

IGOR JEWLAMPIJEW

## WPŁYW TRADYCJI GNOSTYCKIEJ NA FILOZOFIĘ ROSYJSKĄ XIX-XX WIEKU

ABSTRACT. Evlampiyev Igor, *Wpływ tradycji gnostyckiej na filozofię rosyjską XIX-XX wieku* [Influence of the Gnostic tradition on Russian philosophy in XIX-XX century] edited by D. Jewdokimow – „Człowiek i Społeczeństwo”, vol. XXXV, iss. 2, Poznań 2013, pp. 379-405. Adam Mickiewicz University Press. ISBN 978-83-232-2670-3. ISSN 0239-3271.

The encounter of the Christian platonic tradition with Gnostic-Mystical tradition has been the background for the development of European philosophy during nearly two thousand years. The birth of nonclassical philosophy in the second half of XIX century is hugely influenced by Gnostic-Mystical tradition. Gnostic teaching in Russian philosophy is particularly evident in philosophical achievements of F. Dostoyevsky, V. Solovyov and N. Berdyaev. In the centre of F. Dostoyevsky's philosophy is placed an image of Jesus Christ, transformed in the spirit of Gnostic perspective (poem about the Great Inquisitor in the novel *The Brothers Karamazov*). Dostoyevsky in his understanding of Jesus Christ overcomes completely the idea of sacrifice and atonement of human. According to him Jesus Christ is just a human, who first discovered his divine nature and thereby gave an example for all humankind.

Igor Jewlampijew, Petersburski Uniwersytet Państwowy, Wydział Filozofii, Katedra Historii Filozofii Rosyjskiej (Санкт-Петербургский Государственный Университет, Философский Факультет, Кафедра Истории Русской Философии), 5 Mendeleevskaya Liniya, 199034, St. Petersburg, Russia.

### 1

Obecność wpływów gnostyckich w filozofii rosyjskiej nie budzi żadnych wątpliwości, odrębne przykłady tego rodzaju wpływu niejednokrotnie stanowiły przedmiot dość szczegółowych analiz; szczególnie znana jest obecność idei gnostyckich w filozofii Włodzimierza Sołowjowa. Jednakże wszyscy, którzy o tym pisali, oceniali ten fakt bardzo negatywnie, uważając, że główna linia rozwoju filozofii rosyjskiej przebiega poza tradycją gnostycką i obecność jej elementów należy rozpatrywać w kategoriach pobłądzenia poszczególnych myślicieli rosyjskich. Postawa tego rodzaju szczególnie jasno uwidacznia się w kapitalnym dziele Wasilija Zieńkowskiego *Historia filozofii rosyjskiej*. Zieńkowski uważa, że gdyby myśliciele rosyjscy, opracowując swoje idee, byli bardziej uważni i skrupulatni, wówczas udałoby się

im uniknąć heretyckich „odchyleń” i ich koncepcje stałyby się jeszcze bardziej znaczące i oryginalne (Zieńkowski woli mówić nie o wpływach gnostycznych, ale o „panteizmie mistycznym”, przenikającym do filozofii rosyjskiej z niemieckiej religijno-filozoficznej myśli od Eckharta do Schellinga). Eugeniusz Trubieckoj, w swojej drobiazgowej analizie filozofii Sołowjowa, w dokładnie taki sam sposób zapewnia, że przesadna fascynacja filozofią Schellinga doprowadziła Sołowjowa do umieszczenia w swym systemie licznych idei gnostycznych, które wypaczyły jego zamysł. „Różnica między Schellingiem i Sołowjowem [...] polega jedynie na tym, że świadomie gnostyczny system pierwszego jest zdecydowanie mniej skrupowany założeniami dogmatycznymi aniżeli nauczanie Sołowjowa, które chce być nie tylko chrześcijańskie, ale również prawosławne”<sup>1</sup>. Dalej Trubieckoj próbuje udowodnić, że wszystkie gnostyczne elementy są zbędne w Sołowjowskim systemie. Później podobny punkt widzenia prezentował również Aleksiej Łosiew w swojej książce o Sołowjowie.

Wszystkie zarzuty wobec Sołowjowa zostały w pełni wyartykułowane przez Lwa Szestowa, który wydał ostateczny wyrok, obwiniając go o to, że w rzeczywistości zawiódł całą filozofię rosyjską w gnostyczną „ślepą uliczkę”. „Może się to wydać dziwne – pisze Szestow – a nawet oburzające, ale powiem od razu, że postawiwszy sobie cel stworzenia filozofii religijnej, Sołowjow, nie zdając sobie z tego sprawy, zwabił religię w tę samą pułapkę, w którą Kant zwabił niegdyś metafizykę, i w ten sposób, wbrew własnej woli, stanął po stronie tego, kogo uważał za najstraszniejszego i najbardziej nieprzejednanego wroga ludzkości – wroga, którego wielu ludzi przed nim, a także on sam, nazywało Antychrystem”<sup>2</sup>. Według Szestowa „grzech” główny Sołowjowa polegał na tym, że podjął on próbę racjonalizacji religii, wystawił religię na osąd rozumu, niszcząc w niej tym samym to, co najistotniejsze – jej irracjonalne jądro, jej autentyczną istotę, która stanowi przeciwieństwo wszystkiego tego, co racjonalne i rozumne. Tym samym, zdaniem Szestowa, Sołowjow staje się jedynie kontynuatorem tej linii, która dawno istniała w zachodniej teologii i zachodniej filozofii, będącej rozwinięciem starożytnego gnostycyzmu.

Tak samo radykalnie negatywnie ocenia wszystko to, co zostało wypracowane przez filozofię rosyjską na przestrzeni stulecia, Gieorgij Fłorowski w swoim dziele *Drogi rosyjskiej teologii* (*Путь русского богословия*). System Sołowjowa i koncepcje początku XX wieku, w wielu przypadkach inspirowane ideami Sołowjowa, Fłorowski słusznie określa jako punkt kulminacyjny rozwoju filozofii rosyjskiej. Chociaż Fłorowski przyznaje, że trudno do-

<sup>1</sup> Е.Н. Трубецкой, *Мирозерцание В.С. Соловьева*, т. 1, Москва 1995, s. 375-376.

<sup>2</sup> L. Szestow, *Spekulacja i Apokalipsa*, [w:] idem, *Spekulacja i objawienie*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 23.

konać ostatecznej oceny, będąc jednocześnie współczesnym i świadkiem rozwijających się w kulturze procesów, to jego osądy zadziwiają swoją surowością i bezkompromisowością. Przyznając, iż to właśnie początek wieku był okresem ożywienia myśli filozoficznej i religijnej, okresem poszukiwań religijnych, sądzi jednocześnie, że wszystkie owe poszukiwania podążały fałszywą drogą. Podstawowym czynnikiem negatywnym prowadzącym do owego „odchYLENIA” pozostawały inspiracje zachodnie; były to, wciąż obecne, wpływy klasycznego niemieckiego idealizmu i oddziaływanie nowych nurtów zachodnich – filozofii życia Nietzschego i Bergsona, neokantyzmu, machizmu, empiriokrytycyzmu i innych. Według Fłorowskiego zainteresowanie koncepcjami zachodnimi odwiodło ruch religijny inteligencji rosyjskiej od jego autentycznego celu i zaprowadziło w ślepy zaułek gnostycyzmu, pogaństwa, Nietzscheańskiego dionizyzmu itp. W pełnych sprzeczności i niejednoznacznych poszukiwaniach Mikołaja Bierdiajewa, Dimitrija Mierieżkowskiego i Wasilija Rozanowa Fłorowski nie dostrzega żadnej głębi i szczerości, dla niego wszystko sprowadza się do stwierdzenia, że „była to eksplozja mrocznego i pełnego namiętności naturalizmu. Dusza rosyjska w swym powrocie do Cerkwi została zatrzymana i zakłeta [...] rojeniami grzesznego wyobrażenia”<sup>3</sup>.

W przeciwieństwie do wszystkich tych poglądów uważamy, że właśnie dzięki temu, iż filozofia rosyjska organicznie nasiąkała tradycją gnostyczną i przeciwstawiła ją tradycyjnemu chrześcijaństwu dogmatycznemu, zyskała na oryginalności i stała się wyrazistą szkołą narodową, porównywalną z zachodnimi szkołami filozoficznymi<sup>4</sup>.

W celu uzasadnienia owego poglądu należy zwrócić uwagę na swoistość rozwoju całej filozofii europejskiej ostatnich dwóch stuleci. W tym czasie w filozofii europejskiej nastąpił radykalny przewrót: od *klasycznego* stadium swojego rozwoju przeszła ona do stadium *nieklasycznego*. Istotą tego przejścia pozostaje przede wszystkim zwrot ku nowemu rozumieniu Absolutu, a co za tym idzie również ku całkowicie nowej koncepcji człowieka, w której jawił się on w swej nierozdzielnej więzi z Absolutem, sam okazał się Absolutem, metafizycznym centrum całej rzeczywistości, całego bytu<sup>5</sup>. Ten rewo-

<sup>3</sup> Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1937, s. 459.

<sup>4</sup> Konsekwentne uzasadnienie tej tezy znajduje się w książce: И.И. Евлампиев, *История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 томах*, Санкт-Петербург 2000.

<sup>5</sup> Analiza pojęcia Absolutu, a szczególnie jego obecności w rosyjskiej myśli filozoficznej XIX-XX wieku, ma kapitalne znaczenie w twórczości intelektualnej Igora Jewłampijewa. Problemowi poszukiwań Absolutu w filozofii rosyjskiej poświęcił on w całości jedną ze swych najważniejszych prac *Historia metafizyki rosyjskiej w XIX-XX wieku. Rosyjska filozofia w poszukiwaniu Absolutu (История русской метафизики...)*, w której, wyjaśniając relacje między istotą Absolutu a istotą człowieka, pisał: „Wysuwając na pierwszy plan, obok problemu istoty Abso-

lucyjny przewrót, mający miejsce w połowie XIX wieku, zdradzał swoje bezpośrednie związki z odrodzeniem i rozkwitem, w nowych warunkach historycznych, dawnej gnostycko-mistycznej tradycji, która zawsze była obecna w światopoglądzie europejskim.

W danym kontekście istotne znaczenie filozofii rosyjskiej polega na tym, że wcześniej niżli filozofia zachodnia odgadła ona nowe tendencje, dając im wyraz w swoich koncepcjach filozoficznych – w dziełach Piotra Czaadajewa, Aleksieja Chomiakowa, Aleksandra Hercena i szczególnie w twórczości Fiodora Dostojewskiego. Ten ostatni w pewnym sensie stał się prorokiem nowego światopoglądu filozoficznego, w którym, na tle bezwarunkowego upadku tradycyjnej religijności chrześcijańskiej, ucieleśnionej w historycznej Cerkwi, odrodziła się religijność gnostycka.

## 2

Źródłem i niezachwianą podstawą światopoglądu europejskiego na przestrzeni stuleci pozostawała, mówiąc najogólniej, synteza *platonizmu* i *chrześcijaństwa*. Pierwszym, który ujął to w sposób jasny i bez żadnego pietyzmu wobec tradycji, był Nietzsche. „Złymi geniuszami” kultury europejskiej, sprowadzającymi jej rozwój na fałszywą drogę, na której nastąpiło pełne podporządkowanie człowieka „metafizycznemu światu”, pozbawiające go energii twórczej i wolności, nazywa Nietzsche Sokratesa i Platona<sup>6</sup>. To właśnie *platonizm*, początkowo w swej „klasycznej”, antycznej wersji, a następnie w formie, jaką nadało mu chrześcijaństwo, stając się podstawą nie tylko filozofii europejskiej, ale i całej europejskiej kultury, określił jej podstawową cechę – rozumienie empirycznej rzeczywistości bytu człowieka jako mniej znaczącej w obliczu „prawdziwej”, wiecznej i absolutnie ostatecznej rzeczywistości transcendentnego bytu bożego.

Jednakże tradycja platonizmu chrześcijańskiego miała w historii alternatywę, która w swym rozwoju historycznym zrodziła ostatecznie nową wersję metafizyki. Umownie można ją nazwać gnostycko-mistyczną tradycją światopoglądową. Mając swe źródło w gnostycyzmie antycznym, w sposób najbardziej wyrazisty przejawiała się w chrześcijańskiej mistyce odłamu hereetyckiego.

---

lutu, również problem istoty bytu człowieka, filozofia rosyjska rozwiązywała oba problemy zgodnie z zasadą głębokiej jedności człowieka i świata, nadając przy tym pierwszorzędne znaczenie ludzkiej aktywności w realizacji całej pełni Absolutu. Oczywiście ostatnia idea prowadziła do wyobrażenia o «niedoskonałości» Absolutu, o jego swoistej zależności od człowieka i ludzkiej aktywności w świecie” (ibidem, s. 30-31) (przypis tłumacza).

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2011.

Znaczenie tej tradycji dla kształtu idei filozofii nieklasycznej wciąż jest słabo zbadane, niemniej jednak pozostaje ono dość oczywiste. O roli niemieckiej mistyki heretyckiej (podobnie jak mistyki wschodniej) w rozwoju swoich poglądów pisał Artur Schopenhauer<sup>7</sup>, którego twórczość leży u źródeł metafizyki typu nieklasycznego. W tym kontekście znamieny pozostaje fakt, że Schopenhauer, a następnie w sposób jeszcze bardziej dobitny Nietzsche, dali początek ostrej i w dużym stopniu opartej na argumentach krytyce chrześcijaństwa i Kościoła chrześcijańskiego. Do momentu pojawienia się obu myślicieli podobna krytyka była realizowana wyłącznie z pozycji ateizmu i należy wątpić w jej obiektywizm. Schopenhauer i Nietzsche krytykowali chrześcijaństwo z pozycji bardziej złożonego światopoglądu *mistycznego*, głęboko zakorzonego w historii europejskiej i w samym chrześcijaństwie. W tym sensie ich krytyka okazała się bardzo wnikliwa i, w istocie, określiła historyczną perspektywę „zachodu” („zmierchu”) tradycyjnego (kościelnego) chrześcijaństwa. Wpływ mistyki filozoficznej późnego średniowiecza i epoki odrodzenia odegrał istotną rolę w procesie kształtowania się poglądów Martina Heideggera, który stał się najbardziej znanym głosi-cielem metafizyki nowego typu. Wreszcie Henri Bergson, którego rozwój filozoficzny w znacznym stopniu określały wpływy ścisłego przyrodoznawstwa i pozytywizmu, uparcie powtarzał w swoich głównych dziełach, że współczesna filozofia powinna ponownie stać się „mistyczną”, powinna powrócić do tradycji, która zaczęła zanikać pod naciskiem nauki i naukowo zorientowanej filozofii.

Zwracając się ku istocie owej tradycji, tradycji mistyki filozoficznej, związanej historycznie z naukami heretyckimi, nie odnajdujemy tu, na pierwszy rzut oka, niczego zasadniczo nowego w zestawieniu z tradycją platonizmu chrześcijańskiego, który stał się po Augustynie podstawą światopoglądu europejskiego. Różnica polega jedynie na tym, że mistyk szczególnie podkreśla swoją bezpośrednią, intymną jedność z Bogiem, z Absolutem, Bóstwem, i stan owej jedności czyni podstawą rozumienia zarówno swego bytu ludzkiego, jak i bytu Boga i świata. Jednakże moment ten, przy jego dostatecznie konsekwentnym rozwinięciu filozoficznym, prowadzi do nadzwyczaj radykalnych konsekwencji, w których filozofia mistyczna zasadniczo mija się z „kanoniczną”.

W kanonicznym nauczaniu chrześcijańskim i w odpowiadających mu „kanonicznych” systemach filozoficznych zakłada się radykalne i w żaden sposób nieusuwalne rozróżnienie między *wiecznym* i *skończonym* bytem Boga a *czasowym* i *stającym się* bytem człowieka i świata ziemskiego. Świat i czło-

<sup>7</sup> А. Шопенгауэр, *О четверояком корне... Мир как воля и представление*, т. 1: *Критика кантовской философии*, Москва 1993, s. 475, 480-481.

wiek uznawani są za coś niedoskonałego, gdyż poddani są czasowi i czasowemu stawaniu się, rozwojowi. Objawem wyższej doskonałości Boga pozostaje właśnie jego pozaczasowość, wieczność, pełnia. W przeciwieństwie do tego, ustanawiając możliwość jedności, „złania” osoby ludzkiej z Bogiem, mistyk zmuszony jest jakimś sposobem upodabniać cechy charakteryzujące człowiecze i boskie bycie. Oczywiście będziemy tu mieli do czynienia z dwiema możliwościami: albo przeniesieniem na osobę ludzką charakterystyk Boga, albo odwrotnie – uczynieniem z Boga podobnego w czymś w swoim bycie do człowieka. Obie możliwości stanowią, z punktu widzenia dogmatyki chrześcijańskiej, niebezpieczne herezje, jednak sami heretycy z reguły przedkładali pierwszy wariant: atrakcyjność mistyki tego rodzaju polegała na tym, że przez owo nauczanie człowiek uzyskiwał pewność co do swojej doskonałości i *już obecnej* boskości.

W najprostszej i najbardziej lakonicznej formie wyraził tę ideę znany „herezjarcha” XII wieku Amaury (Amalryk) z Bène: „Ja – Bóg”. Zresztą wnioski, które on sam i jego liczni zwolennicy – amalrycjanie – wyprowadzali z tego stanowiska, unaoczniają, że utożsamiając się z Bogiem, mistyk mimo to nie pragnął w pełni rozstawać się z cechami swojego niedoskonałego ziemskiego bycia. Amalryk uważał, iż będąc tożsamym Bogu, ma prawo na wszelkie czyny i działania w swym ziemskim byciu, o ile są one w swej istocie boskie. Prowadziło to do tego, że amalrycjanie odrzucali wszelkie zakazy moralne oraz samo pojęcie grzechu i czynu grzesznego.

Podobną dwoistość można dostrzec również u twórców kolejnych koncepcji filozoficznych odłamu mistycznego. I tak, Johannes Eckhart uważał, że w zjednoczeniu z Boską Nicością, z Bóstwem, wznoszącym się ponad wszystkim, co ziemskie, człowiek uzyskuje pozaziemski spokój, „tonie” w „studni wiecznego milczenia”. Jednak z drugiej strony u Eckharta i innych przedstawicieli niemieckiej filozofii mistycznej odnajdujemy znaną myśl mówiącą o tym, że w niewypowiedzianej otchłani Bóstwa zachodzi niepojęty proces rozdzielenia jego istoty, co prowadzi do tego, iż Bóstwo wciągnięte zostaje w dynamiczny proces, otrzymuje charakterystyki rozwoju i stawania się, przy czym człowiek staje się centralnym elementem owego procesu. Odpowiednio, charakterystyki ziemskiego bytu człowieka częściowo przenoszone są na Bóstwo. Człowiek ujmowany jest jako empiryczna „hipostaza” Boga, jego adekwatne „objawienie” w przestrzenno-czasowej formie świata ziemskiego. Co najważniejsze, w ramach takiego systemu przedstawienia życie ludzkie nabiera znaczenia absolutnego, staje się ziemską „kopią”, ziemskim wcieleniem „życia” i „rozwoju” Boga, przy czym wcieleniem niezbędnym dla samego Boga. Działania człowieka w świecie, szczególnie działania twórcze, okazują się pewnego rodzaju kontynuacją twórczości Boga, nabierają charakteru autentycznego *tworzenia*.

Należałoby wspomnieć tu o źródłach rozpatrywanej tradycji światopoglądowej, o antycznym gnostycyzmie. Również w naszych czasach panuje absolutnie fałszywe przekonanie o tym, że gnostycyzm pojawił się już po chrześcijaństwie i w znacznym stopniu na jego gruncie; przyczyny pojawienia się i długotrwałego wpływu tego niezachwianego przekonania są w pełni zrozumiałe: było ono korzystne z punktu widzenia Kościoła chrześcijańskiego w jego walce z przeciwnikami ideowymi. Jednak nie wytrzymuje ono krytyki historycznej; w gruncie rzeczy jest wielce prawdopodobne, że relacja chrześcijaństwa i gnostycyzmu ma przeciwny charakter. Już dość dawno stwierdzone zostało, iż pierwsza forma światopoglądu gnostyckiego pojawiła się jeszcze w ramach judaizmu i prawdopodobnie właśnie w środowisku judaistycznych gnostyków zrodziło się chrześcijaństwo<sup>8</sup>. Przy tym do połowy II wieku nie było żadnej różnicy między gnostycyzmem a samym chrześcijaństwem; dopiero rozpoczęta przez rzymski Kościół „modyfikacja” pierwotnego nauczania Jezusa Chrystusa i związana z tym konieczność walki z „heretykami” – z tymi, którzy byli przeciwni takiej „modyfikacji” – doprowadziły do uznania gnostycyzmu za osobny nurt, przeciwstawny powstałemu chrześcijaństwu *kościelnemu*. W tym sensie słuszniej byłoby mówić nie o opozycji gnostycyzmu i chrześcijaństwa, ale o opozycji *kościelnego* chrześcijaństwa i *gnostyckiego* chrześcijaństwa, kształtujących się jednocześnie w połowie II wieku i mających za swą podstawę nauczanie Jezusa Chrystusa. Przy tym, naszym zdaniem, właśnie gnostyckie chrześcijaństwo okazało się *bardziej adekwatnym* wyrażeniem nauczania Jezusa Chrystusa, podczas gdy w kościelnym chrześcijaństwie nauczanie to było radykalnie zniekształcone poprzez wprowadzenie pojęć starotestamentowych – przede wszystkim judaistycznego pojęcia grzechu<sup>9</sup>. Wewnętrzne przekonanie, że

<sup>8</sup> Oto jak pisał o tym jeszcze na początku XX wieku tak znany badacz starożytnych religijno-filozoficznych systemów, jak S.N. Trubieckoj: „Historia wczesnego chrześcijaństwa i jego nauczania, oczywiście, jawi się nam w innym świetle, jeśli przekonamy się, że kołyską gnostycyzmu nie był hellenizm, ale judaizm, i że gnostycyzm poprzedzał chrześcijaństwo” (С.Н. Трубецкой, *Учение о Логосе в его истории*, [w:] idem, *Сочинения*, Москва 1994, s. 347). Niestety, stereotypy średniowiecznej kościelnej świadomości wciąż panują w umysłach współczesnych historyków.

<sup>9</sup> Przypomnijmy, że słynne wystąpienie Marcjona w Rzymie około 140 roku miało na celu potępienie zniekształceń, które rzymski Kościół wprowadził do nauczania Jezusa Chrystusa; Marcjon przedstawił znalezione przez siebie oryginalne listy apostoła Pawła, które zupełnie pozbawione były odniesień do „zakonu i proroków”, tj. do Starego Testamentu, oraz starożytną Ewangelię Pana. Współcześni badacze w dużym stopniu odtworzyli tekst tej ostatniej, opierając się na cytatach zachowanych w polemicznych dziełach Epifaniusza i Tertuliana, przy tym już ponad sto lat temu udowodniono, że przedstawiona przez Marcjona Ewangelia jest starsza od Ewangelii synoptycznych, co więcej, wielce prawdopodobne pozostaje to, iż ostatnie były stworzone w połowie II wieku na podstawie starożytnej Ewangelii Pana po to, by uzasadnić „zmodyfikowane” formy nauczania Jezusa Chrystusa, które przyjął Kościół

w ich nauczaniu w większym stopniu zachowany został duch nauczania Jezusa Chrystusa – nauczania o boskiej doskonałości człowieka i o konieczności życia w Bogu – stało się nadzwyczaj charakterystyczne dla wszystkich wyrazistych przedstawicieli kolejnej tradycji gnostyckiej, szczególnie w jej filozoficznym odłamie. Wyjaśnia to żywotność gnostycyzmu w historii; niezadowolenie związane z dogmatycznym wyobrażeniem Boga i człowieka w sposób nieunikniony prowadziło różnych myślicieli do zbliżenia z tradycją gnostycką, ponieważ w niej wciąż obecny był duch autentycznego chrześcijaństwa, jako nauki o boskiej naturze człowieka.

U podstaw rozbieżności między chrześcijaństwem dogmatycznym a gnostycyzmem leży różna interpretacja idei Stworzenia i idei grzechu pierworodnego. W chrześcijaństwie Stworzenie jest aktem wyrażającym wszechmoc i miłosierdzie Boga, natomiast grzech pierworodny pewnym zdarzeniem „lokalnym”, związanym z „niższymi” (w stosunku do Boga) istotami, nieograniczającym wszechmocy Boga i nieprzeczącym jej. Grzech pierworodny i związane z nim „zepsucie” bytu światowego stanowią niejako część pierwotnego planu Stworzenia i nie są momentami katastroficznymi, naruszającymi podporządkowanie świata Bogu i absolutną wszechmoc Boga w stosunku do świata. Grzech pierworodny ma radykalne znaczenie tylko dla człowieka, ponieważ sprowadza go do roli wtórnej i biernej istoty, niezdolnej pretendować do boskiej doskonałości i boskiej wszechmocy.

Akcenty inaczej rozkładają się w gnostycyzmie. Stworzenie demonstruje nie tylko wszechmoc Boga, ale również jego niepojętą i niewyraźną „władliwość”, jego wewnętrzną „niedoskonałość”. Wyraża się to w tym, że Stworzenie okazuje się „niepowodzeniem” Boga. Stworzony świat staje się radykalnie niedoskonały właśnie *jako rezultat Stworzenia*, a nie ze względu na idący w ślad za nim grzech pierworodny. Jest napełniony złem i, w istocie, znajduje się pod kontrolą ciemnych demonicznych sił. W pierwotnej wersji światopoglądu gnostyckiego idea „niedoskonałości” Boga jest złagodzona ze względu na to, że twórcą świata pozostaje nie sam „wyższy” Bóg, lecz stworzony przez niego Demiurg („niższe” bóstwo), jednak w późniejszych filozoficznych wersjach tego światopoglądu niuans ten okazał się nieistotny; na przykład niemieccy filozofowie-mistycy (Jakob Böhme, Friedrich Schelling) mówią wprost o „ciemnej naturze” w Bóstwie jako przyczynie niedoskonałości bytu. Jest jasne, że w tej konstrukcji idea grzechu pierworodnego schodzi całkowicie na drugi plan, gdyż to nie człowiek, ale sam stwórca jest winny nieusuwalnej niedoskonałości świata. Zupełnie naturalne w tym kontekście wydaje się „usprawiedliwienie” biblijnego węża w gnostyckiej sekcie

---

rzymski (zob. Ch.B. Waite, *History of the Christian Religion to the Year Two-Hundred*, Chicago 1900, s. 272-303).



Ofitów („wyznawców węża”). Skosztowanie owocu z drzewa poznania stanowi pierwszy krok na drodze do wyzwolenia człowieka od podporządkowania światu i jego władcy – Demiurgowi, diabłu (którego gnostycy utożsamiali z chrześcijańskim Bogiem-stwórcą, działającym w Księdze Rodzaju). Mistyczna, ostateczna wiedza (gnoza) – oto co czyni człowieka wolnym i umożliwia przezwyciężenia uciskającego go świata, pozwala rozpocząć ruch w kierunku zjednoczenia z Bogiem prawdziwym.

Najbardziej zasadniczym momentem przy zestawieniu gnostyckiego i chrześcijańskiego światopoglądu pozostaje sprzeczność w ich ocenie wolności i twórczej działalności człowieka. Jak już wyżej było powiedziane, światopogląd chrześcijański w procesie swojego rozwoju uzyskał ostateczną i skończoną formę kosztem wykorzystania platonizmu (u Augustyna). Właśnie stąd przenika do chrześcijaństwa wyobrażenie przeciwstawienia „wyższego”, boskiego bytu, w którym w wieczności i niezmienności obecne jest wszystko, co było, jest i będzie istnieć w rzeczywistości empirycznej, oraz „niższego”, ziemskiego bytu, który pozostaje wtórny wobec bytu bożego i w którym nie może pojawić się nic zasadniczo nowego (to, czego nie ma w bycie „wyższym”). Oczywiście w modelu tym nie przyznaje się człowiekowi żadnej istotnej roli we wszechświecie. Wolność i twórczość wydają się znaczące w świecie ziemskim, jednak z perspektywy wiecznego i skończonego bytu bożego tracą swój sens, okazują się wtórne i nieistotne. Człowiek nic nie może „dodać” do *prawdziwego* bytu, gdyż jest on *skończony* i *niezmienny*. Kiedy już człowiek stanie się częścią tego wyższego bytu, pojmie (jego wieczna dusza) całą iluzję i błahość swoich ziemskich działań, niezależnie od tego, jak oryginalne i twórczo znaczące by one nie były w bycie ziemskim.

W światopoglądzie gnostyckim problem ten jawi się w zupełnie innym świetle. Tutaj dobry zamysł Stworzenia i jego realizacja nie odpowiadają sobie; oznacza to, że świat empiryczny pozostaje w znaczącym stopniu *nieprzewidywalny* i *niezależny*, nie może być rozumiany jako niedoskonała „kopia” bytu boskiego. Nie zważając na „teoretyczną” wyższość boskiego bytu nad ziemskim, w rzeczywistości stają się one *równoprawne*, nabierają *równorzędnej* wartości dla człowieka i jego życia. W ramach takiego rozumowania szlachetny cel Stworzenia pozostaje jedynie *idealnie zadany*, a nie ontologicznie przedistniejącym. Twórczość człowieka i jego wolność stanowią w tym przypadku najważniejsze czynniki rozwoju wszechświata, zmierzającego do owego zadanego przez Stwórcę celu. Działanie człowieka staje się kontynuacją i koniecznym dopełnieniem aktu Stworzenia; ostatecznie nie jest jednorazowym zdarzeniem metafizycznej „przeszłości”, lecz odnajduje swą kontynuację w każdym twórczym wysiłku człowieka. Już w antycznym

gnostycyzmie można odnaleźć elementy antropocentryzmu, określającego człowieka jako centralny punkt całej ontologicznej struktury rzeczywistości, niemal równoprawny z Bogiem. W późniejszych filozoficznych wersjach światopoglądu gnostyckiego elementy te podlegają wzmocnieniu i w ostatecznym rozrachunku tworzą oryginalną koncepcję, a w niej człowiek, byt człowieka, pozostaje dodatkowym wymiarem, w którym zachodzi „rozwijanie”, twórcza realizacja zamysłu stworzenia. W najbardziej radykalnych wariantach owej konstrukcji filozoficznej sam byt boski pozostaje jedynie nieskończoną głębią osoby ludzkiej, wymiarem jej potencjalnej twórczej absolutności.

Najbardziej jaskrawymi przykładami filozoficznych wersji światopoglądu gnostycko-mistycznego, według nas, pozostają systemy Eriugeny, Mistra Eckharta, Mikołaja Kuzańczyka, Jakoba Böhmego. Filozofów tych odnosi się zazwyczaj do tradycji neoplatonizmu, a zatem konieczne jest wyjaśnienie wzajemnych relacji gnostycyzmu i neoplatonizmu. Choć antyczni neoplatonicy ostro krytykowali gnostyków, można wysunąć przypuszczenie, że pojawienie się neoplatonizmu było w pewnym stopniu inicjowane przez gnostycyzm. Neoplatonizm stanowi trzeci uniwersalny paradygmat światopoglądowy obok gnostycyzmu i platonizmu chrześcijańskiego, przy czym można go umownie umieścić „między” nimi. Podstawowe problemy dotyczące istoty Boga, człowieka i świata pojmowane są tutaj w ramach konstrukcji filozoficznych łagodzących sprzeczności między chrześcijańskim platonizmem i gnostycyzmem. W rozumieniu Boga jako Absolutu, znajdującego się poza granicami realnie istniejącego, noszącego ponadbytowy charakter i osiągalnego w oświeceniu mistycznym, uprawiającym ze świata ziemskiego, można odnaleźć jawną zbieżność między gnostykami i neoplatonikami i być może nawet ciągłość tradycji. Jednak w ocenie pozycji człowieka w bycie i znaczenia jego działalności w świecie neoplatonicy zajmują nie tak radykalne stanowisko jak gnostycy i bliżsi są w tych kwestiach tradycji platońskiej. Antyczny neoplatonizm całkowicie pozbawiony jest tej tendencji antropocentrycznej, która jest główną cechą gnostycyzmu. Wnosi on jedynie elementy dynamizmu i hierarchizacji do wyobrażenia struktury bytu, odrzuca platoński radykalny dualizm boskiego i ziemskiego bytu. Niezmiennym pozostawia jednak wyobrażenie o człowieku jako nieznaczącym i nieistotnym elemencie owej struktury. Znaczenie antycznych neoplatoników polegało na tym, że udało im się opracować głęboko filozoficzne studium gnostyckiej idei Stworzenia, przeciwstawnej idei Stworzenia charakterystycznej dla platonizmu chrześcijańskiego (w jego wersji Augustiańskiej). Dlatego właśnie dalsze losy światopoglądu gnostyckiego związane były z rozwojem neoplatonizmu. Jeśli przyjrzymy się temu, co różni późne wersje neoplatonizmu od jego wyjściowej, antycznej wersji, odkryjemy nie-

ustanne pomnażanie w nich motywów antropocentrycznych, co świadczy o tym, że w systemach owych wiodącą rolę odgrywa właśnie paradygmat gnostycki, połączony z klasycznym neoplatońskim nauczaniem o Bogu i z rozumieniem Stworzenia jako emanacji. Narastanie elementów gnostycznych dostrzegalne jest zwłaszcza w rozwoju filozofii niemieckiej od Mistra Eckharta i Mikołaja Kuzańczyka po Fichtego, Schellinga i Hegla. Jeśli u źródeł tej tradycji dominuje neoplatońska koncepcja ponadbytu Boskiego, wznoszącego się ponad wszelkie sprzeczności, w tym również ponad sprzeczność skończonego i tworzenia, to na końcu długiej drogi myślowej przekształca się ona w szczegółowo opracowaną gnostyczną koncepcję *samorozwijającego się Absolutu*, przy czym realny proces jego rozwoju bezpośrednio związany jest z działalnością człowieka i realizowany w czasie empirycznym. Człowiek jawi się tu jako swego rodzaju empiryczny, ziemski „wymiar” Boga, Absolutu, jako *najważniejszy „wymiar”*, w którym realizuje się sens całego procesu zachodzącego w Absolutcie.

Punktem kulminacyjnym rozwoju gnostycko-mistycznej tradycji stało się odrodzenie neoplatonizmu (Mikołaj Kuzańczyk, Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola) – właśnie w tym momencie szczególnie rozwinięta została koncepcja jedności Boga i człowieka. Jednakże po nim rozpoczęła się epoka panowania racjonalizmu, który powrócił do bardziej tradycyjnego platońskiego rozumienia Boga i człowieka z jego dychotomicznym przeciwstawieniem wiecznego, skończonego bytu boskiego z jednej strony i bytu czasowego, stającego się, niedoskonałego z drugiej. Dopiero w XIX wieku filozofia europejska ponownie wróciła do owej na wpół zapomnianej tradycji. Początkowo jej elementy pojawiły się w wielkich systemach idealizmu niemieckiego (u Fichtego, Schellinga i Hegla), natomiast w drugiej połowie stulecia zyskała ona ostateczną postać filozoficzną w tradycji nieklasycznej.

Dokonany ekskurs historyczny pomaga zrozumieć, czym jest nowy Absolut postulowany przez metafizykę nowego typu, której celem pozostaje uzasadnienie absolutnego znaczenia szczególnego bytu człowieka. Absolut ten, jak wcześniej, myślany jest jako transcendentny wobec ziemskiego świata i ziemskiego człowieka, jednocześnie jednak utrzymuje się, że ten ostatni znajduje się w ciągłym mistycznym związku z nim i właśnie ów związek warunkuje twórczą energię każdej osoby, jej możliwość wolnego kształtowania swego losu i panowania nad otaczającym światem. Ów Absolut okazuje się pewnego rodzaju twórczą głębią w człowieku. Człowiek uznany jest za stworzenie „otwarte” w swej istocie transcendentnej, dysponujące „niewymowną” otchłanią, z której może czerpać energię do realizacji najwznioślejszych dążeń.

## 3

Wszystko, co zostało powiedziane wcześniej, bezpośrednio odnosi się do filozofii rosyjskiej, przy czym nowe idee, przede wszystkim odpowiednia koncepcja osobowości człowieka, ujawniają się już u pierwszych samodzielnych myślicieli rosyjskich: Włodzimierza Odojewskiego, Piotra Czaadajewa, Aleksandra Hercena i innych. Jednakże wystarczająco jasną i określoną formę owym nowym ideom nadał po raz pierwszy Fiodor Dostojewski, który, według nas, jest najbardziej oryginalnym i głębokim myślicielem rosyjskim *typu gnostyckiego*.

Wszystkie najistotniejsze zasady określające światopogląd Dostojewskiego można odnaleźć w jego być może najgłębszym i najbardziej zagadkowym dziele – w *Poemacie o Wielkim Inkwizytorze* z powieści *Bracia Karamazow*. Ponieważ *Poemat* pojawia się w kontekście „buntu” Iwana, należy przede wszystkim zrozumieć, co ów „bunt” zawiera, jakie miejsce zajmuje w systemie idei powieści *Bracia Karamazow*. Wystarczająco oczywiste jest to, że głównym problemem zajmującym Iwana i Aloszę w ich rozmowie, mającej miejsce w przywołanym fragmencie powieści, pozostaje „doświadczenie” wiary Iwana, precyzyjne określenie sensu tej wiary. Do czego potrzebne jest to bohaterom i autorowi? Doniosłość tego fragmentu powieści, według nas, polega na tym, iż wiara Iwana jest rozumiana przez Dostojewskiego jako najściślejszy wyraz *autentycznej* wiary, wraz ze wszystkimi jej antynomiami, tragicznymi sprzecznościami. Całkowicie niewłaściwe i niemające uzasadnienia w tekście powieści pozostaje twierdzenie, że autentyczną wiarą dysponuje Alosza, a wiara Iwana jest radykalnie „wypaczoną”, „niewłaściwą” formą światopoglądu chrześcijańskiego, bądź nawet całkowitym brakiem takowego (przykładem obrony takiego punktu widzenia pozostaje Mikołaj Łoski<sup>10</sup>). O wierze Aloszy właściwie nie wiemy nic, w kontekście powieści bohater ten jedynie „wzrasta”, jedynie przygląda się życiu i ludziom wokół siebie, aby w końcu wypracować własny światopogląd, odnaleźć swoją wiarę. Iwan jawił się zawsze w jego wyobrażeniu jako skończony i głęboki człowiek, wzorzec do naśladowania i spotkawszy się z nim, Alosza próbuje zrozumieć jego najistotniejsze przekonania, aby stać się mu podobnym. I jeżeli w niektórych epizodach rozmowy Alosza troska się niewiarą Iwana, to w żadnym wypadku nie należy widzieć w tym poglądu autora; Dostojewski przedstawia tu zderzenie szczerzej, lecz naiwnej i prostolinijnej wiary z wiarą prawdziwie „widzącą”, która odnajduje w sobie wszystkie *obiektywne* sprzeczności i z tego powodu pozostaje wzorcem dla wszystkich. W Iwanie Karamazowie i jego przekonaniach Dostojewski najpełniej wyraził

<sup>10</sup> Zob. Н.О. Лосский, *Достоевский и его христианское миропонимание*, [w:] idem, *Бог и мировое зло*, Москва 1994, s. 153-159, 193-198.

swoje własne poszukiwania, odzwierciedlił owo „piekło wątpliwości”, przez które sam przeszedł.

Pełen opis wypowiedzi Iwana o Bogu i o wierze kreśli dziwny obraz, w którym na pierwszy rzut oka brak jasności. Z jednej strony, w czasie rozmowy z Aloszą, mówi on początkowo: „A więc wyobraź sobie, że może ja też uznaję Pana Boga”<sup>11</sup>. Obecny jest tu odcień względności, jednak nieco niżej rozbrzmiewa już w pełni kategorię twierdzenie: „...przyjmuję Boga szczerze i po prostu”<sup>12</sup>. Z drugiej strony, w tej samej rozmowie dwóch braci, odnajdujemy również skrajnie różne poglądy Iwana, w związku z czym w jednym z kulminacyjnych jej momentów, w czasie prezentacji przez Iwana treści jego poematu o Wielkim Inkwizytorze, Alosza z żalem wykrzyknie: „Nie wierzysz w Boga”<sup>13</sup>.

Wreszcie można wspomnieć, że jednym z lejtmotywów powieści jest twierdzenie Iwana: „jeśli Boga nie ma, wszystko dozwolone”, które zazwyczaj odbierane jest jako świadectwo jego ateizmu i amoralizmu (zauważmy, że twierdzenie to ma charakter hipotetyczny, a nie kategorię).

Zestawiając wszystkie te przekonania Iwana, nie mamy prawa nazwać go ateistą. Bezwzględnie dysponuje on wiarą, choć w przytoczonych wypowiedziach nie odnajdujemy jej ostatecznej charakterystyki, zostaje w nich jedynie postawiony, a nie rozwiązany, problem rozumienia przekonań Iwana. W rozumieniu „buntu” Iwana najbardziej przenikliwym czytelnikiem okazał się Albert Camus<sup>14</sup>. Tego rodzaju „bunt” został przez niego uznany za uniwersalną formę poglądu na świat, którą winien w sobie odkryć i w jakiś sposób przekroczyć *każdy* człowiek, jeśli pragnie odkryć prawdziwą wolność, odpowiedzialność i wiarę.

Z jednej strony w swoim „buncie” Iwan uznaje Boga, uznaje to, że jest on niezbędny do uzasadnienia, nadania sensu całemu bytowi i życiu człowieka. Jednak z drugiej strony jest przekonany o daremności wszystkich nadziei człowieka na odkrycie obecności Boga w otaczającym go świecie, o ile oznaczałoby to bezwzględną doskonałość ziemskiej rzeczywistości. Tradycyjna, dogmatyczno-kościelna idea Boga jako absolutnej doskonałości i związane z tą ideą wyobrażenie o rajskim stanie świata i człowieka w wierze Iwana Karamazowa i Kiryłowa występują jako *ideał*, który człowiek jest zdolny zrealizować dzięki zawartemu w nim absolutnemu wymiarowi, który jednak jest *nieosiągalny* ani w empirycznym, historycznym, ani w ponadempirycznym, metafizycznym czasie. To właśnie zostało wyrażone w tezie Iwana (i w historii Kiryłowa w powieści *Biesy*) mówiącej o tym, że człowiek

<sup>11</sup> F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Pomorski, Kraków 2004, s. 271.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 272.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 304.

<sup>14</sup> A. Camus, *Człowiek zbuntowany*, przeł. J. Guze, Warszawa 2002.

„wymyśla” Boga<sup>15</sup> – owo „wymyślanie” stanowi nieodłączną, istotną cechę człowieka, stawiającą go ponad całym światem zwierzęcym. Mało tego, najważniejsze w „buncie” Iwana pozostaje odrzucenie niedoskonałego świata, tj. odrzucenie *realnej* niedoskonałości w świetle *idealnej* doskonałości. Sama możliwość owego aktu czyni doskonałość w jakimś sensie realną. Ścisłej mówiąc, ów akt odrzucenia stanowi realność absolutnego, doskonałego wymiaru rzeczywistości, tj. *realność Boga*. Bóg taki okazuje się nierozzerwalnie związany z człowiekiem, okazuje się jego „wymiar”, który ujawnia się w akcie odrzucenia świata, „buncie”. Jeżeli Bóg byłby w stosunku do człowieka jakąś zewnętrzną i wyższą rzeczywistością, człowiek nie miałby siły i możliwości rzucenia tak radykalnego wyzwania, okazania takiego „buntu”. Dlatego właśnie bohaterowie Dostojewskiego mogą paradoksalnie twierdzić, w różnych kontekstach, że wierzą w Boga i w niego nie wierzą. Każdy z nich wierzy w ideał, ponieważ ideał ten w sposób nieunikniony pojawia się przed człowiekiem w jego próbach uzasadnienia całego bytu, jednak żaden z głęboko myślących i czujących ludzi, widocznie, nie dostrzeżga w tym ideale realnego celu procesu światowego, gdyż w przypadku swej realizacji zlikwidowałby on, „zniósł” (*Aufheben* – w heglowskim sensie) byt osobnego człowieka, którego istota polega na owym tragicznym napięciu między oczekiwaną doskonałością a obecną niedoskonałością świata.

Zatem „bunt” Iwana można rozpatrywać jako uniwersalną formę wyrazu absolutności osoby człowieka, która właściwa jest każdemu człowiekowi, choć bynajmniej nie każdy może w sobie wyrazić ów wymiar i uczynić go znaczącym. Problem rozwoju ludzkiego polega na tym, że większa część ludzi okazuje się niezdolna do tego, i właśnie ową nieuleczalną słabość człowieka ma na myśli Wielki Inkwizytor, gdy ponad dziesięciokrotnie stosuje w swoim monologu w odniesieniu do plemienia ludzkiego określenie „buntownicy”, jednocześnie konstatując, że są oni *politowania godnymi* i *słabosilnymi* buntownikami. Już w tym miejscu można przyznać, że Inkwizytor cechuje się dużą przenikliwością w rozumieniu człowieka: pozostaje świadom jego wyższego przeznaczenia (jego możliwości „buntu”) i jego słabości, niemożności bycia godnym owego przeznaczenia.

W celu wyjaśnienia poglądów filozoficznych Dostojewskiego i charakteru jego religijności należy rozróżnić dwie, zasadniczo odmienne formy wiary: wiarę w istnienie Boga-stwórcy, z jednej strony, i wiarę w Jezusa Chrystusa oraz nieśmiertelność człowieka, z drugiej. Pierwsza forma wiary pozostaje dla Dostojewskiego i jego głównych bohaterów nader problematyczna, lecz jednocześnie nie jest ona aż tak istotna z punktu widzenia naszego istnienia (dlatego, być może, Dostojewski z paradoksalną lekkością przypisuje taką

<sup>15</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 271.

wiarę i Fiedce-katorżnikowi w *Biesach*, i Smierdiakowowi w *Braciach Karamazow*). W drugiej formie wiary, przeciwnie, zawarta jest istota religii, religijnego uświęcenia życia; jej odnalezienie stanowi najważniejszy warunek normalnego istnienia każdego człowieka. Utrata tej wiary, a nawet zwątpienie w niej, prowadzi w sposób nieunikniony do zagłady. Na szczęście jednak wiara ta jest na tyle zakorzeniona w człowieku, że mało kto zdolny jest zupełnie w niej się zachwiać, cokolwiek by nie mówił w sposób jawny o sobie i o swojej wierze.

Należy zaznaczyć, że owe dwie formy wiary są nie tylko różnicowane w światopoglądzie Dostojewskiego, ale, w określonych sytuacjach, również przeciwstawne wobec siebie. To oczywiście stanowi zagadkę dla badaczy, przekonanych o bezwarunkowej „prawosławności” religijnej wiary Dostojewskiego. W rzeczywistości ukazane przeciwstawienie można zrozumieć bez sprzeczności tylko w ramach założenia o gnostyckim charakterze poglądów Dostojewskiego. W tym przypadku Bóg-Stwórca powinien być rozumiany jako Demiurg, jako zły twórca świata, i przeciwstawienie mu Jezusa Chrystusa, syna prawdziwego, wyższego i dobrego Boga, staje się całkowicie zrozumiałe i uzasadnione<sup>16</sup>.

Wiara w nieśmiertelność oznacza intuicyjne przekonanie każdego z nas o własnej absolutności, uznanie boskiego wymiaru w swojej osobie. Dlatego wiara w Jezusa Chrystusa pozostaje dla Dostojewskiego praktycznie tożsama z wiarą w nieśmiertelność, okazuje się wiarą w możliwość, *by człowiek stał się Bogiem*; i ta jej treść faktycznie wypiera bardziej utartą, dogmatyczną jej treść – wyobrażenie o Bogu, który stał się człowiekiem. Rzeczywiście, ostatnią treść trudno bezpośrednio wiązać z ideą nieśmiertelności: Bóg dysponuje wieczną, pozaczasową istotą, dlatego jego „nieśmiertelność” całkowicie niweluje czas, a tym bardziej śmierć, dla człowieka natomiast dotkliwość problemu nieśmiertelności wiąże się właśnie z tą groźbą, którą niesie śmierć. Śmierć pozostaje najważniejszym, tragicznym problemem dla każdego, niemal nieprzezwyciężoną przeszkodą na drodze uznania swej osoby za coś istotnego, absolutnego w bycie.

Uznając Jezusa Chrystusa i nieśmiertelność, Dostojewski traktuje oczywiście sens prawdy ewangelicznej całkowicie inaczej, niż jest to przyjęte w tradycji kościelnej. Z tej perspektywy najważniejszym miejscem *Poematu* pozostaje przedstawienie drugiego kuszenia, któremu poddawany jest Jezus na pustyni. W swoim monologu Inkwizytor tak zwraca się do milcząco słu-

<sup>16</sup> Owo dziwne przeciwstawienie dobrze zauważył w swoich pracach B.N. Tichomirow. Jednak przyznając nawet, że najbardziej logicznie można je wyjaśnić, odnosząc się do wyobrażeń gnostyckich, Tichomirow nie ryzykuje przypisania tego wyobrażenia samemu Dostojewskiemu; zob. Б. Тихомиров, *Достоевский и гностическая традиция*, „Достоевский и мировая культура” 2000, № 15, s. 174-184.

chającego go Jezusa Chrystusa: „Kiedy duch straszny i mądry postawił cię na szczycie świątyni i rzekł Tobie: «*Jeżeli chcesz wiedzieć, czyś ty Syn Boży, rzuć się w dół, albowiem napisano, iż go aniołowie będą na rękach nosili, żeby nie upadł ani nie był zranil, dowiesz się tedy, czyś ty Syn Boży*, i dowiesz, jaka jest moc Twojej wiary w Ojca Twego», wysłuchałeś i odtrąciłeś te słowa, i nie uległeś im, nie rzuciłeś się w dół. O, ma się wiedzieć, postąpiłeś dumnie i majestatycznie jak Bóg, ale ludzie to słabe, buntownicze plemię – alboż to bogowie?»<sup>17</sup> (podkr. moje – I.J.). Wystarczy porównać to przedstawienie słów „ducha mądrego” z lakoniczną wersją kanoniczną (Mt 4; Łk 4), aby zobaczyć, jak radykalnie Dostojewski zmienia sens opowieści ewangelicznej. Jezus Iwana Karamazowa sam *nie wie do końca*, czy jest Synem Bożym, jedynie *wierzy* w to, przy czym wierzy *wolną, ludzką* wiarą, właśnie taką wiarą, do której wzywa wszystkich ludzi. Jednak oznacza to, że jest *jednym z nich*, jest „tylko” człowiekiem, a jeśli również Bogiem, to właśnie w tym sensie, jaki został przedstawiony wyżej, w sensie człowieka, który osiągnął *w swoim ziemskim życiu* doskonałość, odkrył w sobie odwiecznie właściwy mu wymiar własnej absolutności.

Zrozumiałe jest, że nie można przypisać tego Jezusowi kanonicznemu, który jest Bogiem właśnie w pierwszym z ukazanych wyżej sensów i konsekwentnie nie może mieć żadnych wątpliwości co do własnej boskiej natury, absolutnie przerastającej jego człowieczeństwo. W ten sam sposób, od dogmatycznie rozumianego Jezusa Chrystusa niedorzecznością byłoby żądać dowodu jego wiary w Boga-Ojca; takie żądanie ma sens jedynie w odniesieniu do człowieka, który na mocy swojej nieusuwalnej i absolutnej wolności nigdy nie może spocząć w swej wierze, skazany jest na wątpliwości i wahania i z tego powodu zobowiązany do ciągłego udowadniania swej wiary, udowadniania przede wszystkim samemu sobie<sup>18</sup>.

Kontynuujmy jednak lekturę tego samego fragmentu. Wielki Inkwizytor mówi dalej: „O tak, zrozumiałeś wtenczas, że dość Ci uczynić jeden krok, zrobić jeden ruch, jakbyś miał rzucić się w dół, a oto wystawiłbyś na pokuszenie Pana, Boga Twego, i postradał całą w Niego wiarę, i roztrzaskałbyś się o ziemię, którą przyszedłeś zbawić, i rozradowałbyś się w sobie mądry duch, który Cię kusił”<sup>19</sup>. Jeżeli po odczytaniu poprzednich słów Inkwizytora mogły się pojawić wątpliwości co do kanoniczności obrazu Jezusa w opo-

<sup>17</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 296-297.

<sup>18</sup> Właśnie w rezultacie szczegółowej analizy tego fragmentu B.N. Tichomirow dochodzi do wniosku, że zrozumieć zadziwiający motyw „nieznajomości” Chrystusa swojej natury boskiej można tylko, odnosząc się do gnostycznego przeciwstawienia Chrystusa i Boga-Stwórcy (Demurga): Zob. Б. Тихомиров, *Христос и истина в Поэме Ивана Карамазова Великий инквизитор*, „Достоевский и мировая культура” 1999, № 13, s. 147-177.

<sup>19</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 297.



wiadaniu Iwana, to teraz wątpliwości te w pełni się rozwiewają. Tutaj w istocie wprost mówi się, że *Jezus nie jest Bogiem* w sensie chrześcijaństwa kościelnego. Tutaj mowa jest w sposób oczywisty o wierzącym człowieku, którego „utrzymuje” przy życiu tylko jego wiara, ale wiarę tę może zagubić, co jest dla niego jednoznaczne ze zgubą, o czym niejednokrotnie mówią bohaterowie Dostojewskiego (w tym „ziemski Chrystus”, książkę Myszkin).

Teraz zwróćmy uwagę na pewien motyw *Poematu*, który na pierwszy rzut oka zdaje się zawierać dziwną sprzeczność, rodzaj nieprecyzyjności sensów, na którą pozwolił sobie Dostojewski, który jednak, gdy poświęcimy mu więcej uwagi, staje się kolejnym ważkim argumentem potwierdzającym określony tu system idei.

Wielki Inkwizytor zarzuca Jezusowi Chrystusowi, że ten nie chciał uczynić *cudu* głównym argumentem na rzecz tej wiary, którą obwieścił swoim przyjściem. Temat ten, temat cudu i tajemnicy jako najbardziej ważkich argumentów na rzecz opartej na autorytecie wiary, niezbędnych w tych przypadkach, gdy ludziom nie wystarcza sił do wiary swobodnej, obecny jest w całym poemacie Iwana. Jednakże kiedy zastanowimy się nad tym, o jakim cudzie tu mowa, zmuszeni będziemy przyznać, że dosłowne, proste rozumienie tego terminu i całej związanej z nim fabuły jest *niemożliwe*. W poemacie Iwana mowa jest o tym, iż Jezus odmawia skoku ze świątyni, gdzie postawił go „duch samounicestwienia i niebytu”, aby nie demonstrować cudu zbawienia go siłami anielskimi, posłanymi przez Boga-Ojca. Jednak nieco wcześniej opowiada się, jak ten oto Jezus, pojawiając się wśród ludu, uzdrowia ślepcę i wskrzesza martwą dziewczynkę, a więc czyni te cuda, które czynił również podczas swego pierwszego pojawienia, opisanego w Ewangelii. Pomyślmy, co jest większym cudem w oczach ludzi: wskrzeszenie umarłego czy ratunek przy upadku ze świątyni? Oprócz tego przypomnijmy, że nieco wcześniej, we wstępie do swego poematu, Iwan w oskarżycielskim tonie mówi o ruchach heretyckich odrzucających cuda, zatem niejako uznaje prawomocność cudu (w jego tradycyjnym sensie) jako podstawy wiary.

Trzeba bardzo źle myśleć o Dostojewskim, by twierdzić, że możliwa i wystarczająca byłaby tu dosłowna interpretacja pojęcia cudu oraz całego fragmentu związanego z kuszeniem. Niemniej porażająca większość tych, którzy pisali o Wielkim Inkwizytorze Dostojewskiego, przyjmowała taką dosłowną interpretację, całkowicie nie dostrzegając pojawiających się przy tym rażących sprzeczności. Zauważmy również, iż w Ewangelii drugiego kuszenia zupełnie nie da się sprowadzić do problemu cudu i uzasadnienia wiary przez cud. Skacząc ze świątyni, Chrystus powinien był zrealizować prorocstwo biblijne i tym samym udowodnić swą więź z Bogiem-Ojcem. Wydobywając w swojej wersji historii kuszenia pojęcie cudu, Dostojewski

radykałnie zmienia, z jakichś bardzo ważnych powodów, sens tej historii. Szczerze mówiąc, po raz kolejny przychodzi tu na myśl gnostycka interpretacja Chrystusa, która nie zakłada żadnej jego więzi z Bogiem-Stwórcą Starego Testamentu; w swojej wersji drugiego kuszenia Dostojewski usuwa więź obecną w wersji kanonicznej.

Jednakże najważniejsza zmiana dotyczy czegoś innego. Oczywiście jest dla nas, że pojęcie cudu usytuowane w kontekście historii kuszenia ma szczególnie, całkowicie nieoczywisty i niedosłowny sens i aby ujawnić treść całego tego fragmentu, przede wszystkim należy odnaleźć ten sens. Na szczęście sam początek poematu Iwana zawiera klucz do rozwiązania problemu. Bezpośrednio mówi się tu o tym, jakiego cudu ludzie potrzebują i co może zastąpić swobodną wiarę. W taki oto sposób Iwan Karamazow przedstawia swojemu bratu początek monologu Inkwizytora, skierowanego do Chrystusa, który ponownie zszedł na ziemię: „Czy masz prawo oznajmić nam choćby jedną tajemnicę tego świata, z którego przyszedłeś? – pyta go mój starzec i sam odpowiada za Niego: – Nie, nie masz, żeby nic nie dodać do tego, co już dawniej powiedziałeś, i żeby nie odjąć ludziom wolności, której tak broniłeś, kiedy byłeś na ziemi. Wszystko, cokolwiek nowego oznajmisz, godzić będzie w wolność ludzkiej wiary, bo objawi się *jako cud*, a wolność wiary była Ci nade wszystko droga już wtedy, półtora tysiąca lat temu”<sup>20</sup> (podkr. moje – I.J.). W sposób jednoznaczny mówi się tu o tym, jakiego cudu nie chce i nie może położyć u podstaw głoszonej przez siebie wiary Chrystus, aby nie pozbawiać ludzi wolności.

Z jakiego powodu, w porównaniu ze wspomnianym tu „cudem” polegającym na oznajmieniu tajemnic tego świata, nawet wskrzeszenie martwych nie wygląda już na autentyczny cud? Aby pojąć sens owej swoistości światopoglądu wyrażonego w poemacie o Wielkim inkwizytorze (przypisujemy go bezwzględnie samemu pisarzowi), wystarczy wspomnieć, jak Dostojewski interpretuje ideę nieśmiertelności. Uznaje ją za „aksjomat” naszego istnienia, zatem dręczące wątpliwości, które ogarniają jego bohaterów i jego samego, dotyczą nie samego faktu istnienia po śmierci, gdyż takich wątpliwości w głębi duszy nikt nie doświadcza, lecz odnoszą się do rozmyślań o tym, *jakie* jest nasze życie po śmierci (nieśmiertelne), czy jest ono doskonalsze od ziemskiego, czy też, być może, jeszcze bardziej od niego absurdalne. W sposób najbardziej bezpośredni mówi o tym Hipolit Tierientiew w *Idiocie*: „...mimo najlepszych chęci nigdy nie mogłem sobie wyobrazić, że przyszłego życia i Opatrzności nie ma. Najprawdopodobniej wszystko to istnieje, tylko że nie rozumiemy, jakie jest to przyszłe życie i jakie są jego prawa”<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 291.

<sup>21</sup> F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, przejrzał i poprawił Z. Podgórzec, Londyn 1992, s. 436.

W tym kontekście staje się jasne, dlaczego wskrzeszenie martwych przez Chrystusa nie może być rozpatrywane w kategoriach autentycznego cudu. Wszyscy przecież i bez tego przekonani jesteśmy o nieśmiertelności każdego człowieka, zatem eksponowanie tej idei poprzez wskrzeszenie konkretnej osoby w jej uprzedniej ziemskiej formie *niczego nie dodaje do posiadanej już przez nas wiary*. Jest to „jedynie” jej potwierdzenie. Natomiast objawienie form naszego istnienia, którymi zostaniemy obdarzeni po śmierci, rzeczywiście powinno być uznane za autentyczny cud, za odpowiedź na najbardziej palące i tajemne pytanie, dręczące każdego człowieka i wystawiające na próbę jego wiarę.

W tym miejscu ponownie powinniśmy stwierdzić, że światopogląd Dostojewskiego oraz wiara, do której nawołuje i którą, widocznie, sam odnalazł, nie ma nic wspólnego z kanonicznym, kościelnym chrześcijaństwem. Albowiem, zgodnie z tym ostatnim, wniesiona przez Chrystusa istota Objawienia zawiera się w opowieści o Królestwie Niebieskim, o nadchodzącym rajskim, absolutnie doskonałym stanie człowieka. Można zgodzić się z tym, że nawet najbardziej odległe i symboliczne obwieszczenie owego absolutnego bycia w naszym niedoskonałym świecie będzie miało postać cudu, naruszenia wszystkich praw świata ziemskiego. Nie można jednak pojąć, dlaczego może to wpłynąć na swobodny charakter naszej wiary. W Ewangelii Chrystus nieustannie mówi o Królestwie Niebieskim, obwieszcza je i obiecuje ludziom nadchodzące do niego wstąpienie. Znajomość perspektywy czekającej człowieka, w rezultacie świadomego i wolnego wyboru swojej drogi życiowej, nie przeczy zupełnie wolności tego wyboru, raczej znajomość ta stanowi podstawę wolnego wyboru, bez niej wybór ten byłby *ślepy*, a nie swobodny.

Jednak w systemie idei Dostojewskiego człowiek po śmierci nie uzyskuje wiecznego, absolutnego bytu, lecz trafia do innego świata, który może być zarówno doskonalszy, jak i mniej doskonały od ziemskiego, jednak najważniejsze jest to, że pozostaje on analogiczny do ziemskiego; rozdarcie bytu dokonane przez śmierć nie jest aż tak radykalne, jak chce tego kanoniczna chrześcijańska koncepcja, gdzie śmierć stanowi absolutną granicę ziemskiego istnienia, za którą następuje to, czego już nie można w żaden sposób porównać z życiem ziemskim.

Przykazanie wolności, które przyniósł ludziom Jezus Chrystus, jest przykazaniem *odpowiedzialności* za swój los zarówno w tym świecie, jak i w nadchodzącej nieśmiertelności. Odpowiedzialności tej człowiek nie ma prawa oddać ani Bogu, ani innym ludziom. Najczęściej jednak człowiekowi nie starcza sił do przyjęcia całej pełni odpowiedzialności. O tym właśnie opowiada Wielki Inkwizytor w swoim monologu skierowanym do Jezusa Chrystusa. Tym cudem, o którym mówi on Jezusowi i którym „uspokaja” zew

ludzkiej wolności, pozostaje nie co innego, jak tylko *obietnica raju, doskonałego bycia po śmierci*. Obiecując to ludziom, Inkwizytor tym samym występuje w tej roli, którą pełnił zawsze „wymyślony” Bóg. Wiedząc, że Boga jako siły wyższej i bytu wyższego, gwarantującego ludziom pośmiertną doskonałość, nie ma, Inkwizytor ukrywa ową wielką prawdę przed ludźmi i *w imieniu nieistniejącego Boga* obiecuje im, że uzyskają doskonałość po śmierci bez wysiłku i bez owej bezgranicznej odpowiedzialności, której wymaga od nich Chrystus.

Jednak w samej rzeczy oznacza to, iż prowadzi on ludzi nie ku doskonałości, ale ku śmierci i niebytowi. Albowiem człowiek, który rezygnuje ze swojej wolności, odpowiedzialności i walki o doskonałość jeszcze tutaj, w świecie ziemskim, tym samym traci nawet tę doskonałość, która się w nim zawierała. Tracąc resztki doskonałości, skazuje się po śmierci na absurd podobny niebytowi (w duchu Swidrygajłowskiej wieczności). O tym właśnie mówi Inkwizytor: „Umrą spokojnie, cicho zgasną w imię Twoje, a za grobem czeka ich tylko śmierć. My jednak zachowamy sekret i dla ich własnego szczęścia będziemy ich mamić wiekuistą nagrodą w niebie. Jeżeli *bowiem nawet byłoby coś na tamtym świecie, to przecież, ma się wiedzieć, nie dla takich jak oni*”<sup>22</sup> (podkr. moje – I.J.).

Uderzająco wyraźny pozostaje moment umowności w słowach Inkwizytora o „tym świecie”. Inkwizytor występuje w poemacie w roli człowieka właściwie pojmującego istotę nauczania Jezusa Chrystusa oraz jego wyobrażenie nadchodzącej nieśmiertelności i przekonanie o tym, że konkretna forma tej nieśmiertelności jest różna dla każdego człowieka, zależna od jego wolności, tj. od umiejętności walki o swoją wyższą, boską doskonałość w ziemskim życiu. Jednocześnie jednak Inkwizytor dostrzega, że tylko niewielka część ludzi jest w stanie sprostać wymaganiom stawianym przez Jezusa. Szczerze kochając ludzi i pozostając wiernym uczniem Jezusa, próbuje dokonać korekty jego nauczania, tak by mogło ono pomóc nie tylko silnym, ale również słabym. W finale poematu, wysłuchawszy w milczeniu Inkwizytora, Chrystus całuje go w usta, a ten uwalnia Jezusa, choć jeszcze niedawno chciał go spalić wraz z heretykami. Oznacza to, z jednej strony, że Inkwizytor, bez względu na całą wzniosłość stawianego oskarżenia, pozostaje wiernym uczniem swego Nauczyciela i uznaje słuszność jego nauczania. Z drugiej strony pocałunek Jezusa jednoznacznie świadczy o tym, że rozumie on Inkwizytora i być może po części przyznaje mu rację (w tym, iż przyszedł zbyt wcześnie). Finał poematu w pewnym sensie zrównuje pozycję Inkwizytora i Jezusa, każe myśleć, że Inkwizytor pozostaje swego rodzaju *alter ego* Chrystusa.

<sup>22</sup> F. Dostojewski, *Bracia...*, s. 301.

Jednak w przekonaniach Inkwizytora zawiera się sprzeczność, która nie pozwala uznać ważkości jego poglądów w takim stopniu, jak w przypadku poglądów Jezusa Chrystusa: w konsekwencji myli się on, a nie Chrystus, albowiem przyznaje, że ludzie „stworzeni są buntownikami”, a to oznacza, że w każdym zawiera się możliwość „buntu”, który wiedzie ku świadomości swej absolutności i być może – w odległej perspektywie – ku doskonałości. Czyż to nie paradoks, że źródłem błędu Inkwizytora jest jego „nadmierne” współczucie ludziom, ze względu na które próbuje im pomóc nawet wbrew ich wyższym interesom? W trosce o „bliźnich” lekceważy wartość „odległych” i „odległego” (w sensie Nietzscheańskim). Jego głównym celem pozostaje zniesienie cierpień ludzkich, „uspokojenie” wszystkich słabych i cierpiących, lecz „uspokaja” ludzi jedynie w *tym*, ziemskim życiu, skazując ich tym samym na jeszcze bardziej radykalną niedoskonałość i słabość w istnieniu pośmiertnym. W przeciwieństwie do tego, Chrystus przejawia określone okrucieństwo wobec ludzi, wymagając od każdego odpowiedzialnych wysiłków wiodących do doskonałości. Prowadzić to może do tragicznego doświadczenia i dostarczyć człowiekowi jeszcze większych cierpień, jednak Chrystus wciąż pamięta o tym, o czym nie chce wiedzieć Inkwizytor: każdy człowiek jest nieśmiertelny i życie ziemskie stanowi tylko niewielką część jego „wędrowki” w bycie i walki o doskonałość. Dlatego nie należy bać się cierpień i samej śmierci, ziemskie lęki gubią człowieka; co więcej, należy w swej słabości i bezsilności odnajdować ziarno siły. Odnalazszy je, człowiek zapewne nie uniknie nieszczęść tego świata, lecz ziarno to z biegiem czasu, w innym kręgu bytu, przekształci się w kamień, na którym zaczną wznosić swą *boską* siłę.

#### 4

Władimira Sołowjowa tradycyjnie uważa się za bezpośredniego kontynuatora Dostojewskiego, który w bardziej surowej filozoficznej formie wyraził główne intuicje pisarza. W samej rzeczy, takie wyobrażenie o zbieżności wszystkich głównych elementów filozoficznego światopoglądu Sołowjowa i Dostojewskiego jest fałszywe, przy czym różnica między nimi dotyczy być może najważniejszego elementu – rozumienia statusu i znaczenia osoby człowieka. Dla Dostojewskiego właśnie odrębna osoba pozostaje absolutna; dla Sołowjowa natomiast osoba jest jedynie „abstrakcją”, wyłącznie elementem autentycznej zasady absolutnej – Bogoczłowieczeństwa. Bez względu jednak na tę różnicę, Dostojewskiego i Sołowjowa łączy również krytyczny stosunek do tradycyjnego chrześcijaństwa i do Kościoła historycznego. Próbując zrozumieć, jaka forma wiary religijnej odpowiada nowej

epoce historycznej i nowemu człowiekowi, obaj, w równym stopniu, dochodzą do gnostyckiego paradygmatu rozumienia Boga i człowieka. Właśnie w tej części, w opracowaniu gnostyckiego „modelu” człowieka i jego relacji z bogiem i światem, Sołowjow pozostaje bezpośrednim kontynuatorem Dostojewskiego. Przy czym w jego pracach światopogląd gnostycki wyraża się w o wiele bardziej bezpośredniej i jasnej formie niż u Dostojewskiego.

Wpływy gnostyckie dość wyraźnie przejawiają się już w wyobrażeniach Sołowjowa o nadchodzącej syntezie wszystkich głównych sfer wiedzy ludzkiej w formie „swobodnej teozofii”. Owa wiedza, która nosi charakter mistyczny, nie tylko wszystko jednoczy, ale również staje się narzędziem radykalnej przemiany bytu ziemskiego, zbawienia człowieka i świata od grzechu i niedoskonałości. Odpowiada to, bez wątpienia, idei gnozy.

Bezwarunkowo gnostycki charakter przybiera właściwe dla Sołowjowa wyobrażenie o Bogoczłowieczeństwie. Sołowjow rozumie Boga nie jako zewnętrzną instancję bytu, ale jako wewnętrzną siłę w samym człowieku. Obecność tej siły warunkuje zadanie ziemskiego życia człowieka – przeobrażenie bytu ziemskiego ku doskonałości, zbawienie materii od zła, którego źródło leży w rozdrobnieniu, niejednolitości. „Chrystus przyszedł na świat nie po to, by wzbogacić życie ziemskie o kilka nowych ceremonii, lecz po to, by świat zbawić. Przez swą śmierć i zmartwychwstanie zbawił świat w jego istocie, źródle i centrum, jednakże dzieło realnego rozprzestrzenia odkupienia na całą ludzkość, urzeczywistnienia źródła zbawienia w całej ziemskiej rzeczywistości może się dokonać jedynie za sprawą jej aktywnego współdziałania – przemocą, bez własnej wiedzy i zgody, nikt rzeczywiście zbawiony być nie może”<sup>23</sup>. W historycznym zdarzeniu pojawienia się Chrystusa należy dostrzegać zdarzenie metafizyczne, zmieniające całą strukturę bytu, zmieniające wzajemne relacje „sił” działających w świecie; przy czym wskazana zmiana jest tylko początkowym punktem długiej drogi prowadzącej ku ostatecznemu przekształceniu wszechświata. Rzeczywiste przeobrażenie świata stanie się możliwe wyłącznie wtedy, gdy potencjalna możliwość przekształcenia, wskazana przez Chrystusa, będzie wykorzystana i realizowana przez samego człowieka – *jedyną działającą siłę tego przekształcenia w bycie światowym*.

Podobnie jak w gnostycyzmie, u Sołowjowa człowiek pozostaje jedynym narzędziem owego boskiego wpływu na niedoskonały świat, za pomocą którego Bóg może tenże świat przeobrazić, wprowadzić do niego doskonałość. „Istotowa i zasadnicza różnica między naszą religią a innymi religiami wschodnimi, w szczególności religią muzułmańską – tak interpretuje

<sup>23</sup> W. Sołowjow, *O przyczynach upadku światopoglądu średniowiecznego*, przeł. T. Brzostowska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2002, nr 2, s. 50.

Sołowjow istotę chrześcijaństwa – polega na tym, że chrześcijaństwo, jako religia bogocześniewcza, zakłada działanie Boskie, oczekując jednocześnie działania ludzkiego. Z tego powodu realizacja samego Królestwa Bożego zależy nie tylko od Boga, ale również od nas, jasne jest bowiem, że duchowe odrodzenie ludzkości nie może dokonać się poza samą ludzkością, nie może pozostawać jedynie faktem zewnętrznym; jest ono *dziełem* nam powierzonym, *zadaniem*, którego winniśmy się podjąć<sup>24</sup>.

Najbardziej sprzeczną wewnętrzną koncepcją Sołowjowa, która, w sposób paradoksalny, zestawia gnostyckie i chrześcijańskie motywy, jest koncepcja Sofii. Nazywając Sofię osobą i nadając jej żeńskie oblicze, Sołowjow, z jednej strony, w sposób jawny wykorzystuje mitologię gnostycką. Określenie Sofii mianem „wszechjednego człowieczeństwa” również ma odcień gnostycki, o ile podkreśla się przy tym boską naturę człowieczeństwa, jego centralną pozycję we wszechświecie. Jednak z drugiej strony w *Wykładach o bogocześniewczym* odnajdujemy taki opis Sofii, który bardziej odpowiada chrześcijańskiemu nauczaniu o Sofii Mądrości Bożej, zawierającej w sobie idealny praobraz bytu światowego. Analizując rozwój świata materialnego, od stanu chaosu materii kosmicznej do wytworzenia systemów planetarnych, pojawienia się życia i człowieka, Sołowjow twierdzi, że dusza świata (Sofia) działa jak jednocząca zasada na wszystkich etapach tegoż rozwoju, nawet tych, kiedy człowiek jeszcze nie istnieje; przejawia się ona na przykład jako przyciąganie mas materii: „Dusza świata, jako pierwotnie tylko czyste beztreściowe dążenie do jedności wszystkiego, może w pierwszym kroku osiągnąć tę jedność tylko w najbardziej ogólnej i nieokreślonej formie (w prawie powszechnego ciężenia)”<sup>25</sup>.

Cały dziesiąty tekst *Wykładów o bogocześniewczym*, poświęcony ewolucji natury, przeniknięty jest duchem naiwnego realizmu, nieuwzględniającego pierwszeństwa, bądź choćby równości, człowieka (przynajmniej w jego metafizycznym wymiarze) wobec natury. Człowiek jawi się tutaj jedynie jako rezultat procesu ewolucji natury. „Po całym tym procesie kosmologicznym, w którym zasada boska, jednocząc się coraz ściślej z duszą świata, coraz głębiej przenika chaos materii i w końcu doprowadza ją do doskonałej formy organizmu ludzkiego – gdy więc stworzona zostaje w ten sposób w przyrodzie substancja dla idei boskiej, rozpoczyna się nowy proces rozwoju już samej idei jako zasady wewnętrznej wszechjedności w formie świadomości i wolnej działalności”<sup>26</sup>. Człowiek, jego świadomość i jego działalność w świecie stanowią tylko ostatnią i najbardziej rozwiniętą formę

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> W. Sołowjow, *Wykłady o Bogocześniewczym*, przeł. J. Dobieszewski, Warszawa 2011, s. 185.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 186.

wcielenia duszy świata, co oznacza, że człowieczeństwo nie jest w pełni tożsame z Sofią; taki wniosek wprost przeczy wielu określeniom Sofii jako wszechjednego człowieczeństwa. O ile w nadludzką istotę Sofii wpisany został cały nadchodzący rozwój bytu światowego, życie człowieka nabiera nieco fatalistycznego odcienia, człowiek okazuje się istotą nie w pełni wolną, wypełnia jedynie wyznaczone mu przez Boga przeznaczenie.

Dwie ukazane tendencje stanowią realną sprzeczność w nauczaniu Sołowjowa i określają istotną niejednoznaczność niektórych jego wywodów. Szczególnie wyraźnie owa dwuznaczność ujawnia się w jego koncepcji człowieka. Sołowjow zmuszony jest w swym rozumieniu człowieka do tego, by w sposób sztuczny godzić dwa przeciwstawne podejścia, co rodzi ostry dualizm w opisie jego istoty. Miejsce odrzuconego przez niego dualizmu materialnego i duchowego zajmuje *dualistyczne przeciwstawienie boskiej i ziemskiej treści osoby ludzkiej*, przy czym zarówno boski, jak i ziemski element pozostają całościami duchowo-materialnymi, różniącymi się tylko tym, że jedna jest doskonała, druga zaś nie. W konsekwencji dwoistego znaczenia nabiera również idea Bogoczłowieczeństwa.

Z jednej strony każdy z nas, uczestnicząc w jedności Sofii, tym samym wraz ze wszystkimi uczestniczy w boskiej doskonałości; w tym sensie idea Bogoczłowieczeństwa jest wyrazem naszej już osiągniętej doskonałości, już realnego boskiego stanu człowieka. Jednak z drugiej strony uznanie niezależności empirycznego, ziemskiego bytu człowieka prowadzi do rozumienia Bogoczłowieczeństwa jako *niedoskonałego ziemskiego zjednoczenia ludzi*, realizowanego ze względu na walkę o osiągnięcie doskonałości w ziemskim życiu. W tym przypadku Boski charakter Bogoczłowieczeństwa wiąże się jedynie z przekonaniem, że człowiek i człowieczeństwo niosą w swojej świadomości idealny obraz zbliżającej się doskonałości i mają siłę niezbędną do realizacji tego obrazu. Oczywiście jest, iż drugi sens idei Bogoczłowieczeństwa współbrzmi ze światopoglądem Dostojewskiego, podczas gdy pierwszy prowadzi do buddyjskiego ideału pasywnego „przeżywania” świata.

## 5

Jeżeli mówić w skrócie o rozwoju filozofii rosyjskiej po Sołowjowie, to najbardziej radykalną realizację paradygmatu gnostyckiego odnajdujemy w twórczości Mikołaja Bierdiajewa (choć pewne motywy gnostyckie można odnaleźć prawie u wszystkich mu współczesnych). Sam Bierdiajew bezpośrednio określa swoją filozofię jako „chrześcijańską gnosis”. Tutaj Bóg i byt boski tracą swoje autonomiczne znaczenie i przekształcają się w umowne



określenia „ciemnej”, „bezdennej” głębi ludzkiego ducha. Tylko wolność człowieka i jego energia twórcza, nieznająca żadnych granic i zakazów, uznana jest przez Bierdiajewa za rodzaj autentycznego Absolutu; idea *stawania się* niemal całkowicie wypiera ideę *bytu*.

Przyznając, że współczesne człowieczeństwo znajduje się w kryzysie, Bierdiajew nawołuje, by powrócić do świadomości swojej nierozzerwalnej więzi z Bogiem, powrócić do światopoglądu religijnego. Dokładnie takie wezwanie można odnaleźć w pracach wielu współczesnych Bierdiajewa; pisali o tym na przykład: S. Frank, I. Ilin, S. Bułgakow i wielu innych. Jeśli jednak wspomnianym twórcom chodził o dosłowny powrót do Kościoła i kościelnego chrześcijaństwa, to Bierdiajew miał na myśli coś całkiem innego – powrót do głębokiej istoty nauczania Jezusa Chrystusa, które nigdy nie zostało autentycznie odczytane w historii, a tym bardziej w dogmatycznym nauczaniu Kościoła. Ów autentyczny sens pierwotnego chrześcijaństwa Bierdiajew widzi w uznaniu absolutnego znaczenia każdej osoby, w uznaniu twórczej, żywej nieskończoności osoby. Podobnie jak Sołowjow, krytycznie odnosząc się do Kościoła historycznego, Bierdiajew tworzy swoje własne wyobrażenie chrześcijaństwa, w którym wprost obecne są elementy gnostyczne. „Egzystencjalne centrum Kościoła i świadomości sobornej znajduje się w każdej osobie i w osobie Chrystusa, właśnie w bogocłowieczej osobie Chrystusa, jednak nie w jakimś kolektywie, nie w jakimś organizmie wcielającym wszechjedność. Kościół istnieje jako instytucja społeczna, lecz w tym swoim aspekcie przynależy do świata obiektywizacji. Wiąza się z tym wszystkie sprzeczności w istnieniu Kościoła, który powinien wyzwalać człowieka, a często go podporządkowuje”<sup>27</sup>.

Jedyna droga odnowy i przeobrażenia człowieka, społeczeństwa i historii zawiera się w odrębnej jednostce, właśnie ona powinna odbudować swą więź z Bogiem i przez to nauczyć się realizować absolutnie twórcze czyny, „rozbijając” stabilność, „skostniałość” bytu obiektywnego, a tym samym przeobrażając cały świat i całą historię.

W kontekście owej tezy szczególnej ostrości nabiera pytanie o to, czym jest Bóg i jak należy prawidłowo rozumieć relacje człowieka z Bogiem. W rozwiązaniu tych problemów w sposób szczególnie widoczny odnajduje swe odzwierciedlenie niedogmatyczny charakter filozofii religijnej Bierdiajewa. Jak wszyscy filozofowie rosyjscy, Bierdiajew szczególne znaczenie nadaje idei Bogocłowieczeństwa. W jego filozofii faktycznie jest ona interpretowana jako *tożsamość* Boga i człowieka. W rzeczywistości Bóg jest bytem pierwotnym i *duchem*, absolutną duchową podstawą wszystkiego tego, co

<sup>27</sup> Н.А. Бердяев, *О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии*, [w:] *idem, Царство Духа и царство Кесаря*, Москва 1995, s. 55.

realne, jednak tymi samymi terminami Bierdiajew posługuje się, charakteryzując również osobę człowieka i jej autentyczną, głęboką istotę. Niemniej bezpośrednie utożsamienie człowieka i Boga prowadziłyby do dość absurdalnych konsekwencji (na przykład należałoby uznać człowieka za absolutnie doskonałego). Dlatego Bierdiajew usiłuje wyjaśnić zarówno sens *jedności*, jak i sens *różnicy* Boga i człowieka.

Rozumowanie Bierdiajewa, koncentrujące się na tym problemie, nie zawsze jest jednoznaczne, jednak najdokładniej można je wyrazić w tezie: *Bóg jest ideałem i ostateczną podstawą twórczości człowieka*. Przy czym ideał ten nie jest zwykłym wymysłem, fantazją, iluzją; tworząc istotę człowieka, pozostaje „realny” na swój sposób, realny jako bogactwo potencjalnych dróg rozwoju, jako „królestwo możliwości”. Najbardziej paradoksalna cecha owego „ideału” polega na tym, że przyjęcie go przez człowieka wcale nie zakłada osiągnięcia *konkretnego i wyznaczonego* celu, co oznaczałoby zatrzymanie się w procesie twórczego ruchu naprzód. Wprost przeciwnie, jego rola polega na uwolnieniu tego procesu od wszelkich stojących mu na przeszkodzie ograniczeń. Można sformułować tę myśl w sposób następujący: *Bóg jest uświadomieniem przez człowieka swojej niedoścignionej absolutności i nieprzewidywalności*.

Przy tym u Bierdiajewa, a także u pozostałych myślicieli typu gnostycznego, pojęcie Boga-twórcy jest przykryte i wyparte przez obraz Boga-syna, Boga-ofiary – przez obraz Chrystusa. Sam akt Stworzenia staje się tu prostą metaforą, symbolem procesu obiektywizacji, procesu przekształcenia twórczego stawania się ducha w zastygnięte formy naszego świata przedmiotowego; proces ten, zgodnie z myślą Bierdiajewa, ma negatywny charakter dla człowieka i jego wolności. Tymczasem Jezus Chrystus pozostaje człowiekiem, w którym osiągnięta została najbardziej pełna realizacja twórczej mocy naszej wolności duchowej, w którym wszakże jednocześnie przejawia się jej „meoniczny” charakter, jej możliwość skażenia samej siebie, uwięzienia w okowach konieczności, prawidłowości bytu obiektywnego. Prowadzi to do ogromnej tragedii, ogromnego cierpienia i ogromnej ofiary.

Chrystus, ujawniając w sobie w całej pełni twórczość i wolność, ujawnia w bycie historycznym całą głębię człowieczej absolutności, pozostaje niejako unikatowym i jednocześnie uniwersalnym „obrazem” człowieka i każdy człowiek zobowiązany jest stać się takim jak on, przecierpieć mękę „nieprawdziwego” świata obiektywizacji, umrzeć w nim, aby przerwać „nieprawdziwe” istnienie, i zmartwychwstać w prawdzie, w przeobrażonym świecie, gdzie obiektywizacja i konieczność będą w pełni pokonane przez wolność twórczą. Oznacza to, że historia Chrystusa nie jest jego osobistą historią, lecz wyrazem osobistej historii każdego człowieka i „zadaniem” dla każdego człowieka; co więcej, jest to wyraz wewnętrznej irracjonalnej dialektyki bytu

pierwotnego, dialektyki wolności i twórczości. „Tajemnica kuszenia – pisze Bierdiajew – tajemnica Golgoty jest wewnętrznym misterium ducha, realizuje się w tajemnej głębi bytu. Golgota jest wewnętrznym momentem życia duchowego, drogi duchowej, przechodzeniem każdego życia przez ukrzyżowanie, przez ofiarę. W głębi ducha rodzi się Chrystus, przechodzi swoją drogę życiową, umiera na krzyżu za grzechy świata i zmartwychwstaje. Oto jest wewnętrzne misterium ducha... Bez wewnętrznego przyjęcia Chrystusa w duchu, prawdy, które ujawniane są w Ewangelii, pozostają niezrozumiałymi faktami zewnętrznego świata empirycznego. Jednak chrześcijańskie misterium ducha obiektywizuje się, wydobywa się poza, do świata naturalnego, symbolizuje się w historii”<sup>28</sup>.

W konsekwencji w filozofii Bierdiajewa autentycznym Absolutem pozostaje sam człowiek w pełni swojej wewnętrznej twórczej energii i wolności. Należy przyznać, że nieustanne odwołania Bierdiajewa do objawienia chrześcijańskiego mają słabe ugruntowanie. Wszystko to, co mówi on o Bogu, ma mało wspólnego z kanoniczną tragedią chrześcijańską. Chrześcijaństwo pozostaje dla niego konsekracją osoby człowieka i jej absolutnej, niczym nieograniczonej wolności.

Z języka rosyjskiego przełożyła Dorota Jewdokimow

<sup>28</sup> Н.А. Бердяев, *Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства*, [w:] idem, *Философия свободного духа*, Москва 1994, s. 40.