

przedmiotami, których statut określany jest przez ich 'miejsce' w teorii. Stanowisko to, które przenosi dyskusję na temat treści z obszaru problematyki dotyczącej przedmiotów abstrakcyjnych na obszar problematyki dotyczącej statusu przedmiotów teoretycznych, ukazuje krytyczny referencjalizm w nowej perspektywie. Idea ta jest ważnym, ale nie jedynym powodem, by sięgnąć po pracę Perry'ego.

Tadeusz Ciecierski

Sołowjow i tajemnica zła

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 2003, 418 s.

Włodzimierz Sołowjow to bodaj najbarwniejszy filozof XIX wieku. Papież Leon XIII powiedział, że jego idee są „piękne, lecz zbyt cudowne i niemożliwe”, biskup Strossmayer – że dusza Sołowjowa jest „czysta, pobożna i prawdziwie święta”, a prawosławny hierarcha Chrapowicki nazwał go „skończonym alkoholikiem” i miłośnikiem „panienek”. Mówiono, że jest rosyjskim Sokratesem, Platonem, Orygenesem, Tomaszem, Heglem, a ostatnio – Fukuyamą. Za młodu podróżował po Europie w poszukiwaniu wiedzy tajemnej, udał się w mistyczną podróż do Egiptu, następnie opracowywał szczegółowo zasady przyszłej globalnej teokracji, działał na rzecz zjednoczenia Kościołów, pisał sążniste traktaty filozoficzne i pełne humoru, autoironiczne wiersze, a na łożu śmierci – jak mówiono – przekazał bratu koperty z zapisem swoich spotkań z diabłem. Czy można się dziwić, że – choć minęło już przeszło sto lat od jego śmierci – powstała kolejna książka o tym niezwykłym człowieku i jego filozofii?

Monografia Jana Krasickiego stanowi próbę spojrzenia na filozofię Sołowjowa przez pryzmat tajemnicy zła. Takie ujęcie pozwala na wskazanie zasadniczych trudności, na które natrafiła filozofia Sołowjowa i sam filozof. Krasicki sugeruje, że niezwykła osobowość Sołowjowa skrywała prawdziwy dramat teoretycznych i duchowych zmagania ze złem. Zło w perspektywie teoretycznej doprowadziło do nierozwiązywalnych trudności w jego teodycei, w perspektywie historiozoficznej – do porzucenia teokratycznej utopii, a w perspektywie egzystencjalnej – do radykalnej zmiany światopoglądu. Wątek zła, przewijający się przez dzieła i życie Sołowjowa, był – jak pokazuje Krasicki – w istocie rewersem idei dobra, która

w równym stopniu przenika jego dzieło. Sołowjow, walcząc teoretycznie, praktycznie i duchowo ze złem, bronił zarazem dobra, a więc walczył o człowieka, ponieważ poza dobrem i złem – jak powiada Krasicki – jest tylko nicość.

Trzy części książki – *Teozofia*, *Teokracja*, *Eschatologia* – odpowiadają z grubsza trzem okresom i trzem wątkom twórczości Sołowjowa. Dwie pierwsze dotyczą tak zwanego „optymistycznego” okresu jego twórczości, trzecia – okresu „pessimistycznego”. Autor omawia szczegółowo poglądy Sołowjowa w każdym z tych okresów i obficie wykorzystuje bogatą literaturę „sołowjowologiczną” w czterech językach (książka zawiera niemal 1200 przypisów), korzystając także z dość zapoznanego dorobku polskich przedwojennych komentatorów myśli filozofa.

Poniżej przedstawione zostaną główne tezy Jana Krasickiego dotyczące kilku spornych kwestii związanych z Sołowjowem: (1) relacji między osobistymi doświadczeniami mistycznymi a jego filozofią, (2) problemu zła na gruncie teodycei, (3) problemu zła w historiozofii i (4) tajemnicy zła w eschatologii. Następnie spróbuję odnieść się do przeprowadzanej przez Krasickiego krytyki poglądów Sołowjowa.

(1) Wśród komentatorów filozofii Sołowjowa trwa spór o to, jaką rolę odgrywają w niej jego mistyczne objawienia. Wiadomo, że Sołowjow był człowiekiem bardzo wrażliwym mistycznie i przez całe życie doznawał rozmaitych wizji. Krasicki sugeruje, że stanowiły one główną inspirację jego filozofii i kierowały jego ideową ewolucją. „*Prius* filozofowania Sołowjowa – pisze – stanowi jego własne doświadczenie mistyczne i religijne” (s. 72). Wszelkie intelektualne wpływy, jakim ulegał filozof, były zapośredniczone przez jego własne doświadczenia, co – swoją drogą – decyduje o oryginalności jego filozofii.

Sołowjow czerpał impuls do filozofowania z własnych przeżyć, uzasadniał jednak swoje twierdzenia, odwołując się do religijnych dogmatów. Jego filozofia – jak pokazuje Krasicki – była chrześcijańska *par excellence* – nie tylko prowadziła do niesprzecznych z Objawieniem wniosków, ale przyjmowała dane Objawienia jako aksjomaty. Główną ideą, na której opierał się jego system, była idea Wcieleń, czyli dogmat Bogoczołwieczeństwa.

(2) Teozofia Sołowjowa to przede wszystkim nauka o Sofii-Mądrości Bożej, Duszy Świata i Absolutie. Na tym obszarze filozofia Sołowjowa była „infiltrowana” przez rozmaite nurty heterodoksalne: gnozę, okultyzm i spirytyzm. Omówieniu tych wielce subtelnych zagadnień poświęcona jest pierwsza część książki Krasickiego. Sołowjow starał się filozoficznie objaśnić istnienie zła jako skutek upadku Duszy Świata albo jako zaktualizowanie istniejącej w Bogu potencji. W tym okresie rosyjski filozof miał skłonność do lekceważenia tajemnicy zła – nie stanowiło ono dla niego jakiegś odrębnej zasady i miało być bez reszty przezwyciężone w procesie rozwoju świata.

Krasicki dość krytycznie ustosunkowuje się do tego nurtu rozważań Sołowjowa, pokazując „niemożności, aporie, gnostyczne i teozoficzne błędzenia” filozofa

(s. 92). „Podstawowy błąd, który kazi naukę Sołowjowa” (s. 80), polega na tym, że musi on umieścić źródło zła w Bogu. Świat powstał zatem nie w wyniku pozytywnego aktu stworzenia, lecz negatywnego aktu upadku. Można dodać, że kłopot teodycei Sołowjowa, na który wskazuje Krasicki, jest w zasadzie taki sam jak kłopot teodycei Hegla, na który wskazał Iwan Iljin w książce *Filozofia Hegla jako nauka o konkretności Boga i człowieka*.

Jan Krasicki zwraca jednak uwagę na wartość koncepcji Absolutu Sołowjowa, która jest próbą przełożenia na język metafizyki intuicji stojących za dogmatem Wcielenia. Absolut (od łac. *absolvere*) – jak pisał Sołowjow – jest czymś „wolnym” od świata: z jednej strony musi więc być czymś, co wykracza poza świat, z drugiej zaś strony – musi zarazem zawierać go w sobie, bo aby być od czegoś wolnym, trzeba nad tym czymś panować. Taka „dwubiegunowa” koncepcja Absolutu stanowi próbę połączenia w jednym pojęciu idei tożsamości i różnicy, wykroczenia poza horyzont ontologicznej filozofii i – jak powiada Krasicki – „przez swoją ideową oryginalność i niezależność [...] nie poddaje się podciągnięciu pod jakiś jeden strychulec znany z tradycji europejskiej” (s. 99).

(3) Idea teokracji, której poświęcona jest druga część książki, stanowi znak rozpoznawczy filozofii Sołowjowa. Krasicki przekonująco wykazuje, że jest ona konsekwencją centralnej idei systemu Sołowjowa – Bogoczłowieczeństwa. Uznanie dogmatu chrystologicznego doprowadziło Sołowjowa do odrzucenia dualizmu Boga i człowieka, ducha i materii, Królestwa Bożego i historii. Wcielenie i zmartwychwstanie Chrystusa rosyjski filozof uznawał za kluczowy moment w procesie przeobrażania świata, jaki od tej pory dokonywać się ma w historii za sprawą zjednoczonej ludzkości. Bezpośrednią konsekwencją faktu wcielenia jest więc idea teokracji, czyli urzeczywistnienia ideału Bogoczłowieczeństwa w historii. Był to bodaj ostatni tego typu projekt w dziejach europejskiej filozofii, a przy tym przewyższał poprzednie swoim rozmachem i konsekwencją. Sołowjow ustalił m.in. szczegółowy program urządzenia Kościoła powszechnego: 1 papież, 7 patriarchów, 46 metropolitów, 722 biskupów, 70 000 diakonów, 700 000 kapłanów itd.

Jan Krasicki sceptycznie odnosi się do poglądów filozofa z tego okresu. Zarzuca Sołowjowowi, po pierwsze, lekceważenie zła i „właściwy dla providencjonalizmu i teodycei historiozoficzny optymizm” (s. 227). Sołowjow uznawał zło za czynnik bierny, który ludzkość może zredukować własnym wysiłkiem. Jest to „kardynalny błąd” jego filozofii dziejów, który sprawia, że „Sołowjowowska optymistyczna interpretacja historii stanowi niewątpliwie rodzaj herezji” (s. 228). „Nędzą” jego filozofii polegała też na „karygodnej racjonalizacji” tajemnicy zła (s. 14). Po drugie, Sołowjow zignorował fenomen „irracjonalnej, egzystencjalnej wolności”, o której pisał jego przyjaciel Fiodor Dostojewski. Zlekceważenie *liberum arbitrium* – jak pisze Krasicki – „nie tylko kazi, ale wręcz uniemożliwia sens konstruowanego przezeń z takim mozołem gmachu »wolnej teokracji«” (s. 235). Główny zarzut Krasickiego wobec Sołowjowowskiej wizji historii pole-

ga jednak na tym, co inni uznają za jej największą wartość. Sołowjow zaciera bowiem granice między historią a eschatologią i czyni z transcendentnego ideału hasło polityczne. Jest zatem historycystą, wierzy w „domknięcie” historii i urzeczywistnienie na ziemi Królestwa Bożego. Historia nie prowadzi jednak do Królestwa Bożego: koniec świata będzie zerwaniem ze światem, a nie jego dopełnieniem. Nadziejami na budowanie Królestwa na ziemi – jak pisze Krasicki – „wybrukowano niejedno ziemskie piekło” (s. 258).

Autor dostrzega jednak wartość myśli Sołowjowa z tego okresu w ekumenizmie. Filozof był bardzo zaangażowany w dzieło zjednoczenia Kościołów i dawał temu wyraz, kontaktując się z katolikami. Pod tym względem jego działalność zdecydowanie wyprzedzała swoją epokę.

(4) Problemy eschatologii były tematem ostatnich rozważań Sołowjowa i stanowią przedmiot ostatniej części omawianej pracy. Pod koniec życia filozof dokonał zasadniczej rewizji swoich poglądów. Najpierw zwątpił w szczególne posłannictwo Rosji, następnie – w monopol Kościoła w dziele budowania Królestwa Bożego, wreszcie uznał obecność metafizycznego, aktywnego zła w historii. Efektem tej przemiany były *Trzy rozmowy* i najbardziej chyba znany tekst – być może z racji tego, że liczy zaledwie kilkanaście stron – *Krótką opowieść o Antychryście*. W tym opowiadaniu, skomponowanym w formie apokryfu, Sołowjow wydaje się podważać swoje własne teokratyczne idee i parodiuje siebie, nadając Antychrystowi własne cechy.

Wśród komentatorów nie ma zgody co do tego, jaką wagę należy przypisywać utworom z ostatniego okresu twórczości Sołowjowa. Jan Krasicki – podobnie jak Lew Szestow czy Alain Besançon – nadaje większą wagę drugiej nauce Sołowjowa. Nie jest to oczywiście pogląd bezsporny. Można w ogóle wątpić w teoretyczną doniosłość ostatnich wypowiedzi filozofa, postępując jak tomiści, którzy bynajmniej nie zrażają się tym, że św. Tomasz miał przed śmiercią nazwać swoje dzieła „słomą”.

Krasicki wskazuje na kilka powodów przemiany światopoglądu Sołowjowa; wszystkie one w jakiś sposób wiążą się z tajemnicą zła. Po pierwsze, do kryzysu doprowadziła obecność zła w historii i brak odzewu na jego idee ze strony papieża, władzy i społeczeństwa. Po drugie, poniósł fiasko „karkołomny” (s. 305) zamiar zbudowania w *Uzasadnieniu dobra* systemu etyki, który ignorował istnienie absolutnego zła i absolutnie wolnej woli. Po trzecie, Sołowjow osobiście doświadczył istnienia egzystencjalnego zła. Mistyczne doświadczenie wyrwało Sołowjowa z „teokratycznej drzemki” i doprowadziło do zasadniczej rewizji jego poglądów na historię. Dominować zaczęło „myślenie w kategoriach diastazy, historycznej nieciągłości, radykalnego »rozerwania« między tym, co historyczne, a tym, co wieczne, między tym, co ziemskie, immanentne, a tym, co transcendentne” (s. 268).

Ten okres twórczości Sołowjowa jest szczególnie bliski Krasickiemu. W tym czasie wiara filozofa dojrzała i jego mistyka stała się pełna „egzystencjalnej treści i przeżycia” (s. 15). Porzucenie racjonalistycznych projektów było świadectwem prawdziwego chrześcijańskiego wtajemniczenia. Jak pisze Krasicki: „okoliczność, że nasz filozof ostatecznie zrezygnuje z nadziei przestoczenia [...] idei w historię [...], można poczytywać za najbardziej szczęśliwy finał »idei jego życia«” (s. 248). W tym mniej więcej czasie powstały też cenne prace, w których Sołowjow polemizował z Tołstojem i Nietzschem. Jak pokazuje autor, polemiki te zachowały swoją wartość do dziś.

Krasicki zajmuje się w swojej książce nie tylko historią filozofii, systematyzując poglądy Sołowjowa, lecz także filozofią, podejmując z nim dyskusję. Autor krytykuje rosyjskiego filozofa z pozycji chrześcijańskiego humanizmu, który nie dopuszcza racjonalizacji tajemnicy zła i projektów realizacji na ziemi ideałów Bogoczłowieczeństwa. Dyskusja ta decyduje o dużej wartości jego pracy. Monografia zawiera dzięki temu wiele nietrywialnych tez, które mogą stać się punktem wyjścia polemik i dyskusji, podjętych w obronie Sołowjowa.

Poniżej spróbuję przedstawić pewną możliwość obrony rosyjskiego filozofa, wskazując na pewne paradoksy, do których prowadzi krytyka przeprowadzona przez Krasickiego. Z jednej strony, wydaje się on bowiem akceptować niektóre poglądy Sołowjowa, z drugiej jednak, odrzuca tezy, które z tych poglądów bezpośrednio wynikają. Paradoks ten można zaobserwować co najmniej w dwóch przypadkach: idei Absolutu i Bogoczłowieczeństwa.

Jan Krasicki – jak już była o tym mowa – z aprobatą odnosi się do „dwubiegunowej” koncepcji Absolutu, która stanowi próbę wyjścia z ograniczeń „filozofii tożsamości”, odrzuca natomiast pomysł umiejscowienia źródła zła w Bogu i stworzeniu. Wydaje się jednak, że przyjęcie takiej koncepcji Absolutu nieuchronnie prowadzi do umieszczenia w nim źródła zła. To właśnie ta atrakcyjna koncepcja Absolutu wymaga połączenia u Sołowjowa żydowskiej idei *creatio ex nihilo* z gnostycką koncepcją jedności Boga i świata. Absolut bowiem zarazem ma być wolny od świata (a więc stwarza go *ex nihilo*) i zawierać go w sobie (a więc nie stwarza go *ex nihilo*). Oczywiście prowadzi to do antynomii, w której zawiera się też problem zła w świecie. Uznanie źródła zła w Bogu jest jednak – jak się zdaje – bezpośrednią konsekwencją Sołowjowowskiej koncepcji Absolutu.

Podobny paradoks pojawia się w przypadku idei Bogoczłowieczeństwa. Krasicki uznaje jej doniosłość, otwiera ona bowiem perspektywy walki ze współczesnym nihilizmem. Każdy zresztą, kto występuje z pozycji chrześcijańskich, jest zobowiązany do akceptowania ustaleń Chalcedonu. Zarazem jednak jest bardzo sceptyczny – czemu, swoją drogą, trudno się dziwić – wobec programu teokratycznego, który skazany jest – jego zdaniem – na generowanie totalitaryzmu. Krasicki w ogóle odrzuca wszystkie koncepcje historii związane z jej „domknięciem”. Odrzucenie idei teokracji musi jednak prowadzić do rezygnacji z tego, co sam

Krasicki uznaje u Sołowjowa za najcenniejsze – idei Bogoczłowieczeństwa, ponieważ idee te są nierozzerwalnie ze sobą związane.

W swej krytyce Sołowjowa Krasicki powołuje się na autorów, którzy sprawdzili się w krytyce marksizmu: K.R. Poppera i E. Voegelina (s. 241). Sięgnięcie do ich argumentów pozwala oczywiście na dość łatwą i druzgocącą krytykę koncepcji Sołowjowa. Hiperkrytycyzm wobec Sołowjowa prowadzi wręcz do tego, że szczęśliwe w sumie zakończenie *Krótkiej opowieści o Antychryście* – zapanowanie na ziemi tysiącletniego Królestwa Chrystusa – Krasicki kwituje uwagą, że jest to „najsłabszy akt” tego utworu, „religijny kicz” i „banał” (s. 341). Jednak każda koncepcja historii, która chciałaby – jak np. koncepcja Sołowjowa – na serio brać pod uwagę fakt Wcielenia i jego konsekwencje, musi prowadzić do jakiejś postaci „historyzmu” i „gnozy”. Kryteria historycyzmu spełnia zresztą nawet Popperowska wizja historii jako wzrostu „społeczeństwa otwartego”, a za najprawdziwszą gnozę można uznać koncepcję Voegelina, który wszędzie doszukuje się gnozy – cóż dopiero mówić o inspirowanej chrześcijaństwem całościowej wizji historii.

Paweł Rojek