

Janusz Dobieszewski

## Łosiew o Sołowjowie

**Słowa kluczowe:** *W. Sołowjow, A. Łosiew, Sofia, filozofia rosyjska, panteizm, ontologizm, transcendentalizm*

Aleksiej Łosiew jest autorem jednej z najważniejszych i najobszerniejszych (prawie 700 stron) prac o Włodzimierzu Sołowjowie. Nosi ona tytuł *Włodzimierz Sołowjow i jego czasy*<sup>1</sup> i nazwano ją nawet „encyklopedią wiedzy o Sołowjowie”<sup>2</sup>, co jest określeniem o tyle niezdawkowym, że literatura o Sołowjowie jest przeogromna, a książek równie ważnych i równie obszer-nych co monografia Łosiewa nie sposób policzyć na palcach nawet obydwu rąk. Sołowjow musiał być dla Łosiewa postacią nadzwyczajną – po pierwsze, jako szczególnie wybitny myśliciel rosyjski, określający i akademicki, i wolnomyślny, i współmierny z uniwersalnym standard filozofii rosyjskiej; po drugie, jako głosiciel poglądów, które były Łosiewowi na tyle bliskie, że uważał Sołowjowa za swojego nauczyciela<sup>3</sup>; i po trzecie – co może wyraźnie uwidacznia się dopiero z dzisiejszej perspektywy – Łosiew to myśliciel, który na swój sposób kończy i wieńczy drogę filozofii rosyjskiej przez Sołowjowa zapoczątkowaną. Jest on często uważany bowiem nie tylko za jednego z bezpośrednich kontynuatorów tzw. Srebrnego Wieku filozofii i kultury rosyjskiej (przełom XIX i XX wieku), ale wręcz za ostatniego filozofa Srebrnego Wieku<sup>4</sup>, którego to okresu najważniejszy może element, czyli rosyjska filozofia religijna, rozwijany był później już na emigracji i wobec czego „radziecka” pozycja Łosiewa jest zupełnie i dodatkowo wyjątkowa. Nabiera więc wymiaru wznio-

<sup>1</sup> А.Ф. Лосев, *Владимир Соловьев и его время*, Москва 1990.

<sup>2</sup> Е.Б. Рашковский, *Лосев и Соловьев*, „Вопросы философии” 1992, № 4, s. 141.

<sup>3</sup> Por. A. Tacho-Godi, *Aleksy Fiodorowicz Łosiew*, w: J. Uglik, E. Tacho-Godi, L. Kiejzik (red.), *Aleksy Łosiew, czyli rzecz o tytanizmie XX wieku*, Warszawa 2012, s. 327.

<sup>4</sup> Por. А.А. Тахо-Годи, Г.В. Зверев, *Последний философ „серебряного века”*, „Русская мысль”, Париж 1993, № 4008; także np. L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej. Podręcznik*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2008, s. 460–461.

słego symbolu to, że książkę o Sołowjowie ukończył Łosiew tuż przed swą śmiercią w 1988 roku (ukazała się natomiast w roku 1990).

Ale też od razu odnotujmy, że znaczących publikacji i wypowiedzi Łosiewa o Sołowjowie było oczywiście jeszcze kilka i taki szerszy (choć skupiony przecież na wskazanym dziele największym) Łosiewowski obraz Sołowjowa chcemy uczynić tu przedmiotem naszej uwagi. Spośród tych innych wypowiedzi wymienimy zwłaszcza dwie: „Sołowjowskie” fragmenty w niewielkiej *Filozofii rosyjskiej*, opublikowanej po raz pierwszy (po niemiecku) w roku 1919 w piśmie „Russland”, oraz również raczej krótką książkową publikację *Włodzimierz Sołowjow*. Ukazała się ona – mimo oporów i trudności – w roku 1983, a więc jeszcze za życia Łosiewa, spotykając się z żywym przyjęciem jako przerwanie długotrwałego milczenia wokół postaci i filozofii Sołowjowa. Nie przeszkodziło temu skierowanie większości nakładu poza centra naukowe i kulturalne ówczesnego ZSRR. W roku 1994, już w nowej sytuacji polityczno-histerycznej, ukazało się drugie, uzupełnione wydanie książki, i to ze wskazaniem ingerencji cenzury w wydaniu I z 1983 roku. Jak się zresztą okazało, te ingerencje nie były wielkie, za to raczej humorystyczne, i dotyczyły na przykład krótkich wzmianek o egocentryzmie Rozanowa, o twórczych natchnieniach Sołowjowa, cytatu z Bierdiajewa, kilku miejsc „mistycznych” i „teokratycznych”. Inna sprawa, że – jak objaśniają redaktorzy książki – całość rękopisu Łosiewa nie zachowała się, a i trudna jest do zidentyfikowania, gdyż Łosiew wykorzystywał go w pracy nad dużą książką o Sołowjowie, czyli nad wspomnianym już tomem *Włodzimierz Sołowjow i jego czasy*. Wszystko to sprawia też, że ujęcia postaci i dzieł Sołowjowa w „małej” i „dużej” książce są w istocie identyczne<sup>5</sup>, co pozwala nam potraktować je jako jedną całość.

Natomiast raczej odrębnie powinniśmy potraktować wspomnianą wyżej *Filozofię rosyjską*. Jest to bardzo wczesny tekst Łosiewa, a pozycja w nim Sołowjowa jest wyraźnie inna niż w pracach dojrzałych. Tekst ma charakter i objętość artykułu; została w nim określona specyfika rosyjskiej myśli filozoficznej jako nastawionej na poznanie wewnętrzne, intuicyjne, mistyczne (w przeciwieństwie do abstrakcyjnego, intelektualnego i systematyzującego podejścia filozofii europejskiej), a ponadto jako „związanej z żywym życiem” i bezpośrednio „żywiącej się” wielką literaturą rosyjską<sup>6</sup>. Rozwija się też filozofia rosyjska w opozycji do racjonalizmu (od *ratio*, któremu myśl rosyjska przeciwstawia *logos*), meoizmu i impersonalizmu, mających charakteryzować filozofię zachodnią. W wymiarze historiozoficznym te opozycje przyjmują postać przeciwieństwa Wschód – Zachód, poprzez które myśliciele rosyjscy

<sup>5</sup> I powtórzone we *Wstępie* do dwutomowego wydania tekstów Sołowjowa: А.Ф. Лосев, *Творческий путь Владимира Соловьёва*, в: В.С. Соловьёв, *Сочинения в двух томах*, т. 1, Москва 1988.

<sup>6</sup> A. Łosiew, *Filozofia rosyjska*, przeł. L. Kiejzik, Zielona Góra 2007, s. 13–14.

identyfikują odrębność kultury rosyjskiej oraz specyfikę swych dążeń filozoficznych. Można – zdaniem Łosiewa – wyróżnić tu wśród nich dwie tendencje. Pierwszą reprezentują słowianofile, nastawieni religijnie, narodowo-tradycjonalistycznie, romantyczno-konserwatywnie, natomiast drugą Włodzimierz Sołowjow (i jego uczniowie), któremu właściwe jest podejście apokaliptyczne, eschatologiczne i mistyczne. Sołowjow to mistyk i poeta, „przy tym nie tylko w swych wierszach, ale i w całej swej filozofii”<sup>7</sup>. Wprawdzie prezentuje następnie Łosiew wczesne, systematyczne i akademickie prace Sołowjowa, wprawdzie słusznie pisze o ich syntetycznym wymiarze i ich uniwersalnym projekcie (organiczne powiązanie platonizmu i neoplatonizmu, patrystyki i gnostycyzmu, Schellinga i Hegla, mistycyzmu i racjonalizmu, starożytności i nowożytności), jednak jeszcze mocniej pobrzmiewają w tej prezentacji Sołowjowa egzaltowane i wątpliwe nuty rosyjskiego ekskluzywizmu, tajemnej duszy rosyjskiej, jej zagadkowej, mistycznej zbawczości. W *Sensie miłości* Sołowjow miałby być „o wiele bardziej prorokiem niż uczonym-filozofem”, a jeśli chodzi o *Trzy rozmowy*, to „tylko Rosjanin lub ten, kto kocha i rozumie kulturę rosyjską jak swoją własną, może zrozumieć ducha i styl tej proroczej pracy Sołowjowa”<sup>8</sup>.

Wielka książka o Sołowjowie, *Włodzimierz Sołowjow i jego czasy*, wyzwala od tej niekiedy dusznej atmosfery wczesnego tekstu. To szerokość, pełnia, współmierność z kulturą i filozofią światową, także jasność i przejrzystość wywodu oraz intelektualny profesjonalizm są znamionami geniuszu Sołowjowa. O jakości, głębi, także profetycznej mocy myśli Sołowjowa świadczą nade wszystko wyraźne, bez trudu identyfikowalne związki z powszechnymi dziejami filozofii oraz wieloaspektowe oddziaływanie i dialogowanie z jej tendencjami najnowszymi (rosyjskimi i europejskimi). W kolejnych rozdziałach i podrozdziałach zestawia więc Łosiew Sołowjowa – wykazując encyklopedyczną skrupulatność, ale także rozmach i pomysłowość – z Platonem, neoplatonizmem, patrystką, Orygenesem, gnozą, Kartezjuszem, Spinozą, Kantem, Schellingiem, Heglem, Comte’em, Schopenhauerem, E. Hartmannem, czemu towarzyszą dalsze zestawienia „poboczne”. Ma to ukazywać i dokumentować wszechstronny wymiar źródeł i inspiracji, który zapowiada zakres i wagę twórczej pracy filozoficznej Sołowjowa. Z kolei jej rozwinięcia i rezultaty zostają zestawione z Tołstojem, Dostojewskim, Rozanowem, Nietzschem, Leontjewem, Cziczerinem, Wwiedenskim, Łopatinem, J. Trubieckojem, Bułgakowem, a to tylko zestawienia główne i oznaczone osobnymi podrozdziałami. Pod względem pokazywania swego rodzaju ekspansywności myśli Sołowjowa w przeszłość,

---

<sup>7</sup> Tamże, s. 28.

<sup>8</sup> Tamże, s. 34–35. Azeby nie pozostawić już żadnych złudzeń, doda jeszcze Łosiew (w związku z *Trzema rozmowami*): „Tłumaczenie takiej pracy na język obcy nieuchronnie okaże się zniekształceniem”.

wobec współczesności i w przyszłość książka Łosiewa jest rzeczywiście pracą imponującą, erudycyjną, perfekcjonistyczną, zaświadczącą o uzasadnionym i przekonującym uwielbieniu dla filozofii Sołowjowa. Przynosi też wartościowe, i w sporej ilości, materiały o charakterze dokumentacyjnym z czasów życia i aktywności twórczej Sołowjowa oraz z dyskusji mających miejsce bezpośrednio po jego śmierci. Chodzi tu o prace książkowe, artykuły, polemiki, recenzje z trudem i dziś osiągnane, a w latach, w których Łosiew pisał książkę, zupełnie niedostępne i skazane na zapomnienie. Możemy więc zapoznać się dzięki Łosiewowi z dyskusją wokół pierwszej obszernej pracy Sołowjowa *Kryzys filozofii zachodniej*, z szerokim omówieniem słynnego tekstu A. Nikolskiego *Rosyjski Orygenes XIX wieku W. S. Sołowjow*, z polemikami wokół *Uzasadnienia dobra*, z różnymi świadectwami z książki W. Wieliczki *Włodzimierz Sołowjow. Życie i dzieła*, z artykułami I. Speranskiego o filozofii religii Sołowjowa, ze znakomitym i obszernym *Światopoglądem W. Sołowjowa* J. Trubiecjoja, z polemicznymi wobec Sołowjowowskich wizji Kościoła artykułami T. Stojanowa, Antonija (Chrapowickiego), P. Swiętłowa oraz M. Tariejewa, z komentarzami do relacji między Sołowjowem a Rozanowem, czy wreszcie z bardziej szczegółowymi dyskusjami Sołowjowa z A. Wwiedińskim (o kantyźmie oraz Absolucie u Spinozy) oraz L. Łopatinem (o pojęciu substancji).

Tych odwołań do różnego rodzaju źródeł jest u Łosiewa jeszcze sporo i zaświadczać one o pewnym zamyśle interpretacyjnym wobec Sołowjowa, a i o własnej metodzie filozofowania Łosiewa. Łosiew chce pokazać szeroki zakres, wielowątkowość, różnorodność oddziaływań i zależności między Sołowjowem, jego współczesnymi, a i jego poprzednikami oraz następcami. Otrzymujemy niemalże panoramę rosyjskiego życia intelektualnego przynajmniej przełomu wieków (XIX i XX), wobec którego Sołowjow odgrywał rolę jeśli nie założyciela, to różnokierunkowego inspiratora. Współgra to bardzo, jak się wydaje, z własnym nastawieniem filozoficznym Łosiewa, który był właśnie raczej myślicielem „ekstensywnym” niż „intensywnym”, myślicielem dążącym do szerokiego i ciągle poszerzanego obrazu świata, dążącym do całości poprzez niemal bezpośrednie dotknięcie swoją ideą (w tym przypadku „filozofią Sołowjowa”) jak największej „ilości” bytu (w tym przypadku historycznego, z zakresu historii filozofii oraz rosyjskiej historii intelektualnej). Filozofia Łosiewa (i książka o Sołowjowie) miała więc charakter raczej ekspansywny (niż przenikliwy), ale też w rezultacie chyba nieco niekiedy powierzchowny oraz eklektyczny. Niektórzy powiedzą tu o synkretyzmie<sup>9</sup> czy też – z najdalej idącą życzliwością – o symfonizmie myśli Łosiewa<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> С. Хоружий, *После перерыва*, С.-Петербург 1994, s. 228–229.

<sup>10</sup> В.И. Постовалова, *Религиозно-философские воззрения А.Ф. Лосева*, в: А.А.Тахо-Годи, Е.А.Тахо-Годи (ред.), *Алексей Федорович Лосев*, Москва 2009, s. 181.

Te uwagi znajdują dalsze uzasadnienie w momencie, gdy zadamy pytania o ideę przewodnią książki Łosiewa o Sołowjowie oraz o książki tej motywy kluczowe. Odpowiedź nie jest łatwa, a wszelkie tu wskazanie trudne jest do utrzymania, gdyż znajduje szybko uzupełnienie czy osłabienie w kontrwypowiedziach Łosiewa, które dbają nie tyle o konsekwencję i spójność, co właśnie o zakres, szerokość, rozległość, bo to one są dla Łosiewa najważniejszymi argumentami na rzecz rangi i mocy intelektualnej filozofii Sołowjowa.

Gdy weźmiemy deklaracje w tej sprawie Łosiewa, to interpretuje on myśl Sołowjowa w jej całości na kilka sposobów. Nie sprzyja to konsekwentnemu, „zorganizowanemu”, „konceptyjnemu” spojrzeniu na Sołowjowa, natomiast spełnia owo nastawienie Łosiewa na zakres, wielostronność, na to, by nic nie uronić z pokaźnego dorobku Sołowjowa. W innych syntetycznych ujęciach filozofii Sołowjowa – współmiernych z dziełem Łosiewa – próbuje się zazwyczaj dowodzić jedności stanowiska Sołowjowa i wskazać jakąś wyrazistą ideę przewodnią jego projektu filozoficznego. Najczęściej jest to Wszechjedność, ale także Bogoczołwieczeństwo, mistycyzm czy integralność; niekiedy jest to dość ogólnikowa idea religijna, czasem z kolei przesadnie konkretyzowana jako idea teokratyczna. U Łosiewa, dla którego Sołowjow był twórcą przenikniętym duchowym niepokojem, teoretykiem ciągle nieusatisfakcjonowanym swoimi rozwiązaniami, ale przede wszystkim stale tym samym filozofem, z właściwym sobie wątkiem przewodnim czy ideą spajającą, spotykamy się – gdy przychodzi do skonceptualizowania tej idei nadrzędnej – z odwołaniem (obecnym także u innych autorów) do idei Sofii, najbardziej niejednoznacznej, poetyckiej i niemal ezoterycznej w tekstach Sołowjowa, w dodatku w większości prac i w całych okresach działalności zupełnie nieobecnej. Przy tym najpierw – w odniesieniu do najbardziej programowego pod tym względem francuskiego traktatu *Sophie* – Łosiew stwierdza, że jak najśluszniej Sołowjow nie dopuścił do jego publikacji za swego życia; jest to bowiem „filozoficzna brednia i majaczenie”<sup>11</sup>, będące co najwyżej dokumentem rozterek i młodzieńczej egzaltacji; a fragmenty tego dzieła udostępnił nam bratanek filozofa<sup>12</sup> (natomiast pełny tekst, w wersji francuskiej i rosyjskiej, ukazał się dopiero w roku 2000<sup>13</sup>). Jednak młodzieńczy traktat „nie kompromituje” idei Sofii, przeciwnie – rozwija się ona i umacnia; jak pisze Łosiew: „Nauka o Sofii, która pojawia się u Sołowjowa już we wczesnych latach, utrzymuje się w jego twórczości przez całe dalsze życie, i dla określenia specyfiki jego idealizmu mówić będziemy

---

<sup>11</sup> А.Ф. Лосев, *Владимир Соловьев...*, dz. cyt., s. 223.

<sup>12</sup> S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, przeł. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986.

<sup>13</sup> В.С. Соловьев, *Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах*, т. 2, Москва 2000.

wręcz o idealizmie sofijnym Włodzimierza Sołowjowa<sup>14</sup>. Dalej czytamy, że „Sofia” to szczególnie, najbardziej adekwatny i „maksymalne syntetyczny” termin dla filozofii i w filozofii Sołowjowa<sup>15</sup>, znajdujący najpełniejsze i najdojrzalsze rozwinięcie w pracy *Rosja i Kościół powszechny*<sup>16</sup>. Jednak w innych miejscach Łosiew nie zawaha się zrelatywizować Sofię do Wszechjedności, twierdząc, że „nauka o Sofii” jest „artystycznym wyrazem filozofii wszechjedności” czy też „konkretnym i intymno-uczuciowym przejawem jego centralnej nauki o wszechjedności”<sup>17</sup>. Co więcej, w zamieszczonym na końcu książki o Sołowjowie wywiadzie-rozmowie, udzielonym przez Łosiewa i wskazującym najważniejsze jej wątki, w ogóle nie pojawia się termin i temat Sofii. Ale też zarazem – i w opozycji do tego – znajdujemy w jednym z rozdziałów książki istną ekspansję sofiologiczną i rozbudowany hymn pochwalny na cześć Sofii. Przekonanie o sofiologicznym charakterze całej twórczości Sołowjowa próbował Łosiew uzasadnić niemal nieograniczonym rozszerzaniem sensów tej idei. Wyróżnił dziesięć, i to bardzo zróżnicowanych, sensów, w jakich Sofia pojawia się w tekstach Sołowjowa; a więc:

1. pramądrość Boga, czyli sam Bóg – inaczej: aspekt absolutny lub przedstworzeniowy Sofii,
2. dusza świata, materia Boża – aspekt stworzeniowo-niestworzeniowy lub bogoczłowieczy,
3. zasada porządku świata – aspekt stworzeniowy: kosmiczny lub kosmologiczny,
4. zasada ludzkiego życia – aspekt stworzeniowy: ludzki lub antropologiczny,
5. wieczne źródło narodzin pokoleń – aspekt uniwersalistyczno-feministyczny,
6. wieczna kochanka, cel dążeń poetyckich – aspekt estetyczny,
7. niewiasta obdarzona mocą światła – aspekt intymno-romantyczny,
8. piękno, które zbawia świat – aspekt eschatologiczny,
9. moc walcząca z innymi siłami świata – aspekt magiczny,
10. idea konkretna (realna), przeciwstawna abstrakcjonizmowi i kontemplatywizmowi bizantynizmu – aspekt rosyjski<sup>18</sup>.

Przy tak szerokim zakresie rozumienia Sofii dowolna właściwie treść myśli Sołowjowa będzie elementem sofiologii, ale też metodologiczna sprawność tak rozumianej Sofii wydaje się wątpliwa<sup>19</sup>; ma strukturę „samospełniającej się

<sup>14</sup> А.Ф. Лосев, *Владимир Соловьев...*, dz. cyt., s. 182; por. także s. 255, 625.

<sup>15</sup> Tamże, s. 341.

<sup>16</sup> Tamże, s. 243.

<sup>17</sup> Tamże, s. 259–260; por. także s. 229.

<sup>18</sup> Por. А.Ф. Лосев, *Владимир Соловьев...*, dz. cyt., s. 230–255.

<sup>19</sup> Przypomina to szerokie, wręcz zbyt szerokie ujmowanie symbolu przez Łosiewa, co niektórych badaczy prowadziło do zarzutu o swego rodzaju pansymbolizm (por. Z. Maciejewski,

przepowiedni” czy dokładniej – ujmując to w terminologii Poppera – teorii niefalsyfikowalnej, tzn. takiej, w której pytanie o to, czy dana treść łączy się z ideą Sofii u Sołowjowa, inicjuje tym samym myślenie z góry „sofiologiczne”, ustalające co najwyżej, w jaki sposób łączy się ta treść z ideą Sofii<sup>20</sup>.

Powiedzielibyśmy więc, że Łosiew dobiera jako centralną ideę filozofii Sołowjowa kategorię nad wyraz niejednoznaczną, której sens próbuje z jednej strony poszerzyć poza wszelką miarę (i w rezultacie nie daje nam jej przejrzystej i użytecznej konceptualizacji), a zarazem bez trudu daje się dostrzec, że wcale nie obstaje za swoim konceptem bezwzględnie i konsekwentnie. Już w powyższym omówieniu natknęliśmy się na alternatywną wobec Sofii (w roli idei głównej filozofii Sołowjowa) kategorię wszechjedności. A przecież pozwala Łosiew aspirować do roli owej idei głównej również uniwersalizmowi, mistycyzmowi, filozofii życia czy filozofii końca (dochodzącej do głosu zwłaszcza w późnej, apokaliptycznej i eschatologicznej twórczości Sołowjowa)<sup>21</sup>.

Te swego rodzaju zmagania Łosiewa z kwestią Sofii u Sołowjowa, a zwłaszcza z jej centralną rolą w całości twórczości Sołowjowa, wydają się nam ściśle powiązane z innymi wątkami książki Łosiewa, równie zresztą kłopotliwymi, choć i inspirującymi interpretacyjnie, co zagadnienie Sofii. Problematyka sofiologiczna wydaje się niekiedy u Łosiewa swego rodzaju deską ratunku wobec innych, o wiele bardziej wieloznacznych czy wręcz kłopotliwych w oczach Łosiewa wątków myśli Sołowjowa. Na kilka takich wątków – będących zarazem tematami zupełnie autonomicznymi, tematami samymi w sobie – chcielibyśmy teraz skierować uwagę.

Po pierwsze więc, kwestia panteistycznego charakteru filozofii Sołowjowa. Trzeba powiedzieć, że sprawa ta – traktowana przez Łosiewa jako ważna, a nawet bardzo ważna – stanowi dla czytelnika książki Łosiewa ciężki orzech

---

*Pansymbolizm*, „Teksty” 1979, nr 4, gdzie autor zarzuca Łosiewowi zwłaszcza nieodróżnialność symbolu od innych znaków), zdający się wprawdzie umożliwiać uchwytywanie bytu w jedności (i to wzniosłej jedności) oraz całościowości, ale też grożący redukcjonizmem, zbyt daleko idącym uproszczeniem, a nawet spłyceciem obrazu bytu, jego bogactwa i wielostronności, jego metafizycznej wagi i powagi. Jeśli wszystko miałoby być symbolem, to tym samym właściwie nic nie byłoby symbolem; w pewnym przynajmniej momencie i w odniesieniu do pewnych symboli usytuowani bylibyśmy w sytuacji metafizycznej infantylności i niepowagi („przecież to tylko symbole, prawdziwy byt i tak jest bezpieczny, jest zagwarantowany, trwały i gotowy, kryjący się w innym planie, któremu nie możemy i tak zaszkodzić”); świat jawiłby się jako rebus do rozwiązania, jako gra w rozszyfrowywanie szarad. U Łosiewa i Imiona Boże są symbolami, i świat jest symbolem, i rzeczy naturalne są symbolami, i wytwory człowieka (od modlitwy po naukę) są symbolami (tworząc rozbudowaną hierarchię symboli), co więcej, symbolami są nasze zachowania i nasze cechy (por. T. Obolevitch, *Od onomatodoksji do estetyki. Aleksego Łosiewa koncepcja symbolu. Studium historyczno-filozoficzne*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011).

<sup>20</sup> Por. J. Dobieszewski, *Włodzimierz Solowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002, s. 310.

<sup>21</sup> Por. А.Ф. Лоцев, *Владимир Соловьев...*, dz. cyt., s. 673, 155, 675.

do zgryzienia i z wyjątkową dobitnością dowodzi odnotowanego już pewnego eklektyzmu, wieloznaczności ujęć teoretycznych Łosiewa, problemów z wyraźnym skonceptualizowaniem jego intencji i jego ujęcia jakiegoś zagadnienia. Temat panteizmu przewija się przez całą książkę o Sołowjowie; Łosiew poczuwa się do jakiegoś tu rozstrzygnięcia, zarazem pozostawia sprawę właściwie w notorycznej niejednoznaczności, przykrytej zawilościami stylu swoich tu wypowiedzi, a czytelnika stawia w niejakiej rozterce. I tak, pisze Łosiew: „cały system Sołowjowowskiej wszechjedności nie ma oczywiście żadnego związku z panteizmem”, by natychmiast zrelatywizować tę tezę w formule: „można wyszukiwać i znajdować w jego systemie panteizm, choć ani w swych intencjach, ani w swym nastawieniu logicznym W. Sołowjow nigdy nie miał nic wspólnego z jakimkolwiek panteizmem” oraz w ocenie, iż elementy panteizmu u Sołowjowa „wydają się nam, w ostatecznym rachunku, rezultatem jedynie słownych niedopatrzeń filozofa”<sup>22</sup>. W innym miejscu czytamy, że „W. Sołowjow nigdy i choćby na moment nie był panteistą”<sup>23</sup>, ale też, że w zestawieniu z *Filozofią teoretyczną* (a więc właściwie ostatnim tekstem Sołowjowa) „pierwotna Sołowjowowska nauka o wszechjedności niewątpliwie zawiera w sobie cechy panteizmu”<sup>24</sup>, czy wręcz: „młody filozof głosi najwykleszy panteizm”<sup>25</sup>. I jeszcze: „Idealizm Sołowjowa tak mocno przeniknięty jest tendencją materialistyczną, że filozof często używa wyrażeń o charakterze panteistycznym, gdy tymczasem panteizm jest mu zupełnie obcy i przeciw wszelkiemu panteizmowi zawsze zdecydowanie występował”<sup>26</sup>. „Panteizm – czytamy w innym fragmencie – który jest oczywiście sprzeczny z zamyśłem samego W. Sołowjowa, często jednak odgrywa sporą rolę w jego filozofii”<sup>27</sup>. Tego rodzaju dwuznaczne czy opozycyjne wobec siebie cytaty bez trudu można by mnożyć, poprzestaniemy jednak na dwóch jeszcze wypowiedziach: najbardziej może „oficjalnej” (i szczególnie wyraźnie łączącej szerokość perspektywy z wewnętrzną niespójnością, co w sumie wymusza formułę zniechęcająco ogólnikową i trywialną), gdy Łosiew stwierdza, iż „W. Sołowjow nigdy nie był żadnym panteistą, choć pewne motywy panteistyczne nie były mu obce”<sup>28</sup>, oraz na formule, w której panteizm Sołowjowa odrzucany jest pośrednio, ze względu na swoje skutki, ale i tu niezbyt przekonująco, a nawet demagogicznie: „W. Sołowjow nie był oczywiście w żadnym sensie panteistą,

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 176–177.

<sup>23</sup> Tamże, s. 336.

<sup>24</sup> Tamże, s. 185.

<sup>25</sup> Tamże, s. 211.

<sup>26</sup> Tamże, s. 399.

<sup>27</sup> Tamże, s. 581.

<sup>28</sup> Tamże, s. 128.



gdyż inaczej nie byłby gorliwym obrońcą chrześcijaństwa, które nie jest panteizmem, ale konsekwentnym monoteizmem<sup>29</sup>.

Sama końcówka powyższego cytatu pozwala nam dokonać pewnej refleksji oraz oceny owych – dwuznacznych, a i chyba nieco dziwnych – zmagania Łosiewa z panteizmem Sołowjowa. Alternatywą wobec panteizmu (i zyskiem z jego ominięcia) jest u Łosiewa, co należy do kanonu zagadnienia, kreacjonizm, a więc wyraźna odrębność Stwórcy i stworzenia, gwarantująca zarazem transcendentne usytuowanie Stwórcy (podczas gdy panteizmowi właściwa jest skłonność immanentystyczna). Owe momenty niekonsekwentnego antypanteizmu Sołowjowa (i winy Sołowjowa) wiążą się u Łosiewa właśnie z niestaranym podejściem Sołowjowa do zagadnienia stworzenia świata i człowieka, ze skłonnością do neoplatońskiego (a później Hegłowskiego i Schellingiańskiego) ugruntowania ich w Absolutcie, zbytniego przybliżania do siebie Boga i świata (człowieka)<sup>30</sup>. Czyni tak Sołowjow zwłaszcza w kategoriach Wszechjedności oraz Bogoczłowieczeństwa, natomiast próbuje Łosiew w swej książce uczynić zabezpieczeniem przed panteizmem kategorię Sofii. Nie jest to w pełni przekonujące, jednak wyjaśnia rangę i rolę Sofii w Łosiewowskiej interpretacji filozofii Sołowjowa. Twierdzi więc Łosiew, że w dojrzałym ujęciu Sofii Sołowjow odróżnił Sofię niestworzoną (Mądrość Bożą) od Sofii stworzonej (duszy świata)<sup>31</sup>, jednak ten manewr interpretacyjny Łosiewa (jako mający gwarantować kreacjonizm, a omijać panteizm) ma charakter raczej czysto semantyczny, gdyż metafizyczne odróżnienie i oddzielenie obydwu Sofii jest problematyczne i zwłaszcza w kontekście kreacjonizmu co najmniej niepewne.

Panteizmowi przeciwstawia Łosiew kreacjonizm, ale także – i jest to tyleż oryginalne, co nieco dziwaczne – monoteizm. Gdy Łosiew chce podkreślić opozycyjność Sołowjowa wobec panteizmu, określa swego poprzednika (co już zacytowaliśmy) jako konsekwentnego monoteistę, także jako monoteistę „przekonanego i oddanego”<sup>32</sup>. Opozycja panteizm–monoteizm występuje w książce Łosiewa wielokrotnie i w sposób, by tak rzec, systemowy<sup>33</sup>; jest to jednak opozycja pojęciowa nieprzekonująca i raczej wadliwa. Przeciwnieństwem panteizmu nie jest monoteizm, ale teizm; tak też określają swoje stanowisko przeciwnicy panteistycznego utożsamiania czy przybliżania Boga i świata (np. tomiści). Przeciwnieństwem z kolei monoteizmu jest nie panteizm, ale politeizm, co sprawia, że możliwy i „logiczny” jest panteizm monoteistyczny, a w przestrzeni filozoficzno-teologicznej właściwie tylko taki panteizm jest głoszony i jest interesujący. Plotyn, Eriugena, Kuzańczyk, Spinoza, Hegel,

<sup>29</sup> Tamże, s. 131.

<sup>30</sup> Por. tamże, s. 332.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 410–411, 413.

<sup>32</sup> Tamże, s. 329; por. także s. 624.

<sup>33</sup> Por. tamże, np. s. 175.

Schelling to panteiści (przynajmniej z punktu widzenia interesującej nas tu książki Łosiewa), ale także monoteiści. Także ewentualny panteizm Sołowjowa byłby z pewnością zarazem monoteizmem. Przyjmując monoteizm jako pogląd opozycyjny wobec panteizmu, Łosiew w istocie z góry uniemożliwia sobie wydobyć Sołowjowa z uwikłania w panteizm (bo zabieganie o jego monoteizm wcale tego uwikłania nie likwiduje), mimo że na tym wydobyć najwyraźniej bardzo mu zależy.

I jeszcze jedna związana z tym sprawa. Zaskakujące jest, że Łosiew ani razu nie spróbował zastosować w odniesieniu do Sołowjowa, a i jako jego własnego narzędzia metodologicznego, kategorii panenteizmu, próbującej jakoś przezwyciężyć opozycję panteizm–teizm (czy ogólniej: zagrożenie panteistyczne), cieszącej się i popularnością, i uznaniem w refleksji z zakresu filozofii religii, i to niezależnie od spotykanych opinii, że jest to tylko zakamuflowana opcja panteistyczna. Nierozważenie jej (przy braku świadomego odrzucenia) wydaje się znacznym przeoczeniem interpretacyjnym Łosiewa, tym mocniej rzucającym się w oczy, że w kilku miejscach Łosiew zdaje się bezpośrednio dotykać terminologii i problematyki panenteistycznej (a nie tylko panteistycznej), zwłaszcza gdy z aprobatą cytuje innego autora, który ujmuje poglądy Sołowjowa w formule: „wszystko jest Bogiem, ale Bóg nie jest wszystkim”<sup>34</sup>.

Łosiew przekonująco pokazuje samodzielność, niezależność, autonomię intelektualną Sołowjowa, ale chyba niewystarczająco wnikliwie uchwytuje perspektywy i drogi rozwijania jego filozofii. Sytuuje ją (nie tylko historycznie, ale i merytorycznie) w wieku XIX, nie dostrzegając w niej załączków czy tendencji myślenia już XX-wiecznego, a o owocności tu Sołowjowa zdaje się przecież zaświadczać cała formacja rosyjskiej filozofii religijnej, rozkwitającej co najmniej przez całą I połowę wieku XX. W tej pierwszej sprawie (filozoficznej oryginalności Sołowjowa) Łosiew nawet te wątki myśli Sołowjowa, które wyraźnie współbrzmiały z wcześniejszymi czy współczesnymi osiągnięciami innych filozofów, uważa za samodzielny, a dopiero wtórnie analogiczny wobec innych nurtów dorobek Sołowjowa. Znajdujemy więc u Sołowjowa „najczystszy neoplatonizm”, ale zarazem filozof ten był „niezależny od jakichkolwiek neoplatońskich źródeł”<sup>35</sup>; w żadnej mierze nie można też mówić o jakichś jego „zapożyczeniach u Schellinga”<sup>36</sup> czy u innych filozofów, a co najwyżej o zbieżnościach czy paralelach, będących rezultatem samodzielnej pracy nad intelektualnymi i historycznymi problemami epoki.

Jeśli chodzi natomiast o pewne niedocenienie przez Łosiewa zdobyczy i perspektyw filozoficznych Sołowjowa, to odwołalibyśmy się do bardzo wyso-

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 151.

<sup>35</sup> Tamże, s. 167.

<sup>36</sup> Tamże, s. 193, także s. 207, 436–437.

ko ocenionej przez samego Łosiewa *Filozofii teoretycznej*, ostatniej pracy Sołowjowa. Praca ta napisana została w konwencji filozofii akademickiej, na pierwszy rzut oka pod wpływem rozkwitającej w ówczesnej Europie filozofii neokantowskiej<sup>37</sup>. Jednakże – przekonuje słusznie Łosiew – kontekst neokantowski nie byłby dobrym tu kluczem interpretacyjnym; Sołowjow nie miał „z ówczesnym neokantyzmem niczego wspólnego”<sup>38</sup>. Rozwijana w *Filozofii teoretycznej* koncepcja substancji („zadanej”, a nie „danej”) była czymś wielce nowatorskim, co tylko na siłę i przez nieuważnych obserwatorów mogło być wtłaczane w neokantyzm. Sam Łosiew miał jednak najwyraźniej problem z zakwalifikowaniem tego nowatorstwa Sołowjowa. Odmawiając mu pobratymstwa z neokantyzmem, pisał zarazem o „niekantowskich momentach [u Sołowjowa], ale takich, które mogą być uznane za analogiczne wobec kantowskiego transcendentalizmu”<sup>39</sup>. Dziwne, że Łosiew nie próbuje wykorzystać w tym miejscu hipotezy o fenomenologicznym czy protofenomenologicznym charakterze ostatnich tekstów filozoficznych Sołowjowa. Sam przecież Łosiew wskazuje fenomenologię jako istotny element własnego stanowiska filozoficznego<sup>40</sup> i jeśli nawet miał ważne powody, aby wątpić w zbieżność Sołowjowa z tą kształtującą się wówczas nową, odświeżającą i wpływową tendencją filozoficzną, to przecież powinien tę zbieżność w swej książce (encyklopedycznej książce o Sołowjowie) sprawdzić i ocenić.

Wysunąłbym tu przypuszczenie, że ta zupełna nieobecność hipotezy fenomenologicznej wiąże się z innym, w moim przekonaniu również niezbyt przekonującym, motywem interpretowania przez Łosiewa filozofii Sołowjowa. Łosiew stara się mianowicie ująć myślenie Sołowjowa jako „naturalne”, niemal współmierne ze świadomością potoczną, właściwie zdroworozsądkowe. Oto na przykład Sołowjowowska różnica między bytem a *сущим* (przypominająca nieco różnicę ontologiczną u Heideggera) uznana zostaje przez Łosiewa za „po prostu”<sup>41</sup> „elementarny wymóg zdrowego rozsądku”<sup>42</sup>. Wydać się to może filozoficznym uwzniośleniem zdrowego rozsądku, tymczasem – jak sądzę – mamy tu do czynienia raczej z pewnym spłyceciem filozofii. Filozofia w swej istocie bowiem nie trzyma się zwykle zdrowego rozsądku, świadomości potocznej; jest przedziej wyzwaniem dla zdroworozsądkowości, jest wskazaniem możliwości i potrzeby jakiegoś zwrotu w myśleniu, co może najtrafniej wyrażone zostało w przełomie Kantowskim (a więc w ukonstytuowaniu transcendentalizmu), który określił pewien wyjściowy rygor filozofii nowoczesnej,

---

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 145.

<sup>38</sup> Tamże, s. 146.

<sup>39</sup> Tamże, s. 546.

<sup>40</sup> Tamże, s. 701.

<sup>41</sup> Tamże, s. 118.

<sup>42</sup> Tamże, s. 125, 406.

i po którym traktowanie świadomości naturalnej (zdrowego rozsądku) jako autorytetu czy swego rodzaju weryfikatora dla filozofii wydaje się stanowiskiem filozoficznie nieco archaicznym (bo przedkantowskim). Łosiew zdaje się czasem nie dostrzegać tej kwestii oraz nowoczesnego, pokantowskiego wymiaru filozofii Sołowjowa, czego wyrazem jest jednostronna teza, jakoby „nie było dwóch tak przeciwstawnie myślących filozofów jak W. Sołowjow i Kant”<sup>43</sup>. W tej sytuacji również przedkantowski kształt miałby – stwierdzany przez Łosiewa w odniesieniu do Sołowjowa – realizm<sup>44</sup> oraz ontologizm<sup>45</sup>, wskazywany zresztą często jako wręcz znak rozpoznawczy filozofii rosyjskiej, a przewyciężający epistemologizm i zagrożenie solipsystyczne zachodniej filozofii nowożytnej. Trudno nie dostrzec ograniczającego, powierzchownego, i tylko właśnie zdroworozsądkowego charakteru tak rozumianego ontologizmu i tak rozumianej filozofii. Co więcej, jest on w istocie sprzeczny z dominującym nurtem rosyjskiej filozofii religijnej (wyznaczanym przez nazwiska Sołowjowa, Bierdiajewa, Franka), w którym Kant (i epistemologizm) jest nie odsuwany, ale przewyciężany poprzez redefinicje doświadczenia, poprzez odwołania do pokantowskich rezultatów Kanta (Fichte, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Heidegger).

Dodajmy na zakończenie, że – po pierwsze, co staraliśmy się pokazać – wielce bogata i inspirująca jest książka Łosiewa o Sołowjowie, i po drugie – że Łosiew nie narzuca Sołowjowowi, nie „wmawia” mu (może poza kilkoma niezobowiązującymi *passusami*<sup>46</sup>) tak bliskiej sobie i „ofensywnie” przez siebie rozwijanej, we wszystkich właściwie pozostałych pracach, filozofii symbolu, mitu czy imienia.

## Streszczenie

W obrazie Sołowjowa i jego filozofii z obszernej pracy Aleksego Łosiewa *Włodzimierz Sołowjow i jego czasy* znamionami geniuszu Sołowjowa są szerokość, pełnia teoretyczno-duchowa, współmierność z kulturą i filozofią światową, a także jasność i przejrzystość wywodu oraz intelektualny profesjonalizm. O jakości, głębi, także profetycznej mocy myśli Sołowjowa świadczą nade wszystko wyraźne, bez trudu identyfikowalne związki z powszechnymi dziejami filozofii oraz wieloaspektowe oddziaływanie i dialogowanie z jej tendencjami najnowszymi (rosyjskimi i europejskimi).

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 188.

<sup>44</sup> Tamże, s. 146.

<sup>45</sup> Tamże, s. 189.

<sup>46</sup> Por. tamże, np. s. 134, 157, 194, 562, 567.