

JUSTYNA KURCZAK

WŁODZIMIERZ SOŁOWJOW - DROGI MY LI

Janusz Dobieszewski: *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowo ci filozoficznej.* Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2002, 482 s.

Włodzimierz Sołowjow - pierwszy profesjonalny rosyjski filozof-budził zainteresowanie Polaków już za swego życia (1853-1900). Nie tylko z powodów, dla których zaliczamy go do - obok Aleksandra Hercena i Konstantina Leontjewa - do tzw. wielkiej trójcy polonofilskiej, czyli do myślicieli, którzy nie podzielali typowej, niestety, po powstaniu styczniowym niechęci Rosjan do uciemięcenia przez carat, buntowniczego narodu. Format intelektualny i duchowy tej postaci odkrywali ci, którzy się z nim zetknęli, np. odzyskiwany dziś dla polskiej humanistyki po latach przemilczenia historyk idei i filozof kultury Marian Dzięchowski, któremu szczególnie bliska była - jak się zdaje - ekumeniczna chrześcijańska wielkość Rosjanina.

Później przyszły lata dla polskiej znajomości myśliciela Solowjowa chudsze. Niewątpliwie nie sprzyjał jej czas historyczny, to wszystko, co działo się w Polsce i Rosji przez kilka dziesięcioleci XX wieku. Wprawdzie nazwisko Solowjowa pojawiało się po drugiej wojnie światowej na kartach fundamentalnych prac Andrzeja Walickiego *W kręgu konserwatywnej utopii* (1964) czy *Rosyjska filozofia i myślenie społeczne od Oświecenia do marksizmu* (1973), lecz brakowało obszerniejszych rozpraw wyłącznie poświęconych. Zmiana przyniosła dopiero lata osiemdziesiąte, gdy to staraniem wydawnictwa ojców dominikanów „W drodze” ukazały się: książka bratanka filozofa Sergiusza M. Solowjowa *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Solowjowa* (Poznań 1986), napisana w 1923 r., a potem skromny, choć wydany w trzech tomikach *Wybór pism* tego ostatniego w przekładzie Juliusza Zychowicza i Aleksandra Hauke-Ligowskiego OP (Poznań 1988). Następnego stulecia nazwa myśliciela okresem szczególnie sprzyjającym polskim badaniom nad autorem, który dokonał chętnie „uniwersalnej syntezy nauki, filozofii i religii” i z tej choćby przyczyny zdaje się fascynować przedstawicieli różnych dyscyplin, przede wszystkim rosoznawców i historyków filozofii. I tak otrzymaliśmy cenne monografie: Grzegorza Przebindy *Włodzimierz Solowjow wobec historii* (Kraków 1992) i Lilianny Kiejzik *Włodzimierz Solowjow* (Zielona Góra 1997), tom interesujących studiów pt. *W kręgu idei Włodzimierza Solowjowa* pod redakcją Włodzimierza Rydzewskiego

i Marka Kity, b d cy plonem mi dzynarodowej sesji naukowej, zorganizowanej w Krakowie w pa dzierniku 2000 r. na temat: „W kr gu «rosyjskiej idei»”. Tymczasem /1995/ udost pniono polskiemu czytelnikowi w tłumaczeniu Janusza Stawiskiego studia Andrzeja Walickiego nad *Filozofi prawa rosyjskiego liberalizmu* (Notre Dame 1992), w ród których poczesne miejsce zajmuje licz ca blisko 50 stron cz traktuj ca o udziale filozofii prawa Solowjowa w narodzinach „rosyjskiego nowego liberalizmu”.

Jednak e powy sze dokonania wydaj si jakby wst pem do obszernej, wielotkowej rozprawy Janusza Dobieszewskiego *Włodzimierz Solowjow. Studium osobowo ci filozoficznej*. Jej autor postawił przed sob ambitne zadanie rekonstrukcji filozoficznej osobowo ci człowieka, którego nazywa swoim bohaterem. Z ogromnym zaangażowaniem, tudzie równ mu wnikliwi ci przedstawia "fenomenologi ducha Włodzimierza Sołowjowa" (s. 15). Wpierw broni samej idei swej pracy, pisz c, e interesuje go on „jako miejsce ujawniania nowych, innych, niekiedy niespodziewanych, zdumiewajcych mo liwo ci rozumienia i interpretowania idei i teorii filozoficznych” (s. 18), e zakłada jej samo wiadomo i integralno , a rosyjskiego myliciela traktuje jako adekwatny przedmiot proponowanych bada ze wzgl du na intensywno jego aktywno ci teoretycznej, rónorodno jej inspiracji, liczne zmiany i powa ne zwroty w rozwoju pogl dów, tak e pod wpływem dziaalnoci pozafilozoficznej, d enie do uj cało ciowych, w których obecny jest m.in. wymiar eschatologiczny, wiadomo kontekstu kulturowego własnych rozterek i poszukiwa , koncentracja na filozofii i samotno filozoficzna, pomimo znacze go wpływu na my l rosyjsk . Cechy te, zdaniem Dobieszewskiego, pozwalaj postawi Solowjowa obok innych mylicieli, których ycia nie sposób oddzieli od filozofii, a którzy na najbardziej nawet uniwersalnych ideach wycisn li pi tno swej indywidualno ci, poniewa - czytamy: „To szczególne poł czenie skrajnej (punktowej) jednostkowo ci z całkowitym uwarunkowaniem tym, co uniwersalne (prawda, Bóg), byłoby wła nie wyznacznikiem osobowo ci filozoficznej” (s. 20).

Polski historyk filozofii dokonuje analizy struktury intelektualno-duchowej rosyjskiego filozofa na podstawie badania tekstów jego autorstwa, koncentruj c si na tej własno ci opisywanej filozofii, któr , wedle niego, charakteryzuje najwi ksze napi cie wewn trzne i która tym samym pozwala ukaza dynamik i meandry filozoficznych peregrynacji Solowjowa bez takich ogranicze , jak jednostronne ujmowanie rozwoju jego my li lub akcentowanie głównie jej trwało ci. Uprzedzaj c tok wywodów autora, nadmieni , e za cech spełniaj c powy sze warunki w odró nieniu od innych badaczy stanowiska filozoficznego Solowjowa uznał on ide Bogocześlówieczy stwa, po wi caj c kolejnym jej przekształceniom a trzy rozdziały swej pracy.

Rozpoczyna od informacji biograficznych, nie unikając rozpatrywania na nowo tych faktów z życia filozofa, które z trudem - je li nie w ogóle - poddaj się jednoznacznej interpretacji (np. trzykrotnego widzenia Sofii), a do których powracał b dzie jeszcze w rozdziałach nast pnych, tym razem w perspektywie ich zwi zku z ewolucj postawy filozoficznej Sołowjowa. Odrzuca dokonane przez poprzedników (a o miu) podziały tej e na okresy i podokresy, by opowiedzieć si za ukrytym pod nimi podziałem na dwa tylko etapy, z których pierwszy (lata 1873-1898) nazywa okresem słowianofilsko-teokratyczno-utopijno-optymistycznym, za drugi (lata 1899-1900) okresem apokaliptyczno-eschatologiczno-katastroficzno-pesymistycznym. Podjmuje polemik ze zwolennikami tezy o gruntownej odr bno ci poematu *Trzy rozmowy* (1898) w stosunku do pozostałej twórczo ci my liciela, upatrując w nim - za Andrzejem Walickim - jedynie „dodatkowe ostrze enie przed oddzieleniem rzeczy ludzkich i boskich” (s. 67).

My li Sołowjowa - wedle badaczy rosyjskich - jedno zapewnia przenikającą j idea religijna (Ernst Radłow) lub idea wszech jedno ci (Władimir Szyłkarski), b d Sofii (Aleksiej Łosjew), czy te idea Bogoczłowiecze - stwa. Dobieszewski przychyła si do opinii J. Suttona, J. Pryszmonta, K. Kupca, A. Kojeve'a i J. Krasickiego, zgodnie z któr tą ostatnia idea jest „ide kierowniczą jego my li” a „Bogoczłowiecze stwo było dla Sołowjowa programem chrześcijańskiej wizji wiata, której uchwycenie było przez całe życie celem jego poszukiwa filozoficzno-religijnych” (s. 75).

Ju w debiutanckim artykule *Proces mitologiczny w staro ytnym pogostwie* (1873) Sołowjow dostrzegł, e różni si ono od chrześcijaństwa traktowaniem człowieka jako istoty li tylko przyrodniczej, brakiem współzależności Boga i człowieka, a wi c perspektywy Bogoczłowieczej, różnej *nota bene* według filozofa od zachodniej redukcjonistycznej idei człowieka-boga. Bogactwo treści wpisanych, zdaniem Dobieszewskiego, w Sołowjowski ide Bogoczłowiecze stwa sprawiło, e mógł si on pokusić o stworzenie na jej gruncie, począwszy od przełomu lat 70. i 80. XIX wieku, propozycji systemowych przeciwstawianych przez niego kryzysowi nowożytnej filozofii zachodniej, której osi gnicia skądinąd dobrze znał i cenił.

Monografista sprowadza propozycje Sołowjowa do mistycyzmu, wiedzy integralnej (słowianofilstwa), wszech jedno ci, sofiologii i teokracji. Dlatego kolejne rozdziały jego dzieła traktują o Sołowjowskiej filozofii mistycyzmu (znajdując wyraz przede wszystkim w pracy *Kryzys filozofii zachodniej (przeciw pozytywistom)* (1874), o koncepcji integralności (dla której kluczowym tekstem s *Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej*, 1877) i filozofii wszechjedności (rozwiniętej w *Krytyce zasad abstrakcyjnych*, 1880). Nim skupi się na innych wymienionych wcześniej kwestiach, powraca do zagadnienia Bogoczłowiecze stwa, tym razem omawiając je

w wietle *Wykładów o Bogoczłowiecze stwie* opracowanych w latach 1877-1881/, gdzie - jego zdaniem - spotykamy nowe uj cie problemu, wynikłe z prze wiadczenia filozofa, e wła ciwe chrze cija stwu pojmowanie relacji mi dzy Bogiem a człowiekiem - znajduj ce wyraz w osobie Chrystusa - stanowi absolutne *novum* w stosunku do innych religii, poci gaj c za sob istotne konsekwencje, w ród nich te, które zaowocowały rozwini cciem przez omawianego my licieła znamiennej dla rosyjskiej teologii prawosławnej idei Sofii - Pram dro ci Bo ej, Duszy wiata, Wiecznej Kobieco ci.

Sofiologia - przyznaje Dobieszewski - stanowi najistotniejszy wkład Solowjowa do rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego, lecz nie decyduje o jedno ci, tudzie swoisto ci jego własnego stanowiska w stopniu porównywalnym z ide Bogoczłowiecze stwa. Współwyznacza ono tak e perspektyw rozwoju ycia społecznego, jak nakre lił filozof w swoim projekcie polityki chrze cija skiej, zmierzaj cej z zało enia ku przywróceniu pierwotnej jedno ci, tak Ko cioła, jak ludzko ci oraz ku podniesieniu idei chrystianizmu z upadku, a wiata z gł bokiego duchowego kryzysu, spowodowanego - o czym czytamy np. w pracy *Rosja i Ko ciół Powszechny* (1889/) - m.in zwyci stwem w zlaicyzowanej Europie partykularyzmu, niewolnictwa ekonomicznego i anarchii, w Rosji za , na skutek bizantynizmu, eskalacj nacjonalistycznego i autokratycznego zniewolenia jednostki.

Zjawiskom tym zapobiec mogłaby, według zwolennika teokracji, radykalna zmiana - mało prawdopodobny sojusz papie a z carem, gwarantuj cy przewyci enie cywilizacyjnego rozdziwienia, urzeczywistnienie w procesie historycznym prawd chrze cija skich, nade wszystko drogiego mu Bogoczłowiecze stwa. Zmiany, które nast powały w Rosji i wiecie w 90. latach XIX wieku, niweczyły t utopi jn nadziej . Niepowodzenie Sołowjowskiej idei teokracji było, zdaniem Dobieszewskiego, bod cem powstania trzeciej z kolei wersji koncepcji Bogoczłowiecze stwa. W nowej jej formule (zawartej w pracach takich jak: *Uzasadnienie dobra* 1897, *Prawo i moralno* 1899, *Trzy rozmowy* 1899-1900) my licieł pomie cił etyk , polityk i apokaliptyk , a metafizyczn szczelin mi dzy Bogiem a człowiekiem opisał, nie odwołuj c si , jak poprzednio, do „ludzkiej zdolno ci duchowego skoku w transcendencj ” lub do „afirmatywnej otwarto ci człowieka na Boskie objawienie”, lecz wył cznie do „kraw dzi ludzkiej jako punktu wyj cia” pełnego ryzyka procesu, w rezultacie którego zarysowa si mo e dopiero Boska perspektywa odnalezienia przez człowieka siebie i Boga zarazem (s. 379-380).

Po przedstawieniu tej kwestii Dobieszewski podejmuje prób interpretacji wielokrotnie dyskutowanej *Krótkiej opowie ci o Antychry cie*, wcho dz cej w skład *Trzech rozmów*, a uznawanej za rozrachunek Solowjowa z własn utopi po u wiadomieniu sobie prawdziwej natury i nieusuwal-

no ci zła oraz pozorów dobra realizowanego w wiecie. Podrozdział poświęcony temu problemowi stanowi wręcz wzorcowy przykład zastosowanej przez monografistę metody. Roi się o przywoływanych opiniach innych badaczy dzieła rosyjskiego filozofa, akcentów polemicznych i skojarzeń z poglądami myślicieli i pisarzy europejskich zaniepokojonych kierunkiem rozwoju współczesnej cywilizacji, jej niejako skazaniem na zło usankcjonowane lub zbanalizowane. Wszystko to służy nie erudycyjnym popisom, lecz wzbogaceni i usystematyzowaniu refleksji nad *My I Włodzimierza Sołowjowa*, przekonaniu, że jego filozofia Bogocześnióstwa wpisuje się w filozoficzną tradycję europejską, ponieważ jest z nią współmierna.

Janusz Dobieszewski słusznie stwierdza, że klucz interpretacyjny, jakim posłużył się dla analizy intelektualnego dorobku poprzednika i proroka wielu rosyjskich myślicieli wieku XX (m.in. S. Bułgakowa, P. Florenskiego, N. Bierdiajewa, J. Trubieckiego, J. Iljina), pozwala zarówno ledź czym poszukiwania Sołowjowa, jak i cały rosyjski spór o Boga i człowieka wyjść poza ujęcie wiatopogłdowe, sytuujące *My I rosyjskie* tak czy inaczej w opozycji do filozofii zachodniej, bardziej jakoby wyspecjalizowanej, dojrzałszej, wolnej od społecznych serwitutów.

Studium osobowości filozoficznej Włodzimierza Sołowjowa jest książką wybitną, zasługującą na to, by ustalenia w niej zawarte dotarły do szerszego grona czytelników. Oczekiwalibyśmy więc przygotowania na jej podstawie popularnonaukowego opracowania w znanej serii Wiedzy Powszechnej „*My I i Ludzie*”, gdzie poza stosownym wyborem tekstów autorstwa Sołowjowa, dotąd rozproszonych i dostępnych głównie specjalistom, znalazłby się syntetyczny rys tej konsekwentnej, ze wszelkich miar interesującej propozycji filozoficznej. Jeśli wolno coś doradzić jej autorowi, to chyba tylko szersze, całościowe przedstawienie kontrowersji słowianofilów z okcydentalistami, w kręgu której, tak samo jak w kręgu „przeklętych” pytań klasycznej i współczesnej filozofii europejskiej przebiegały drogi *My I* bohatera jego studium, i z którą rozliczył się on jak mało kto precyzyjnie, krytycznie, przekraczając horyzonty i schematy pojęciowe, jakie utrwaliły się zwłaszcza w historiozofii obu stron. Wówczas - nie tylko dla badaczy - jeszcze bardziej zrozumiałą stałaby się wyjątkowo i centralnie pozycja Sołowjowa w bardzo szeroko rozumianej rosyjskiej *My I* filozoficznej, jego wielka siła inspiracyjna. Podjęcie szerszej refleksji nad uwarunkowaniami recepcji i reinterpretacji koncepcji myśliciela oraz jej idei składowych dałoby natomiast płodny wgląd w naturę *My I* i kultury rosyjskiej, co w przypadku ewentualnego popularnonaukowego opracowania byłoby szczególnie cenne.