

IWONA LEWICZ

*Kryzys filozofii zachodniej w świetle młodzieńczej  
rozprawy W. Sołowjowa*

---

The Crisis of Western Philosophy in the Light of an Early Discourse of V. Solovyov

PRZECIW POZYTYWISTOM

**W**łodzimierz Sołowjow (1853–1900) – mistrz pióra, poeta i przede wszystkim wybitny myśliciel rosyjski jest, wedle określenia A. Walickiego, pierwszym, „profesjonalnym” filozofem w Rosji<sup>1</sup>, u którego intelektualnych źródeł gasiła swe pragnienie cała późniejsza inteligencja rosyjska. Jak powiedział jeden z jej przedstawicieli – M. Bierdiajew – Rosjanie zawsze w głębi swej duszy są raskolnikami.<sup>2</sup> Trudno chyba o trafniejsze sformułowanie, gdyż to właśnie narodowe piętno już na pierwszy rzut oka uderza nas w filozoficznym systemie Sołowjowa, zaś przy głębszym wejrzeniu weń dostrzec możemy cały splot antynomicznych poglądów i punktów widzenia, które

---

<sup>1</sup> A. Walicki, *Ekumeniczna synteza Włodzimierza Sołowjowa*, [w:] *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Warszawa 2002, s. 173.

<sup>2</sup> M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J. C.-S. W., Warszawa 1999, s. 15.

usiłuje on skonfrontować i jakoś ze sobą pogodzić, niekiedy bezskutecznie. Prawdą jest to, że w samym charakterze Sołowjowa jest pewne pęknięcie przekładające się na jego twórczość, w której rozterki ducha i umysłu znalazły swój najpełniejszy wyraz. Dowodem na to niech będzie próba połączenia w jego filozofii tak różnych, czasem skrajnie przeciwstawnych pojęć, stanowisk i prądów intelektualnych, jak słowianofilstwo i okcydentalizm, Wschód i Zachód, rozum i serce, racjonalizm, empiryzm i mistycyzm, „Ateny i Jerozolima”, których tradycyjnie nie zwykło się ze sobą łączyć. Sołowjow chciał tym samym stworzyć „filozofię integralną”, mającą na celu połączenie w jednolitą całość oderwanych niegdyś prądów umysłowych: racjonalizmu, empiryzmu oraz mistycyzmu, które w swej izolacji od całości dostarczają jedynie prawd częściowych, przy tym, według niego, „całość tę należy rozumieć nie jako nieokreśloną mnogość rzeczy, a jako wszechjedność”.<sup>3</sup> Skrupulatne przyjrzenie się wszystkim okolicznościom powstawania oraz przesłankom sołowjowowskiej myśli prowadzi zatem do przekonania, że „podobnie jak woda w swoich konkretnych cechach w najmniejszym nawet stopniu nie jest podobna ani do wodoru, ani do tlenu, oddzielnie wziętych”<sup>4</sup>, tak też uwaga wnikliwego czytelnika nie powinna się skupiać na pojedynczych fragmentach czy pojęciach, lecz winna dążyć do ogarnięcia – fascynującej z filozoficznego punktu widzenia – całości jego rozważań. Takie osobliwe zestawienie pojęć może również sprawiać wrażenie, jakoby filozofia Sołowjowa była imponującą wprawdzie, lecz nietwórczą syntezą myśli czy niekiedy ledwie pewnych inspiracji, wypracowanych w różnych epokach przez rozmaitych myślicieli. Wrażenie to, skądinąd złudne, potęguje pewien sposób wskazywania przez Sołowjowa zwodniczych tropów czy raczej woalowania tego wszystkiego, co mogłoby odsłonić źródła idei, pod wpływem których pozostawał. Nie da się jednak zaprzeczyć autentyczności tej syntezy, mającej swe podstawy w tym, że potrafił on twórczo zaszczerpić obcą myśl na gruncie własnej filozofii.<sup>5</sup> Stanowi to, z całą pewnością, o swoistym jej uroku i to właśnie ma na myśli Czajkowski, gdy niezwykle trafnie, a zarazem lapidarnie charakteryzuje filozofię Sołowjowa jako prawdziwą „uczętę dla ducha”.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 108.

<sup>4</sup> W. Sołowjow, *Dramat życiowy Platona*, [w:] id., *Wybór pism*, t. 1, tłum. A. Hauke-Ligowski, Poznań 1988, s. 33.

<sup>5</sup> Według tej linii interpretacji, jaką przedstawił J. Dobieszewski, „Myśl Sołowjowa była oryginalną syntezą: a) klasycznej wersji sporu słowianofilsko-okcydentalistycznego; b) tradycji chrześcijaństwa prawosławnego postrzeganego jako chrześcijaństwo autentyczne i ekumeniczne; c) wielkiej tradycji filozofii zachodnioeuropejskiej, szczególnie myśli Hegla i Schellinga; d) nowożytnej mistyki zachodniej (Boehme, Baader, Swedenborg), kontynuującej tradycje późnego średniowiecza (Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy) [w:] id., *Włodzimierz Sołowjow i jego „Wykłady o bogoczołwieczeństwie”*, Acta Universitatis Nicolai Copernici. Studia Rosjoznawcze III – Nauki Humanistyczno-Społeczne 1996, z. 310, s. 125.

<sup>6</sup> K. Czajkowski, *Etyka Sołowjewa*, „Przegląd Powszechny” 1899, nr 61, s. 362.

Podobnie rzecz miała się z poglądami Sołowjowa na temat racjonalizmu – nieodmiennie kojarzonego przezeń z myślą zachodnią – które powstawały i dojrzewały w umyśle ich autora niemal przez całe życie. Proces ten miał charakter co najmniej ambiwalentny, początkowo kształtował się w duchu radykalnego słowianofilstwa, by w ostatecznej konsekwencji znaleźć swe ujście w tak zwanym „religijnym okcydentalizmie”.<sup>7</sup> Pierwsze refleksje dotyczące myśli zachodniej zawarł Sołowjow już w swej młodzieńczej rozprawie *Kryzys filozofii zachodniej. Przeciw pozytywistom*. Książka ta była dlań swoistym fundamentem, od którego zamierzał rozpocząć budowę własnego systemu. Większość z przedstawionych tam filozoficznych projektów i różnego autoramentu pomysłów, choć z biegiem czasu zmieniała swój odcień znaczeniowy, została przez niego później wykorzystana, stając się przewodnimi motywami innych jego dzieł. Rozprawa ta, zwłaszcza zaś publiczna jej obrona, przysporzyła przyszłemu wybitnemu filozofowi rosyjskiemu wielu gorących zwolenników, a bodajże jeszcze więcej wrogów, nadto przyczyniła się do tego, że stał się on człowiekiem znanym i popularnym zarówno w wąskich kręgach akademickich, jak i w moskiewskich salonach. Jak pisze jego bratanek S. M. Sołowjow w obszernej monografii poświęconej filozofowi, „po obronie swej rozprawy od razu stał się w Moskwie znakomitością. Redakcje zabiegały o jego współpracę, panie na prześcigi zapraszały go na herbatki, zaś literaccy przeciwnicy usiłowali oblewać pomyjami”.<sup>8</sup>

Swą rozprawę Sołowjow rozpoczyna w następujący sposób:

„U podłoża tej książki legło przekonanie, że filozofia w sensie wyłącznie teoretycznego poznania, zakończyła swój rozwój i bezpowrotnie odeszła w świat przeszłości”.<sup>9</sup>

Na początku stwierdza on zatem pewien fakt, którego, jego zdaniem, żadną miarą nie da się podważyć, mianowicie ten, że zachodnioeuropejski racjonalizm, będący dlań jedynie suchym teoretyzowaniem, odarł kulturę europejską z jej duchowości, w konsekwencji doprowadzając ją do jej kresu. Co ważne, charakterystyczny dla zachodniej kultury racjonalizm nie był w stanie, wedle Sołowjowa, w sposób pewny i zarazem autentyczny opisać tak zróżnicowanej przecież natury człowieka, w której zdolność do racjonalnego myślenia jest tylko jednym ze składników wieloaspektowego jej obrazu. W tym znaczeniu filozofia Sołowjowa jest w gruncie rzeczy w sobie właściwy sposób, przy uwzględnieniu odmiennego kontekstu jej powstawania i rozwoju, o ile nawet nie nowatorską, o tyle z całą pewnością komplementarną wobec tych tendencji, które w skrócie określić możemy jako katastroficzne, a które już od pewnego czasu pojawiały się na Zachodzie Europy, za sprawą między innymi takich myślicieli jak A. Scho-

<sup>7</sup> A. Walicki, *op. cit.*, s. 27.

<sup>8</sup> S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. A. Hauke-Ligowski, Poznań 1986, s. 100.

<sup>9</sup> W. Sołowjow, *Кризис западной философии (против позитивистов)* [*Kryzys filozofii zachodniej. Przeciw pozytywistom*], [w:] *Сочинения [Dziela w dwóch tomach]*, t. 2, Moskwa 1988, s. 5.

penhauer, J. Burckhardt i F. Nietzsche, będących bez wątpienia inspiratorami owych pesymistycznych nurtów, a także ich kontynuatorów – O. Spenglera, A. Toynbeego i innych, którzy tę inspirację podjęli i systematycznie rozwijali.

Korzystając z okazji, autor *Kryzysu filozofii zachodniej* wyraźnie podkreśla odrębność własnej myśli od modnego wówczas pozytywizmu<sup>10</sup> – ostatniego owocu, jaki w wyniku niezwykle burzliwej i dynamicznej mechaniki swych dziejów wydała myśl zachodnia, który według przekonania jego przedstawicieli, powinien być „dla całego cywilizowanego świata jedynym wspólnym światopoglądem, powinien zostać tym, czym był papizm w wiekach średnich”.<sup>11</sup> Odmienność swojego stanowiska ujmuje Sołowjow w trzech punktach. Po pierwsze, jego własna filozofia jednakowo odnosi się tak do teoretycznego kierunku filozofii (który pozytywiści nazywają metafizyką), jak i do kierunku empirycznego, który w samym pozytywizmie znajduje swoje pełne i ostateczne wyrażenie.<sup>12</sup> Po drugie, pragnie on wykazać bezpodstawność przekonania twórcy pozytywizmu A. Comte’a, iż sens religii oraz metafizyki zawiera się w przypadku pierwszej w mitologicznym objaśnianiu zjawisk zewnętrznych, zaś w przypadku drugiej w abstrakcyjnym. Podaje on przykład braminizmu oraz religii buddyjskiej, która cały otaczający nas świat zjawisk uznaje za efemeryczną ułudę, „zasłoneę Mai”, skazując jednostkę koncentrującą się wyłącznie na nich jedynie na ciągłe pomnażanie licznych, być może nigdy niekończących się cierpień. „W jaki sposób – pisze – może zajmować się objaśnianiem zjawisk (bowiem w tym Comte upatruje istotę religii) – w jaki sposób, powiadam, może odnosić się do objaśniania zjawisk taka religia, jak buddyzm, którego fundamentalnym dogmatem jest absolutna »nicość« wszystkiego, co istnieje, a celem wyższym – nirwana, całkowite wygaszenie wszelkiego życia”.<sup>13</sup> Chybiona wydaje się Sołowjowowi również podobna teza odniesiona do chrześcijaństwa, dlatego też człowiek, który ją wysunął, jest w jego oczach prawdziwym ignorantem w sprawach religii, zaś jego rozważania przedstawiają sobą „rząd dziwacznych kuriozów”. Mowa tu przede wszystkim o spojrzeniu Comte’a na osobę Chrystusa jako „politycznego awanturnika” oraz protestantyzm, który, według niego, nie jest niczym innym, jak „reprodukcją mahometanizmu”.<sup>14</sup> Cokolwiek uznalibyśmy za trzón chrześcijaństwa, czy będzie to dobro, miłość, czy też zbawienie, na pewno nie można sprowadzić go do świata zjawisk i faktów. „W jakiej relacji do »objaśniania zjawisk

---

<sup>10</sup> Można nawet wraz z Coplestonem powiedzieć, że te tendencje, które znalazły swój najpełniejszy wyraz w myśli Sołowjowa, były swoistym nań remedium. „Tłem odrodzenia filozofii religijnej był nie tylko materializm i pozytywizm, ale także brak twórczej, rozwijającej się myśli pośród oficjalnych przedstawicieli rosyjskiego Kościoła 'prawosławnego'”, F. Copleston, *Filozofia rosyjska: ciągłość czy zerwanie?*, „Aletheia” 1988, 2–3, s. 148.

<sup>11</sup> W. Sołowjow, *op. cit.*, s. 123.

<sup>12</sup> *Ibid.*, s. 5.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 129–130.

<sup>14</sup> *Por. ibid.*, s. 130.

obserwowalnych – *explication des phénomènes observables*« mogą w istocie pozostawać główne dogmaty chrześcijańskie: o Trójcy, o wcieleniu Boga, o wskrzeszeniu zmarłych, z jednej strony, oraz chrześcijańska moralność – z drugiej? Jakkolwiek różniłyby się między sobą trzy wzmiankowane religie, to wszystkie one mają ze sobą wspólne to, iż z zasady swojej negatywnie odnoszą się do zastanej rzeczywistości, a za swoje doniosłe zadanie uznają wyswobodzenie człowieka od zła i cierpienia nieodzownych w istniejącej rzeczywistości – wszystkie one są ze swej natury religiami zbawienia”<sup>15</sup> Wreszcie po trzecie, choć Sołowjow uważał, że rozwój abstrakcyjnej filozofii zachodniej jest już w gruncie rzeczy zakończony, stając, tym samym, w radykalnej opozycji wobec tych wszystkich filozofii, które zakładają, że „rozum panuje nad światem, że przeto i bieg dziejów powszechnych był rozumny”<sup>16</sup>, nie sądził, że był to proces pozabawiony sensu. Poznanie racjonalne, „ów śmiertelny grzech Zachodu”<sup>17</sup>, jest bowiem, według niego, nie tyle błędne, ile wymaga dopełnienia. „Mam nadzieję – pisze – wykazać na odwrót, że zakończony rozwój filozoficzny nakazuje najbliższej przyszłości znaleźć pełne, uniwersalne rozwiązanie tych pytań, które ów rozwój rozstrzygnął w sposób stronnicy i dlatego niezadowolający”<sup>18</sup>.

Prawdą jest, że Sołowjow odrzekał się od pozytywizmu w wersji comte’owskiej, podkreślając zarazem, że jego własna filozofia jest całkowicie odeń różna. Przy głębszym zbadaniu można jednak dostrzec w sołowjowowskiej strukturze dziejów pewne podobieństwa do tak krytykowanego przezeń comte’owskiego podziału umysłowego rozwoju ludzkości na trzy fazy: teologiczną, metafizyczną i pozytywną, która w rezultacie jednoznacznie orzekła, iż jednoczesna obecność nauki, teologii oraz metafizycznych spekulacji w jednej przestrzeni dziejowej jest po prostu niemożliwa. Według Sołowjowa, trzy wspomniane fazy stanowią poszczególne szczeble rozwoju samego pozytywizmu, który w ujęciu jego twórcy miałby stanowić ostatni, najdoskonalszy poziom rozwoju ludzkości, na jakim możliwości poznawcze, skupiające się wokół badania zewnętrznego świata zjawisk i faktów, zdawały się być wręcz nieograniczone. Znamienne jest, że zarówno Comte, jak i Sołowjow posiadali wspólną predylekcję do trójpodziałów, będącą najprawdopodobniej duchowym spadkiem po intelektualnej spuściźnie Hegla – predylekcję, która korzeniami swymi sięga jeszcze czasów Joachima z Fiore. Subtelna różnica polega jednak na tym, że tam, gdzie Comte widział ostatnią, wyróżniającą się swą doskonałością epokę, Sołowjow dostrzegł jedynie do głębi zdegenerowaną fazę rozwoju ludzkich dziejów, przy tym znaczenie tego określenia upatrywał on w tym samym mniej więcej fakcie, w którym Comte widział doskonałość, czyli w fakcie wyrugowania teologii i fi-

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 130.

<sup>16</sup> G. H. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, Warszawa 1958, s. 14.

<sup>17</sup> M. Bierdajew, *op. cit.*, s. 50.

<sup>18</sup> W. Sołowjow, *op. cit.*, s. 5.

lozofii na rzecz nauki. Interesujące jest przy tym to, że Sołowjow dojrzał w animatorze filozofii pozytywnej, bezbożniku i niechrześcijańskim – jak mówił o nim, osobę, która nie w pełni świadomie stała się zwiastunem najwyższych prawd oraz przygotowała przez swoją filozofię zachodnioeuropejski grunt, wyjąłwiony przez racjonalizm, pod rozwój nowej świadomości chrześcijańskiej, „odradzając pod nowymi imionami stare i wieczne prawdy: podstawową ideę o zbiorowej prawdzie lub duszy świata, pierwotne imię której po chrześcijańsku brzmi Cerkiew”.<sup>19</sup> W zgodzie ze swoją filozoficzną strategią, zaadoptował Sołowjow na potrzeby własnej myśli comte’owską ideę ludzkości – *Le Grand Être*, nadając jej znaczenie uniwersalnego kościoła, czyli mającej nastąpić w przyszłości unii prawosławia i katolicyzmu, owych „dwóch płuc Kościoła powszechnego”.<sup>20</sup> Tym samym filozofia Sołowjowa wpisuje się i jest nierozzerwalnie zrośnięta z wielkim sporem ideowym między słowianofilami a okcydentalistami<sup>21</sup>, w którego kontekście z powodzeniem można by umieścić filozofię rosyjską w ogóle, wraz z całym bogactwem właściwych dla niej wersji i odcieni, oraz tak różnorodną filozofię Sołowjowa w szczególności. Wprawdzie ten ostatni cytat nie pochodzi z *Kryzysu filozofii zachodniej*, lecz z dzieła dużo późniejszego, datującego się na około 1898, a więc, rzecz można, schyłkową fazę rozwoju jego filozofii, to nadal czuć w nim silny wpływ słowianofilstwa, którego piętno było tak znaczące, iż nawet wówczas, gdy odszedł on od tego, jakże konserwatywnego przecież kierunku w myśli rosyjskiej, to jego refleksje wciąż nosiły na sobie te znamiona. Z tego widać, że myśl Sołowjowa przeważnie nie pozostawała klarowna w sensie przywiązania do ideowych założeń określonego trendu lecz, by użyć tu pewnego metaforycznego określenia, siedliskiem jej powstawania i rozwoju były intelektualne szczeliny, które w dążeniu do syntezy wypełniała, wznosząc się na zasadzie *Aufhebung* na wyższy poziom.

## REKONSTRUKCJA KRYZYSU MYŚLI ZACHODNIEJ

Odnosząc się krytycznie do osiągnięć zachodnioeuropejskiej filozofii, Sołowjow wskazuje i omawia nie tylko jej końcowe rezultaty, ale cofa się niejako do samego początku jej kształtowania, by już u zarania ludzkiej myśli wskazać na te czynniki, które w późniejszym czasie rozłożyły jej pierwotną jedność, w efekcie doprowadzając do degeneracji. U początków dziejów wszelka ludzka

<sup>19</sup> W. Sołowjow, *Идея человечества у Августа Комма [Idea ludzkości u Augusta Comte’a]*, [w:] *op. cit.*, s. 581.

<sup>20</sup> Por. A. Walicki, *op. cit.*, s. 279.

<sup>21</sup> Wnikliwą i bardzo rzetelną analizę wszelkich przemian w obrębie wewnętrznie niejednorodnej struktury ideologii słowianofilskiej przedstawia Walicki w dziele pt. *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964.

działalność podporządkowana była jednej, dominującej wówczas zasadzie – religii, pozostałe zaś sfery życia duchowego: twórczość artystyczna, mitologia, język, oraz pierwotne formy społeczności bynajmniej nie były dziełem indywidualum, lecz rodów, a może nawet całych pokoleń, w czym Sołowjow upatruje analogię do pszczelego ula lub mrowiska.

„Wszystko to, w swym kształtowaniu się zgola niezależne było od *świadomej woli* odrębnych *osób*. Przy dzisiejszym stanie nauki nie ulega żadnej wątpliwości, że język lub państwo nie zostały dokonane przez osobową świadomą działalność, nie *wymyśliły* tego poszczególne jednostki – tak, jak na przykład struktura organizacyjna ula nie została wymyślona przez pojedyncze pszczoły”.<sup>22</sup>

Perspektywa religijna nadawała sens wszystkim wyżej wymienionym dziedzinom, dzięki temu, przez prawdy objawione, człowiek utrzymywał bezpośrednią więź z Bogiem, On też sprawiał, iż w życiu człowieka wszystko miało charakter harmonijnej jedności.

Czym zatem jest filozofia i kiedy ukształtowały się jej załączki? Można wraz z Sołowjowem powiedzieć, iż jako „poznanie *rozumowe* (reflektywne) jest ona zawsze dziełem indywidualnego rozumu”<sup>23</sup>, jej narodziny mają miejsce wówczas, gdy indywidualum przeciwstawia się świadomości ukonstytuowanej przez zbiorowość, mającej zawsze charakter religijny. Inaczej mówiąc, filozofia jest początkowo walką przeciw utartym regułom wspólnoty, buntem poznającego „ja” wobec pierwotnej duchowej jedności, w imię prawa do samodzielnego myślenia – buntem, który w klasycznej filozofii przyjął charakter antagonizmu Dionizosa i Apollina. Póki jednostka żyje we wspólnocie, która podporządkowana jest religii, filozofia nie jest możliwa, pojawia się dopiero, gdy następuje rozróżnienie między wyżej wymienionymi dziedzinami, a wtedy jest po prostu „płodem grzechu”.<sup>24</sup>

„Filozofia powstaje tylko wtedy – mówi autor *Kryzysu* – kiedy dla oddzielnie myślącej osoby wiara narodu przestaje być jej własną wiarą, traci dla niej znaczenie wewnętrzne, instynktownego przekonania, od początku życia stanowi tylko przedmiot myślenia; filozofia zaczyna się, kiedy myśląca jednostka oddziela swoje myślenie od wspólnej wiary, przeciwstawiając je tej wierze, jako czemuś *zewnętrznemu*”.<sup>25</sup>

Filozofia, biorąc rozbrat z religią, staje się, według wyrażenia Sołowjowa, tak zwaną „zasadą oderwaną”, która alienując się, coraz bardziej utwierdza się sama w sobie. Oddalenie filozofii od religii, będące przejawem egoizmu, uznane zostaje jedynie za część prawdy, a więc zło. Alienacja ta pogłębia się jeszcze bardziej wówczas, gdy kolejne stanowiska filozoficzne, takie jak: racjonalizm i empiryzm, kontynuują ten proces i kolejno coraz bardziej oddalają się od sa-

<sup>22</sup> W. Sołowjow, *Kryzys filozofii zachodniej*, s. 6.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 6.

<sup>24</sup> L. Kiejzik, *Włodzimierz Sołowjow*, Zielona Góra 1997, s. 10i.

<sup>25</sup> W. Sołowjow, *op. cit.*, s. 6.

mych siebie, dochodząc „różnymi drogami do wspólnego ostatecznego rezultatu: do zaprzeczenia substancjalnej rzeczywistości zarówno świata zewnętrznego, jak i poznającego podmiotu”.<sup>26</sup> Te wyżej wymienione „oderwane zasady”, czy mówiąc innymi słowami „zasady abstrakcyjne”, rozkruszając jednolitą, wewnętrzną jedność, w jakiej uprzednio pozostawały, doprowadzają się do stanu wewnętrznej dezintegracji, w trakcie rozwoju sprawiają, że możliwe staje się na gruncie każdej z nich sformułowanie tezy, będących zaprzeczeniem siebie samych. Od tego momentu intelektualne życie Zachodu nie jest niczym innym, jak „procesem fragmentaryzacji”.<sup>27</sup> Sołowjow pisze o zaburzeniu proporcji części do całości, a przyczyny tego upatruje w chęci pretendowania pojedynczej części do bycia całością, pragnienie to neguje zaś sens wszechjedności.

„Abstrakcyjne lub też rozumowe poznanie polega na rozkładzie bezpośredniego, konkretnego poglądu na zmysłowe i logiczne elementy. Nie istnieją one same przez się, w izolacji, lecz jedynie w połączeniu, kształtującym rzeczywisty świat. Jest to całkowicie oczywiste w niższych, pierwotnych sferach bycia i poznawania – w obrębie zewnętrznego, zmysłowego postrzegania”.<sup>28</sup>

Aby lepiej naświetlić problem, Sołowjow odwołuje się do przykładu. Otóż rzecz ma się tu podobnie jak z przedmiotami określanymi przez różnego rodzaju własności ilościowe i jakościowe. Zupełnie jasne jest, że takie cechy, jak na przykład objętość, masa, kształt i kolor nie są odrębnymi jakościami, lecz istnieją one tylko dlatego, iż można wskazać realny przedmiot, który one określają. „Jeśli szczegółowość racjonalnego poznania nie zostanie usunięta przez jakiś wyższy rodzaj myślenia, to naturalnie, owe kategorie, będąc wzięte w swą odrębności, przedstawiają się same dla siebie jako istotne, tj. hipostazują się, przypisuje się im realne istnienie, którego one w swą odrębności nie posiadają”.<sup>29</sup>

W architektonice myśli autora *Kryzysu* widać wyraźne powinowactwo duchowe z filozofią Hegla i bez wątpienia rację ma S. Hessen, który zauważył, iż wychodząc z twierdzeń osadzonych w filozofii Hegla, Sołowjow dochodzi do wniosku, który „pokrywa się z kolei z tezą słowianofilską”.<sup>30</sup> Sytuacja powyższa wydaje się dość paradoksalna, gdyż wnikliwe spojrzenie bez trudu wychwyci fakt przemieszania się dwóch z gruntu wykluczających się tendencji filozoficznych, mianowicie racjonalizmu i ostro wyeksponowanej jego krytyki. Po pierwsze, Sołowjow posługuje się schematami wypracowanymi przez Hegla, którego filozofia „nadała bezwzględne znaczenie rozumowi, ludzkiemu ja, jako poznają-

<sup>26</sup> A. Walicki, *Rosyjska myśl filozoficzna od Oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 549.

<sup>27</sup> F. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame, Indiana, 1986, s. 213.

<sup>28</sup> W. Sołowjow, *op. cit.*, s. 75.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 75.

<sup>30</sup> S. Hessen, *Utopia i autonomia dobra u Dostojewskiego i Sołowjowa*, [w:] *Studia z filozofii kultury*, Warszawa 1968, s. 140.



*cemu*<sup>31</sup>, chociaż jego własna rozprawa była atakiem wymierzonym w zachodnią cywilizację, opartą na rozumie. Po drugie, rezultaty, do których doszedł, ukształtowane były pod egidą antyracjonalistycznie nastawionego słowianofilstwa, które Sołowjow, uświadomiwszy sobie wszystkie jego mankamenty, szybko porzucił. Po trzecie wreszcie, kolejny etap jego filozofii szybko skierowany został na inne tory, mianowicie na realizację pierwszego w Rosji systemu filozoficznego, którego celem była „wolna teozofia”<sup>32</sup>, czyli synteza filozofii, religii i nauki. Świadczy to, bez wątpienia, o potędze jego myśli, będącej swoistym rezerwuarem pojęć, z którego wyrósł cały, obfitujący w wielkie nazwiska ruch rosyjskiej filozofii religijnej (W. Rozanow, M. Bierdiajew, L. Szestow i inni). Istotne jest przy tym to, iż z całego imponującego bogactwem pojęć i rozwiązań systemu „wiedzy integralnej” Sołowjowa każdy z kontynuatorów wybierał jedynie pewną inspirującą go część, czego przyczyną była, być może, „antynomiczność rosyjskiej duszy”, znajdująca swoje odzwierciedlenie w systemie. Rozmach tego zamierzenia był wynikiem owej „choroby” Rosjan, której M. Zdziechowski nadaje imię maksymalizmu.<sup>33</sup> Zresztą pomysł stworzenia systemu, w którym byłyby scalone filozofia, nauka i religia, mimo iż jego twórca był mocno doń przekonany, nie stanowił zbyt fortunego posunięcia i żadną miarą nie mógł się udać ze względu na swój utopijny charakter, o czym on sam miał się niebawem przekonać.

Podobna sytuacja w odniesieniu do filozofii zachodniej [*hiatus* rozumu i wiary] miała miejsce w średniowieczu, gdzie wspólność istnienia zachodnich narodów zagwarantowana była przez światopogląd chrześcijański i ściśle określona przez jego autorytet.

„Filozofia na Zachodzie mogła zacząć się tylko wtedy, kiedy dla niektórych cdrębnych jednostek nauka kościoła katolickiego przestała odpowiadać ich własnemu myśleniu, przestała więc być ich wewnętrznym przekonaniem, stała się dla nich zewnętrznym autorytetem. Zachodnia filozofia zaczyna się *rozdzieleniem* między indywidualnym myśleniem jako *rozumem* i wspólną dla całego narodu wiarą jako *autorytetem (ratio et auctoritas)*”.<sup>34</sup>

Sołowjow, śledząc balansowanie rozumu i wiary w ramach scholastyki, pokazuje proces stopniowego zdobywania władzy rozumu nad autorytetem. Początkowo w sporze tym bezdyskusyjnie dominował autorytet oparty na objawieniu prawd Bożych, jak było w przypadku Tertuliana. W tym kontekście rozum filozoficzny, sprzeciwiający się temu objawieniu, był autorytetowi podporządkowany. Kolejnym krokiem, dokonanym przez Eriugę, było zrównanie rozumu i autorytetu, pojednanie „Arystotelesa i Biblii”<sup>35</sup> na wspólnej płaszczyźnie,

<sup>31</sup> W. Sołowjow, *op. cit.*, s. 94.

<sup>32</sup> „Pod pojęciem Sołowjowskiej teozofii należy rozumieć zarówno jego metafizykę, epistemologię, kosmologię (kosmogonię), jak i swoistą teologię”, G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Kraków 1992, s. 63.

<sup>33</sup> M. Zdziechowski, *Wpływy rosyjskie na duszę polską*, Kraków 1920, s. 4.

<sup>34</sup> W. Sołowjow, *op. cit.*, s. 7.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 9.

którą była Boża mądrość. Racjonalizm Eriugeny znalazł kolejnych naśladowców w wiekach późniejszych, takich jak chociażby Abelard, który uważał, iż autorytet we wszystkich „ważnych i nieważnych pytaniach” nie zgadza się sam ze sobą, a zatem istnieje jego wewnętrzna nietożsamość, w takim wypadku należałoby najpierw pojednać go z sobą samym. Autorytet sam w sobie jeszcze nie ma żadnego znaczenia, znaczenie owo uzyskuje dopiero wówczas, gdy funkcjonuje zgodnie z prawidłami rozumu, skoro zatem nadrzędnym wyznacznikiem autorytetu jest rozum, wówczas ten pierwszy jest już właściwie zupełnie niepotrzebny, uznany za fałszywy. Ostateczne oddzielenie się tych dwóch tendencji dokonało się, zdaniem Sołowjowa, w myśli Ockhama:

„[...] ów sceptyczny nominalizm *Ockhama* i jego szkoły, odrzekając się takim sposobem od wszelkich prób rozwiązania wyższych, metafizycznych pytań, pozostawiał je wyłącznie do dyspozycji *wiary*, nie ukazując, poza tym, żadnej podstawy do wiary, co w logicznej konsekwencji doprowadziło do *zaprzeczenia wiary*”<sup>36</sup>

Byłoby daleko posuniętą krótkowzrocznością twierdzić, iż rozum po osiągnięciu jakże efektownego tryumfu nad autorytetem stał się niepodzielnym władcą w sferze teoretycznej. Już bowiem na progu nowożytności zarysowuje się sytuacja analogiczna do tej, jaka istniała w filozofii kilka wieków wcześniej. Dualizm rozumu i autorytetu, który odszedł w świat przeszłości, zastąpiony został, zdaniem Sołowjowa, przez nowszą jego wersję, tym razem jako przeciwstawienie rozumu i natury. Przyczynkiem do tego stała się filozofia Kartezjusza, który utrzymywał, że „o autentycznym istnieniu świata zewnętrznego możemy orzekać jedynie wtedy, gdy domaga się tego rozum, prawdziwość zaś rozumu nie zależy od żadnego zewnętrznego potwierdzenia, ponieważ on sam w sobie zawiera wszystkie podstawy swojej wiarygodności – *cogito ergo sum*”<sup>37</sup>.

Od tego momentu w filozofii nowożytnej można wyróżnić, jak twierdzi autor *Kryzysu*, dwa współistniejące ze sobą kierunki – racjonalizm i empiryzm, innymi drogami dochodzące w efekcie do podobnych rezultatów, to znaczy w zasadzie nie przekazujące nam żadnych treści na temat realnego, tj. niezależnego od poznającego podmiotu istnienia świata zewnętrznego, który faktycznie powinien stanowić przedmiot ludzkiej aktywności poznawczej. Pierwszy doprowadził, według Sołowjowa, do abstrakcyjnego spirytualizmu, drugi prawdziwą rzeczywistość zniwelował do „empirycznych stanów świadomości” – taka konkluzja była dziełem Milla, wiodąc bezpośrednio do materializmu. Racjonalizm i empiryzm przez odrzucenie wszelkiego bytu zarówno przedmiotu, jak i podmiotu poznania wywyższają jednocześnie rolę samego aktu poznawczego, w czym Sołowjow upatruje przejaw formalizmu, jeśli wszakże nie ma ani tego, co poznawane, ani bytu poznającego, to zostaje tylko forma poznania.

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 10.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 10–11.

„Różnica między logiką Hegla i logiką Milla jest w odniesieniu do tego tylko taka, że u Hegla w aktualnym poznaniu pierwszeństwo przynależy ogólnym pojęciom logicznym, z których dopiero wyprowadza się, między innymi, także poznanie zmysłowe, natomiast u Milla, przeciwnie, za podstawę uważa się zmysłowe treści świadomości, z których zostają wywiedzione drogą abstrakcji wyższe idee logiczne. O ile racjonalizm nie może wyjść z zamkniętego kręgu pojęć ogólnych i osiągnąć rzeczywistości szczegółu, o tyle empiryzm, przeciwnie, ograniczony szczegółowymi danymi rzeczywistości fenomenalnej, w żaden sposób nie może, jeśli chce pozostać sobie wierny, dojść do ogólnych i niezmiennych praw, nieodzownych właściwemu poznaniu”.<sup>38</sup>

Idąc w ślad za Kartezjuszem, myśl zachodnia znalazła w końcu swe ujście w systemie Hegla, najbardziej konsekwentnego racjonalisty. Kartezjusz nadał największe znaczenie ludzkiemu rozumowi, drugim przełomowym momentem jest filozofia Kanta, który wskutek recepcji myśli Hume'a doszedł do przekonania, iż świat noumenalny, wprawdzie istnieje, lecz nie może być poznawany, trzecim natomiast filozofia Hegla, utożsamiająca myśl i byt. Cały rozwój myśli nowożytnej Sołowjow przedstawił w postaci dwóch niezwykle obrazowych a zarazem związanych sylogizmów. Dla racjonalizmu sylogizm ten wygląda następująco:

1. Przesłanka większa: „To, co rzeczywiście istnieje, poznajemy w myśleniu apriorycznym” (Kartezjusz, Spinoza, Leibniz, Wolff);
2. Przesłanka mniejsza: „W poznaniu apriorycznym poznaje się tylko formy naszego myślenia” (Kant, którego filozofia prowadziła do Hegłowskiego wniosku);
3. Wniosek: „Istnieją tylko formy naszego myślenia”.

Rozwój empiryzmu przebiegać zaś miał w sposób mniej więcej podobny:

1. Przesłanka większa: „To, co autentycznie istnieje, poznawane jest w naszym doświadczeniu (Bacon, Hobbes);
2. Przesłanka mniejsza: „W rzeczywistym doświadczeniu poznajemy tylko różne stany świadomości” (Locke, Berkeley, Hume);
3. Wniosek: „Istnieją tylko empiryczne stany świadomości” (Mili).<sup>39</sup>

Zepsucie sfery teoretycznej przez nadmierny intelektualizm przebiegało więc niejako równoległe i miało swoje reperkusje również w zakresie filozofii praktycznej, zerwanie bowiem z zasadami więzi społecznej, opartej na religii, doprowadziło do oddzielenia „teorii i praktyki, szkoły i życia”.<sup>40</sup> Człowiek świata zachodniego, wierząc nieskończenie w moc własnego rozumu, własnych twórczych sił, zaczął powoli odrywać się od duchowego centrum bytu i życia, stopniowo tracił więź z Bogiem, jedynym gwarantem sensu, prawdy i szczęścia. Zerwanie z religijnymi korzeniami spowodowało alienację człowieka, pozostawiając go samemu sobie w sidłach nierozwiązywalnych sprzeczności własnej egzystencji.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 107.

<sup>39</sup> *Ibid.*, s. 106–197, przekł. J. Dobieszewskiego [w:] *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 88.

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 91.

Rozziew, jaki nastąpił między człowiekiem a Bogiem za sprawą ludzkiego rozumu, któremu przydano największe znaczenie, ostatecznie przypieczętowany został przez rozwój techniki, podporządkowujący człowieka władzy własnych wytworów. „Stary religijny światopogląd – stwierdza Sołowjow – utracił dla większości wykształconych ludzi jakiegokolwiek rzeczywisty sens, we wszystkich przypadkach przestał być źródłem określającym ludzką świadomość, zaś dla mas przekształcił się w pozbawiony życia, ukształtowany wyłącznie na codziennym przyzwyczajeniu zabobon”.<sup>41</sup> Toteż człowiek, odrzucając Boga, doszedł do przekonania, że sam jest Bogiem, co znalazło swój najpełniejszy wyraz w filozofii L. Feuerbacha.

„Istota człowieka, powiada Feuerbach, jest jego najwyższą istotą; chociaż religia nazywa najwyższą istotę Bogiem i patrzy na niego jako na istotę przedmiotową, to tak naprawdę jest to tylko własna istota człowieka, dlatego punkt zwrotny historii powszechnej polega na tym, że od tej chwili Bogiem dla człowieka powinien być, już nie Bóg, a człowiek”.<sup>42</sup>

Autor *Kryzysu*, przywołując słowa Feuerbacha, jakby na przekór niemu, stwierdza, że jeśli nie ma Boga, to nie istnieje też człowiek, którego przecież stworzył On na swój obraz i podobieństwo. Osoba Boga oraz człowieka stanowią bowiem swego rodzaju „symbiozę”, potrzebują siebie nawzajem. Bóg bez człowieka nie byłby żadnym Bogiem, ponieważ nie istniałby podmiot określający jego boskość, tj. człowiek, który by go czcił. Z tej przyczyny Bóg potrzebuje człowieka. Relacja ta jest jednak zwrotna, także człowiek potrzebuje Boga, tęskni za nim, wiecznie poszukując bytu wyższego, wobec którego mógłby się określić, inaczej skazany jest na poczucie beznadziejności i bezcelowości własnego istnienia. Zdaniem Sołowjowa, jedyną możliwą rysującą się drogą przewyżnienia impasu zachodniej cywilizacji jest odzyskanie przez nią życiodajnych, religijnych korzeni oraz realizacja *Bogoczłowieczeństwa*.

Sołowjow powiada, że „jeżeli za podstawę przyjęto samoutwierdzenie człowieka, to źródłem moralności, najwyższą normą działalności będzie ludzkie szczęście. Człowiek chce być szczęśliwy i jest to wyższą regułą; przy tym za podstawową zasadę należy przyjąć człowieka jako takiego, a bycie człowiekiem jednakowo przynależy wszystkim ludziom, znaczy to, że wszyscy mają takie samo prawo do szczęścia”.<sup>43</sup> Jeśli tylko bardzo wąska grupa społeczna jest szczęśliwa, to aż nazbyt wyraziście nasuwa się wniosek, że należy zamienić stare struktury na nowy porządek, w którym szczęście oferowano by wszystkim ludziom, co stanowi istotę socjalizmu. Deifikacja człowieka przekształca się jednak z czasem w egoizm.

„Ja – dana osoba – chcę swojego szczęścia. Takim sposobem antropologiczna zasada objawia się jako egoizm”.<sup>44</sup>

<sup>41</sup> W. Sołowjow, *op. cit.*, s. 94.

<sup>42</sup> *Ibid.*, s. 95.

<sup>43</sup> *Ibid.*, s. 95.

<sup>44</sup> *Ibid.*, s. 96.

Najlepiej ideę indywidualistycznego egoizmu wyłożył M. Stirner, według którego istota człowieka, jego wartość i wielkość wyczerpują się w tym, że jest on bytem egoistycznym, gardzącym wspólnotą, który ma prawo podporządkowywać sobie innych ludzi, gdyż większość z nich to jednostki bezwolne, słabe, według jego mniemania, niezasługujące w pełni na miano istot ludzkich. „Jedyny” jest tylko człowiek jako byt jednostkowy, kierujący się regułą egoizmu.

„Po tym, jak filozoficzny racjonalizm odrzucił w *teorii* wszelką obiektywną rzeczywistość, odrzuca teraz w *praktyce* wszelkie obiektywne zasady moralności. Jedyną życiową podstawą staje się bezdyskusyjne, wyłączne samoutwierdzenie indywidualnego *ja*. Ja dla siebie – jestem bogiem; wszystko ma dla mnie znaczenie jedynie jako moje narzędzie; nie uznaję w drugiej osobie granicy własnego egoizmu: jedyną granicą dla mnie jest granica mojej potęgi”.<sup>45</sup>

Egoista, który sam siebie uznaje za boga, z oczywistych względów staje się bezsilny w momencie swej śmierci, gdy, jak z właściwą sobie humorystyczną nutą powiada Sołowjow, jego boskość nie będzie w stanie uchronić go przed tym, by nie stał się pokarmem dla czerwi, takich samych bogów, jak on sam.<sup>46</sup> Wiara w rozum i we własną boskość, choć jest pewną formą wiary, to na tyle niedoskonałą, iż nie jest w stanie zbawić człowieka.

Na zagadnienie to można spojrzeć także z innej strony. Otóż gdy Sołowjow kreśli model społeczności zachodniej, obwarowanej konwenansami, zatomiowanej, scalonej w jednolitą całość dzięki umowom i zasadom opartym na rozumie, to mimowolnie wskazuje na ten jakże typowy rosyjski „produkt”, wypracowany przez słowianofilów, rozpowszechniony głównie przez Chomiakowa, który w ostro zarysowanej przez nich opozycji Rosji i Europy stanowić miał przeciwwagę wobec społecznej struktury Zachodu. Chodzi tu oczywiście o pozytywny ideał „soborowości” (*sobornosti*), „której nie można oddać w innych językach, lecz dla której zaproponowano angielski równoważnik *togetherness*” na określenie faktu, „że jest się sobą samym przez i we wspólnocie z innymi”.<sup>47</sup> Nie jest ona zlepkiem przypadkowych jednostek, lecz harmonijną wspólnotą „woli i umysłów” wszystkich wiernych, zakrojoną na taką skalę, że wykracza ona nawet poza ramy ludzkiego życia, osiągając swój kulminacyjny punkt w idei zbawienia zbiorowego. Nie ulega wątpliwości, że model ten, rzecz można niemal idealny, jest konstruktem myślowym, niemającym realnego bytu w rzeczywistości, służącym jednemu naczelnemu celowi, mianowicie zachowaniu równowagi między dwoma modelami więzi społecznych: opisywanej w realnych kategoriach społeczności zachodniej, z jednej strony, z drugiej zaś – wyidealizowanej wspólnoty rosyjskiego *miru*, ukształtowanej z dawien dawna i nienaruszonej przez cywilizację.

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 97.

<sup>46</sup> *Por. ibid.*, s. 98.

<sup>47</sup> Y. M. J. Congar, *Człowiek i przebóstwienie w teologii prawosławnej*, „Znak” 1968, nr 7–8, s. 842.

Według Sołowjowa kryzys zachodniego racjonalnego świata osiągnął swój szczytowy moment w filozofii Hegla, który myśl utożsamiał z bytem. Od tego momentu myśl Zachodu ulegała coraz to większej petryfikacji; nie znajdując bowiem żadnego przeciwieństwa, żadnej antytezy, przestała się dalej rozwijać. Właściwym panaceum na ów kryzys miało być, zdaniem Sołowjowa, przecięcie autonomizacji filozofii przez ponowne spojenie jej z religią, pierwsze takie namiastki pojawiły się zresztą na gruncie zachodnim, znalazłszy swój najpełniejszy wyraz w „filozofii nieświadomego” E. v. Hartmanna, ciężącej w kierunku rehabilitacji metafizyki, a zarazem przywrócenia utraconej wszechjedności. Stosując zasadę przypisywania własnych poglądów omawianemu autorowi, Sołowjow streszcza rezultaty Hartmannowskiej refleksji: 1) w logice lub nauce o poznaniu uznał jednostronność obu kierunków zachodniej filozofii – czystego racjonalizmu i czystego empiryzmu, optując za stworzeniem nowej metody łączącej dwie pozostałe, dopełniając je poznaniem opartym na intuicji; 2) w metafizyce za *absolutną wszechzasadę* uznał *konkretnego wszechjednego ducha*; 3) w etyce przyznał, że „ostateczny cel i wyższe dobro zostaną osiągnięte tylko poprzez połączenie jednostek w koniecznym i absolutnie celowym biegu światowego procesu, którego końcem będzie zniweczenie wyłącznego samoutwierdzenia się pojedynczych istot w ich materialnych waśniach i odbudowanie królestwa duchów, objętych wszechjednością ducha absolutnego”.<sup>48</sup>

Zwieńczeniem rozprawy jest bardzo nieoczekiwana konkluzja, że prawdy, wokół których koncentrowała się tradycja filozofii zachodniej, były tymi samymi, które w innej formie już z dawien dawna zajmowały należne miejsce w systemach chrześcijańskiego Wschodu. Sołowjow wyraża tu pewną skłonność, mianowicie, by nasycić filozofię racjonalną duchowymi pierwiastkami Wschodu, na zasadzie *ex oriente lux*. W rezultacie rozwoju umysłowego ludzkości, filozofia, dążąc do syntezy, powinna zawrzeć ponowny sojusz z religią.

„Okazuje się, że owe ostatnie, konieczne rezultaty *zachodniego* rozwoju filozoficznego ustanawiają w formie *racjonalnego poznania* te same prawdy, które w postaci *wiary i kontemplacji duchowej* zawarte były w wielkich teologicznych doktrynach Wschodu, częściowo starożytnego, a przede wszystkim chrześcijańskiego. W ten sposób filozofia ta [...] dąży do połączenia logicznej doskonałości *zachodniej formy z pełnią treści duchowej kontemplacji Wschodu*. Opierając się, z jednej strony, na danych nauki pozytywnej, filozofia ta, z drugiej strony, podaje rękę religii. Urzeczywistnienie owej uniwersalnej syntezy nauki, filozofii i religii [...] powinno być najwyższym celem i ostatecznym rezultatem rozwoju myśli. Osiągnięcie tego celu będzie odbudowaniem całkowitej wewnętrznej *jedności świata duchowego*”.<sup>49</sup>

Dodajmy, że mówiąc o takiej filozofii, miał on w istocie na myśli filozofię rosyjską, będącą zawsze instynktownym, spontanicznym aktem twórczym, u podstaw którego leży wiara; przez jej pryzmat postrzegana jest cała rzeczywistość.

<sup>48</sup> W. Sołowjow, *op. cit.*, s. 121.

<sup>49</sup> *Por. ibid.*, s. 121–122.

Wątek ten w niezwykle zwięzłej formule przedstawił Rozanow, mówiąc, iż cała rosyjska filozofia rozgrywa się „wokół cerkiewnych ścian”. Filozofię tę można przedstawić jako zwiniętą w zamknięty pierścień spiralną strukturę, obracającą się wciąż wokół tych samych, religijnych problemów, ujętych jednakże w sposób nieortodoksyjny. Owa nieortodoksyjność przejawia się w tym, że prócz kwestii traktujących o Bogu, tematami poruszonymi przez nią są często zagadnienia dotyczące człowieczeństwa Boga, twórczości oraz polityki chrześcijańskiej, dalekie od oficjalnej nauki cerkwi do tego stopnia, że myśl tę przenikają wątki religijne nawet wówczas, „kiedy występuje przeciw Kościołowi i religii historycznej”.<sup>50</sup>

Wybitni znawcy i popularyzatorzy filozofii Sołowjowa, m.in. G. Przebinda<sup>51</sup>, A. Walicki oraz biograf filozofa K. Moczulskij, zarzucają mu, iż rekonstruując przebieg myśli zachodniej, nie wykazał się twórczą inicjatywą, a jego filozofia, wyrażona na kartach *Kryzysu*, nosi cechy typowo szkolnej rozprawy. To, co Sołowjow przedstawia jako kryzys całego zachodniego świata, jest tak naprawdę tylko kryzysem zachodniego racjonalizmu. Zdziwiający jest przy tym fakt, iż Sołowjow nie uwzględnił w filozofii Zachodu wątku serca, również jakby świadomie przeoczył całą tradycję niemieckiej mistyki, z której oczywiście czerpał inspiracje, przetapiając je we własne, oryginalne poglądy. „Sołowjow w całości przyswaja sobie światopogląd Kirejewskiego – podsumowuje całą rozprawę Moczulskij. Jego dysertacja ma charakter uczniowski: podstawowe myśli – synteza filozofii z religią, pogląd na filozofię zachodnią jako na rozwój racjonalizmu, idee integralnej jedności życia, poznania metafizycznego, konieczności połączenia zachodniej filozofii ze spekulatywną mądrością Wschodu – wypowiedziane zostały już przez Kirejewskiego. On to zasugerował Sołowjowowi również plan rozprawy [...]. Do Sołowjowa należy nieudane zastąpienie Schellinga Hartmannem; Kirejewski widzi zamknięcie rozwoju filozofii zachodniej w pozytywnej filozofii Schellinga, Sołowjow szuka go w doktrynie Hartmanna; pierwszy naskikował krótki program krytyki racjonalizmu, drugi zrealizował go z dużą siłą błyskotliwej dialektyki. Postarał się on nadać swej pracy charakter bardziej akademicki, odpowiedni dla dysertacji magisterskiej”.<sup>52</sup> Prawdą jest to, iż w rozprawie młodzieńczej Sołowjowa z trudem doszukać się można tego bogactwa i maestrii warsztatu filozoficznego jej autora, które tak wyraziście uwydatniają się w jego późnych dziełach. Należy to bez wątpienia zrzucić na karb tego, iż była to właśnie rozprawa młodzieńcza, w której myśliciel dopiero wprawiał się w swym filozoficznym „rzemiośle”. Zarazem jednak nie bez znaczenia jest fakt,

<sup>50</sup> T. Spidlik, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 124.

<sup>51</sup> G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998, s. 274–275.

<sup>52</sup> K. W. Moczulski, *Władimir Sołowjow. Żyżń i uczenie*, Paryż 1951, s. 54, cyt. za: A. Walicki, *op. cit.*, s. 453–454.

iż myśl Sołowjowa stała się „kamieniem węgielnym” filozofii rosyjskiej, można więc z całą pewnością za Zdziechowskim stwierdzić, że „miarą oryginalności i wielkości myśliciela jest nie tylko to, *co* powiedział, ale *jak* powiedział; Sołowjow zaś potęgą swego słowa porywał, był wielkim pisarzem, wielkim poetą lirycznym, natchnionym wizjonistą, w którym wcielała się dusza Rosji”.<sup>53</sup>

#### SUMMARY

The objective of the paper is to present the views of the early V. Solovyov about the reasons and results of the crisis of philosophical culture in the West. His reflection is complementary to the diagnoses of such Western thinkers as A. Schopenhauer, J. Burckhardt, F. Nietzsche, O. Spengler and A. Toynbee; it also joins the important dispute between Russian Slavophiles and Westernizers. As adherent of “free theosophy”, i. e., the synthesis of philosophy, religion and science, Solovyov evaluates critically the process of secularization and fragmentation of European culture. He demonstrates that rationalism and empiricism produce in their different ways the same result: the destruction of the reality of the object and subject of cognition. The only rescue of Western civilization can be the return to its own religious sources and the realization of *Bogochelovechestvo* (Godmanhood, divine-human process) and *sobornost'* (togetherness, conciliarity, integrality) which has been frequently stressed in Russian religious philosophy. It can be regarded as cultural reconciliation of the West and the East.

---

<sup>53</sup> M. Zdziechowski, *Problem religijny w Rosji*, „Przegląd Filozoficzny” 1934, nr 37, s. 197.