

WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW: OBECNOŚĆ I ZŁO

Na początku naszego wieku, w połowie 1900 roku zakończył życie Włodzimierz Sołowjow, rosyjski teolog, filozof i poeta. W niecały miesiąc po nim umarł inny człowiek, ten, który głosząc ideę nadczłowieka, podjął się dzieła „przewartościowania wszystkich wartości”, a pod koniec życia sam uznał się za Antychrysta. Tym człowiekiem był oczywiście Friedrich Nietzsche. Sołowjow, inicjator religijnej odnowy, prekursor ekumenizmu, prawosławny mistyk, który przed śmiercią przyjmuje komunię z rąk księdza, i Nietzsche, zagorzały wróg chrześcijaństwa, nieomal osobisty nieprzyjaciel Boga, umierający w półmroku szaleństwa. Te dwie tak różne obecności, symbolicznie uosabiające dramatyczne rozdwojenie minionego wieku i te dwie sprzeczne ze sobą rzeczywistości, to rozdarcie między nimi dziedziczy wiek, który się właśnie zaczyna.

Czym jest w ogóle obecność pisarza, myśliciela lub mistyka, w szczególności takiego jak Włodzimierz Sołowjow, który był i pisarzem, i myślicielem, i chrześcijańskim mistykiem zarazem? Jak różnie przejawia się ta obecność, najpierw za życia, w całej swej indywidualnej a doczesnej tymczasowości, w całej zróżnicowanej skończoności, później u potomnych, gdy zamyka się bezpośrednio źródło życia, a ona tajemniczo przemienia się w trwałe promieniowanie samej duchowej treści, która zapewne jest tym właśnie, co trwa mimo przekształceń lub rozpadu widzialnego świata! Obecność tak się rozwijająca — posuwam dalej swe przypuszczenie — nie jest tylko jakimś technieniem, zwiewną substancją kultury, echem przeszłości lub darem przywołującej pamięci, nie jest też jedynie dziedzictwem dóbr i dzieł; nie jest więc jednym słowem, jakimś nadmiarem tylko wysublimowanej materii. Wprost przeciwnie, okazuje się ona ścisłą, acz niewidzialną, zasadą trwania całego łańcucha bytu — w tym także bytu ludzkiego — staje się rzeczywistą podstawą rzeczywistości, którą dopiero rozpoznajemy, uczestnicząc w jej wyższym, przekraczającym nasz intelekt i zmysły sensie. Ów duchowy wymiar bytu jest, jak mi się zdaje, osnową wszelkiej obecności będącej w swym wymiarze ostatecznym niczym innym jak więzią w duchu, przenikającą skrycie wszechrzeczy. Ta niewypowiedziana w swej tajemniczej wszechobecności więź ledwie daje się usymbolizować pod różnymi, choć zapewne dopełniającymi się w swej istocie, postaciami, które So-

łowjow nazwie *Logosem*, *Agapè* lub *Sofią*. Ta duchowo zespolona obecność jest tym, w czym naprawdę można uczestniczyć bez względu na czas i różnice; i to raczej ona nas przywołuje i ogarnia, gdy otwieramy się na jej istnienie, niż sami moglibyśmy ją odnaleźć.

W potocznym doświadczeniu prawdziwa obecność, o której mówimy tak solennie po to właśnie, by ją niejako przywracać, zakrywana jest lub nawet usuwana przez jej przeciwieństwo, jakim okazuje się zagrażająca jej wciąż nieobecność. Wzrok sięga tylko horyzontu, pamięć z trudem ogarnia całą wewnętrzną historię, rozsądek pobieżnie porządkuje napierającą materię rzeczy i zdarzeń, ledwie ich dotykając swymi pojęciami, a śmierć wydaje się ostateczną granicą dla znikającego ciała. Wokół tego rozciąga się jakby pustka — często tak się wydaje — oblegająca zewsząd nasz świat widzialny. Zdaje się ona rozszerzać, gdy przygasa światło duchowej obecności, gdy nie jesteśmy w stanie podtrzymać go w sobie. Obecność jako stan radykalnego zerwania z tą pustką okazuje się jakby przebudzeniem z jakiejś nieobecności i ponownym powołaniem do życia. Czy jednak — nasuwa się zaraz pytanie — sięga ona poza śmierć, która wydaje się kruchemu ciału właśnie pełną i najprawdziwszą nieobecnością? Innymi słowy, powstaje wątpliwość, czy ta duchowa forma obecności nie jest tylko rekompensującym wyobrażeniem człowieka postawionego wobec śmierci jako absolutnej nicości, czy nie okazuje się ona jedynie pociechą, której poszukujemy w obliczu całkowitej zagłady? Odpowiedzią może być tylko próba zawierzenia sensowi innemu niż ten, który wynika z potocznej wiedzy o rozpadzie i przemijaniu. Ale też, prawdę mówiąc, ta wiedza również nie da się w pełni obronić. Radykalny nihilizm, wypływający z niej jako pewien wniosek lub postulat, nie da się sam utrzymać. Absolutna pustka staje się absolutną pełnią; okazuje się przecież także absolutem. Tę negatywną drogę „pustki” czy też „nicości” przemierzyło już wielu myślicieli, a zwłaszcza mistyków. Dla Mistrza Eckharta, by wymienić tylko jednego z nich, nicość — rozumiana, rzecz jasna, apofatycznie, a nie nihilistycznie — jest pełnią, w której objawia się Bóg. Okazuje się więc, że śmierć nie tylko nie musi być traktowana jako ostateczne zniszczenie, ale wprost przeciwnie, może zostać przyjęta jako uobecnienie pełniejszej obecności.

A zatem i „nicość”, która pojawia się w tak różnych postaciach, może być także „częścią” obecności i zapewne jedynie w ten sposób — przez zaprzeczenie i zagrożenie — objawia się człowiekowi po części pełniejsze istnienie. Po części, to znaczy również tak, że człowiek staje się jego częścią, a przez to częścią tego, co rze-

czywiste. Mając zaś zawsze wybór między Bogiem a kartezjańskim „cogito”, nie może nigdy całkowicie zwątpić w swe istnienie. Obecność zatem, nawet jeśli jest częściowa, oznacza, że może się rozwijać, pokonywać nieobecność, czynić ją tym samym nieobecna. Zbyt często otacza nas ona, kusząc swymi pozorami, pozorami prawdy i rzeczywistości; nie jest jednak, jak mi się zdaje, świadectwem jakiegoś nieusuwalnego, tragicznego pęknięcia bytu, które zarysowało się akurat w człowieku, lecz raczej należy do jego natury. Groźba nieobecności rozumianej z kolei jako pustka lub chaos wewnętrzny wydaje się raczej wezwaniem do poszukiwania siebie i prawdy pośród przeciwności i nieprawdy, do wyboru drogi i świadczenia o nieustannym wydobywaniu się życia z ram wszelkiej nieobecności.

Obecność, czy to egzystencjalna, czy duchowa, mimo że daje się przekazywać, a nawet zachowywać w pewnych stałych formach, takich jak symbol, słowo, myśl czy wartości, jest jednak przede wszystkim rodzajem dramatu, gdyż zostały jej wyznaczone pewne granice trwania. W tych granicach, które zakreśla czas, ma nastąpić próba naszego istnienia: czy zostanie powtórzony w nim wzór naturalnego, by tak rzec, upadku, czy też będzie ono z niego wydobyte i uwolnione od zła? Jeśli nasza tu obecność okazuje się próbą, to także w tym sensie, że nie można, w pełni jej doświadczając, uniknąć zasadniczego wyboru pośród różnych celów i wartości, różnych zdarzeń, ludzi i rzeczy. Wówczas to, po doświadczeniu zmienności i wielości, okaże się, że nie może ona być niczym innym, jak rozpoznaniem w prawdzie — w przeciwieństwie do fałszu, pozoru lub iluzji; i rozpoznaniem w dobru — w przeciwieństwie do zła, pustki lub chaosu.

Czyżby zatem — pytanie wcale nie obrazoburcze, gdy rozpatrujemy rzeczy ostateczne — rzeczywista obecność dokonywała się dopiero w perspektywie eschatologicznej, przez rezygnację z własnej natury, odejście ze świata materii i w końcu śmierć — symbolizującą, w śmierci ciała, opuszczenie tego, ale tylko takiego, danego bezpośrednio i właśnie ucieleśnionego świata. Śmierć jest może najważniejszym ze znaków innego świata; ten inny świat objawia się ślepemu ciału nie inaczej jednak, jak przez zaprzeczenie obecności świata mu przeciwnego, przez negatywny znak śmierci, kwestionujący nieskończone i pełne istnienie świata, który stale narzuca się jako realny. Śmierć ciała, jak już podkreślałem, nie musi być przyjmowana jako śmierć absolutna i wszechobecna, jest ona bowiem właśnie śmiercią ciała jako narzędzia, które zostało dane człowiekowi do czynienia życia obecnym w małym, doczesnym lub wielkim, duchowym wymiarze. Jest ona znakiem tego, że życie doczesne musi zostać zamknięte, ale ozna-

cza też, że otwarte jest życie wieczne. I jako takie objawia się ono zawsze, a więc i teraz, w znaku zaś śmierci doczesnej, rozumianym jako śmierć całej doczesności, ukazuje człowiekowi — przez swą ostateczną, niepodważalną prawdę — skończoność skończoności, a więc to, co wyobrażamy sobie jako wieczność. Dopiero w takim ostatecznym doświadczeniu, jak sądzę, nie wprost, lecz duchowo, może człowiek rozpoznawać porządek wieczności.

Duchowość więc to uczestnictwo w porządku wieczności, także w warunkach skończoności, to przekształcanie jej w ten sposób, by ukazywała się jako widomy znak wieczności. A zatem słowo lub dzieło uduchowione to znak, który objawia ów porządek, przekształcając tym samym zwykle ludzkie słowo lub dzieło w duchowość zdolną oddziaływać i żyć bez względu na czas i miejsce. Prawdziwa obecność jest więc — warto dodać, by uściślić te przydługie, choć wierne, jak sądzę, duchowo myśli samego Sołowjowa rozważania — duchowa, ale duchowość ta zstępuje także w materię, jest bowiem również doczesną obecnością wieczności. To ona rozświetla ten świat, używając światła temu, co trwa. Bez niej nie moglibyśmy przekroczyć tego kręgu cienia, który nas otacza, bez niej pozostajemy w ciemności własnego ciała, wydani na śmierć ostateczną.

Teraz zatem w porządku doczesnym rzeczywistość duchowa objawia się w Słowie rozumianym wszakże nie jako nazwa lub oznaka rzeczy lecz jako duchowa potencja oraz sens rzeczywistości nadprzyrodzonej, a przez swą obecność zbawczej. Świat dany nam w swej skończoności, niedoskonały i dlatego wymagający zbawienia, można rozumieć w dwojaki sposób: albo rozwija się on zmierzając do Boga, potrzebuje więc Boskiej pomocy, niedoskonałość bowiem nie może sama osiągnąć doskonałości, albo też jest on wynikiem upadku — oderwał się od wszechjedności Boga, utracił w pełni duchowy sens *Logosu*, który Sołowjow nazwie *Sofią*, a przeciwstawiając się idei Boskiej całości, ukształtował się w odmiennym i skończonym stanie niedoskonałości, zmienności, nietożsamości i ciągłego stawania się, a więc także w stanie zła i cierpienia. Potrzebuje on również zbawienia, które objawi się w prawdzie Zmartwychwstania, a następuje w powrocie do prajedności Boga.

Bez względu na nasze wyobrażenia o procesie zbawienia możemy wszakże uznać, że w naszym życiu ujawnia się nie jeden, jak się wydaje w zdroworozsądkowym doświadczeniu, lecz dwa hierarchicznie dopełniające się porządki doczesności i wieczności, co wyżej starałem się pokazać. Warto przy tym zaznaczyć, że właśnie hierarchia tych porządków, a nie proste i dlatego narzucające się ich przeciwstawienie, wyznacza właściwą miarę ludz-

kiego życia, właściwą perspektywę, w której możemy zobaczyć jego całość, odkrywać jego duchowy sens. Dopiero uczestnicząc w tym sensie można ukazać biografię człowieka, który, jak Sołowjow, odczytuje i przekazuje słowo duchowego objawienia. Można go widzieć w perspektywie doczesnej, w fizyczności jego bytowania, w konkretności osobowości, w konfliktach i przemianach, w ich niejednoznaczności i rozdzieleniu, w całej ludzkiej niedoskonałości. Widzimy go jednak prawdziwie dopiero w perspektywie eschatologicznej, która, włączając człowieka w duchową całość, wyjaśnia sens jego skończoności i wszystkich ziemskich uwarunkowań, uzasadnia tym samym życie doczesne i w ten sposób obejmuje w pełni sens obecności człowieka. Wtedy też dopiero odpowiednio rozumiemy wewnętrzną ewolucję człowieka i myśliciela takiego jak Sołowjow i możemy umieścić jego dzieło, niejednoznaczne przecież, bo oparte na przeciwieństwach samej doczesności, w obrębie wspólnego chrześcijańskiego spadku. Dzieło to, zamierzone jako wszechstronna synteza o charakterze religijnym, zwracając się także ku przyszłości rozdzieranej powszechnym zwątpieniem i apostazją, samo zdaje się świadczyć sobą o nadziei jej scalenia w tej samej — tym razem historiozoficznej — perspektywie eschatologii. Soteriologiczna wizja, zawarta w dziele Sołowjowa, nie staje się jednak taką utopią, którą, być może, zapowiadała jego doktryna teokracji; wprost przeciwnie, w rezultacie kieruje się ona w stronę profecji apokaliptycznej, przedstawionej w ostatnim, szczególnie ważnym jego utworze, jakim okazała się pochodząca z *Trzech rozmów — Krótka opowieść o Antychryście*¹.

Utwór Sołowjowa jest zapowiedzią bliskiego i całkowitego triumfu zła, „ostatniego — jak mówi autor — krańcowego objawienia się zła w historii”. Po nim dopiero ma nastąpić przyjście Chrystusa. Wiek XX jest jednak czasem Antychrysta, wielkich wojen, sporów i kryzysów. Europę podbijają i opanowują Mongołowie sprzymierzeni z Chińczykami i Japończykami. Dopiero w pół wieku później uda się zjednoczonej Europie pokonać i usunąć najeźdźców. W XXI wieku pojawi się niezwykle człowiek, który zostanie uznany za Mesjasza. Rozwiązuje on wszystkie problemy ludzkości, głosząc swą naukę w dziele: *Otwarta droga ku pokojowi i szczęściu*. Mesjasz ów zostaje obwołany najpierw prezydentem Europejskich Stanów Zjednoczonych, później cesarzem rzymskim; papieżstwo usunięto z Rzymu i przeniesiono do Petersburga. Cesarz zwołuje Sobór Powszechny w Jerozolimie. Ostatni papież umiera w drodze do Ziemi Świętej, następny zo-

1 Włodzimierz Sołowjow, *Wybór pism*, Poznań 1988, s. 122—150.

staje wybrany w Damaszku. Cesarz zjednuje sobie wszystkich chrześcijan i tylko przywódcy poszczególnych wyznań są nieufni. Żądają, by cesarz wyznał wiarę w Jezusa Chrystusa i wtedy okazuje się, że Mesjasz, któremu zawierzyli, to Antychryst. Mimo to nowy Mesjasz triumfuje. Piorun powala biskupa, który zwątpił w posłannictwo cesarza, i w ten sposób zostaje jakby potwierdzona jego władza zwierzchnika wszystkich chrześcijan. Cesarz-Antychryst doprowadza do połączenia Kościołów, powołując nowego papieża, który był przedtem jego czarownikiem. Nowy papież ogłasza: „Jestem równie prawdziwym prawosławnym, prawdziwym ewangelikiem, jak prawdziwym katolikiem. Dzieło, które czekało tyle wieków, zostało teraz wykonane”. Jednakże prawdziwy Kościół Chrystusowy nie zginie pod panowaniem Antychrysta; odradza się wokół wyznawców i świadków Soboru, którzy zbiegli na pustynię. W końcu cesarz doznaje klęski. Jego wojska spotykają się w Syrii ze zbuntowanymi Żydami i ocalałymi chrześcijanami. W czasie trzęsienia ziemi, które następuje, otwiera się Morze Martwe i pochłania cesarza razem z jego wojskiem. Na ziemię zstępuje Jezus Chrystus i rozpoczyna tysiącletnie panowanie.

Tak przedstawia się w streszczeniu ostatni, napisany kilka miesięcy przed śmiercią w 1900 roku utwór Sołowjowa, który jest zarazem przewidującym przesłaniem i wewnętrznym rozrachunkiem autora. Zbiegają się w nim wszystkie najważniejsze idee XIX wieku, mesjaniczne i millenarystyczne proroctwa oraz różne, często przeciwstawne historiozofie wywołujące rozmaite konflikty społeczne, narodowe, polityczne oraz religijne zarówno wewnątrz chrześcijaństwa jak i ogólniejsze, decydujące — między zbawczym sensem religii a nowym wyobrażeniem świata obywatelstwa bez religii i Boga, budowanym na gruncie nowej, humanistycznej i scjentystycznej wiary. Jakby nie traktować profecji Sołowjowa, jej intencja sprawdza się w sposób oczywisty: zło XX wieku występuje w roli dobra, działa pod pozorami „dobroczyńności”, przywdziewa dobrotliwie wyglądające maski. Ukrywa swój prawdziwy charakter, zasłaniając się najbardziej wzniosłymi ideałami, kusi utopiami humanitarnego zbawienia. Wszystkie wojny, ekspansje i rewolucje XX wieku odbywały się w imię dobra lub wyzwolenia człowieka, a kończyły się eksterminacją lub jego zupełnym zniewoleniem. Działanie współczesnego zła jest skryte; nie działa ono zasadniczo otwarcie, bezpośrednio; przede wszystkim podważa sens i bezwzględność wartości dobra, sprawia, że wartości ulegają pomieszaniu, zacierają się granice między nimi i w ten sposób wkrada się chaos, który z wolna ogarnia wszystkie

dziedziny życia ludzkiego — zewnętrzne: społeczne, narodowe, polityczne, a także wewnętrzne: religijne, psychologiczne, etyczne.

Ta przepowiadająca przyszłość przypowieść o Antychryście działającym w historii i Chrystusie objawiającym się jako kres i cel ostateczny dziejów odnosi się także do przeszłości, gdyż skupiają się w niej wszystkie wątki chrześcijaństwa. Ponadto jest ona też wewnętrznym — jak już zaznaczyłem — rozrachunkiem i przewartościowaniem duchowej biografii Sołowjowa. Cesarz, który w „Opowieści” dokonuje teokratycznego zjednoczenia Kościołów, okazuje się Antychrystem. Idea teokracji jako zbawionego dla ludzkości rozwiązania tego dramatycznego problemu, jakim było rozłączenie Kościoła Wschodu i Zachodu, którą Sołowjow z całkowitym oddaniem i ufnością propagował w czasach swej młodości, została teraz uznana przez niego samego za niebezpieczną, zwodniczą, nową postać utopii. „Sołowjow nie tylko wyrzekł się całkowicie dawnej idei teokracji, lecz utożsamił ją po prostu z duchem Antychrysta” — pisze o tym zwrocie w przekonaniach autora *Historii i przyszłości teokracji* Jerzy Klinger w swym szkicu pt. *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy*², na którym się tu opieram. „W opowieści o Antychryście całe światowe zło jest pokazane jako skoncentrowane w teokratycznym rządzie wielkiego cesarza, w osobie którego po raz pierwszy w historii urzeczywistnia się ideał światowej monarchii. Ten władca nie jest zbrodniarzem, bo tylko prymitywne objawy zła znajdują wyraz w pospolitych zbrodniach. Przeciwnie, jest uosobieniem humanizmu stawiającego ideał człowieka ponad Boga. W tym mamy nawrót do nieśmiertelnej problematyki «człowieka-boga» (...), ale jest to również spowiedź z błędu popełnionego w poprzedniej ideologii samego Sołowjowa. Antychryst siebie uznał za doskonałe ogniwo ewolucji, ponieważ został opętany przez ducha pychy. Moment ten w pełni koresponduje z ujawnieniem ciemnej mocy w życiu samego Sołowjowa, co go musiało doprowadzić do stwierdzenia, że i jego dawna wiara w postęp musiała być wyrazem jego iluzji. Antychryst staje się wcieleniem teokratycznej idei, której się przeciwstawia rozbita reszta wiernych chrześcijan. Na progu Paruzji dokonuje się nie zjednoczenie Kościołów, które jako organizacje znalazły się całkowicie we władzy Antychrysta, lecz owej diaspory chrześcijańskiej pod przewodnictwem Apostołów, którzy wracają na ziemię (...). Akcentem Zmartwychwstania, jako jedynej siły mogącej się skutecznie przeciwstawić mocom ciemności, kończy się opowieść”³.

² Jerzy Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 270—302.

³ Tamże, s. 294—295.

Przy końcu życia Sołowjow powraca do eschatologicznego porządku wiary i zarzuca plan ziemskiego jej wypełnienia. Wynikał on zapewne z nauki Sołowjowa o wszechjedności jako mistycznym w istocie powiązaniu wszystkich — naturalnych, duchowych i nadprzyrodzonych aspektów życia ludzkiego w jednej całości *Bogoczołowieczeństwa*. Nauka ta była niewątpliwie odpowiedzią na głęboki kryzys religijny XIX wieku, upadek ideałów cywilizacji europejskiej i postępujący rozkład wewnętrzny osoby ludzkiej. Ten ogólny stan kryzysowy objawiał się we wszelkiego rodzaju podziałach i sprzecznościach, które rozrywały nowożytną Europę na różne wyznania i Kościoły, różne narody i państwa, różne, przeciwstawne grupy i interesy, osobne jednostki i masowe społeczeństwa, na różne wreszcie strony samego człowieka, który sam się niby kreując, sam się też powoli uśmiercał. Ewolucja, która odbywała się w dziejach nowożytnej Europy, okazywała się więc właśnie ewolucją zła, a nie dobra, i tak, zapewne, można rozumieć jej sens; stawała się nową — jak pokazał Sołowjow — rewelacją Antychrysta.

Sprzeczności te uosabia także duchowa biografia Sołowjowa. Dokonuje się w niej oczywiście światopoglądowa i intelektualna ewolucja, ale to nie ona okazuje się prawdziwym rozwojem. Ten ujawnia się dopiero w perspektywie całości, dzięki której wymiar wewnętrzny biografii uzyskuje także sens religijny, a życie i dzieło łączą się ze sobą zarówno w swym konkretnym, jak i w eschatologii. Dzięki perspektywie, którą otwiera przykład Sołowjowa, widzimy, że wszystkie sprzeczności, których człowiek zewnętrznie i wewnętrznie doświadcza, sprzeczności między religiami i wewnątrz religii, między wyznaniem lub regionami, między światopoglądami lub w nich samych, między filozofiami i w danej filozofii, wszystkie one nie pochodzą w istocie z ludzkiej niewiedzy, błędu lub ograniczenia, nie są więc czymś, co da się wcześniej lub później rozwiązać i w ten sposób usunąć. Sprzeczności te okazują się jakby samą istotą ziemskiego bytowania człowieka; to w nich ujawnia się stosunek człowieka do świata. Nie jest on inny, jak nacechowany sprzecznością, a więc takim zróżnicowaniem, w którym każdy stan dopełniamy innym, przeciwnym, i w ten sposób sami stajemy się miejscem sporu. Sprzeczność tak rozumiana nie jest więc zadaniem, które mamy rozwiązać; jest właśnie tym, co nierozwiązywalne, jest samą nierozwiązywalnością. Człowiek próbuje sprzeczność rozwiązać i usunąć przy pomocy racjonalnych lub magicznych zabiegów, lecz ona stale pojawia się na nowo, wraca do niego. Człowiek nie może z n i e ś ć sprzeczności. Ona wciąż staje przed nim właśnie dlatego, że jest z n a k i e m. Znakiem niemożności rozwiązania podstawowych kwestii egzystencjalnych człowieka przez

niego samego. Nie może on nawet, jako istota biologiczna jedynie, sam siebie „zbawić”; także w tym wypadku należy do porządku natury, która bez niego wyznacza swoje reguły rozwoju i „zbawienia”. Podporządkowując się dopiero najwyższemu boskiemu porządkowi, człowiek uzyskuje sens dla całego swojego życia. Wówczas też dopiero, z perspektywy tego, co nadprzyrodzone, ukazuje się cała — by tak rzec — doczesność życiowych sprzeczności i dopiero z taką pomocą, poprzez odkrycie ich istotnej pozorności, mogą one zostać rozwiązane.

Sołowjow, poszukując rozwiązania tych wszystkich, także własnych, wewnętrznych rozdarć, odnalazł je w idei wszechjedności, która objawiła mu się w mistycznym doświadczeniu jako połączona obecność Boskiej Mądrości i Miłości. Wizję tej jedności rozwinął w nauce o Bogoczłowieczeństwie (*Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, Petersburg 1878), w sofiologii, czyli nauce o Mądrości Bożej i Duszy Świata (najszerzej przedstawionej w pracy *La Russie et l'Eglise Universelle*, Paris 1889) oraz w „religii Ducha Świętego”. Zróżnicowanie i sprzeczności wskazują pośrednio, właśnie przez swą sprzeczność, na jedność jako cel lub przyczynę. Jest ona, według Sołowjowa, stanem pierwotnym, a zarazem idealnym, do którego dąży zarówno natura, świat stworzony, jak i cała ludzkość rozwijająca się w swych dziejach. Są one jednak zróżnicowane w czasie i podzielone na kolejne cykle, które zbliżają lub oddalają poszczególne kultury od religijnej wizji jedności. Pierwotny politeizm znajduje zaprzeczenie w buddyzmie jako jednolitej negacji całej natury. Europejski platonizm, który jest ostatecznym, filozoficznym już rozwinięciem teologii greckiej, kontynuując pośrednio ideę jedności buddyzmu, wprowadza w orbitę dziejów ludzkości jedność idei. Jest nią Absolut stanowiący zarazem trójjednię Prawdy, Dobra i Miłości. Jedność platońska jednoczy się niewątpliwie z monoteizmem judejskim w Osobie Boga. „Ale Bóg nie jest tylko Osobą, ale i wszystkim jako idealny kosmos. Tu po raz pierwszy zarysowuje się doktryna «Wszechjedności». Idea monoteistyczna przekształca się w teologii aleksandryjskiej (Filon, Plotyn) w doktrynę troistości, którą przejmuje chrześcijaństwo. Chrześcijaństwo w ogóle syntetyzuje w sobie buddyzm jako zakwestionowanie natury zewnętrznej (asceza), platonizm (świat idei jako Królestwo Niebieskie), żydowski monoteizm, aleksandrynizm (dogmat o Trójcy Świętej), dodając do tego, jako zupełnie nowe Objawienie, doktrynę Wcielenia”⁴.

Nasz świat jest światem upadłym; oderwał się on od Boskiej prajedności i zaczął istnieć osobno, także w swym materialno-cza-

⁴ Tamże, s. 277—278.

sowym kształcie, jako Dusza Świata, którą utożsamia Sołowjow najpierw z Boską Sofią, później uzna jednak za jej hipostazę. Świat ten, podzielony, niepełny, zagrożony stale rozpadem lub niebytem, jest rzeczywistością złą, cierpienia i śmierci. Jednakże teofania, która nieustannie odbywa się w dziejach, i Wcielenie Boga pod postacią Chrystusa świadczą o możliwości Zbawienia. Jest ono procesem teandrycznym: Bóg w swej wszechmocy wciela się w człowieka, rezygnując niejako ze swej pełni, ale i człowiek, korzystając z bożej pomocy, powinien się wznosić do Niego, także rezygnując z używania tej pomocy do osiągnięcia celów doczesnych. „Chrystus zyskuje prawdziwą moc w świecie ducha. (...) Ale pozostaje jeszcze do pokonania element naturalny, a ten można pokonać jedynie przez śmierć. W ten sposób Bóg-Człowiek zyskuje władzę nad całą naturą, stając się ośrodkiem ludzkości, która odtąd staje się Jego ciałem. To ciało Chrystusa, ludzkość na powrót zjednoczona z Bogiem, to Kościół. Stąd *Sofia* w późniejszych pracach Sołowjowa i w pracach jego uczniów (Florenski, Bułgakow) utożsamia się także z Kościołem. Ale podobnie jak Chrystus, także Kościół ulega pokusie, przechodząc przez potrójne kuszenie, które nie zawsze odpierał zwycięsko. (...) Kościół prawosławny, według Sołowjowa, nie uległ żadnej z tych pokus, ale zachowanej przez siebie w czystości prawdy Chrystusa nie umiał wcielić w historii, nie wytworzył chrześcijańskiej kultury. Po to, by proces teandryczny został zakończony, trzeba nie tylko zachować w czystości element Boski, co jest osiągnięciem Wschodu, ale połączyć go z aktywnym elementem ludzkim, co jest dziełem Zachodu. Inaczej mówiąc, dla osiągnięcia pełni Bogoczłowieczeństwa niezbędna jest synteza Wschodu z Zachodem”⁵.

Proces teandryczny, z którego wywodzi się rozwijana przez Sołowjowa idea Bogoczłowieczeństwa, może się niebezpiecznie rozdzielić, gdy zostanie on odwrócony i będzie rozwijał się jako — jeśli można tak rzec — humanistyczna teologia, w której sam człowiek stanie się Bogiem. Jest to problem całego współczesnego, odrzucającego Boga, humanizmu, który sakralizuje jedynie człowieka, a w ten sposób desakralizuje świat i, co za tym idzie, całe Stworzenie. Na skutek odwrócenia tego procesu mogą także wzrastać tendencje przeciwne — teokratyczne, może powstawać pokusa zdobycia władzy nad światem przy użyciu sił płynących z Bożej pomocy, której to pokusie, jak widzieliśmy, nie oparł się również Sołowjow.

Sofiologia Sołowjowa, czyli nauka o Bożej Mądrości jako kosmicznej zasadzie, także ulega przemianom, co oznacza, że jest ona

⁵ Tamże, s. 279.

narazona na budzące niepokój rozdwojenie. Świat jest upadłą *Sofią*, ale przecież Boskość jest tym właśnie, co nie może upaść. Sołowjow uznaje więc, że nie *Sofia* upada, lecz jej obraz, powtórzenie i wytwór zarazem, który określa mianem Duszy Świata. Jej oddzielenie od Świętej *Sofii* jest przyczyną grzechu, zła i cierpienia. W sofiologii rozwiniętej później przez kontynuatora Sołowjowa — Florenskiego rozpad ten dotyka także duszy ludzkiej. Grzech jest rozdwojeniem każdego „Ja”, będącego obrazem *Sofii*. „Ja” w stanie grzechu jest rozdarte między swoim pierwowzorem, który jest w Bogu — w nim właśnie jest ono sobą — a coraz to bardziej odległym od Boga — przez grzech — odbiciem, które przestaje być sobą, choć nadal wydaje się jakimś autonomicznym istnieniem. Grzech okazuje się tu taką deprywatyżującą nicością, która usamodzielniając się uzyskuje unicestwiający byt zła. Człowiek może się jednak od niego uwolnić, gdyż została mu przydana pomoc *Sofii*, uwidocznioma w figurze Anioła Stróża oraz w teofanii oddziaływającej historycznie poprzez dzieje. Są one wprawdzie dziejami zła i dlatego są dziejami początku, rozwoju, a także przyszłego kresu zła; tym samym zapowiadają także swój koniec, a więc zwiastują Zbawienie.

Religia Ducha Świętego, w której łączy się wiele elementów myśli Sołowjowa, miała być wielką syntezą religijnych i duchowych dziejów ludzkości. Doktryna ta sięgała korzeniami tradycji patrystycznej; podobną naukę głosił Grzegorz z Nazjanzu, na Zachód przeniósł ją Eriugena, a w ostatnich czasach kontynuowali jej ducha Schelling oraz Cieszkowski. Epoka Ducha Świętego, rozumiana jako zjednoczenie tego, co duchowe, z tym, co materialne, ma nastąpić — w przekonaniu myślicieli takich, jak Cieszkowski — jeszcze w historii jako synteza religii, kultury i polityki. Według innych, takich jak Schelling, zapanuje ona dopiero po końcu świata. Nauka o Duchu Świętym jako Duchu Dziejów i ich rozwoju nie mieściła się oczywiście w doktrynie Kościoła. Sołowjow sam uznał, że jest ona indywidualnym rozszerzeniem jego nauki, pisząc w 1892 roku do Rozanowa: „Jestem tak samo daleki od ograniczoności łacińskiej, jak od ograniczoności bizantyjskiej, albo augsburskiej czy genewskiej: wyznawana przeze mnie religia Ducha Świętego jest szersza i bardziej pojemna od wszystkich szczegółowych religii”. Jednakże, jak sądzi w odróżnieniu od krytyków Sołowjowa Jerzy Klinger, Kościół nie musi odrzucać nauki rosyjskiego myśliciela. Rozważając tę kwestię z eklezjologicznego punktu widzenia, porównuje on myśl Sołowjowa z wizją św. Maksyma Wyznawcy, który głosił: „Istnieją w świecie trzy powszechne prawa: (...) prawo naturalne, prawo pisane i prawo łaski. Pierwsze jest wpisane w naturę, nie

tylko w duszę ludzką, lecz w cały kosmos i w każdą z jego części. (...) Jeżeli to pierwsze prawo jest wyrażone w ciele stworzenia, to drugie, prawo pisane stanowi jakby jego ducha”⁶. Synteza duchowa Sołowjowa okazuje się podobna do syntezy eklezjologicznej św. Maksyma, na co Klinger zwraca uwagę, powołując się na zdanie H. Ursa von Balthasara: „Prawo w naturze i prawo objawione w historii są dwoma terminami o równej wartości. (...) Trzecie prawo, sam Chrystus, przyjdzie, by je połączyć i wcielić, przez wyciężając i dopełniając równocześnie. (...) Jeżeli Kościół jest «światem», to świat jest kosmicznym Kościołem”⁷.

Religia Duchą Świętego, podobnie jak cała nauka Sołowjowa, poza zawartym w niej samej znaczeniem, ma jeszcze jeden, szczególnie wymowny dla nas sens. Jej przykład uwidocznia mianowicie zasadniczą wagę tradycji chrystianizmu z jednej strony, z drugiej zaś potrzeby, czy raczej oczekiwania i wymagania współczesnego, rozwijającego się z „duchem czasu” świata. Te rozbieżne, często ze sobą sprzeczne rzeczywistości rodzą coraz to nowe problemy. Jednym z najistotniejszych jest kwestia ekumenizmu jako zasady dialogu między wyznaniem i religiami. Powierzchnowe rozumienie ekumenizmu, który miałby przynieść jakąś ogólną syntezę religijną, może prowadzić do aprobaty religijnego synkretyzmu, do przyzwolenia na dowolną wymianę różnych wartości i zjawisk religijnych, które przemieszczone i pomieszane tracą w rezultacie swą tożsamość. Pokusa religijnego uniwersalizmu z kolei może spowodować, że w dążeniu do abstrakcyjnej właściwie jedności zostanie wykorzeniona i odrzucona tradycja własna, przyjęta zaś będzie obca lub nowa rzeczywistość religijno-kulturowego synkretyzmu.

Sołowjow był niewątpliwie świadomy tych wszystkich pokus i niebezpieczeństw grożących nowemu człowiekowi w nowym, zeświecczonym świecie. Nieustanna ewolucja jego myśli, a przede wszystkim wyznawcza postawa pokazuje, jak trudną drogę przebył, jak bywał rozdarty między różne, często sprzeczne stanowiska. I nie to jest ważne, czy znalazł ostateczne rozwiązanie — co nie jest przecież możliwe — lecz to, że nigdy nie zrezygnował ze swojej postawy. Dnia 18 lutego 1896 roku, na cztery lata przed śmiercią, Sołowjow spowiadał się i przyjął komunię w czasie Mszy katolickiej odprawionej w mieszkaniu księdza Mikołaja Tołstoja. Już od czasów swej koncepcji zjednoczenia Kościołów skłaniał się ku katolicyzmowi. Krytykował bizantyzm w Kościele Wschodnim, uznawał wprawdzie prawosławie za bliższe chry-

⁶ Tamże, s. 288.

⁷ Tamże, s. 288—289.

stianizmu, ostatecznie jednak przyjął, że powinno połączyć się z Kościołem Zachodnim, który zachował wierniej zasadę *Bogoczołowieczeństwa*. Czy Sołowjow rzeczywiście przeszedł na katolicyzm, jak uważało wielu komentatorów? Jerzy Klinger sądzi, że komunię Sołowjowa należy rozumieć raczej ponadwyznaniowo jako znak nie uznawania schizmy między Kościołami i przyjęcia wyższości rzeczywistości sakramentalnej nad historyczną i empiryczną. Akt ten może być traktowany również jako potwierdzenie nauki Sołowjowa o ostatecznie nadprzyrodzonym charakterze Kościoła, świadczy także o całkowitym odrzuceniu własnej reformy teokratycznej. Powstaje tu jeszcze inna wątpliwość: gdyby Sołowjow przeszedł na katolicyzm, byłby konwertytą, który wyrzeka się prawosławia i utożsamia z nowym wyznaniem. Znaczyłoby to jednak również, że podważa on sens całego swego dzieła, które miało być przecież próbą syntezy religijnej, i odrzuca je tym samym przynajmniej w połowie. Konwersja Sołowjowa nie jest prawdopodobna i z tego względu jeszcze, że — jak możemy wnosić z jego biografii — nie przyjął on już nigdy komunii w obrządku katolickim, co byłoby niezrozumiałe, gdyby rzeczywiście czuł się konwertytą; ostatni sakrament przyjął z rąk księdza prawosławnego.

Komunia Sołowjowa ma — według Jerzego Klingera — szczególne znaczenie pierwszej interkomunii i staje się zapowiedzią współczesnych idei ekumenicznych. Inaczej ocenia ją biograf Sołowjowa, jego krewny Sergiusz M. Sołowjow, który pisze: „Niektórzy, jak np. Bułgakow sądzą, że Sołowjow pragnął praktykować interkomunię, czyli komunikować się na przemian u księży prawosławnych i katolickich. Jest to przypuszczenie niewiarygodne. Zresztą nawet tylko ze względów praktycznych nie znalazłby on chyba wówczas księdza prawosławnego, który udzieliłby mu absencji po tym, gdy złożył on *Trydenckie wyznanie wiary*⁸. Mimo różnicy zdań w kwestiach szczegółowych, można jednak z pewnością nazwać Sołowjowa prekursorem ekumenicznego dialogu.

Idea wszechjedności, która przyświecała całemu dziełu Sołowjowa,

⁸ Sergiusz M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcas Włodzimierza Sołowjowa*, Poznań 1986, s. 333. Świadectwo, podobnie jak życie biografą, ma również swe wymowne dzieje zasługujące na to, by o nich wspomnieć. Sergiusz M. Sołowjow, wybitny krytyk i zasłużony tłumacz Ajschylosa, Sofoklesa, Wergiliusza, Szekspira, a także Mickiewicza, kontynuuje w pewien sposób dzieło swego stryja. W czasie I wojny światowej przyjmuje święcenia kapłańskie, w 1920 roku staje się członkiem Kościoła katolickiego, nie wyrzekając się jednak prawosławia. W roku 1931 trafia do więzienia na Łubiance. Do śmierci w 1942 roku przebywa w szpitalach psychiatrycznych.

wjowa, nie może być urzeczywistniona w swym Boskim wymiarze przez człowieka. Wprost przeciwnie, jeśli zostanie sprowadzona na ziemię i podjęta przez oddalającego się od Boga człowieka współczesnego, to okaże się — jak przedstawia to *Opowieść o Antychryście* — dziełem stworzonym właśnie przy udziale samego Antychrysta. Zjednoczenie Kościołów nie jest w pełni możliwe. Dlatego *Sofia* — pisze Jerzy Klinger — nie może się już urzeczywistnić w końcowym etapie dziejów ludzkości jako *Grand-Etre*, lecz nie przestaje być przewodnią gwiazdą indywidualnych bytów jako element łaski i czynnik wyzwolenia, działający najpełniej w erotycznej, lecz ascetycznie odzmysłowionej miłości. Jest to wszechjedność na płaszczyźnie wydzielonej: ty i ja tworzące mikrokosmos, którego wpływ jednak rozszerza się do granic makrokosmosu”⁹.

Antychryst, który uosabia wszystkie przeciwne rozwojowi ku Bogu moce, nie daje się egzorcyzmować przez samego człowieka. Wiara tylko w siebie jest jego podstępem. Moce zła są także nadludzkie. Jeden z *Trzech dialogów*, do których dołączona jest *Opowieść o Antychryście*, kontynuuje tę zasadniczą kwestię: „Z postępem ewolucji nie dobro lecz zło się wzmacnia. W związku z tym już chrześcijanie nie będą mogli liczyć na własne siły, lecz jedynie na zbawczą moc Zmartwychwstania Chrystusa”¹⁰.

Sołowjow był umysłem wszechstronnym. Trudno w niewielu zdaniach opisać wielkość jego dzieła. Według współczesnych mu, a także późniejszych opinii, jako pierwszy z Rosjan stworzył zrab własnego systemu filozoficznego, który zaczął budować już w swych pierwszych pracach z czasów młodości. Zakwestionował w nim duchową wartość nowożytną filozofii zachodniej, która od czasów Kartezjusza naruszyła religijną więź człowieka ze światem i przyczyniła się do pogłębienia przepaści między pustoszejącą rzeczywistością rzeczy, którą stawał się stopniowo cały świat, a żywym jeszcze, lecz już obcym, „rzuconym w świat” człowiekiem. Ta wizja świata i człowieka, nie duchowa już, lecz czysto intelektualna, była dla Sołowjowa martwa. W swej filozofii odwoływał się on do żywej, bo wciąż obecnej w nauce Kościoła Wschodniego, tradycji neoplatońskiej i patrystycznej. W tej także tradycji można zapewne umieścić etykę i estetykę Sołowjowa, chociaż zamierzał uczynić z nich autonomiczne, a zarazem teoretyczne dziedziny wiedzy, niezależne od innych nauk, w tym także od teologii. Największe jednak znaczenie miała myśl

⁹ Jerzy Klinger, dz. cyt., s. 297.

¹⁰ Tamże, s. 295.

religijna Sołowjowa, będąca w swej istocie religijną reintegracją całej filozofii, w szczególności zaś ważna była jego sofiologia, która stała się inspiracją całego prawosławnego odrodzenia w Rosji na początku XX wieku. Powstał wówczas ruch odnowy religijnej, zapoczątkowany przez takich wybitnych teologów jak: Bułgakow, Florenski, Lossky. W kręgu wpływów Sołowjowa znaleźli się tacy myśliciele, jak: Mereżkowski, Rozanow, Bierdiajew. Jako poeta Sołowjow został uznany za prekursora symbolizmu. Jego poezja wywarła niewątpliwy wpływ na twórczość Wiaczesława Iwanowa, Fiodora Sołoguba, Andrieja Biełego, zwłaszcza zaś na Aleksandra Błoka. Nie można też zapomnieć o dawniejszym oddziaływaniu zarówno osobowości, jak i myśli Sołowjowa na Dostojewskiego, który przedstawił go w jednym z braci Karamazowów.

Błok mówił o Sołowjowie jako o „nosicielu i zwiastunie przyszłości, który pogodzi rozdarty świat”. Religijne przesłanie Sołowjowa zawarte w jego teologii, a w szczególności w przypowieści o Antychryście, jest w istocie skierowane w przyszłość, a więc także do nas. Obejmuje ono historię nie po to, by ją przewidywać czy przepowiadać, nie po to, by dawać łatwą nadzieję lub by tworzyć utopię, która rozwiązywałaby wszystkie ludzkie dylematy, lecz po to, by pokazać, że historia potrzebuje zbawienia, że w niej samej nie może się ono dokonać, gdyż jest ona jedynie oczekiwaniem na zbawienie, które może się urzeczywistnić tylko w perspektywie eschatologicznej, a więc już poza-histerycznej. *Opowieść o Antychryście* pokazuje, że zło jest nieodłącznym elementem historii; dopóki ona trwa, zło będzie istniało. Ta antyutopijna, bo eschatologiczna w swej wymowie przypowieść Sołowjowa, wzbudza apokaliptyczną w swej istocie świadomość, która w pierwotnie chrześcijańskim sensie ma znaczenie katastrofy, ale też zbawienia. Będąc kresem, jest zarazem jego objawieniem. Antychryst w przypowieści Sołowjowa występował z ekumeniczną misją pojednania i połączenia Kościołów. W perspektywie ludzkiej oznacza to, że po „przewartościowaniu wszystkich wartości” zostaną one tak pomieszane, że zło będzie mogło uchodzić za dobro. Nie ma jeszcze problemu, gdy zło jest złem; problem powstaje, gdy dobro nie jest już dobrem, gdy zostaje zafałszowane, znieprawione. Problem narasta, gdy to, co dobrem nie jest, zaczyna być uważane za dobro.

W *Trzech rozmowach o wojnie, postępie i końcu historii*, do których została dołączona *Opowieść o Antychryście*, występuje trzech głównych rozmówców: generał, polityk i książę. W osobach dwóch pierwszych Sołowjow skłonny jest jeszcze usprawiedliwiać racje rosyjskiego państwa lub wojska, jednakże odrzuca

i potępia racje księcia, „moralisty i ludomana”, w którym odnajdujemy rysy Lwa Tołstoja. Można usprawiedliwić istnienie zła, nie wolno jednak godzić się na podważanie wartości dobra zwłaszcza w jego religijnym wymiarze, na co w rezultacie przyzwala książę, „religijny samozwaniec, fałszerz chrześcijaństwa”. „Prawdziwym zadaniem polemiki — mówi Sołowjow o sporze z racjami księcia — jest tu nie obalenie rzekomej religii, lecz ujawnienie rzekomego oszustwa”¹¹.

Czy dobro jest jeszcze dobrem, gdy pada na nie cień tego, co dobrem nie jest, gdy staje się dwuznaczne i jakby rozdwojone w sobie? Pośredniej i opisowej odpowiedzi na to pytanie mogą dostarczyć słowa listu Sołowjowa do księżny Elżbiety Wołkońskiej, w których komentuje on politykę rządu rosyjskiego: „Równocześnie z okólnikiem z 12 sierpnia nastąpiły dwa inne posunięcia rządowe: zadecydowano o przymusowej rusyfikacji Finlandii i wydano prawa synodalne, według których 400 000 rosyjskich unitów, deklarujących się jako katolicy, uznano ostatecznie za «prawosławnych» na mocy rozporządzenia administracyjnego z 1875 roku. Zgodzi się pani zapewne, księżno, że dwa te posunięcia rzucają całkiem osobliwe światło na równoczesną akcję pokojową; przecież aby zniweczyć takie wołające o pomstę łajdactwa jak «administracyjne» (metodą bagnetów i nahajek) przepisanie ludzi z jednego wyznania na drugie, wystarczyło tylko jedno pociągnięcie piórem, po to zaś, aby wstrzymać się od niczym nie sprowokowanego ataku na ich prawa, których atakujący uroczyście zobowiązał się przestrzegać, nie trzeba było w ogóle podejmować żadnych działań, a tylko pozostać uczciwym człowiekiem. Tymczasem zamiast wywiązywać się z elementarnych obowiązków, formułuje się zadania, które przekraczają zakres władzy, a tym samym nie należą do obowiązków formułującego. Czy można zachować powagę słuchając, jak człowiek, który nie dorósł do uświadomienia sobie minimalnych wymogów moralnych, występuje w roli dobroczyńcy świata?”¹².

Nowy Antychryst jest moralistą i humanistą. Walczy o pokój, sprawiedliwość, wyzwolenie, tolerancję; przekształca i ulepsza świat, walczy z ciemnotą, zakłamaniem i wszelkim innym złem. Nowy Antychryst czyni dobro.

W 1897 roku Sołowjow zwierzał się w liście do przyjaciela:

„Wszystko się rozpada
Sen już przykro zwodzi,
Coś się zapowiada
I ktoś już nadchodzi.

11 Sergiusz M. Sołowjow, dz. cyt., s. 270.

12 Tamże, s. 371.

Domyślasz się, że ktoś to dla mnie sam Antychryst. Zbliżający się koniec świata wionie mi w twarz odczuwalnym, choć nieuchwytnym tchnieniem”¹³. W 1900 zaś roku, na miesiąc przed śmiercią, w liście do tego samego przyjaciela zawarł Sołowjow swą ostatnią przepowiednię: „Przeczuwam, że niedaleki jest czas, kiedy chrześcijanie będą się znów zbierać na modlitwę w katakumbach, gdyż wiara będzie prześladowana — może mniej brutalnie niż w epoce Nerona, ale w sposób przemyślniejszy i bardziej okrutnie: kłamstwem, drwiną, fałszerstwem i na wiele jeszcze innych sposobów. Czy nie widzisz, kto się przybliża? Ja to widzę od dawna”¹⁴.

Istnienie jako takie jest nieodmiennie sprzęgnięte ze światem wartości, z dążeniem ku temu, co lepsze, a więc ku dobru, które w perspektywie ostatecznej i absolutnej okazuje się niczym innym jak Bogiem. Nasza ludzka agzystencja, nasza obecność, dokonuje się więc niejako w wyborze wartości. Decyzja wyboru dobra to nie tylko kwestia obrony własnej, zabezpieczenia się lub — w wymiarze eschatologicznym — zbawienia to także decyzja budowania, rozwoju, tworzenia, w ogóle życia, zwłaszcza w tym, co nazywamy duchem, czyli w dążeniu do Boga. Wybór dobra okazuje się zatem także wyborem prawdy, gdyż inny wybór oznacza opowiedzenie się po stronie zła, wybór kierunku przeciwnego, który oddala od źródła czy podstawy wszelkiej jedności mogącej zwać się także całością czy też absolutem. Dlatego zło musi być dla człowieka nie tylko grzechem czy błędem, ale i fałszem, nieprawdą, pozorem. Stąd też Sołowjow, wybrawszy to, co wybrał, musi wybrać Boga; stąd zaś Nietzsche musi wybrać diabła. Czyż nie widać po rozejściu się dróg tych postaci w przeciwne strony nieubłaganej konsekwencji ich losów? A więc i tu przeziara niewidoczna może na pierwszy rzut oka, ale ścisła, jak się okazuje, konstrukcja świata, tego, co stworzone. Ze względu na obecność Bożą, poręczającą — poprzez trwałość wartości — obecność człowieka, powiemy więc metaforycznie o obecności Sołowjowa, o jego duchowo istotnym trwaniu, i zarazem o takiej nieobecności, o demonicznym braku Nietzschego.

Zarzuci ktoś, że to właśnie Nietzsche ze swym prorocstwem śmierci Boga jest o wiele bardziej obecny w umysłach lub sercach współczesnych i potomnych niż nieznany Sołowjow. Niewątpliwie tak się dzieje; wiemy jednak, dlaczego. Właśnie dlatego, że również Bóg w wieku, który nastąpił, w którym my także żyjemy, był mniej znany niż diabeł.

¹³ Tamże, s. 375.

¹⁴ Tamże, s. 381.