

ANDRZEJ OSTROWSKI

Europa w filozofii Włodzimierza Sołowjowa
– *zarys problemu*

Europe in the Philosophy of V. Solovyev – An Outline of the Problem

Włodzimierz Sołowjow (1853–1900)¹ swoimi rozważaniami wpisuje się w tradycję wielu intelektualistów rosyjskich, dla których Europa jest problemem godnym zainteresowania i dyskusji. Jako autor oryginalnego systemu filozoficznego, w kwestii zainteresowania się Europą i uczynienia z niej problemu filozoficznego, nie jest więc kimś wyjątkowym na tle swoich poprzedników i następców. Na uwagę zasługuje natomiast jego duże zaangażowanie oraz wypracowane rozwiązania. Zaangażowanie w rozważania nad problemem Europy potwierdza bez mała cała twórczość Sołowjowa. Niemal w każdym dziele można odnaleźć wątek europejski, jeżeli nie stanowi on przedmiotu aktualnych analiz, to jest obecny na dalszym planie i przyjmuje wówczas rolę kontekstu podję-

¹ Na temat danych biograficznych por. na przykład: S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, przekł. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986; L. Kiejzik, *Sołowjow*, Zielona Góra 1997; J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Warszawa 2002. Obszerne noty biograficzne można znaleźć również w pracach obcojęzycznych. Por. na przykład: K. Moczulski, *Władimir Sołowjow. Żyżń i uczenie*, Paryż 1951. Wykaz bibliografii, *Sobranije soczynienij Władimira Sołowjowa*, t. 12, Bruxelles 1970, s. 641–672 – dalej podaję nr tomu z indeksem B.

tych rozważań. W filozofii Sołowjowa Europa stanowi element syntetyzujący wiele szczegółowych wątków, z tego powodu pojęcie Europy w jego twórczości jest wieloznaczne. Oprócz Europy w znaczeniu kontynentu, czy też kierunku geograficznego, uosabia ona szeroko rozumianą kulturę, z której w artykule wyodrębnię aspekt filozoficzny i religijny. Dla Sołowjowa Europa to także siła procesu rozwoju ludzkości, której również nie można pominąć, przy czym siła ta przejawia się na gruncie modelu życia społecznego, politycznego, sztuki, techniki, refleksji filozoficznej czy wreszcie religii. Każdy z tych przejawów ukazuje kolejne wewnętrzne siły, zależności, zasady, przez co jednolita – jak to mogłoby się z początku wydawać – myślowa konstrukcja Sołowjowa na temat Europy jest faktycznie bardzo złożona.

Ze względu na sygnalizowaną różnorodność treści i co za tym idzie wieloznaczność samego pojęcia Europy, jeżeli chce się zachować interpretacyjny porządek, mówienie o problemie Europy wymaga każdorazowo precyzowania znaczenia, w jakim aktualnie używa się tego pojęcia. Przy zwróceniu uwagi na najważniejsze punkty wspomnianej konstrukcji, powstanie w ten sposób ogólny zarys stanowiska Sołowjowa na temat Europy, którego przedstawienie i zinterpretowanie jest zasadniczym celem tego artykułu. Rozważania w nim zawarte mogą być z kolei potraktowane jako przesłanka do dalszych szczegółowych badań.

Wstępnym warunkiem zrozumienia stanowiska Sołowjowa jest przedstawienie szerszego, zarówno historycznego jak i psychologicznego kontekstu problemu Europy, ponieważ w ich ramach formułuje on swoje poglądy. W dalszej kolejności omawiam trzy zasadnicze aspekty problemu Europy: historiozoficzny, religijny i filozoficzny. W zakończeniu, uwzględniając wnioski wynikające z rozważań, przedstawię propozycję interpretacji Europy jako teorii.

W CIENIU EUROPY

W artykule nie sposób omówić wszystkich wątków składających się na obszerny kontekst historyczny. Ze względu na to, że Europę rozpatruję jako problem filozoficzny, co zostanie jeszcze odpowiednio uzasadnione, kontekst historyczny przedstawiam tylko pod kątem refleksji filozoficznej. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na to, że „filozofia rosyjska zaczęła się rozwijać dopiero w XIX wieku, gdy państwo rosyjskie miało już tysiącletnią historię”.² Rozwój filozofii rosyjskiej nastąpił więc stosunkowo późno w odniesieniu do wypracowanego już modelu życia politycznego, gospodarczego, religijnego i kulturowego. Abstrahując od rozważań dotyczących przyczyn tak opóźnionego rozwoju filozofii, warto podkreślić, że w okresie wspomnianej tysiącletniej historii państwa rosyjskiego docierały jednak na jego terytorium różne dzieła filo-

² M. Łoski, *Historia filozofii rosyjskiej*, przekł. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 5.

zoficzne lub przynajmniej informacje o nowych trendach filozoficznych. Napływały one przede wszystkim z Europy Zachodniej, w związku z tym szeroko rozumianej kulturze rosyjskiej filozofia zachodnia była znana w stopniu dostatecznym.³ Na gruncie rosyjskim dokonywano jednak przeważnie percepcji problematyki filozoficzno-religijnej. Przykładem może być znajomość dzieł Ojców Kościoła, szczególnie Jana z Damaszku, Dionizego Areopagity, św. Maksyma Wyznawcy; mistyków, Eckharta, Taulera, Saint-Martina, Jakuba Böhmego. Na przełomie wieku XVIII i XIX następuje rozszerzenie zainteresowań filozoficznych o zagadnienia wykraczające poza problematykę Boga i religii. Do tego momentu aktywność filozoficzna w Rosji sprowadzała się do komentowania tego, co działo się na Zachodzie Europy, nie przekładała się więc na tendencję do tworzenia rodzimej myśli filozoficznej. Zdaniem Mikołaja Łoskiego, jednego z badaczy filozofii rosyjskiej, „początek bezpośredniego rozwoju rosyjskiej myśli filozoficznej wiąże się z tymi latami XIX wieku, kiedy społeczeństwo rosyjskie już przeżyło okres zachwyty niemieckim idealizmem Kanta, Fichtego, Schellinga i Hegla”.⁴

Proces tworzenia oryginalnej, rosyjskiej myśli filozoficznej rozpoczął się od intelektualnej działalności słowianofilów, przede wszystkim Iwana Kiriejewskiego i Aleksego Chomiakowa. „Ich filozofia była próbą odrzucenia niemieckiego typu uprawiania filozofii na bazie rosyjskiej egzegezy chrześcijaństwa, opierającej się na dziełach Ojców Kościoła Wschodniego i będącej rezultatem narodowej samodzielności rosyjskiego życia duchowego”.⁵ Radykalne idee słowianofilów wpłynęły na różne kręgi odbiorców. Dzięki temu już początkowy okres rozwoju filozofii rosyjskiej cechowała różnorodność stanowisk, a co za tym idzie różnorodność wypracowywanych rozwiązań.

Różnorodność ta stanowiła dla Sołowjowa wschodnie źródła inspiracji, do najważniejszych, oprócz wspomnianych słowianofilów, należy zaliczyć okcydentalistę P. Czaadajewa, który „utożsamiał prawdę uniwersalną z prawdą katolicką, a historię powszechną z historią Zachodu”⁶, wywołując tym samym niekończące się spory o kondycję i rolę Rosji, jaką miałyby ona odegrać nie tylko

³ Teza ta stanowi punkt wyjścia rozważań W. W. Zienkowskiego, który na przykładzie faktów historycznych i twórczości filozofów rosyjskich analizuje zagadnienie związków pomiędzy Rosją a Europą. Spośród wielu propozycji Zienkowski wyróżnia dwa skrajne modele, stanowiące wyznacznik dla innych rozwiązań. Istotą pierwszego jest separacja i odwrócenie się Rosji od Europy, drugiego, idea zjednoczenia, której ukoronowaniem jest twórczość Dostojewskiego, Sołowjowa i Bierdiajewa. Por. id., *Russkije mysliteli i Jewropa*, Respublika, Moskwa 1997, szczególnie rozdz. II (s. 12–27); IX (s. 114–137). Polski przekł. rozdziału IX – id., *Rosja i Europa. Dostojewski, Sołowjow, Bierdiajew*, przekł. M. W., „Aletheia” 1988, nr 2–3, s. 154–171.

⁴ M. Łoski, *op. cit.*, s. 10.

⁵ *Ibid.*, s. 10.

⁶ A. Walicki, *Katolickie imperium Rosji. O genezie i sensie teokratycznej utopii Sołowjowa*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1997, nr 42, s. 239.

w Europie, ale również na świecie. W następnej kolejności trzeba wymienić rosyjskiego poetę F. Tiutczewa, głoszącego panslawizm.⁷ Negatywny wpływ na filozofię Sołowjowa miał M. Danilewski, którego poglądy będą przedstawione jako przedmiot krytyki Sołowjowa. Na uwagę zasługuje również M. Fiodorow ze swoimi fantastycznymi wizjami wskrzeszenia zmarłych przodków.⁸ W przypadku F. Dostojewskiego można mówić o wzajemnych wpływach, które były istotne dla obu Rosjan. W kontekście problemu Europy ważną rolę odgrywała również twórczość A. Mickiewicza, którego Sołowjow bardzo sobie cenił. Źródło to pełni rolę szczególną, ponieważ z jednej strony „przybliży” Sołowjowa do idei mesjanizmu rosyjskiego, z drugiej zaś ze względu na charakter twórczości Mickiewicza jest elementem pośrednim, łączącym wpływy wschodnie z zachodnimi.⁹

W historii myśli rosyjskiej rola Sołowjowa sprowadza się do tego, że był on pierwszy, „komu przypadł honor stworzenia systemu filozofii chrześcijańskiej w duchu idei Kiriejewskiego i Chomiakowa”.¹⁰ Twórczość Sołowjowa, jako autora pierwszego oryginalnego rosyjskiego systemu filozoficznego, z jednej strony przyczyniła się do pełnego uformowania specyficznego charakteru dotychczasowej filozofii rosyjskiej, który do czasów działalności Sołowjowa dopiero się kształtował. Z drugiej strony wyznaczała kierunki dalszego rozwoju filozofii, nadając jej ten charakter, który polega na tym, że nadrzędnym problemem filozofii rosyjskiej jest Bóg.¹¹ Ze względu na możliwość pozytywnego oraz negatywnego ujęcia tego problemu, zasadniczo należy wyróżnić tylko dwa nurty filozofii rosyjskiej: religijny i antyreligijny, w ramach których można mówić o działalności słowianofilów, okcydentalistów, eurazjatów, egzystencjalistów, materialistów, nihilistów, pozytywistów, marksistów itd.¹² Pomimo istnienia

⁷ A. Walicki, *op. cit.*, s. 240.

⁸ Szerzej na temat poprzedników Sołowjowa por. M. Łoski, *op. cit.*, s. 83 i n.

⁹ W ten sam sposób Sołowjow postrzega Polskę, widząc w niej łącznika pomiędzy Wschodem a Zachodem (por. IV B, s. 142–189). O polskich akcentach por. K. Jończyk, *Ekumeniczny aspekt polskich związków Włodzimierza Sołowjowa*, [w:] R. Łużny, [red.], *Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencja w kulturze Europy*, Lublin 1988, s. 283–297.

¹⁰ M. Łoski, *op. cit.*, s. 10–11. Por. A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 570 i n.

¹¹ W uzasadnieniu tej tezy powołuję się na książkę G. Przebindy, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa*, której treść, jak wskazuje podtytuł, dotyczy sporu o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej w latach 1832–1922. Poprzez pryzmat problematyki Boga i człowieka autor ukazuje rozwój myśli rosyjskiej, uwzględniając wszystkie stanowiska filozoficzne, które zostały w tym czasie wypracowane; por. id., *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922)*, Kraków 1998.

¹² Należy zwrócić uwagę na to, że o religijnym kierunku filozofii można mówić ze względu na dwa aspekty. Pierwszy dotyczy charakteru rozwiązań filozoficznych, które są warunkowane dogmatami i nauką chrześcijańską. Aspekt drugi uwzględnia problematykę filozoficzną, która sprowadza się do zagadnień wiary. Filozofia Sołowjowa uwzględnia tylko aspekt drugi, co oznacza, że jest on filozofem religijnym nie dlatego, że jego myśl zależna jest od konkretnego wyzna-

jednego nadrzędnego problemu, wokół którego koncentruje się aktywność filozofów rosyjskich, historycy filozofii odnotowują szeroki zakres stanowisk wypracowanych na gruncie filozofii rosyjskiej.

Bez względu na to, w jaki sposób rozwijała się filozofia rosyjska oraz kto w tym rozwoju miał większy lub mniejszy udział, faktem niekwestionowanym jest to, że bez wpływów zachodnioeuropejskich, zarówno pozytywnych – zapożyczenia, jak i negatywnych – krytyka, filozofia ta byłaby niemożliwa. Jeżeli kiedykolwiek by powstała, to znacznie później i z pewnością przybrałaby zupełnie inny kształt. Filozofię rosyjską wyznacza cała filozofia zachodnioeuropejska, nie tylko idealizm niemiecki, chociaż ten rzeczywiście odegrał rolę najważniejszą. Nie chodzi tu jedynie o początkową fazę rozwoju filozofii rosyjskiej, wpływ ten można zaobserwować również w jej złotym okresie utożsamianym z renesansem kulturowym datowanym na dwa pierwsze dziesięciolecia XX wieku.

Sołowjow jako pierwszy „profesjonalny filozof”¹³, podobnie jak wielu przed nim i po nim, również tworzył w cieniu filozofii zachodniej. W opisywanym kontekście historycznym jego pierwsza książka opatrzona jest znamienym tytułem – *Krizis zapadnoj filozofii (protiw pozitivistow)* (1874). Każde następne dzieło również nie było pozbawione europejskich wpływów, przy czym w filozofii Sołowjowa nie mamy wyłącznie do czynienia z krytyką, co może sugerować na przykład przytaczany tytuł. Sołowjow dokonuje również wielu zapożyczeń, doceniając w ten sposób osiągnięcia filozofów, których lista w niewielkim stopniu odbiega od kanonu historii filozofii.

Mimo że filozofia rosyjska rozwijała się w cieniu filozofii zachodniej lub wręcz w cieniu Europy, ponieważ należy również uwzględnić szeroko rozumiany aspekt kulturowy, to nie była zjawiskiem wtórnym z racji tego, że drugim źródłem inspiracji była rodzima tradycja religijna. Ta specyficzna „mieszanina” w rezultacie przyniosła oryginalny efekt, którego uosobieniem jest filozofia Sołowjowa i jego następców.

EUROPA – ROSYJSKI KOMPLEKS

Pobieżnie dokonana synteza wielu wypowiedzi filozofów rosyjskich z XIX i początku XX wieku na temat Europy, którą w tekście z braku możliwości uzasadnienia tylko zakładam¹⁴, pozwala już na postawienie tezy, że pod problemem

nia, ale dlatego, że przedmiotem jego filozofii są między innymi zagadnienia religijne. Na temat dwutorowego rozwoju filozofii rosyjskiej por. F. Copleston, *Filozofia rosyjska: Ciągłość czy zerwanie?*, przekł. M. W., „Aletheia” 1988, nr 2–3, s. 147–154.

¹³ Por. A. Hauke-Ligowski OP, *Przedmowa*, [w] S. M. Sołowjow, *Życie...*, s. 7; W. Rydzewski, *Sołowjow i „rosyjska idea”* (wstęp), [w] W. Rydzewski, M. Kita [red.], *W kręgu idei Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2002, s. 8.

¹⁴ Por. Zienkowski, *op. cit.*, s. 27 i n.

Europy faktycznie kryje się jeden z ważniejszych problemów tożsamości narodowej Rosjan, na który zwrócę uwagę szczególną. Wskazuje na to prawidłowość, która polega na tym, że tożsamość narodowa – często przedstawiana pod postacią szerzej rozumianej „duszy rosyjskiej”, „idei rosyjskiej” czy też „kwestii narodowej” – dookreślana jest przez filozofów w odniesieniu do Europy, mają oni przy tym na myśli jej sztukę, naukę, filozofię, historię, polityczne ustroje, sukcesy gospodarcze i ideowe nowości. Europa pełni więc bardzo ważną rolę, ponieważ bez niej proces dookreślania tożsamości narodowej w kształcie, jaki wówczas przybierał, byłby niemożliwy. Wspomniana prawidłowość była już widoczna ze znacznie krótszej perspektywy czasowej. Na przykład w latach 30. XX wieku B. Jasinowski pisał o duszy rosyjskiej w sposób następujący: „U podstaw licznych na ten temat spekulacji, zdumiewających bałamutnością, a często również pretensjonalnością wywodów, tkwi jednak pewien niezaprzeczony fakt, mianowicie nienadające się wprowadzić do jasnego sprecyzowania, a przecież realne bardzo wyczucie odrębności psychiki rosyjskiej. Jak wiadomo, filozofowie i pisarze rosyjscy, odkrywcy przed stu laty temat pt. »Rosja i Europa«, nie opuszczali go już odtąd, liczne zaś burze – czasami papierowe tylko – powstające dokoła sporów »słowianofilów« z »zachodowcami«, przyczyniły się w pewnej mierze do zaszczepienia również wśród narodów zachodnich przeświadczenia o odrębnych cechach rosyjskiego ducha”.¹⁵

Tożsamość narodowa to zagadnienie wykraczające w znacznym stopniu poza filozofię, nawet jeżeli pod terminem filozofia będzie się rozumieć refleksję natury społecznej. Tożsamość narodowa dotyczy bowiem nie tylko filozofów czy szerzej intelektualistów, których w Rosji nigdy nie brakowało, ale całego ludu, który utożsamia się z kulturą, językiem, religią i ziemią. Tożsamość narodowa jest jednak problemem filozofów, ponieważ to właśnie oni, a za nimi intelektualiści rosyjscy, którzy z reguły mieli inklinacje filozoficzne, próbują tę tożsamość dookreślić. Podjęcie tej próby na tak szeroką skalę świadczy o głębokim kryzysie tożsamościowym, o kryzysie statusu Rosjanina. Należy zauważyć, że takiego kryzysu nie przechodzi jednak lud rosyjski. Nie dlatego, że jest on nieświadomy istniejącego problemu, ale dlatego, że dla ludu rosyjskiego takiego problemu nie było, ponieważ miał on niezachwiane poczucie tożsamości. Potwierdzeniem tej tezy jest powszechnie odnotowywany zwrot intelektualistów rosyjskich właśnie w stronę ludu w celu odnalezienia trwałych, rdzennie rosyjskich wartości wyznaczających narodową tożsamość.¹⁶

¹⁵ B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Wilno 1933, s. 1.

¹⁶ Widać to wyraźnie na przykład u *poczwienników* (por. A. Lazari, „Poczwiennicy” wobec chrześcijaństwa zachodniego, „Roczniki Humanistyczne”, t. 38, z. 7, Łódź 1989–1990, s. 63–72) i w twórczości Dostojewskiego, który miał duży wpływ na Sołowjowa, a u którego problem Europy również zajmował jedno z ważniejszych miejsc. Zwrot ku ludowi nie jest jednak charaktery-

Odpowiadając z kolei na nasuwające się pytanie, dlaczego Europa stała się punktem odniesienia w rozwiązywaniu problemu tożsamości narodowej? – ze względu na wąski zakres tytułowego zagadnienia należy wskazać przede wszystkim na to, że filozofia rosyjska rozwijała się w cieniu Europy, przez co w sposób naturalny Europa, w domyśle filozofia zachodnia, dawała pozytywne lub negatywne wzorce w rozwiązywaniu wielu problemów, będąc tym samym punktem odniesienia nie tylko dla kwestii tożsamości narodowej.

Dalsza refleksja na ten temat prowadzi do konkluzji o kompleksie Rosjan w stosunku do Europy, do jakiej można dojść przy uwzględnieniu dodatkowych przesłanek. Kompleks ten paradoksalnie widać wyraźnie w dwóch skrajnych stanowiskach: a) u pansławistów z M. Danilewskim i M. Strachowem na czele, którzy w swych poglądach nawiązują do słowanofilów i uważają siebie za kontynuatorów ich myśli; b) u okcydentalistów: P. Czaadajew, M. Stankiewicz, W. Bielinski, A. Hercen.¹⁷ Pierwsi rozwiązują problem przez żądanie całkowitego odizolowania się od Europy i szukania narodowych wartości w tym co typowo rosyjskie. Dowodzą przy okazji, że Rosja jako typ kulturowo-historyczny znacznie przewyższa inne nacje, przez co przynależy się jej szereg praw w stosunku do innych narodów. Drudzy obierają rozwiązanie przeciwne, w Europie upatrują antidotum na wszelkie rosyjskie bolączki, podkreślając przy okazji rosyjską mizериę i bezradność.

Przesłanką pomocniczą w uzasadnieniu powyższej konkluzji jest ponowne zwrócenie uwagi na to, że Rosjanie mają poczucie odrębności, co oznacza, że nie czują się Europejczykami. Potwierdzają to przykłady skrajnych stanowisk. Pierwsi utwierdzają się w swojej nieeuropejskości, co w tym wypadku należy zinterpretować jako antyeuropejskość. Drudzy natomiast za wszelką cenę chcą stać się Europejczykami, mają zatem świadomość tego, że jeszcze nimi nie są. Dla Rosjan Europa utożsamiona ze światem zachodnim zaczynała się od Polski. Archetypiczną granicę podziału wyznaczał obszar wpływów bizantyjskich i łacińskich. Bez względu na zawirowania polityczne, podział ten od wielu stuleci jest trwały i widać go wyraźnie w religii, gdzie z jednej strony mamy do czynienia z prawosławiem, z drugiej z katolicyzmem i protestantyzmem. Religii nie sposób w tym miejscu przecenić, ponieważ jako czynnik kulturowy i zarazem kulturogenny wpływa na mentalność poszczególnych nacji, nie tylko Rosjan.

Zasadniczą przesłanką pozwalającą wyprowadzić wniosek co do rosyjskiego kompleksu jest natomiast sposób, w jaki Rosjanie mówią o Europie. Nie dokonują bowiem konstatacji faktu kulturowej odrębności na zasadzie porównań

styczny tylko dla XIX wieku, ponieważ idea ta głoszona była również przez filozofów w pierwszym dwudziestoleciu XX wieku, na przykład przez Bierdiajewa.

¹⁷ Por. źródła: M. Łoski, *op. cit.*; F. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Search Press, University of Notre Dame, Notre Dame 1986; W. W. Zienkowski, *Istoria russoj filozofii*, t. 1–2, YMCA Press, Paryż 1950; Feniks, Moskwa 1999.

tradycji – „u nas jest tak, a u was tak”, podejmują się natomiast oceny, przeważnie o silnym zabarwieniu emocjonalnym. Widać to wyraźnie na przykładzie wspomnianych już dwóch stanowisk, w których ocena ta jest pozbawiona jakiegokolwiek wyważenia, wręcz fanatyczna; przy czym w wypadku Danilewskiego i jego zwolenników oraz u słowianofilów występuje jako skrajnie negatywna, z kolei u okcydentalistów – skrajnie pozytywna. Argument ten, że względu na dominującą rolę emocji, ma charakter psychologiczny i tym samym wyznacza drugi kontekst dla zasadniczych rozważań na temat Europy. Rolę podstawy tego argumentu pełni pewna prawidłowość, która polega na tym, że kompleks powstaje przy braku wartości pożądanego i towarzyszącej temu zachwianej własnej tożsamości, tu narodowej, przez co rodzi się poczucie bycia gorszym.

Należy jednak zaznaczyć, że Europa nie jest jedynym punktem odniesienia do wieloaspektowych porównań. Twórczość Sołowjowa jest ewidentnym tego przykładem. Na równi z Europą docenia on bowiem potęgę zróżnicowanej kultury Dalekiego Wschodu, której poszczególne niuansy potrafi odróżnić i ocenić ich rolę w światowym historycznym procesie, o czym będzie jeszcze mowa. Dlaczego jednak to właśnie Europa jest rosyjskim kompleksem? Na to pytanie trudno jest jednoznacznie odpowiedzieć. Faktem jest, że zainteresowanie wielu intelektualistów koncentrowało się przede wszystkim jednak na Europie. Przykład Sołowjowa nie jest w stanie zmienić ogólnej tendencji. Pewnym wyjaśnieniem będzie przyjęcie tezy, że Rosjanie byli w stanie mentalnie przeciwstawić się kulturze wschodniej bez aktów historycznej reakcji. Nie potrafili jednak tego dokonać w odniesieniu do Europy. Europa pod wieloma względami, nie tylko filozoficznym, przewyższała zatem Rosję i Rosjan, przynajmniej w oczach wielu intelektualistów rosyjskich.

Pomimo wyważonego stanowiska, nie ustrzegł się przed tym kompleksem nawet oryginalny w swych poglądach Sołowjow, który dla przykładu w pierwszym publicznym wystąpieniu zatytułowanym *Tri siły* z 1877 roku przepowiada – co prawda – świetlaną przyszłość ludzkości, w której Rosja będzie odgrywać najważniejszą rolę, bo syntetyzującą dwie skrajne siły, jakimi są muzułmański Wschód i Europa. Konstatując natomiast aktualną pozycję Rosji w światowym historycznym procesie rozwoju ludzkości, twierdzi, że „Do tej pory, mając nie-szczęście przynależć do inteligencji rosyjskiej, która w miejsce obrazu i podobieństwa Boga, cała kontynuuje jeszcze noszenie obrazu i podobieństwa małpy – powinniśmy w końcu dostrzec swoje nędzne położenie, powinniśmy postarać się odbudować w sobie rosyjski narodowy charakter”.¹⁸ Kwestia narodowa, analizowana przeze mnie jako narodowa tożsamość, dosyć szybko staje się jednym z centralnych punktów filozofii Sołowjowa, do której powraca on w licznych rozprawach. Część z nich została opublikowana w dwóch tomach pod wspólnym

¹⁸ I B, s. 239.

tytułem *Nacyonalnyj wopros w Rosii* (t. 1 – 1884 (1888), t. 2 – 1891).¹⁹ W jednej z takich rozpraw, zatytułowanej wprost *Rossija i Jewropa* (1884)²⁰, podaje on kolejne przykłady pozwalające podtrzymać tezę o rosyjskim kompleksie w stosunku do Europy. Rozprawa ta jest krytyką książki Danilewskiego noszącej ten sam tytuł. Poglądy Sołowjowa na temat Europy i Rosji są zatem wyrażone w niej pośrednio. Powrócę do nich przy okazji omawiania trzech zasadniczych aspektów problemu Europy.

Historyczne przykłady potwierdzają tezę, że Europa pod wieloma względami, zatem nie tylko w filozofii, często była wzorcem nie do prześcignięcia. Towarzyszyło temu nie do końca wyjaśnione, a zatem niezrozumiałe co do przyczyn, przekonanie o niebezpieczeństwie dominacji Europy nad Rosją. Dwa światy, jakim były i – moim zdaniem – w dalszym ciągu pozostają: Zachód i Wschód, Europa i Rosja, mogłyby koegzystować bez obaw dominacji którejkolwiek ze stron, pod warunkiem że żadna z nich nie miałaby kompleksów wobec drugiej, wówczas Europa nie budziłaby tylu emocji. Działalność słowianofilów, a szczególnie panslawistów z Danilewskim na czele, którą można byłoby tu podać za kontrprzykład, była, jak już zaznaczyłem, „histeryczną” reakcją obronną, przy pełnym – należy to podkreślić w sposób szczególny – uświadomieniu sobie nie tylko braku wartości (dóbr) pożądanych, ale przede wszystkim zachwianej tożsamości, co odkrywało perspektywę zagrożenia płynącego ze strony Europy. Z tego powodu rozpaczliwie doszukiwali się oni wartości w tym, czego faktycznie nie ma. Najjaskrawszym przykładem takiego postępowania jest *Rossija i Jewropa* Danilewskiego, którą Strachow ochrzcił mianem „katechizmu dla słowianofilów”.²¹ Sołowjow z kolei postrzega to jako wielkie nieporozumienie ze względu na różnice między panslawistami a słowianofilami, na których ci pierwsi się powołują. Zdaniem Sołowjowa, słowianofile głoszą potrzebę realizowania przez Rosjan idei chrześcijańskiej, panslawiści natomiast ideę chrześcijańską zastąpili ideą nacjonalistyczną. O ile pierwsi powołują się na tradycję i mądrość zawartą w prawosławiu, o tyle drudzy odwołują się do dziejowego

¹⁹ V B, s. 3–404.

²⁰ Por. V B, s. 82–147. W Polsce ukazał się niezbyt wierny oryginałowi przekład tej rozprawy (*Rosja i Europa*, J. K. Żupański & K. J. Heumann, Kraków 1888), która odebrana została jako wyraz śmiałych poglądów na temat potęgi i roli Rosji w Europie. Poglądy Sołowjowa pośrednio wiązano z kwestią Polski, o której wypowiadał się on przy różnych okazjach, podkreślając konieczność odstąpienia przez zaborców od politycznego ucisku. Jednak deklaracje te były błędnie odbierane przez Polaków jako głos w sprawie niepodległości Polski, Sołowjow bowiem negatywnie odnosił się do narodowego samostanowienia, upatrując w niepodległości państwowej przeszkodę w realizacji idei teokracji, która wykluczała wszelkie różnice między nacjami, zatem również istnienie państwowości.

²¹ V B, s. 84.

prawa dominacji typów kulturowo-historycznych, które to prawo Sołowjow podaje w wątpliwość, uzasadniając to odpowiednimi przykładami.²²

Brak tożsamości narodowej przedstawiłem jako przyczynę rosyjskiego kompleksu, jednak świadomość braku takiej tożsamości ujawnia się dopiero podczas konfrontacji Rosji z Europą. W interesującym mnie okresie XIX i początku XX wieku było to widoczne w najbardziej jaskrawym świetle. Światłem tym był z kolei kryzys monarchii, klęska armii w wojnie krymskiej, rewolucja z 1905 roku. Oddzielnym zagadnieniem jest I wojna światowa i powstanie Rosji Radzieckiej. Nowe państwo należy postrzegać jako zwieńczenie negatywnej konsekwencji tożsamościowego kryzysu Rosjan, która polegała na całkowitej negacji starego porządku. Piszę o konsekwencji negatywnej nie tylko ze względu na unicestwienie starego porządku, ale również dlatego, że próba wykreowania *homo sovieticus* skończyła się niepowodzeniem, wywołując tym samym jeszcze głębszy kryzys tożsamościowy.²³

Paralelnie z procesem przygotowawczym, prowadzącym do powstania państwa proletariackiego, należy odnotować konsekwencję pozytywną w postaci rosyjskiego renesansu kulturowego, którego najważniejszym przejawem była nowa świadomość religijna, stanowiąca podstawę do określenia tożsamości narodowej.²⁴ Datą krytyczną był rok 1922, ponieważ w tym czasie władze bolszewickie przystąpiły do realizacji planu zlikwidowania „konkurencji”. Pierwszy etap tego planu polegał na przedłożeniu propozycji wyjazdu na Zachód, bez możliwości powrotu do ojczyzny, z czego wielu intelektualistów skorzystało, drugi przewidywał represje w stosunku do opornych. Od tego momentu życie intelektualne „starej Rosji” rozwijało się już tylko na emigracji, z konieczności przybierając odmienny charakter. Celowo użyłem przewrotnego w tym kontekście terminu „konkurencja” dla podkreślenia tego, że oba procesy odreagowania na kryzys tożsamościowy rozwijały się paralelnie nawet po roku 1918. Za przykład niech posłuży działalność M. Bierdiajewa w Wolnej Akademii Kultury Duchowej w latach 1918–1922 i jego profesura na Uniwersytecie Moskiewskim w roku akademickim 1920/1921 z mianowania – o ironio losu – ówczesnych

²² Por. V B, s. 85 i n.

²³ O kryzysie tym, zawężając problem do filozofii, pisze na przykład G. Przebinda (por. id., *Powrót filozofii do Rosji (1989–1992)*, „Znak” 1994, nr 1 (464), s. 123–136).

²⁴ Na temat rosyjskiego renesansu kulturowego por. S. A. Lewicki, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny i zbiór „Wiechi”*, „Aletheia” 1988, nr 2–3, s. 138–147. Osiągnięcia Renesansu kulturowego postrzega się również jako tożsamościową podstawę dla współczesnych Rosjan. Pisze o tym na przykład Przebinda: „Podczas dyskusji z rosyjskimi historykami filozofii, a także tymi Rosjanami, którzy zajmują się myślą rosyjską nieprofesjonalnie, często można usłyszeć opinię, że ponowne przyswojenie myśli Bierdiajewa, Szestowa, Iljina, stanowi duchową szansę dla odradzającej się Rosji” (por. id., *op. cit.*, s. 123). Wymienieni filozofowie to przedstawiciele rosyjskiego renesansu kulturowego, w który zaangażowanych było znacznie więcej filozofów.

władz bolszewickich. Należy przy tym podkreślić, że antyrewolucyjne i antybolszewickie poglądy Bierdiajewa były powszechnie znane.²⁵

Kompleks Europy wywołuje skrajnie różne reakcje, które wyznaczają tym samym granice dla innych, bardziej wyważonych stanowisk, do których, jak już sygnalizowałem, bez wątplenia należy zaliczyć między innymi filozofię Sołowjowa, tworzoną w cieniu Europy.

EUROPA – DRUGA SIŁA

Sołowjow we wspomnianym już publicznym wystąpieniu (*Tri siły*), którego charakter można określić jako profetyczny, wyróżnia tytułowe trzy siły wyznaczające historyczny rozwój ludzkości, przy czym siła trzecia, będąca syntezą dwóch pierwszych, w wypowiedzi Sołowjowa jest dopiero kwestią przyszłości. Wygłoszona przepowiednia jest ważna nie tylko dla rozważań nad zagadnieniem Europy, ale również dla całokształtu twórczości Sołowjowa, ponieważ została w niej zasygnalizowana, a później rozwinięta w kolejnych dziełach, problematyka eklezjologiczna, ekumeniczna, apokaliptyczna, eschatologiczna, a przede wszystkim historiozoficzna, na której obecnie skupię uwagę.²⁶

Pierwsza siła, o jakiej mówi Sołowjow, to „jeden pan i martwa masa niewolników”²⁷, czyli muzułmański Wschód. Siła ta ma charakter jednoczący poszczególne elementy przez ich podporządkowanie, przez co Sołowjow do jej

²⁵ A. Ostrowski, *Bierdiajew – egzystencja w perspektywie eschatologicznej*, Lublin 1999, s. 46–47.

²⁶ G. Przebinda w monografii poświęconej Sołowjowowi świadomie rezygnuje z kategorii historiozofii rozumianej jako filozofia dziejów ze względu na jej wąski zakres, który według autora, uniemożliwi „wyczerpanie istoty nauki i działalności Włodzimierza Sołowjowa” (id., *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Arka, Kraków 1992, s. 7). W ten sposób uzasadnia konieczność używania kategorii historia, jako zakresowo szerszej w stosunku do historiozofii. Poświęcając Sołowjowowi rozdział w innej swojej pracy, Przebinda również akcentuje historię i ukazuje ją jako „drogę ku osobowej nieśmiertelności” (id., *Od Czaadajewa...*, s. 271–328). Zasadność takiego wyboru potwierdza na przykład W. Zienkowski, według którego „[c]ałe myślenie Sołowjowa było przeniknięte oryginalnym historyzmem, a podstawowe pojęcie jego filozofii, na którym buduje on swój światopogląd, pojęcie Bogoczłowieczeństwa, jest dla niego w istocie pojęciem historycznym. Główne fazy jego rozwoju duchowego także związane są z jego poglądami historycznymi” (id., *Rosja i Europa. Dostojewski...*, s. 164). Zważywszy na fakt, że Sołowjow, pisząc o historii i analizując poszczególne etapy rozwoju dziejów ludzkości, wyznacza historyczne prawo tego rozwoju, faktycznie uprawia filozofię dziejów, którą w tradycji filozofii rosyjskiej utożsamiano z historiozofią. Historiozofia rzeczywiście jest kategorią zakresowo węższą w stosunku do historii, ale mówienie o historii ani nie zaprzecza, ani nie potwierdza istnienia prawa jej rozwoju. Wskazując na takie prawo, wchodzimy w obszar historiozofii, natomiast mówienie o historiozofii nie wyklucza z kolei możliwości odnoszenia się do historii, do jej faktów, które tłumaczone są przez historiozofię. Zależności te wskazują na to, że konieczność szerszego, bo historycznego ujęcia filozoficznej problematyki Sołowjowa nie wyklucza korzystania z kategorii historiozofii.

²⁷ I B, s. 227.

scharakteryzowania używa terminu progres. W innej publicznej mowie, *Istori-czeskije diela filozofii* (1880), Sołowjow podkreśla z kolei rolę hinduizmu, wi-dząc w nim przesłanie idei jedności. Idea ta, zdaniem Sołowjowa, została wy-prowadzona z historycznego modelu społeczeństwa kastowego, przy czym on sam dopatruje się w tym modelu nie hierarchicznego porządku, lecz zatomizo-wanej zbiorowości, ponieważ między elementami tej zbiorowości nie ma żad-nych więzi. Z tego to powodu, zdaniem Sołowjowa, u odosobnionych myślicieli hinduskich pojawia się nieoczekiwana myśl. „Wszystko jest jednym – to było pierwsze słowo filozofii” – komentuje dalej Sołowjow.²⁸ Idea jedności głoszona na gruncie hinduizmu dla Sołowjowa tylko z pozoru jest przewrotna, faktycznie postrzega on ją jako konsekwencję różnorodności. Do jej wypowiedzenia po-trzebny był jednak umysł wykraczający ponad tę różnorodność, umysł, dzięki któremu powstała nowa religia, jaką jest buddyzm.

Wracając do wykładu *Tri siły*, Europa (zachodnia cywilizacja) została z ko-lei przedstawiona jako druga siła będąca uosobieniem powszechnego, jednost-kowego egoizmu i anarchii. Sołowjow mówi tu o atomach społeczeństwa, jed-nostkach, które funkcjonują bez jakichkolwiek wewnętrznych więzi²⁹, czego początkiem jest rewolucja francuska, burząca nie tylko jednolity porządek starej Europy, ale niszcząca jednolitą władzę państwową na rzecz „najwyższej władzy narodu w sensie prostej sumy oddzielnych jednostek”³⁰, jakie skupia tylko do-rażny interes. W związku z tym Sołowjow dochodzi do wniosku, że jedyną za-sadą wyznaczającą aktywność jednostek jest wojna wszystkich ze wszystkimi.

Zamysł Sołowjowa co do roli Europy w rozwoju historycznym w publicz-nym wystąpieniu zatytułowanym *Tri siły* jest klarowny. Komplikuje się on jed-nak w momencie porównania go z treścią mowy *Istoričeskije diela filozofii*. Zdaniem Sołowjowa, filozofia grecka jest bowiem kontynuacją tradycji szczy-towego osiągnięcia myśli hinduskiej. Przejawia się to przede wszystkim w hu-manizmie, który na gruncie filozofii greckiej zapoczątkowali sofisci, przy czym zdaje on sobie również sprawę z różnic, jakie występują pomiędzy hinduizmem a filozofią sofistów.³¹ Abstrahując od oceny zasadności takiego porównania, należy zwrócić uwagę na konsekwencje, jakie Sołowjow wyprowadza z filozofii sofistów. Przede wszystkim podkreśla różnorodność i zatomizowanie jednostek, przez co, jego zdaniem, „wyzwolenie osobowości jest tylko subiektywne”.³² Dla Sołowjowa jest to pierwszy krok do rzeczywistej, czyli obiektywnej wolności, którą należy upatrywać nie w supremacji faktu, lecz idei. W ten sposób przecho-dzi on do nauki Sokratesa i Platona, u których dostrzega nie tylko rozwiązanie

²⁸ II B, s. 403.

²⁹ Por. I B, s. 227, 232 i n.

³⁰ I B, s. 232.

³¹ Por. II B, s. 406.

³² II B, s. 407.

problemu osobowości, ale przede wszystkim kolejny ważny aspekt historycznego procesu, jakim jest jedność uosobiona w ideach. Według Sołowjowa, podstawowym mankamentem w nauce Platona jest „żądanie wyjścia” czy też wręcz ucieczki z obszaru świata materialnego, co z perspektywy ludzkiej doczesności, czyli konstytutywnego dualizmu, możliwe jest tylko dla rozumu. Problem ten, zdaniem Sołowjowa, rozwiązuje Chrystus, który nie neguje świata rzeczywistego tak jak hinduizm, ani też nie ucieka z niego tak jak platonizm. Chrystus „przychodzi na świat po to, by go zbawić”.³³ Warto podkreślić, że Sołowjow nie mówi o zbawieniu człowieka, tylko o zbawieniu świata, przez co należy rozumieć, że w interpretacji Sołowjowa zbawienie człowieka ma realizować się w świecie, a nie poza nim, urzeczywistnieniem czego jest Bogoczłowiek, „mający jednakowy związek z niebem i ziemią, przez co wprowadza ich pojednanie”.³⁴ Przedstawione stanowisko Sołowjowa można potraktować jako lapidarną syntezę prowadzonych w tym samym czasie wykładów o Bogoczłowieczeństwie (*Cztienija o Bogoczłowieczeństwie*), które w wydaniu książkowym ukazały się w 1881 roku.³⁵ Jest to również zapowiedź urzeczywistniającej się „totalnej” wszechjedności, przy czym „totalność” wprowadziłem tu dla podkreślenia tego, że wszechjedność poza światem duchowym obejmuje również świat materialny.

W ostatnim akapicie porządek historiozoficzny jest wymieszany z porządkiem filozoficznym i religijnym, co stanowi zamierzony cel autora tego artykułu. Ęwiadomie skupiłem uwagę na przytaczanym wyżej przemówieniu, ponieważ widać w nim wyraźnie, że Sołowjow z niezwykłą lekkością przechodzi do różnych porządków. Jest to bez wątpienia zasługa daru dokonywania syntezy różnych stanowisk, jaką posiada Sołowjow. Uzasadnienie tych poczynań tkwi jednak w idei wszechjedności. Sołowjow we wszystkim wręcz widzi symptom lub przejaw tego procesu. W jego filozofii pełni on rolę wspólnego mianownika analizowanych zagadnień, dlatego różnica między procesem historycznym, filozofią i religią jest tylko różnicą formalną, która powstaje przy interpretacji, faktycznie natomiast mamy do czynienia z jednym i tym samym, czego teoretyczne (w nomenklaturze Sołowjowa – wyjaśniające) ujęcie zostanie przedstawione w punkcie *Europa jako problem filozoficzny*.

Wymieszania porządku historiozoficznego z filozoficznym nie można natomiast odnotować w przytaczanej już rozprawie *Rossija i Jewropa*. Do zachowania tego porządku przyczyniła się bez wątpienia struktura krytykowanej książki Danilewskiego, ponieważ wyznaczała ona przedmiot i zakres tej krytyki. W zakresie porządku historiozoficznego należy zwrócić uwagę na dwa zagadnienia, które jako historyczne fakty przyczyniły się, zdaniem Danilewskiego, do wy-

³³ II B, s. 408.

³⁴ II B, s. 408.

³⁵ III B, s. 1–181.

wyższenia rosyjskiego typu kulturowego nad pozostałymi typami kulturowymi): a) *obszczina* gmina), b) twórczość wyższa, przy czym z tej ostatniej Sołowjow wyodrębnia i oddzielnie omawia sztukę i literaturę piękną.

Obszczina to wspólnota władająca ziemią z nadania rządowego. Danilewski upatruje w niej gwarancję dobrobytu, przez co Rosja ma być krajem lepszym od innych, w których takiej gwarancji brak. Replika Sołowjowa jest prosta i zdroworozsądkowa, zauważa on bowiem, że gmina gwarantuje co prawda posiadanie ziemi, co wiąże się z możliwością jej uprawy, nie jest jednak w stanie zapewnić urodzaju.³⁶ Drugi argument koncentruje się na tezie, że wada ustroju europejskiego, czyli brak modelu gminnego, nie może w żaden sposób dowodzić doskonałości modelu rodzimego. Zdaniem Sołowjowa, w doskonałość tę można powątpiewać również ze względu na powszechny niedostatek czy wręcz ubóstwo Rosjan.³⁷ Na fakty potwierdzające słowa Sołowjowa nie trzeba było długo czekać, ponieważ na początku lat dziewiętnastych Rosję nawiedza klęska głodu, Sołowjow natomiast bierze czynny udział w zwalczaniu jej skutków.³⁸

Twórczość wyższa, czyli szeroko rozumiana kultura, sztuka i nauka, jako efekt „umysłowej wyższości” Rosjan miała być drugim argumentem Danilewskiego o przewadze Rosji nad Europą. W replice Sołowjow używa przykładu z wynalezieniem alfabetu i procesem przyswajania sobie tego wynalazku przez innych. Zdaniem Sołowjowa, rosyjska sztuka i nauka osiągnęły taki poziom dzięki temu, że w pierwszej kolejności przyswoiły sobie zdobycze innych. Sołowjow podkreśla przy okazji, że nauka nie ma narodowego charakteru, jako kulturowy wytwór człowieka jest ponad tym charakterem. Tezę tę Sołowjow uzasadnia, opierając się na przykładach naukowej twórczości Keplera, Galileusza, Newtona, bez których Kopernik nie dokonałby swojego odkrycia, a w którego osobie Danilewski upatruje oryginalnego i samodzielnego naukowca – słowianina.³⁹

Nieco łaskawiej Sołowjow ocenia rosyjską sztukę, mając na myśli przede wszystkim kompozytora Glinkę), i literaturę piękną: Puszkina, Lermontowa, Gogola, Dostojewskiego, Tolstoj, Turgeniew). Daleki jest jednak od słowianofilskich, czy też panslawistycznych zachwyty, twierdząc, że jest to dopiero dobry zadatek na przyszłość.⁴⁰

W podsumowaniu Sołowjow daje do zrozumienia, że „nieeuropejski”, czyli rosyjsko-słowiański typ kulturowy, ze swoją nauką, literaturą i sztuką – wątek religijny i filozoficzny omówię oddzielnie – jest tylko pobożnym życzeniem, ponieważ rzeczywistość nie ukazuje żadnych faktów potwierdzających, co jest z kolei ewidentnym dowodem na to, że teorie Danilewskiego i podobnych mu

³⁶ Por. V B, s. 88.

³⁷ Por. V B, s. 89.

³⁸ J. Dobieszewski, *op. cit.*, s. 45.

³⁹ Por. V B, s. 91 i n.

⁴⁰ Por. V B, s. 99.

nie mają żadnej wartości.⁴¹ Potwierdza to na przykład w innej rozprawie o jednoznacznie brzmiącym tytule *Sławianofilstwo i jego wyrozdienije* (1889).⁴² Krytyka sławianofilstwa i panslawizmu Danilewskiego w obu rozprawach ukazuje przy okazji ówczesną kondycję Rosji, która na tle Europy wypada po prostu źle.

Z powyższego nie można jednak wyciągać pochopnie wniosku o tym, że Sołowjow, krytykując Rosję i ukazując jej mizериę, gloryfikuje tym samym Europę. Przeciwnie, należy pamiętać o nieco wcześniejszych wypowiedziach zawartych na przykład w dziele *Filosofskije naczala celnogo znanija* (1877), w którym również podejmuje problematykę wykładu *Tri sily* i dokonuje krytyki Europy. Podsumowujące słowa tej krytyki są dosyć wymowne: „Jednostkowy egoistyczny interes, przypadkowy fakt, nędzny szczegół – atomizm w życiu, atomizm w nauce, atomizm w sztuce – to ostatnie słowo cywilizacji zachodniej”.⁴³ Krytyczna ocena tej cywilizacji jest dodatkowo zabarwiona emocjami, co pod względem formy wypowiedzi przybliża Sołowjowa do „historycznie” reagujących kręgów sławianofilów i panslawistów. Sołowjow odwołuje się bowiem do inwektyw, gdy mówi, że „ostateczne rezultaty cywilizacji zachodniej jako ciasne i nędzne mogą zadowolić tylko takie same ciasne i nędzne umysły i serca”.⁴⁴

Ta ogólna dygresja sformułowana przy okazji omawiania trzech historycznych sił jest niezbędna do tego, żeby w pełni ukazać znaczenie każdej z nich. Stawiając pytanie o sens historii, przy uwzględnieniu tylko pierwszych dwóch – równorzędnych, ale jakże odmiennych w swym charakterze sił, Sołowjow daje do zrozumienia, że historia ukazuje się jedynie jako „mechaniczny ruch”⁴⁵, jest to jednoznaczne z brakiem tego sensu. Sens w rozumieniu Sołowjowa zakłada bowiem celowość, co związane jest z prawem rozwoju historycznego, sformułowanym przez niego w dziele *Filosofskije naczala celnogo znanija* (1877). Sołowjow dowodzi, że mówienie o ogólnym celu istnienia ludzkości zakłada rozwój, to z kolei stanowi przeciwieństwo zwykłej zmiany.⁴⁶ Mechaniczny ruch to zmiana, a żeby mówić o celu istnienia ludzkości czy szerzej – o celu procesu historycznego, należy przyjąć, że mamy do czynienia z ukierunkowaną zmianą. Wobec powyższego historię należy rozumieć nie jako coś, co jest w procesie, lecz jako coś, co jest procesem, co jest ciągłym stawaniem się.⁴⁷

⁴¹ Por. V B, s. 101–102. Na temat oceny Sołowjowskiej krytyki por. J. Dobieszewski, *op. cit.*, s. 45.

⁴² V B, s. 181–244.

⁴³ I B, s. 283.

⁴⁴ I B, s. 281.

⁴⁵ Por. I B, s. 228.

⁴⁶ Por. I B, s. 251.

⁴⁷ Por. G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow ...*, s. 47. Stawanie się historii ma swoje metafizyczne uzasadnienie ze względu na Absolut, który należy zinterpretować jako „stający się”, co ma ścisły związek z „przejawianiem się” Absolutu (por. Sołowjow, *Soczinenija w dwuch tomach*, red. A. W. Gułyga, A. F. Losiew, Moskwa 1988, t. 2, s. 221 – dalej numer tomu z indeksem M).

W ogólnym ujęciu prawo historycznego rozwoju uwzględnia etap pierwotny, przejściowy i ostateczny, przy czym Sołowjow zakłada, że w całym procesie rozwoju nie powstają nowe elementy, ponieważ są one już dane w punkcie wyjścia, rozwój polega zatem na osiągnięciu optymalnych zależności poszczególnych elementów względem siebie.⁴⁸ „Stan pierwotny Sołowjow nazwał zewnętrzną jednością, stan ostateczny – wewnętrznym i wolnym związkiem. Po między nimi jest stan pośredni, w którym następuje stopniowe wydzielanie się poszczególnych elementów z pierwotnej przymusowej jedności. Te elementy stają się sobie wrogie – konieczne jest przeto przejście do stanu ostatecznego, który połączy wrogie elementy w wolny przyjazny związek”.⁴⁹

Stan ostateczny to trzecia siła, jaką jest świat słowiański, w domyśle Rosja. Rosja jest więc syntezą elementów sprzecznych, czyli Wschodu i Zachodu, które staną się sobie wrogie w momencie osiągnięcia pełni, z jednej strony skrajnej jedności – Wschód, z drugiej skrajnej atomizacji – Zachód. Połączenie tych elementów da w efekcie wszechjedność, do której, zdaniem Sołowjowa, sprowadza się sens historii. Należy jednak pamiętać, że wszechjedność ma wymiar eschatologiczny, na co wskazuje idea Bogoczłowieczeństwa.⁵⁰ Naród rosyjski jest przez Sołowjowa postrzegany jako pośredniczący między tym co ludzkie a tym co boskie, dzięki czemu jest on osnową, centrum przyszłej jedności i w tym należy upatrywać możliwości rozwiązania problemu narodowej tożsamości, do którego powróć przy omawianiu aspektu filozoficznego.⁵¹

Z powyższego wynika, że w koncepcji trzech sił Rosja nie jest przeciwstawiona Europie. Dla Sołowjowa Rosja, na tle dwóch dominujących, ale przeciwnie skierowanych wektorach sił Wschodu i Zachodu, jest godnym pożałowania elementem, którego aktualna rola sprowadza się tylko do bycia obserwatorem procesu dziejowego. Sołowjow przepowiada jednak Rosji świetlaną przyszłość, wbrew wszelkim przesłankom mówi bowiem o mesjanistycznej roli Ro-

⁴⁸ W celu wyjaśnienia kwestii „danych elementów” należy ponownie skorzystać z rozstrzygnięć metafizycznych. Zdaniem Sołowjowa, z dwóch biegunów Absolutu, „pozytywne nic” i „wszystko”, ten ostatni uosabia pierwszą materię, czyli zróżnicowane istoty rzeczy, które nie są jeszcze bytem, czyli przejawem Absolutu, warunkują jednak ten przejaw pod względem treści bytu, i w tym sensie można mówić, że różnorodny byt nie powstaje w wyniku rozwoju, tu przejawu Absolutu, lecz jest dany, czyli staje się (optymalizuje).

⁴⁹ G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow ...*, s. 48.

⁵⁰ Rolę Bogoczłowieczeństwa w filozofii Sołowjowa podkreśla na przykład Dobieszewski, który między innymi pisze: „Kwestia słowianofilska i spory wokół niej były w latach 70. i 80. XIX wieku w znacznej już mierze spektaklem w starych dekoracjach, z drugiej wszakże strony w takich właśnie dekoracjach stawał na porządku dnia jeden z najbardziej palących problemów ówczesnej Rosji, problem narodowy, którego rozstrzygnięcie wydawało się Sołowjowowi decydujące dla dalszych Rosji dziejów, dla jej roli w historii powszechnej, a w ostatecznym rachunku dla idei Bogoczłowieczeństwa” (J. Dobieszewski, *op. cit.*, s. 167).

⁵¹ Por, I B, s. 284 i n.

sji. Rosja czeka zatem na swój czas, zdaniem Sołowjowa, nastąpi on wówczas, gdy dwie fundamentalne siły osiągną swoją pełnię; Wschód – zniewalającą jedność (monizm), Zachód – paralizującą wielość (pluralizm). Po spełnieniu tego warunku dojdzie wtedy do syntezy, której uosobieniem będzie Rosja w swoim pełnym rozkwicie.

Głoszona przez Sołowjowa wielkość Rosji i wynikająca z tej wielkości jej rola w rozwoju ludzkości powinna być dodatkowo rozpatrywana w kontekście piętnastowiecznej idei mnicha Filofieja, który mówił o Moskwie jako trzecim Rzymie. Mimo że idea ta nie była pierwotnie sformułowana jako przepowiednia, ponieważ odnosiła się do czasów ówczesnych, to przez następne stulecia inspirowała wielu myślicieli do formułowania poglądów na temat teraźniejszej lub przyszłej roli Rosji, czego przykładem jest filozofia Sołowjowa.⁵²

EUROPA W PERSPEKTYWIE RELIGIJNEJ

Sołowjow od dziecka był wychowywany w tradycyjnej prawosławnej wierze, jako nastoletni młodzieniec przeżywa jednak głęboki kryzys religijny, deklarując w końcu swój ateizm. Biograficzny epizod wyrzucenia przez okno ikon⁵³ jest dostatecznym przykładem manifestacji jego postawy i nie zapowiada przyszłego zainteresowania problematyką wiary. Stało się jednak zupełnie inaczej, nikt nie kwestionuje bowiem tego, że Sołowjow jest najwybitniejszym rosyjskim filozofem religijnym, u którego zainteresowanie się problematyką wiary w skrajnej formie zostało wyrażone za pomocą idei teokracji – zamysłu realizacji Królestwa Bożego na ziemi, czego wyrazem miał być między innymi jeden powszechny Kościół czy też zanik podziałów na narody oraz tradycyjnej państwowości. Pod wpływem krytyki, Sołowjow ostatecznie porzuca – jak podkreśla wielu – utopijną ideę teokracji⁵⁴ na rzecz samej idei ekumenizmu, w którym Kościół prawosławny czy ogólnie Rosja i Rosjanie miały odegrać najważniejszą rolę.⁵⁵

Perspektywa religijna została już z konieczności zasygnalizowana przy omawianiu procesu historycznego. W celu jej rozwinięcia posłużę się przesłanką zaczerpniętą z wielokrotnie przywoływanej rozprawy *Rossija i Jewropa*. So-

⁵² Na temat Moskwy jako trzeciego Rzymu por. na przykład A. Walicki, *Katolickie imperium...*, s. 238 i n.

⁵³ K. Moczulski, *op. cit.*, s. 21.

⁵⁴ Por. na przykład G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow ...*, s. 43 i n, 136 i n; A. Walicki, *Rosyjska myśl...*, s. 556 i n.

⁵⁵ Nieco inaczej kwestię porzucenia idei teokracji interpretuje na przykład J. Klingier, nawiązując do kontrowersyjnego dzieła Sołowjowa, jakim jest *Krótką opowieść o Antychryście*. Według Klingiera, „Sołowjow nie tylko wyrzekł się całkowicie dawnej idei teokracji, lecz utożsamiał ją po prostu z duchem Antychrysta” (J. Klingier, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 294).

łowjow zauważa, że interpretacja historii ludzkości na podstawie teorii typów narodo-kulturowych Danilewskiego nie jest w stanie wyjaśnić fenomenu wielkich religii, jak hinduizm, islam czy chrześcijaństwo. Według Sołowjowa, nie ulega wątpliwości to, że religie te odgrywają istotną rolę w rozwoju dziejów ludzkości. Wielkie religie łączą typy narodo-kulturowe, a nie – jak chciał Danilewski – dzielą, widać to wyraźnie na przykładzie chrześcijaństwa, które wewnątrznie zróżnicowane, obejmuje bowiem różne typy narodo-kulturowe, stanowi jednak pewną całość.⁵⁶

Sołowjow interesuje natomiast wyznaniowy podział w chrześcijaństwie, który tylko częściowo jest zależny od czynnika narodowego. Z perspektywy Rosjan podział ten przedstawia się klarownie: prawosławna Rosja, jako religijna macierz prawdziwej wiary i odszczepieńcza Europa. Bliższe przyjrzenie się Europie w perspektywie religijnej ukaże jednak, że aspekt religijny nie jest już tak jednolity, jak mogłoby się wydawać, gdy Sołowjow wspominał o nim, mówiąc o drugiej sile warunkującej historyczny proces rozwoju ludzkości. Europa w perspektywie religijnej rozpada się bowiem na dwa przeciwstawne sobie elementy: protestantyzm i katolicyzm. Sołowjow nie bagatelizuje tego wewnątrz-europejskiego podziału, ponieważ ma świadomość, że Europa jako druga siła osiągnie swoją pełnię między innymi dzięki czynnikowi religijnemu. Z tego powodu oba wyznania stają się przedmiotem jego szczegółowych rozważań.

Przedstawienie Sołowjowskiej charakterystyki protestantyzmu i katolicyzmu warto poprzedzić wzmianką o rozprawie *Wostok i Zapad w drewniem mire – Istoriceskoje miesto christianstwa*, wchodzącej w skład zbioru artykułów zatytułowanego *Welikij spor i christianskaja politika* (1883). W rozprawie tej Sołowjow dokonuje interesującej syntezy dziejów starożytnego Zachodu i Wschodu. Cechą istotnościową przedchrześcijańskiego Zachodu jest – według Sołowjowa – humanizm wyrażający się początkowo w wolności człowieka i jego aktywności, a następnie w autorytecie, którego najwyższą formą jest władza cezara. W przeciwieństwie do starożytnego Zachodu, zdaniem Sołowjowa, Wschód charakteryzowała religijność.⁵⁷ Ponowne sięgnięcie do wątku historycznego jest niezbędne do zrozumienia roli Kościoła współczesnego na Zachodzie, zarówno protestantyzmu jak i katolicyzmu, który to Kościół zachodni wraz z Kościołem wschodnim (prawosławnym) docelowo miał się przekształcić w kościelną unię wyrażoną w idei Bogoczłowieka. Konfrontacja starożytnych tradycji ukazuje korzenie nie tylko współczesnych kultur, ale również religijnych modeli. Nie sposób bowiem zrozumieć chrześcijaństwa zachodniego wraz z jego nowożytnym podziałem na protestantyzm i katolicyzm bez uwzględnienia starożytnej historii Zachodu.

⁵⁶ Por. V B, s. 125, por. także 132 i n.

⁵⁷ Por. IV B, s. 28 i n.

Protestantyzm w filozofii Sołowjowa nie sprowadza się tylko do określonego wyznania, swym zakresem obejmuje bowiem swoje konsekwencje w postaci modelu życia zarówno jednostki, jak i społecznego, mentalności, sztuki, filozofii. Zwraca na to uwagę na przykład Przebinda, dowodząc, że wątek protestantyzmu w filozofii Sołowjowa pojawia się już w dziele *Krizis zapadnoj filozofii* (1874). „Gdy krytykował Kartezjusza, Kanta, Fichtego i Hegla za ich racjonalizm, to rozpoczynał właśnie polemikę z tradycją protestancką, choć jeszcze tego wyraźnie sobie nie uzmysławiał”.⁵⁸ Cytowane słowa stanowią ewidentne potwierdzenie tezy o złożoności problematyki europejskiej, chociażby z tego względu, że trudno jest oddzielić filozofię od religii. I chociaż u Kartezjusza, jeżeli mamy mówić o koneksjach z wątkami religijnymi, osobiście dopatrywałbym się zależności ze scholastyką średniowieczną, a nie z protestantyzmem, to trudno nie zgodzić się z ogólną konkluzją o wpływie religijnych aspektów na filozofię, nawet gdy mowa jest o racjonalizmie. Przy okazji wspomnianego Kartezjusza warto chyba podkreślić, że z odgraniczeniem religii od filozofii dobrze poradził sobie Pascal, mówiąc o Bogu wiary i Bogu filozofów. U Sołowjowa takiego odgraniczenia jednak nie ma, byłoby ono zresztą sprzeczne z jego zamyśłem filozoficznym co do idei wszechjedności.

Upraszczając zagadnienie aspektu religijnego przez ograniczenie do niezbędnego minimum wątku filozoficznego, który zostanie omówiony oddzielnie, należy zwrócić uwagę na to, że protestantyzm jest rozpatrywany przez Sołowjowa w opozycji do katolicyzmu. Przede wszystkim Sołowjow postrzega go jako próbę ratowania (reformacja) Kościoła, który zabrnął w ślepią uliczkę hierarchii i autorytetu, co przejawia się uzależnieniem przez Kościół zbawienia wiernych od instytucji. Ukoronowaniem katolickich wynaturzeń jest władza papieska i właśnie w krytyce tej władzy Sołowjow dopatruje się istoty protestantyzmu, co zostało wyraźnie podkreślone w rozprawie *Papstwo i papizm*⁵⁹, wchodzącej w skład wspomnianego już zbioru artykułów zatytułowanego *Welikij spor i christianskaja politika* (1883). W przemówieniu *Istoriczeskije diela filozofii* Sołowjow daje z kolei do zrozumienia, że protestantyzm przypomniał o doniosłej roli filozofii mistycznej, która ukazuje znacznie krótszą, bo bezpośrednią drogę do zbawienia, wytykając tym samym zbędność instytucji kościelnej.⁶⁰ W dziele *Cztienija o Bogoczelowieczestwie* (1878) pisze natomiast: „Wielki sens procesu historycznego, zaczynający się wraz z religijną reformacją, polega na tym, że wyodrębnił on osobę ludzką, następnie pozostawił ją samej sobie, żeby

⁵⁸ G. Przebinda, *Włodzimierza Sołowjowa spór z protestantyzmem*, „Znak” XLIV, 1992, nr 446, s. 97.

⁵⁹ Por. IV B, s. 94 i n.

⁶⁰ Por. II B, s. 410.

mogła świadomie i w sposób wolny skierować się ku Bożej zasadzie, wejść z nią w całkowicie świadomy i wolny związek”.⁶¹

Przychylna ocena protestantyzmu z czasem zmienia się w jego krytykę, co jest z kolei przyczyną pozytywnego potraktowania katolicyzmu.⁶² Dla Sołowjowa katolicyzm, pomimo krytykowanych wynaturzeń, jest jednak Kościołem powszechnym, który posiada swoje dogmaty i historycznie uzasadnioną naukę oraz liturgię. Na tle takiego Kościoła protestantyzm jawi się jako heretycki odłam. Jak zauważa Przebinda, krytyka protestantyzmu zbiegła się z krytyką schizmy na gruncie Kościoła prawosławnego. Dla Sołowjowa powszechność Kościoła (Cerkwi) jest wyznacznikiem jego prawości, z tego powodu krytykuje on *raskoł* (staroobrzędowcy), który podobnie jak protestantyzm, przedstawia jako heretycki odłam. Porównanie to jest celowe, ponieważ Sołowjow wskazuje na te same mechanizmy. W rozprawie *O raskole w russkom narodie i obszczestwie 1882–1883*) Sołowjow zarzuca staroobrzędowcom, że nie odróżniają oni w Cerkwi (Kościele) tego co powszechne i wieczne od tego co miejscowe i czasowe. Ze względu na krótkowzroczność *raskołu* określa go mianem „protestantyzmu lokalnej tradycji”.⁶³ Kościół powszechny to Kościół wraz z swoją hierarchiczną strukturą, Sołowjow jest tego świadomy i mimo że ją pierwotnie krytykował, wraca do niej ponownie, akcentując przy okazji konieczność oczyszczenia jej z wynaturzeń. Wytykana lokalność dotyczy kwestii zbawienia poza Kościołem, pierwotnie pozytywna ocena protestantyzmu pozwala stwierdzić, że Sołowjow przychylny był tej formie zbawienia. Ostatecznie rezygnuje z niej jednak na rzecz idei teokracji. Praca nad jej rozwinięciem i rozpowszechnieniem przebiega w okresie utrzymywania przez Sołowjowa zażyłych stosunków z biskupem chorwackim Strossmayerem, który entuzjastycznie odnosił się do pomysłów urzeczywistniania idei Sołowjowa i deklarował swą pomoc w rozmowach z papieżem Leonem XIII.⁶⁴ Ideę teokracji Sołowjow najpełniej wyraża w dziele

⁶¹ III B, s. 18. Bezpośrednia relacja między człowiekiem a Bogiem była wielokrotnie podkreślana przez Sołowjowa jako istota protestantyzmu; por. na przykład III B, s. 175.

⁶² Przyczyny zwrotu Sołowjowa ku katolicyzmowi nie są wyjaśniane w sposób jednoznaczny. Na przykład A. Walicki zwraca uwagę na kilka aspektów tego zagadnienia, ukazując tym samym jego złożoność; mówi bowiem o: a) aspekcie rodzinnym – matka Sołowjowa była pochodzenia polsko-ukraińskiego, b) relacji Sołowjowa do Mickiewicza, c) ogólnych prokatolickich tendencjach (Czaadajew i jego zwolennicy), d) aspekcie historycznym – separacja Rusi od Kościoła rzymskiego i pretensje Moskwy do miana centrum prawowitej wiary (por. A. Walicki, *Katolickie imperium...*, s. 235 i n.).

⁶³ III B, s. 252.

⁶⁴ O prokatolickim nastawieniu Sołowjowa świadczy korespondencja wymieniana z biskupem Strossmayerem (por. W. Sołowjow, *Sobranije soczynienij. Pis'ma i priloženije*, t. 1, Bruxelles 1970, s. 180 i n.).

Istorija i buduszcznost' tieokratii (1887)⁶⁵, a po licznych niepowodzeniach z jej rozpowszechnieniem w Rosji kładzie nacisk na propagowanie na Zachodzie idei Kościoła powszechnego, który w jego zamyśle ostatecznie miał się przekształcić w jeden, ekumeniczny, czyli obejmujący wszystkie wyznania chrześcijańskie Kościół powszechny.⁶⁶ Idea Kościoła ekumenicznego wielokrotnie była przez Sołowjowa omawiana, najważniejszym dziełem w tym wypadku jest *Rossija i Wsielenskaja cierkow'* (1889)⁶⁷, natomiast w sposób niezwykle sugestywny została przedstawiona w ostatnim dziele *Krótką opowieść o Antychryście*, która jako samodzielna całość wchodzi w skład *Trzech rozmów* (1900).⁶⁸

Odrębnym zagadnieniem, sygnalizowanym tu tylko na marginesie, jest judaizm, który w sensie rodowodu i geograficznej identyfikacji jest kulturowo obcy Europie; to paradoksalnie stanowi przeciwieństwo integralny element nie tylko kultury europejskiej, ale również rosyjskiej. Z konieczności wątek ten tylko sygnalizuję, podkreślając, że na temat judaizmu Sołowjow również wypowiadał się wielokrotnie, pomimo wytykanego formalizmu stawał w jego obronie, reagując w ten sposób na antysemityzm.⁶⁹

Zarysowanie perspektywy religijnej, w której Europa jako problem ukazuje swoje kolejne oblicze, rozpocząłem od biograficznego wątku. Odwoływanie się do faktów biograficznych jest czasami wymowniejsze niż powoływanie się na teoretyczne rozstrzygnięcia czy odnotowane przez Sołowjowa uwagi na dany temat. Sołowjow jako filozof religijny nie miał łatwego życia, był w konflikcie zarówno z prawosławnymi jak i z katolikami oraz protestantami. Kolejnym wymownym epizodem jest odmówienie mu udzielenia komunii świętej przez prawosławnego duchownego, ze względu na „zdradę” prawosławia, wątek ten bardzo często podkreślają biografowie Sołowjowa.⁷⁰

⁶⁵ IV B, s. 241–639. W przypadku tego dzieła Sołowjow miał poważne kłopoty z cenzurą, co zniechęciło go do kontynuowania pracy nad dalszymi tomami. W sposób szczególnie podkreśla to na przykład ks. J. Urban, uwzględniając kontekst związków Sołowjowa z biskupem Strossmayerem (por. *ibid.*, *Katolicyzm a prawosławie*, Kraków 1912, s. 58 i n, 67 i n.).

⁶⁶ Na uwagę zasługuje dynamiczny charakter Kościoła, który wpisany jest w prawo historycznego rozwoju. Szerzej na ten temat por. ks. Kazimierz Kupiec, *Ewolucyjna wizja dziejów u źródeł dynamicznej koncepcji Kościoła w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” XII, 1993, s. 221–251. Na temat idei jedności Kościoła i eklezjologii Sołowjowa por. na przykład A. Pawłowski, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*, Warszawa 1935, s. 166 i n.

⁶⁷ XI B, s. 140–350; Książka pierwotnie ukazała się w języku francuskim pod tytułem *La Russie et l'Eglise Universelle*.

⁶⁸ Por. W. Sołowjow, *Wybór pism*, przekł. J. Zychowicz, t. 2, Poznań 1988.

⁶⁹ Szerzej na ten temat por. na przykład G. Przebinda, *Żydzi i Polacy w myśli ekumenicznej Włodzimierza Sołowjowa*, „Znak” 1986, nr 377–378, s. 42–58.

⁷⁰ O problemie przyjmowania komunii świętej z rąk księdza katolickiego por. na przykład J. Klinger, *op. cit.*, s. 291 i n.

Nieporozumienia wokół deklaracji wyznania – moim zdaniem – wynikają z tego, że Sołowjow był ponad religijnymi podziałami. Dwiadczy o tym chociażby uwaga na temat możliwości uprawiania filozofii. Sołowjow na ten temat stwierdza, że „filozofia powstaje tylko wtedy, gdy dla pojedynczej myślącej osoby wiara narodu przestaje być jego własną wiarą”.⁷¹ Takie stanowisko nie wyklucza możliwości zajmowania się problematyką wiary, zdaniem Sołowjowa, nie może ona być jednak rozpatrywana z perspektywy danego wyznania. Doszukiwanie się w twórczości Sołowjowa okresów aprobaty lub krytyki poszczególnych wyznań, co jest przyczynkiem do sporu o to, czy Sołowjow był prawosławnym, katolikiem, czy też protestantem, jest efektem nieuwzględnienia ponadwyznaniowego charakteru jego filozofii. Zauważa to na przykład Bierdiajew, który stwierdza, że „Sołowjow nie był ani słowianofilem, ani okcydentalistą, nie mieścił się w granicach określonych zarówno przez prawosławie, jak i katolicyzm. Przez całe życie należał bowiem do Kościoła kościołów, żył w komunii z duszą świata, którą, jak przystało na wiernego rycerza, pragnął wyzwolić z więzów materii”.⁷² Sołowjow poszczególne wyznania traktuje w ten sam sposób – wady krytykuje, zalety docenia, tym samym przyczynia się do tego, że swym postępowaniem przysparza sobie tyle samo wrogów co zwolenników. W jego ocenach można zauważyć jednak pewną ewolucję myśli zorientowaną na wyważone stanowisko. Przykładem może być opisany stosunek do hierarchii kościelnej. Brak ze strony Sołowjowa radykalnej krytyki poszczególnych wyznań jest powodem wielu nieporozumień i wciąż dyskutowanej kwestii faktycznego wyboru jednego z nich, przy czym należy podkreślić, że formalnej zmiany wyznania na obrządek grecko-rzymski (unicki), Sołowjow dokonał po kryjomu w 1896 roku.⁷³ Dla wielu historyków filozofii problem ten jest istotny z tego powodu, że jego jednoznaczne rozstrzygnięcie ukierunkowałoby interpretację wielu poglądów Sołowjowa, między innymi pozwoliłoby ostatecznie wyjaśnić rolę Europy w analizowanych przez Sołowjowa procesach historyczno-religijnych.

Na koniec można postawić pytanie o to, czy pomimo deklarowanego teoretycznego i ponadwyznaniowego charakteru filozofii oraz formalnej przynależności do Kościoła unickiego, Sołowjow u schyłku swego życia emocjonalnie nie przedkładał jednak jakiegoś wyznania. Przebinda, powołując się na jeden z lis-

⁷¹ II M, s. 6.

⁷² M. Bierdiajew, *Zagadnienie Wschodu i Zachodu w świadomości religijnej Włodzimierza Sołowjowa*, [w] J. Dobieszewski [red.], *Wokół Leontjewa i Bierdiajewa. Almanach myśli rosyjskiej*, przekł. R. Papieski, Warszawa 2001, s. 231. W innym miejscu Bierdiajew na temat Sołowjowa pisze: „W praktyce zaś był unitą, czyli zwolennikiem formalnych porozumień i paktów” (*ibid.*, s. 235).

⁷³ Por. J. Jankowski, *Idea rosyjska Sołowjowa a posłannictwo polskie*, Warszawa 1926, s. 23; J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow – Studium...*, s. 446.

tów Sołowjowa do W. Lwowicza⁷⁴ i na komentarz Moczulskiego⁷⁵, sugeruje, że najwyżej cenił on sobie protestantyzm, chociaż ostateczne zjednoczenie miało nastąpić pod sztandarem Kościoła katolickiego.⁷⁶ Przebinda podkreśla, że w *Krótkiej opowieści o Antychryście* przywódca protestantów Ernst Pauli zwraca się do papieża ze słowami *Tu es Petrus!* Na szczególną uwagę zasługuje natomiast jeszcze jedna relacja z apokaliptycznej wizji Sołowjowa. Zanim doszło do zjednoczenia kościołów pod przywództwem papieża–katolika, Antychryst śmiertelnie razi przedstawiciela prawosławnych – starca Jana, a następnie papieża Piotra II. „W świątyni pozostało dwoje zwłok i zbita gromada półżywych ze zgrozy chrześcijan. Jedyłą osobą, która zachowała zimną krew, był profesor Pauli”.⁷⁷ To on jednoczy wokół siebie garstkę wiernych, którzy nie pokłonili się Antychrystowi i nowo wybranemu papieżowi Apoloniuszowi – wielkiemu magowi. Za jego przyczyną w cudowny sposób powracają do życia starzec Jan i prawowierny papież Piotr II.⁷⁸ Alegoria ta może być różnie interpretowana, trudno jest jednak odrzucić nasuwający się wniosek, że decydującą rolę w zjednoczeniu Kościoła odegrał protestantyzm. Wielokrotnie eksponowana przez Sołowjowa przewodnia rola Rosji i prawosławia w procesie ekumenicznym, tym razem w sposób ostateczny, ponieważ jest to ostatnia wypowiedź Sołowjowa na ten temat, została pomniejszona na rzecz katolicyzmu i protestantyzmu, co po raz kolejny pozwala mówić o Rosji i Rosjanach będących w cieniu Europy.⁷⁹

EUROPA JAKO PROBLEM FILOZOFICZNY

Rozpatrywanie zagadnienia Europy w kontekście filozoficznym również warto rozpocząć od uwag Sołowjowa na temat zachwyty Danilewskiego, tym razem nad filozofią rosyjską. Danilewski gloryfikuje rodzimą myśl filozoficzną, wywodząc ją od słowianofilów. Zdaniem Sołowjowa, Danilewski nie jest jednak w stanie wykazać, na czym polega oryginalność tej myśli. Sołowjow przyznaje, że w Rosji pojawia się coraz więcej prac filozoficznych. Dodaje jednak przy

⁷⁴ Por. W. Sołowjow, *Sobranije soczynienij...*, t. 1, s. 223–224.

⁷⁵ Por. K. Moczulski, *op. cit.*, s. 254.

⁷⁶ Por. G. Przebinda, *Włodzimierza Sołowjowa spór...*, s. 107 i n. Rolę katolicyzmu podkreśla również Bierdiajew, *por. id.*, *op. cit.*, s. 233.

⁷⁷ Sołowjow, *Wybór...*, t. 2, s. 143.

⁷⁸ *Ibid.*, s. 147.

⁷⁹ W tym kontekście Bierdiajew ocenia postawę Sołowjowa w stosunku do prawosławia i katolicyzmu. Znamienne jest to, że Bierdiajew nie dostrzega wyodrębnionej przez Sołowjowa kwestii protestantyzmu. Pisze bowiem na przykład, że „[w]ielka sympatia, jaką darzył Sołowjow zachodni katolicyzm, brała się z tęsknoty filozofa za kościołem wolnym i zwyciężającym. Autor *Trzech rozmów* oczekiwał od Kościoła czynnego ustosunkowania się zarówno wobec wypadków historycznych, jak i wartości społecznych. Dlatego pociągała go aktywność katolicyzmu, odpychał zaś pasywizm prawosławia” (M. Bierdiajew, *op. cit.*, s. 233. Por. także *ibid.*, s. 243 i n.).

tym, że „wszystko, co jest w nich filozoficzne, faktycznie nie jest rosyjskie, a wszystko, co jest w nich rosyjskie, nie jest z kolei filozofią”, zauważając przy okazji, że nie sposób wskazać na początki samodzielnej myśli rosyjskiej.⁸⁰ Sołowjow dochodzi nawet do wniosku, że oryginalna filozofia rosyjska nie może powstać, ponieważ „utalentowany Rosjanin odznacza się skrajnym niedowierzaniem w siłę i środki umysłu ludzkiego w ogóle, a swojego w szczególności”.⁸¹ W konsekwencji tego gardzi abstrakcyjnymi teoriami, które nie mają związku z moralnością i rzeczywistością. Uwaga ta nie tylko jest konstatacją faktu, który jako argument został użyty przeciwko Danilewskiemu, treść jej idealnie charakteryzuje samego Sołowjowa, dla którego abstrakcyjne teorie są bezwartościowe. Docenia je natomiast wtedy, gdy zostaną uzupełnione o filozofię praktyczną (etykę) – wątek ten zostanie jeszcze rozwinięty.

Gdy Sołowjow mówi o braku samodzielnej filozoficznej myśli rosyjskiej, to słowa te wypowiada w kontekście dominacji filozofii zachodnioeuropejskiej, o czym ogólnie była już mowa. Hegemonia europejska pozwala Sołowjowowi na wyciągnięcie tylko negatywnego wniosku o przyszłości niezależnej myśli i wiedzy w Rosji. Wbrew przepowiedniom Sołowjowa, historycy filozofii mają podstawy twierdzić, że filozofia rosyjska jest jednak zjawiskiem oryginalnym. Teza ta nie przeciwstawia się natomiast poglądom Sołowjowa na ówczesny stan filozofii rosyjskiej, ponieważ o faktycznej oryginalności tej filozofii można mówić dopiero od czasu działalności Sołowjowa. Z naturalnych względów pomija on swój wkład w powstanie i rozwój myśli rosyjskiej. Faktem jest jednak to, że pomimo niekwestionowanej oryginalności zarówno filozofii samego Sołowjowa jak i filozofii tworzonej przez jego następców, bez zachodnioeuropejskich wpływów rosyjska myśl filozoficzna nigdy nie przybrałaby takiej formy. Pozwala to na postawienie hipotezy, że zarówno filozofia Sołowjowa jak i filozofia rosyjska, której dał on początek, pozbawiona tych wpływów nigdy nie osiągnęłaby takiego stopnia oryginalności. Geniusz Sołowjowa polega między innymi na tym, że pomimo ewidentnych zachodnioeuropejskich wpływów, które można odnotować od jego pierwszego dzieła *Kryzys zachodniej filozofii* (1874), aż po ostatnie *Tri razgowora* (1900), oryginalność ta od strony Europy nigdy nie była zagrożona, ponieważ mając świadomość jej oddziaływania, potrafił odnieść się do filozofii zachodnioeuropejskiej z dystansem, traktując ją jako niezbędną inspirację, a nie wzorzec do naśladowania, dzięki temu nie ulegał ani słowianofilskim fobiom, ani okcydentalistycznym uwielbieniom.

Każdorazowo podjęta próba wytypowania najważniejszych zagadnień filozofii rosyjskiej bez wątpienia wskazywałaby między innymi na ideę rosyjską (duszę rosyjską), w której zakres wchodzi sygnalizowany wcześniej problem

⁸⁰ V B, s. 94.

⁸¹ V B, s. 98.

tożsamości narodowej, w szerszym ujęciu przedstawiony jako problem Europy ze względu na ustawiczne odniesienie Rosji do Zachodu. Wychodząc z założenia, że to filozofowie wyznaczają właściwy zakres przedmiotu swoich badań, problem ten można określić mianem filozoficznego, ponieważ jest on integralnym zagadnieniem historiozoficznych i eschatologicznych refleksji filozofów rosyjskich, które również mieszczą się w nie do końca określonej idei rosyjskiej. W latach 30. XX wieku cytowany już B. Jasinowski pisał: „W umysłowości współczesnej od dłuższego już czasu – i to w krajach najrozmaitszej długości i szerokości geograficznej – zyskało prawo obywatelstwa osobliwe zainteresowanie dla *duszy rosyjskiej*. Co przez *duszę rosyjską* rozumieć należy, tego, co prawda, nikt dobrze nie wie”.⁸² Słowa te, w wypowiedzi autora zabarwione nieco ironiczną nutą, po upływie kilkudziesięcioleci, w których badania nad filozofią rosyjską bardzo się rozwinęły, w kwestii duszy rosyjskiej są jednak nadal aktualne. Stwierdzenia w stylu: tak naprawdę nie wiadomo, co dokładnie należy rozumieć pod zwrotem „dusza rosyjska” czy też „idea rosyjska”, stały się obiegową formułą rozpoczynającą współczesne badania nad tym zagadnieniem. Im dłuższa perspektywa czasowa, im większy dystans do analizowanego zagadnienia, tym trudniej jest dookreślić właściwy sposób rozumienia duszy rosyjskiej.⁸³ Trudności te wynikają z faktu, że każdy filozof rosyjski, który poczuwał się do wypełnienia misji w wykazaniu specyfiki tożsamości narodowej, wypowiedział się na temat duszy rosyjskiej, ujmując ją na swój sposób.

Na przykład Czaadajew pod tym pojęciem rozumiał idealną zasadę wyznaczającą postępowanie narodu rosyjskiego. Idea rosyjska w pierwotnym ujęciu była więc przasadą historii Rosji, przy czym zasadą tą ze względu na jej idealny charakter i uwarunkowania historycznego rozwoju Rosji mógł być tylko Bóg.⁸⁴ Do tak rozumianej idei rosyjskiej nawiązywali słowianofile, przy czym w ostatecznym ujęciu idea rosyjska rozumiana była przez nich jako sens istnienia narodu wyrażający się nie w Bogu, lecz w rosyjskim sposobie życia, którego

⁸² B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Wilno 1933, s. 1.

⁸³ Jeden ze współczesnych badaczy tej problematyki pisze: „Bibliografia prac poświęconych tej problematyce liczy setki pozycji, ale rezultaty badawcze są jak dotąd nikłe, w literaturze nie ma nawet ogólnie przyjętej definicji idei rosyjskiej. [...] Wynika to, z jednej strony, ze złożoności takiego zadania, a z drugiej – z ostrości dyskusji politycznej. Upadek imperium radzieckiego i obecne zmagania tendencji odśrodkowych i dośrodkowych we wzajemnych stosunkach niezależnych państw, które powstały po jego rozpadzie, prowadzą do tak złożonego połączenia nauki i polityki w dyskusjach nad ideą rosyjską, że uczeni nierzadko zatracają obiektywizm, a politycy i publicyści chętnie uciekają się do zapożyczonych i dowolnie interpretowanych argumentów naukowych. Jednakże »idea rosyjska« istnieje, potrzebuje więc wyważonej i obiektywnej analizy” (W. Diakow, *Wokół idei rosyjskiej*, „Przegląd Wschodni” 1994, z. 4, przekł. M. Dobrogoszcz, s. 639 i n.).

⁸⁴ Por. W. S. Nikonienko, *Idea rosyjska i rosyjska filozofia*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1998, nr 43, s. 141.

nadrzędną wartością jest prawosławie. Dla historii rozwoju znaczenia idei rosyjskiej oba stanowiska są niezwykle ważne, ponieważ wskazują, że pierwotnie miała ona religijny charakter, co tłumaczyłoby religijny charakter przedfilozoficznej myśli rosyjskiej.⁸⁵ Filozoficzne znaczenie idei rosyjskiej nadał dopiero W. Sołowjow. W jego ujęciu idea ta jako przedmiot rozważań i analiz naukowych sprowadzała się do tezy głoszącej potrzebę uniwersalizmu chrześcijańskiego, ekumenizmu, a także miejsca oraz roli Rosji i narodu rosyjskiego w procesie jednoczenia świata chrześcijańskiego. Idea rosyjska uosabia zatem w sobie wszystkie sygnalizowane dotychczas zagadnienia natury historiozoficznej i religijnej. Jak trafnie zauważa W. Rydzewski, „w istocie więc Sołowjowa rozumienie »rosyjskiej idei« zdaje się nie tylko odległe od intuicji wiązanych z tym pojęciem, ale wręcz z owymi intuicjami sprzeczne. Jakby wbrew generalnemu nastawieniu, które nakazywało szukać tego, co potwierdza rosyjską odrębność, samoistność, niepowtarzalność, Sołowjow wskazuje na podobieństwa, wspólne tradycje i ten sam cel, minimalizuje różnice”.⁸⁶ Innymi słowy, Sołowjow sprzeciwia się interpretowaniu idei rosyjskiej w kategoriach determinizmu narodowego podkreślającego różnicę i wyjątkowość, jak czyni to na przykład Danilewski. Dla Sołowjowa, podobnie jak pierwotnie dla Czaadajewa, idea rosyjska ma charakter idealny. U Sołowjowa wyraża się on jednak w tym, że idei rosyjskiej nie stanowi to, co naród myśli o sobie, ale to, co o tym narodzie myśli Bóg w wieczności.⁸⁷

Europa jest problemem filozoficznym również z innego względu. W twórczości Sołowjowa poglądy dotyczące kwestii historyczno-społecznych, pomimo profetycznego charakteru, mają swoje „ukryte” podłoże teoretyczne. Głoszoną przez siebie ideę powszechnego zjednoczenia, uosobieniem czego miałyby być w pierwotnych zamierzeniach teokracja, a następnie Kościół powszechny, Sołowjow rozwija paralelnie z rozważaniami metafizycznymi, w których zasadniczą rolę odgrywa Absolut oraz jego konieczny przejaw rozumiany jako drugi (inny) wobec Absolutu. Cechą istotnościową Absolutu jest pierwotna jedność wyrażająca się w *en kai pan*. Cechą istotnościową drugiego w stosunku do Absolutu jest natomiast różnorodność.⁸⁸ Sołowjow mówi również o Absolucie—

⁸⁵ Mówienie o myśli przedfilozoficznej z konieczności odnosi się do problemu początku właściwej myśli filozoficznej, którą datuje się od czasów twórczości Sołowjowa.

⁸⁶ W. Rydzewski, *Syndrom „rosyjskiej idei”*, „Archiwum” 1998, nr 43, s. 115.

⁸⁷ Sołowjow wypowiada te słowa na odczycie zatytułowanym *L'idée russe* (1888), którego zadaniem było przybliżenie elitom inteligencji paryskiej idei zawartych w oddanej do druku książce *La Russie et l'Eglise Universelle*. Por. XI B, s. 89–118; na ten temat por. także J. Jankowski, „*Idea rosyjska*” *Sołowjowa a posłannictwo polskie*, Warszawa 1926, s. 10 i n.

⁸⁸ „Cecha istotnościowa” w odniesieniu do Absolutu jest tu użyta jako termin techniczny, za przyjęciem przemawia prostota opisu zagadnień metafizycznych. W filozofii Sołowjowa, którego Absolut niejako z definicji pozbawiony jest zarówno istoty jak i jakichkolwiek właściwości,

pierwotnej jedności i Absolutie–wielości, posługując się przy tym Heglowskim triadycznym schematem. Analogia do omawianych już dwóch pierwszych sił, muzułmańskiego Wschodu i Europy, jest ewidentna. Trzecia siła – Rosja jest odpowiednikiem trzeciego metafizycznego elementu heglowskiej triady, czyli Absolutu–syntezy.

Wprowadzając za Sołowjowem podział na filozofię teoretyczną (epistemologia, metafizyka – u Sołowjowa są one sformułowane na podstawie krytycznego ujęcia wielu szczegółowych rozwiązań zachodnioeuropejskich) i praktyczną (etyka), rozważania historyczno-religijne należy zaliczyć do filozofii praktycznej, przede wszystkim ze względu na to, że dla Sołowjowa wyznacznikiem tej filozofii jest powinność realizacji, czyli urzeczywistniania Dobra, które w ujęciu teoretycznym rozumiane jest jako Prawda. Prawda i Dobro to jedno, różnica polega tylko na odmienności ich ujęcia. Wyróżniając przedstawienie, wolę i doświadczenie, Sołowjow twierdzi, że przedstawieniu odpowiada zdolność poznania Prawdy, woli odpowiada zdolność chcenia Dobra, natomiast doświadczeniu zdolność obcowania z Pięknem.⁸⁹ W innym miejscu powie wprost, że „Prawdą może być tylko to, co zawiera w sobie Dobro i Piękno”.⁹⁰

Syntetyczne ujęcie filozofii teoretycznej i praktycznej stanowi jedność, Sołowjow mówi wówczas o filozofii życia. Podstawowa zależność między filozofią praktyczną a teoretyczną jest taka, że pierwsza ujmuje podmiotowe doświadczenia, opisuje je i przedstawia, natomiast zadaniem drugiej jest ich wyjaśnienie. Problem Europy rozpatrywany w kontekście teorii trzech sił oraz powszechnego zjednoczenia Kościołów jest problemem z zakresu filozofii praktycznej. Z teorii wszechjedności wynika, że ujęcie praktyczne musi być dodatkowo uzupełnione o ujęcie teoretyczne. W perspektywie teoretycznej Sołowjow używa jednak innej nomenklatury, co zostało pokazane na przykładzie Dobra i Prawdy. Znikają zatem takie terminy, jak: Europa, Rosja, Zachód, Wschód, Bóg, Kościół, wyznanie, religia. Pojawiają się natomiast przykładowo: Absolut, przejaw Absolutu, byt, zjawisko, fenomen, proces, synteza. Podane terminy z zakresu filozofii teoretycznej nie są dokładnymi odpowiednikami terminów z zakresu filozofii praktycznej. W filozofii Sołowjowa o adekwacji terminów może być mowa tylko w ograniczonym zakresie, nie chodzi bowiem o wypracowanie szczegółowej listy terminologicznych odpowiedników, lecz o przedstawienie zagadnienia całości na teoretycznym poziomie, co wymaga innego aparatu pojęciowego.

Uwaga ta pozwala stwierdzić, że z perspektywy teoretycznej problem Europy nie jest niczym wyjątkowym w filozoficznym modelu wszechjedności, Europa

w przeciwieństwie do bytu, który jest uosobieniem drugiego w stosunku do Absolutu. Por. II M, s. 210 i n.

⁸⁹ Por. II M, s. 251 i n.

⁹⁰ II M, s. 191.

stanowi bowiem jeden z wielu fenomenów, który powstaje w wyniku przejawiającego się Absolutu. Absolut z konieczności wytwarza „drugiego”, czyli wszystko to, co nie jest nim – między innymi procesy historyczne, dzięki którym można mówić o Europie, Rosji i Dalekim Wschodzie czy też w perspektywie religijnej o różnych religiach lub omawianych wyznaniach w obrębie chrześcijaństwa.

EUROPA – TEORIA PUNKTU ODNIESIENIA I RÓŻNICY

Przedstawiony zarys problemu Europy ograniczony jest tylko do trzech podstawowych aspektów: historycznego, religijnego i filozoficznego, natomiast z rozważań Sołowjowa na przykład można byłoby jeszcze dodatkowo wyróżnić szeroko rozumianą sztukę, naukę, politykę, tradycję, moralność. Każdy z tych aspektów również nie jest wewnętrznie jednolity. Często ich wyodrębnienie nie jest możliwe bez sztucznie przeprowadzonej demarkacji. Na uwagę zasługuje również różnorodny stopień doniosłości (wagi) problemu Europy w wymienionych aspektach. Stopień najmniejszy należałoby odnotować w obrębie filozofii teoretycznej, największy w religii ze względu na to, że proces historyczny jest, według Sołowjowa, podporządkowany procesowi rozwoju Kościoła, a nie odwrotnie.

Na początku rozważań sygnalizowałem, że problem Europy w twórczości Sołowjowa nie ma jednoznacznego, wymiernego charakteru, czego potwierdzeniem są omówione jego aspekty. O ile we wstępie zaznaczyłem, że problem Europy, oprócz kontekstu historycznego i psychologicznego będzie kolejno analizowany pod kątem aspektu filozoficznego, religijnego i filozoficznego, o tyle wnioski wynikające z powyższych rozważań pozwalają na odwrócenie zależności i sformułowanie innej perspektywy badawczej, którą należy potraktować jako propozycję sposobu interpretowania filozofii Sołowjowa. Historiozofia, religia i filozofia, ale również historia Rosji i problem tożsamości narodowej mogą być rozpatrywane w kontekście Europy, co oznacza, że Europa jest tu traktowana jako perspektywa badawcza dla podejmowanej przez Sołowjowa problematyki. Za potwierdzeniem zasadności tej propozycji przemawia prawidłowość, która polega na tym, że Sołowjow nie rozpatruje problemu Europy „bezinteresownie”, ponieważ każdorazowo jego analizy stanowią przesłankę do rozważań na temat Rosji. Przy zaakceptowaniu takiego ujęcia należy wyodrębnić dwa podstawowe elementy: a) Europę – rozumianą jako uniwersalny, bo wieloaspektowy punkt odniesienia dla Rosji; b) różnicę – ujawniającą się podczas konfrontacji Rosji z Europą, przy czym różnica ta nie jest taka sama z punktu widzenia Europy i Rosji.⁹¹

⁹¹ Dobrze wyraża to na przykład M. Broda w swoim syntetycznym ujęciu problemu wzajemnego zrozumienia między Rosją a Zachodem; „O ile z punktu widzenia świadomości rosyjskiej Zachód potrzebuje Rosji, by móc odnaleźć Prawdę i wyjść z Upadku, a rosyjska postawa wobec »starego świata« waha się między ambicją wskazania mu drogi i odwrócenia się odeń, to dla

W zaproponowanej interpretacji Europa nie przedstawia się już jako wieloaspektowy problem filozoficzny, który należy wyjaśnić, lecz jako teoria wyjaśniająca wiele obserwowalnych faktów historycznych, społecznych, politycznych, kulturowych, religijnych. Teoria ta pozwala również takie fakty przewidywać. Najważniejszymi elementami tej teorii jest wyodrębniony punkt odniesienia – Europa i różnica. Sołowjow mógł co prawda mówić o Rosji nie odwołując się do Europy, tym bardziej że Rosja nigdy nie była przez niego postrzegana jako integralny element Europy. Nie czynił tego jednak, nie rozpatrywał Rosji samej w sobie, lecz zawsze w odniesieniu do ... – faktem jest, że nie tylko do Europy, przez co stanowisko Sołowjowa wydaje się wyważone, żeby nie rzecz zrównoważone. Nie ma jednak żadnych wątpliwości, że Europa jest jednak najważniejszym punktem odniesienia w jego ocenie Rosji. Bez punktu odniesienia i powstającej w wyniku konfrontacji różnicy ocena ta nigdy nie byłaby tak przejrzysto sformułowana. Należy podkreślić, że nie chodzi tu tylko o ocenę. Sołowjow, dokonując konstatacji faktu, próbuje go również wyjaśnić i przewidywać dalszy rozwój, co pozwala mówić o teorii.

Na marginesie należy zaznaczyć, że propozycja interpretowania Europy jako teorii nie może być konfrontowana z modelem filozofii życia, w którym Sołowjow wyodrębnia filozofię teoretyczną i praktyczną, ponieważ ujęcia te są nieporównywalne ze sobą. Dla Sołowjowa Europa była przede wszystkim wieloaspektowym problemem do rozwiązania, natomiast wnioski, do których dochodzi, pozwalają ją potraktować jako teorię. Pomijam metodologiczne kwestie związane z koniecznością możliwości weryfikacji takiej teorii, zakładając, że są one spełnione, między innymi dlatego, że omawiane przez Sołowjowa procesy rozwoju czy to historycznego, czy religijnego są, jego zdaniem, obiektywnie (tu, przez wszystkich i w sposób jednoznaczny) doświadczane, co z kolei wynika z jego teorii poznania.⁹²

Dodatkową przesłanką pozwalającą na mówienie o Europie jako teorii jest propozycja Dobieszewskiego, który rozważania Czaadajewa na temat różnicy między Rosją a Europą traktuje „nie jako zbiór celnych spostrzeżeń, zdumiewających skojarzeń, fascynujących zestawień, barwnych i inspirujących metafor,

świadomości zachodniej Rosja nie pojawia się jako punkt koniecznego samookreślającego odniesienia, zaś postawa Zachodu oscyluje między pouczeniem a rezygnacją” (M. Broda, *Rosja i Zachód: o problemach wzajemnego zrozumienia* [w] J. Dobieszewski [red.], *Almanach myśli rosyjskiej...*, s. 51). Autor nie wyklucza jednak potrzeby takiego odniesienia się w przyszłości ze względu na „perspektywę chińsko-azjatyckiego wyzwania”, która wymusi na Zachodzie uwzględnienie dziedzictwa rosyjskiego, ze względu na wspólne chrześcijańskie korzenie (por. *ibid.*, s. 51).

⁹² Szerzej na temat teorii poznania por. A. Ostrowski, *Ratio rerum et ratio subiectum – rozum w filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, [w] Z. J. Czarnecki [red.], *Dylematy racjonalności. Między rozumem teoretycznym a praktycznym*, Lublin 2001, s. 71–93.

ale jako teorię”.⁹³ Różnica – czy też przeciwieństwo, jak mówi Dobieszewski w odniesieniu do Czaadajewa – między Rosją a Europą nie jest tylko problemem Czaadajewa lub Sołowjowa, jest to problem filozofii rosyjskiej. W twórczości Sołowjowa Europa jako punkt odniesienia i różnica bez wątpienia pełni rolę szczególną, docenił to na przykład Bierdiajew, który konkludując własne rozważania na temat problemu Europy u Sołowjowa, stwierdza, że „[z]agadnienie Wschodu i Zachodu było więc dla niego kwestią zjednoczenia, wzajemnego dopełnienia się dwóch jednostronnych prawd w pełnię prawdy wyższej”.⁹⁴ Jeżeli założymy, że użyta przez Bierdiajewa kategoria prawdy świadczy o tym, że nie chodzi tu tylko o konstatację faktu, jakim jest Wschód i Zachód, lecz również o wskazanie na teoretyczne elementy konstrukcji myślowej Sołowjowa, to można zaryzykować tezę, że bezpośredni kontynuator myśli Sołowjowa również postrzegał Europę nie tylko w znaczeniu problemu do rozwiązania, ale także w sensie teoretycznej perspektywy, w której problemy są rozwiązywane, dzięki czemu osiągnięta jest „pełnia prawdy wyższej”.

SUMMARY

The issue of Europe constitutes the element that synthesizes many particular motifs in the work of Vladimir Solovyev (1853–1900) and for that reason the concept of Europe has a very broad meaning. In Solovyev’s philosophy, Europe denotes first of all the force of the process of humankind’s development. This force is manifested in the areas of the model of social and political life, history, culture, art, technology, philosophy and religion. Each of these manifestations shows next internal forces, relationships, and rules; owing to which Solovyev’s intellectual construct concerning Europe is highly complex.

The principal goal of the paper is to reconstruct and then to interpret the general outline of Solovyev’s standpoint about Europe. The preliminary condition for understanding this approach is to present a broader, both historical and psychological context of the problem of Europe, because it is within this framework that Solovyev formulated his views. The paper then discusses three principal aspects of the problem of Europe: historiosophical, religious, and philosophical. In its concluding part, having taken account of conclusions resultant from the discussion, the paper presents a proposal for interpreting Europe as a theory.

In the proposed interpretation Europe is no longer understood as a philosophical problem with many aspects that needs to be analysed and explained but as a theory that explains many observable historical, social, political, cultural and religious facts. Europe as a theory is thus a research perspective for a diversity of problems that Solovyev pursued.

⁹³ J. Dobieszewski, *Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria*, „Studia Filozoficzne” 1986, nr 8, s. 21, por. także *ibid.*, s. 33 i n.

⁹⁴ Bierdiajew, *op. cit.*, s. 223.