi naprzeciw ludziom ruchem odwróconym – nie poprzez chwałę i moc, lecz przez umniejszenie samego siebie. Język samoograniczenia, „pomniejszenia siebie”, „ogołocenia” i pustki jest językiem miłości. Potęga i moc nie zostawiają miejsca dla wolnej decyzji człowieka. Uniżenie Boga jest największym i najbardziej dramatycznym apelem do wolności, choćby najbardziej zbuntowanej. Jest szansą ocalenia dla najbardziej zatraconych. W wypowiedziach o kenozie kryje się część Sołowjowowskiej filozofii wolności. Zła świata nie leczy się egocentryczną koncentracją człowieka na sobie samym, lecz zaprzeczeniem egoizmu, gotowością do rezygnacji, samoograniczenia, wyjściem ku drugim, oddaniem siebie.

W ocenie Sołowjowowskiego pojmowania wolności Autor broni jej tradycyjnego rozumienia (wolność zarówno do dobra, jak i do zła). Zarzuca filozofowi „fundamentalną sprzeczność” (s. 232, 234) oraz „racjonalizację dobra i wolności” (s. 234). Osobiście byłbym w tych sądach bardziej ostrożny. Uważam, że pod pewnym względem Sołowjow torował drogę do bardziej pozytywnego rozumienia wolności, które dostrzec można także u niektórych teologów współczesnych. Dar wolności jest darem dla wieczności, dla osiągnięcia ostatecznego celu istnienia w świecie Bożym. Związek między wolnością a wiecznością nie jest przypadkowy. Wolność to nie tylko neutralna zdolność wyboru dobra lub zła. To nade wszystko zdolność osiągnięcia wieczności (*das Vermögen des Ewigen* – według niemieckiego jezuitę Karla Rahnera<sup>3</sup>). Tylko w samym Bogu wolność może stać się ostatecznie nieodwołalna. Tajemnica wiecznego związku między istotą stworzoną a Stwórcą wpisana jest w samą naturę wolności. Taka jest konsekwencja ikoniczności człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga. Dar wolności kryje w sobie obietnicę i nadzieję na osiągnięcie celu ostatecznego. Jak długo wolność stworzona odrzuca Boga, nie może osiągnąć swej ostatecznej celowości, dla której została stworzona. Pozostaje w stanie niezgody z tą wewnętrzną, ontyczną celowością. Czyn zły jest aktem niespełnienia i wewnętrznego rozdarcia. Żadna zła decyzja wolności nie jest w stanie urzeczywistnić jej właściwej natury, stworzonej dla nieskończoności i dla Dobra. Jest to wtedy wolność chora, zniewolona, wymagająca terapii, przyzywająca Uzdrowiciela.

Wolność to dar dramatyczny. Ludzkie „tak” i „nie” względem Boga nie mają tego samego charakteru ostateczności. Nie można ich traktować jako paralelnych możliwości wyboru, odznaczających się taką samą cechą ostateczności i definitywności. Pod

<sup>3</sup> Zob. K. R a h n e r. *Theologie der Freiheit*. W: t e n z e. *Schriften zur Theologie*. Bd. VI. Einsiedeln 1965 s. 225.

tym względem Sołowjow miał rację: prawdziwa wolność odnosi się ostatecznie tylko do Dobra. Wolność to nie tylko neutralna zdolność podejmowania decyzji za Bogiem lub przeciw Niemu. Prawdziwie wieczna może być tylko decyzja za Bogiem i za Dobrem. Decyzje negatywne są tymczasowe, eoniczne (αιῶν – wiek, długi okres), ale nie wieczne w tym sensie jak wieczny jest tylko Bóg. Respektuje On wolne decyzje stworzonej wolności. Nikogo nie przymusza. Nawet w decyzjach złych i grzesznych wolność nie przestaje być jednak zdolnością darowaną przez Boga. Pozostaje w procesie terapii i przemiany tak długo, aż dar Boży nie osiągnie swej ostatecznej celowości. To nie jest determinizm ani wizja „Dobra narzuconego od zewnątrz” (por. s. 345). Bóg pociąga ku sobie, leczy i przemienia od wewnątrz.

Autor potrafił głęboko wmyślić się w eschatologiczne wątki twórczości Sołowjowa (zob. III część rozprawy). Z drugiej strony wydaje mi się, że nie ma on większego zrozumienia dla nurtu nadziei na zbawienie wszystkich, wciąż żywego w tradycji chrześcijańskiego Wschodu, a obecnie zdobywającego sobie coraz bardziej prawo istnienia również w teologii zachodniej<sup>4</sup> Czyżby Autor poddał się całkowicie wpływom rosyjskiego filozofa i ewolucji jego eschatologicznej wizji?

Omawiając pogląd Sołowjowa na upadek człowieka i złych duchów, Krasicki zwraca uwagę na zasadniczą zmianę jego stanowiska. Przypomina, że we wczesnej rozprawie *Крузиц западной философии* (1874) rosyjski myśliciel sympatyzował z doktryną Orygenesusa w oparciu o filozofię E. Hartmanna. Tymczasem na temat *Wykładów o Bogocłowieczeństwie* Autor pisze: „Sołowjow odrzuca w nich pogląd o możliwej rekuncylacji «złych duchów» i możliwości ich ostatecznego «powrotu» do Boga, a więc apokatastazy” (s. 86). Czy tak było rzeczywiście?

Nie natknąłem się w wywodach Autora na odniesienie do znamienego faktu, o którym wspomina prof. Andrzej Walicki w swojej znakomitej monografii *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*<sup>5</sup>, powołując się na artykuł A. Nosowa, opublikowany w 1992 r. w czasopiśmie „Simvol”, wydawanym przez ośrodek jezuicki w Meudon pod Paryżem. Chodzi o ostatni, dwunasty wykład Sołowjowa o Bogocłowieczeństwie. Opóźniona publikacja tego wykładu spowodowana była zastrzeżeniami ze strony cenzury, popartymi przez dostojników cerkiewnych, oburzonych jego poglądem, iż wiara w piekło sprzeczna jest z duchem chrześcijaństwa. Efekt sporu był taki, że filozof zmuszony został, wbrew swoim przekonaniom, do usunięcia tego urywka ze swoich wywodów.

Wygłaszając swój ostatni wykład o Bogocłowieczeństwie (1881), Sołowjow uważał, że wiara w piekło sprzeczna jest z duchem chrześcijaństwa. Jakie argumenty

<sup>4</sup> Zob. H.U. von Balthasar. *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?* Tarnów 1998; W. Hryniewicz. *Nadzieja zbawienia dla wszystkich.* Warszawa 1989; tenże. *Dramat nadziei zbawienia.* Warszawa 1996; tenże. *Chrześcijaństwo nadziei.* Kraków 2002; tenże. *Nadzieja uczy inaczej.* Warszawa 2003 oraz wydane ostatnio studium amerykańskich pastorów, baptysty i kwakra: Ph. Gullely, J. Mulholland. *If Grace is True: Why God Will Save Every Person?* San Francisco 2003.

<sup>5</sup> Warszawa 2002 s. 191 przyp. 14.

przytaczał na poparcie swojego twierdzenia? Czy nie te właśnie, które podawali niektórzy wybitni Ojcowie Kościoła wschodniego (św. Grzegorz z Nyssy, św. Maksym Wyznawca czy św. Izaak Syryjczyk), znani już wówczas dzięki dokonywanym w XIX-wiecznej Rosji przekładom na język rosyjski? Rzecz znamienita, że Izaak znalazł w twórczości Fiodora Dostojewskiego bardzo wyraźne odzwierciedlenie<sup>6</sup>

Autor monografii o Sołowjowie całkowicie przeoczył fakt, że w swoim dziele o *Duchowych podstawach życia* (1882-1884) Sołowiow pisał: „Христианство явилось как добрая весть спасения всему миру. Ибо мир весь во зле лежит. Путь спасения от этого зла миродержительного открыл Христос Своим подвигом и Своим учением. Человечество вступило на этот путь, но немногие прошли по нем, и донныне всемирное спасение остается только доброю вестью. И донныне мир во зле лежит”<sup>7</sup> W urywku tym pojawia się charakterystyczne wyrażenie o wszechświatowym, „powszechnym zbawieniu (*всемирное спасение*)” Nieco dalej, w kontekście rozważań nad Eucharystią, filozof pisze o przyszłym ponownym zjednoczeniu całego świata, o „przywróceniu na nowo wszystkiego w absolutnej całości (*восстановление всего в безусловной целостности*)”, o „powszechnym uleczeniu bądź uzdrowieniu (*всемирное исцеление*)” (s. 378). Samo piękne polskie słowo „o-calenie” wyraża zarówno myśl o uratowaniu, jak i doprowadzeniu do całości. Zjednoczony na nowo, uzdrowiony i doprowadzony do całości świat będzie, zdaniem rosyjskiego filozofa, „prawdziwym i pełnym obrazem i podobieństwem trójjedynego Boga, Jego autentycznym Królestwem, wyrazem Jego mocy i chwały” Sołowjow pisał dalej: „Pełne zjednoczenie na nowo uzdrowionego świata z Bogiem, czyli doskonałe wcielenie absolutnego sensu w świecie jako żywym organizmie Bóstwa, gdzie Bóg będzie wszystkim we wszystkich, stanowi koniec tego dzieła, którego początek założony został przez wcielenie tegoż Boskiego sensu w indywidualnym jestestwie Jezusa, pierwszego spośród umarłych i kamienia węgielnego w budowie żywej powszechnej świątyni” (s. 378-379). W słowa te wplecione zostały, bez podania poszczególnych miejsc, nowotestamentalne cytaty biblijne (1 Kor 15, 20.28; Ef 2, 20; 1 Pt 2, 6). Filozof wskazuje na dzieło, w którym cała ludzkość ma współdziałać z Bogiem. Bez takiego współdziałania nie może być pełnego wewnętrznego zespolenia Boga ze stworzeniem. Sens bytowania nie zostałby wówczas wyrażony w zgodzie i wszechjedności. Kresem stopniowego procesu „materializacji ducha i uduchowienia materii” będzie „zmartwychwstanie i ἀποκατάστασις τῶν πάντων” (s. 379). Taki jest też, zdaniem filozofa, życiowy sens chrześcijaństwa i takie jego zadanie. Urzeczywistnienie tego zadania to sposób, w który „przewyciężone zostaje zło świata (*побеждается мировое зло*)” (tamże).

Mamy więc wyraźne odniesienie do języka tych Ojców, którzy opowiadali się za ideą apokatastazy, rozumianej przede wszystkim jako nadzieja na ostateczne ocalenie

<sup>6</sup> Zob. moje studia: *Dramat nadziei zbawienia* (s. 164-166) i *Nadzieja uczy inaczej* (s. 114-174).

<sup>7</sup> *Духовныя основы жизни. В: Собрание сочинений. Т. 3. Фототипическое издание. Брюссель 1996 s. 351.*

wszystkich. Idea ta nie była obca Sołowjowowi w pierwszym, „optymistycznym” okresie jego twórczości (1874-1891). To chyba przede wszystkim w oparciu o nią wypowiedział on swój sąd o niemożliwości pogodzenia nauki o wiecznym piekle z duchem Ewangelii. Rzecz zastanawiająca, że już w wydanym po francusku dziele *La Russie et l'Église universelle* (1889), jak zaznacza Autor rozprawy (s. 86), Sołowjow „przyjął stanowisko bliskie dualistycznej antyapokatastatycznej Augustyńskiej eschatologii”

Jakie były powody tej zmiany pod koniec okresu optymistycznego, stojącego – jak pisze Autor we Wstępie (s. 7) – „pod znakiem niedoceniań realnej siły zła w świecie”? Osobiście mogę się jedynie domyślać, że powodem zmiany mógł być sam fakt publikacji tej książki na Zachodzie. Być może decydującą rolę odegrały tu względy taktyczne, czysto ludzka przezorność i ostrożność. W pamięci filozofa żywo pozostały w pamięci trudności z cenzurą w jego własnym kraju, perypetie związane z publikacją ostatniego wykładu o Bogoczołwieczeństwie i poglądem na sprzeczność wiary w piekło z duchem chrześcijaństwa. Chcąc opublikować książkę we Francji, musiał z góry liczyć się z podobnymi trudnościami. Aby tego uniknąć i dostosować się do panującej w Kościele katolickim doktryny o wieczności piekła, po prostu dał wyraz podobnemu stanowisku. Śmiem wątpić w to, że wynikało ono z jego głębokich przekonań. W dodatku jesteśmy przecież nadal jeszcze w okresie optymistycznym! Nie określiłbym tego okresu mianem całkowicie utopijnego. Nie sądzę, że nadzieja na powszechne zbawienie jest tylko utopią.

Można się zastanawiać, dlaczego ta właśnie nadzieja na powszechne wyzwolenie od zła, tak przecież wyraźna w poszukującym nurcie tradycji wschodniej (choć nie w teologii szkolnej!), nie podtrzymała na duchu samego filozofa w momentach duchowego kryzysu i zwątpienia w sens doczesnych zmagania ze złem. Widocznie rozczarowanie co do możliwości urzeczywistnienia idei ekumenicznych i teokratycznych oraz doświadczenia natury duchowej były urazem tak silnym i głębokim, że zadecydowały o ideowym zwrocie w życiu filozofa. Rzeczywiście, *Trzy rozmowy* oraz *Krótką powieść o Antychryście* tchną trudnym do zrozumienia pesymizmem. Przystępując do lektury rozprawy, oczekiwałem, że Krasicki wnuknie jeszcze głębiej w przyczyny tej dramatycznej ewolucji. Niech więc się nad tym potrudzą również przyszli badacze! W tym miejscu warto jeszcze zauważyć, że przy opisie Antychrysta przez Sołowjowa chodzi nie o „Teodoretę z Cyreny” (s. 323), lecz o Teodoretę z Cyru.

Sądzę, że w naświetleniu ideowego tła filozofii Sołowjowa pomocne byłyby także studia, których nie znalazłem w rozprawie. Autor nie dotarł do niektórych ważnych monografii jemu poświęconych. Są to: Peter P. Z o u b o f f. *Godmanhood as the Main Idea of the Philosophy of Vladimir Solovyev*<sup>8</sup>; Jean Rupp. *Message ecclésial de Soloviev. Présage et illustration de Vatican II*<sup>9</sup>; Jonathan Sutton. *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov: Towards a Reassessment*<sup>10</sup>; Paul Valliere. *Mo-*

<sup>8</sup> New York 1944.

<sup>9</sup> Paris–Bruxelles [1974].

<sup>10</sup> New York 1988.



*dern Russian Theology: Bukharev, Soloviev, Bulgakov. Orthodox Theology in a New Key*<sup>11</sup> Zouboff chyba jako pierwszy przełożył *Чтения о богочеловечестве* na język angielski i poprzedził je obszernym studium wprowadzającym. Ukazuje w nim Sołowjowa jako filozofa, mistyka i poetę (rozdział I), tło jego idei (rozdział II) oraz miejsce idei bogoczołowieczeństwa w strukturze całej jego filozofii (mimoходом wspomnę także o niedawnym przekładzie *Wykładów* na język angielski: Vladimir Solovyov. *Lectures on Divine Humanity*. Transl. by Boris Jakim<sup>12</sup>). Studium Rupp jest kopalnią najważniejszych tematów. Z kolei omawiając poglądy Sołowjowa, Paul Valliere, anglikański uczony, określa je mianem „krytycznego zwrotu (*the Critical Turn*)” w dziejach myśli rosyjskiej. Píše o rosyjskim filozofie (s. 109-223) jako mistyku i krytyku, analizuje jego dzieło *Критика отвлечённых начал*, przedstawia jego krytykę pozytywnej religii (tu analizuje *Wykłady o bogoczołowieczeństwie* oraz tematy ekumeniczne i dotyczące teokracji) oraz tematykę apokaliptyczną. Samo zestawienie analizy tych dwóch wymienionych dzieł Sołowjowa w książce amerykańskiego badacza jest znamienne i pouczające.

Krasicki ukazał w swojej monografii trwałe miejsce Sołowjowa w kulturze europejskiej – jako inspiratora religijnej wizji dziejów świata, jako myśliciela wciąż zdolnego, pomimo utopijnego charakteru niektórych wizji, budzić żywy oddźwięk w umysłach ludzi. Doceniam szlachetne intencje Autora rozprawy, aby przedstawić historiozofię rosyjskiego myśliciela jako owoc myśli w gruncie rzeczy chrześcijańskiej. Postąpił tak wbrew niektórym autorom, dopatrującym się w twórczości filozofa na każdym niemal kroku elementów niezgodnych z doktrynalną ortodoksją prawosławia. Uważam, że jest to podejście bardziej chrześcijańskie niż tropienie błędów i herezji. Sołowjow był wizjonerem, który przeczuł dalszy bieg historii.

Badania opolskiego filozofa wzbogacają polską myśl religijną o nową historiozoficzną wrażliwość. Widzę w nich inspirujący przykład drażenia w głąb zagadnień trudnych, często ujmowanych zbyt płytko, jednostronnie i pobieżnie. Inspirujące i wartościowe studium o filozofii Sołowjowa powinno zachęcić kolejnych badaczy do wnikania w głąbie i meandry myślenia wielkiego filozofa religijnego. Myśli polskiej potrzeba ludzi odważnych, szukających głębszego rozumienia Boga, człowieka, losów dobra i zła w dramatycznych dziejach świata.

---

<sup>11</sup> Grand Rapids, Mi. 2000.

<sup>12</sup> Hudson, NY 1995.