

ANDRZEJ OSTROWSKI

BÓG I CZŁOWIEK W KRĘGU ZŁA

Jan Krasicki: *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Wrocław, FNP, 2003, 417 s.

„W ród badaczy filozoficznego dzieła Włodzimierza Sołowjowa tocz się dziś spory o zasadnicze idee jego systemu, o to, co stanowi w nim idee centralne, zasady organizujące” (s. 5). Ta wypowiedź autora monografii poświęconej jednemu z najwybitniejszych filozofów rosyjskich przytaczam z kilku powodów. Należy podkreślić, że to słowa, którymi autor rozpoczyna *Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*. Ważniejsze jest jednak to, że już w pierwszym zdaniu czytelnik dowiadyuje się o tym, co dla interpretacji tej filozofii zwykło uważać się za najistotniejsze - wykazanie idei centralnej, zasad organizujących.

Pomysłów na Sołowjowa było już wiele, również wśród badaczy polskich. Za najważniejszą ideę centralną z reguły przyjmuje się: wszechjedność, Sofię, Bogoczołowiecstwo, historiozofię. Spory, o których wspomina Krasicki, wiadczy o dużych trudnościach w jednoznacznym interpretowaniu filozofii Sołowjowa. Przyczyn tych trudności jest wiele. Przede wszystkim wynika one z tego, że jest to system filozoficzny, o czym również można dowiedzieć się z pierwszego zdania monografii Krasickiego. W wypadku Sołowjowa, system ten jest niezwykle złożony, wielowarstwowy. Jeżeli dodatkowo zostaną uwzględnione takie aspekty, jak: różnorodność źródeł inspiracji, modyfikacja wcześniejszych ustaleń, niejednoznaczność niektórych rozstrzygnięć oraz nieukończoność systemu, to trudności, przed którymi staje każdy badacz twórczości Sołowjowa, są już nie do wyobrażenia.

W monografii Krasickiego, rolę pryzmatu pozwalającego rozszczeplić myśl Sołowjowa na wiele szczegółowych zagadnień pełni tytułowe **zło**. W przeciwieństwie do idei centralnej, w filozofii Sołowjowa zło należy określić niejako zasadami organizującymi, lecz jako zasady roznicejące, destrukcyjne. W przyjętym przez autora porządku interpretacyjnym zło jest kategorią, poprzez którą ukazuje on nie tylko najważniejsze rozstrzygnięcia Sołowjowa, ale również wiele niuansów jego myśli.

Autor monografii daje do zrozumienia, że jego zamysł interpretacyjny jest skromniejszy od prób, które wskazują na idee centralne. Do przyjęcia takiego wniosku zmusza stwierdzenie, że „zagadnienie **zła** nie ma takiego

znaczenia jak wymienione w tej kategorii ideowej" (s. 7). Autorska skromność jest tu jednak nieuzasadniona. Pomysł Krasickiego na zinterpretowanie filozofii Sołowjowa ma na celu „zrozumienie ewolucji poglądów autora *Wykładów o Bogu człowiecze stwie*, zwłaszcza ideowego «zwrotu» lat dziesięci tych" (s. 7), co bynajmniej nie jest kwestią drugorzędną. Pod względem formalnym oryginalność tego pomysłu polega na tym, że w zależności od przyjętego sposobu interpretacji, filozofia Sołowjowa będzie ukazywała się w różnym spektrum. Takie prześwietlenie filozofii Sołowjowa wydaje się wielce obiecujące, że względu na możliwość wieloaspektowego jej ujęcia. Odrębnym problemem jest wybór odpowiedniego sposobu interpretacji, w zależności bowiem od konsekwencji. Przy zbyt wąskim ujęciu, wiele ważnych zagadnień może być pominiętych, przy zbyt szerokim natomiast wystąpi trudność w dokonaniu syntezy interpretacyjnej. Wybór musi być zatem poprzedzony odpowiednimi refleksjami.

Argumenty przemawiające za trafnością wyboru zła są przekonujące. Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na to, że przesłanką, od której wychodzi w swych rozważaniach Krasicki, jest wypowiedź Sołowjowa na temat zła, pochodząca z książki zatytułowanej *Duchowe podstawy życia* (por. s. 32). Wielu badaczy wysoko ocenia tę pracę ze względu na to, że zawiera ona pełny, ogólny rys zamysłu Sołowjowa, który w kolejnych dziełach był tylko uszczegóławiany. W procesie uszczegóławiania ważną rolę – jak ukazuje to autor monografii – również odgrywa zło, co należy potraktować jako drugi argument. Trzeci sprowadza się natomiast do końcowej konkluzji Sołowjowa, jak ona stanowi pesymistyczną myśl z okresu 1891-1900, „którego kulminacją będzie dialog filozoficzny *Trzy rozmowy* wraz z dołączoną do niego *Krótką opowieścią o Antychryście*" (s. 7-8). Ze względu na podjętą problematykę zła *Krótką opowieścią o Antychryście* jest niezwykle ważna, ponieważ Sołowjow przedstawia w niej „epilog naszego procesu historycznego, który zawiera w sobie pojawienie się, triumf i upadek Antychrysta" (Sołowjow: *Krótką opowieścią o Antychryście*, w: idem: *Wybór pism*, przekład J. Zychowicz. „W Drodze”, Poznań 1988, T. II, s. 149).

Pomimo że wśród badaczy nie ma zgody na jednoznaczny sposób periodyzacji twórczości Sołowjowa (por. na przykład G. Przebinda: *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*. Kraków 1992, s. 35-42; J. Dobieszewski: *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości i filozoficznej*. Warszawa 2002, s. 54-61), nie ulega wątpliwości, że problematyka zła, chociaż nie jest zawsze wyrażona wprost, jest obecna w całym okresie tej twórczości.

Zło nie jest ideą centralną, nie jest zasadą organizującą, lecz rozumiane jako „zasada destrukcyjna”, jest „zadaniem” zadaniem do rozwinięcia. Nie chodzi tu jednak o zło jako takie, lecz o zło realne, o – jak mówi Krasicki za Sołowjowem – „fakt” zła, który polega na tym, że „wszelkie życie w przyro-

dzie zaczyna się od zaartej walki, swojej kontynuacją znajduje w cierpieniu i poddaństwie, a kończy się miernicą i rozkładem” (Sołowjow: *Duchowe podstawy życia*, cyt. za Krasickim, s. 32). Tak rozumiane zło może być analizowane tylko poprzez uwzględnienie jego uwikłania w relację Bóg - człowiek, co oddaje tytuł monografii, *Bóg, człowiek i zło*. Odwołanie się do relacji Bóg - człowiek jest niezbędne, ponieważ zło, o którym mówi Sołowjow, jest „faktem” biblijnym. „Wiemy, że jesteście my z Boga, całym światem i w mocy Złego” (1J 5, 19 - cyt. za: *Biblia Tysiąclecia*. Poznań-Warszawa 1980). „Fakt” ten jest człowiekowi dany - „zaiste świat cały pogroby jest w złu. Zło stanowi fakt ogólnie światowy” (Sołowjow: *Duchowe...*, cyt. za Krasickim, s. 32) - i przez to człowiek jest skazany na zło. Zło jest zadane, ponieważ jest ono faktem. Zło jest jednak równocześnie nie zadaniem, które człowiek musi rozwiąć, ponieważ jest to podstawowy warunek do osiągnięcia zbawienia. Cały wysiłek powinien być zatem skoncentrowany na urzeczywistnieniu zbawienia, między innymi poprzez zniesienie zła.

Problematykę filozoficzną Sołowjowa można porządkować na różne sposoby. Kryterium najbardziej uniwersalnym, i co najważniejsze, pierwotnie stosowanym przez Sołowjowa, jest warunkujący się logicznie podział zagadnienia: teozofia, teokracja i teurgia. W tym uproszczeniu, pod pojęciem teozofii należy rozumieć wiedzę całościową (integralną) na temat Prawdy. Wiedza ta jest niezbędna do tego, aby w porządku praktycznym (etyka i estetyka) móc urzeczywistnić Dobro, poprzez twórczą realizację Piękna. Teokracja w zamysłu Sołowjowa oznaczała uwarunkowany ideałami chrześcijańskimi porządek społeczny, który znosiłby wszelkie podziały państwowe i narodowe, na rzecz jednej wspólnoty religijnej. Teurgia należy natomiast rozumieć jako właściwe, bo nakierowane na Boga, życie człowieka, jej istotą jest twórcza, mistyczna postawa, którą Sołowjow rozumie jako urzeczywistnienie wszechjedności, czyli tworzenie Piękna.

Krasicki, uwzględniając powyższy trójpodział, wprowadza jednak do niego pewną modyfikację. Monografia (abstrahując od *Wprowadzenia* i *Zamiast zakończenia* - kolejnej autorskiej refleksji nad „aktualnością Sołowjowa” - *Sołowjow na dziś*) dzieli się na trzy części. Dwie pierwsze zatytułowane są odpowiednio: *Teozofia* i *Teokracja*. Modyfikacja następuje przy ostatnim elemencie tego podziału, ponieważ czwarta nie jest zatytułowana *Teurgia*, lecz *Eschatologia*.

Rozważania z zakresu teozofii wyznaczają wspomniany już biblijny „fakt” zła, którego analiza prowadzi do pytania o „sens życia” (s. 54) i - jak zauważa autor - z konieczności do pytania o „sens miernicy” (s. 55). Pierwszy rozdział rozważa powyższych zagadnieniach teozoficznych nie bez powodu, więc nosi tytuł *Dwie filozofie*. Krasicki, wskazując na dwa przeciwstawne, ale i zarazem nawzajem warunkujące się bieguny, które należy uwzględnić

w celu wyjaśnienia „faktu” zła - „filozofem życia” i „filozofem mierności” (s. 41). „Spojrzenie na miernię jako na zło «absolutne», przed którym kapituluje wszelka ludzka moc, jest nie tylko podstawowym przesłanką w rozumieniu problemu zła w myśli Sołowjowa, ale całej jego myśli (...)” - pisze Krasicki (s. 44). Jeśli miernię jest złem „absolutnym”, to analogicznie należałoby stwierdzić, że Dobrem „absolutnym” jest życie. Podstawowym warunkiem zrozumienia fenomenu życia jest zaakceptowanie mierności, i odwrotnie, bez przyjęcia życia fenomen mierności byłby niewyjaśnialny. Takie same zależności zachodzą pomiędzy złem, od którego wszystko się zaczyna - wszak „wiatr pogromy jest w złu”, a Dobrem, które jest przezwyciężeniem zła i afirmacją życia wiecznego. Myślenie to znajduje swój pełny wyraz w *Testamencie filozofa* - zwycięstwo Dobra nad złem „bardziej ostatecznym, eschatologicznym tryumfem prawdziwie «wiecznego» i «nie miernego» życia nad «prawem grzechu», czyli «uwiecznionym złem» i «uwiecznioną miernością», nad życiem przyrody, życiem gatunku” (s. 57).

Przyjęcie punktu wyjścia, jakim jest zło, i zarazem jego przeciwieństwa, jakim jest Dobro rozumiane w kategorii celu ostatecznego, wymaga zwrócenia uwagi na przyczyny zła. Rozdział drugi, opatrzony tytułem *Upadek*, rozpoczyna się od postawienia pytania: *Unde malum?* Krasicki, poszukując na nie odpowiedzi, zaczyna od analizy *upadku* Sofii - Duszy wiata. Podkreśla przy tym, że zło musi mieć przyczyn metafizyczną (s. 59), upatrując zarazem w wolności „klucza do zrozumienia mo liwo ci Upadku” (s. 63). Zagadnienie Sofii - Duszy wiata jest niezwykle trudne do interpretacji z racji tego, że Sołowjow nie zdołał wypracować jednoznacznego stanowiska na ten temat. Radzisz sobie z tym zagadnieniem, między innymi poprzez uwzględnienie szerokiego gnostycznego kontekstu tej problematyki, Krasicki dochodzi w swoich rozważaniach do Absolutu.

Rozdział trzeci - *Absolut i zło* - rozpoczyna się od fundamentalnego dla całej interpretacji stwierdzenia, że „u podstawy nauki Sołowjowa o zło leży metafizyka Absolutu” (s. 94). Mogłoby się wydawać, że zajmowanie się problematyką zła rozumianego jako realny fakt nie wymaga nawiązania do zagadnień metafizycznych, tym bardziej że sam Sołowjow wprowadza rozróżnienie filozofii teoretycznej, w której zakres wchodzi metafizyka, i praktycznej, której przedmiotem jest, między innymi, zagadnienie zła. Abstrahowanie od metafizyki, przy podjęciu się analizy zła (ale nie tylko, ponieważ w odniesieniu do filozofii Sołowjowa jest to uwaga o znaczeniu uniwersalnym), byłoby interpretacyjnym nieporozumieniem, ze względu na Sołowjowską ideę Wszegjedności. Podobnie jak w wypadku Sofii - Duszy wiata, pisanie o Absolutcie nie jest zadaniem łatwym, ponieważ Absolut może być ujęty przez poznający podmiot tylko w kategoriach antynomicznych (por. s. 95 i n.). Dodatkowo zważając na fakt, że analiza Absolutu

musi być podporządkowana zagadnieniu zła, co jest wymogiem formalnym wynikającym z autorskiej perspektywy badawczej, w sposób szczególnie należy podkreślić walory tego rozdziału.

Pomimo wysokiej oceny trzeciego rozdziału czy pierwszej, pojawia się pewna wątpliwość co do doszukiwania się przez Krasickiego jednoznacznego sensu Absolutu, który wyraża się w tym, że „Absolut-Bóg jest miłością”. Rozważania autora monografii na temat Absolutu prowadzą do ostatecznej konkluzji, że „najgłębszy sens Sołowjowowskiej koncepcji Absolutu i jego stosunku do wiata, człowieka i zła daje się sprowadzić do jednego stwierdzenia, do jednego słowa. Brzmi ono: «Miłość»» (s. 143). W uzasadnieniu Krasicki dodaje, że „Bóg - cytując filozofa słowa 1. Listu w. Jana (1J 4, 16) - «jest miłością»» (s. 143).

Kwestia polemiczna jest tu jednakowe potraktowanie miłości w odniesieniu do Boga i Absolutu. Za takim rozwiązaniem przemawia co prawda to, że w filozofii Sołowjowa Absolut i Bóg są tym samym. Istotna jest tu jednak różnica w ujęciu: o Absolutcie Sołowjow mówi w porządku teoretycznym (metafizycznym), natomiast o Bogu w porządku praktycznym (religijno-etycznym). To samo ujęcie w różnych porządkach daje nieco inne efekty. O ile Bóg wyraża się poprzez miłość, ponieważ sam jest miłością, o tyle Absolut tylko „działa” według miłości. Oznacza to, że miłość w wypadku Absolutu należy potraktować jako zasadę, według której Absolut „przejawia się” (por. Sołowjow: *Soczinienija* (2 tomy), red. A. W. Gułyga, A. F. Łosiew. Moskwa 1990, T. II, s. 234). W myślenie wcześniejszego twierdzenia o ujmowalności Absolutu tylko w kategoriach antynomicznych, miłość rozumiana jako zasada nie może być jednoznacznie kategorią oddającą „sens Sołowjowowskiej koncepcji Absolutu”.

Zwrócenie uwagi na „Boga, który jest miłością”, zgodnie z zamysłem autora, jest natomiast niezwykle istotne z racji tego, że uwzględnienie tej problematyki bezpośrednio prowadzi do wielu zagadnień z zakresu *Teokracji*, co stanowi przedmiot drugiej części monografii. Rozważania koncentrują się w niej wokół idei Bogoczłowieczeństwa, ponieważ jest to idea, która wyznacza właściwe formy aktywności skierowanej na realizację chrześcijańskiego porządku społecznego. Taki porządek w ostatecznym efekcie znosiłby wszelkie podziały państwowe i narodowe. Porządek chrześcijański urzeczywistniany jest poprzez walkę ze złem. „Bóg wszedł w ludzką historię i przez swoje Wcielenie, «Bogoczłowieczy czyn» - jak pisze Sołowjow - wzywa człowieka do walki ze złem, w «którym wiata leży»» (s. 148). Analizy Krasickiego ukazują wiele niuansów idei Bogoczłowieka (rozdz. I), które z kolei ujawniają zarówno *Drogi i bezdroża teokracji* (rozdz. II), jak i *Herezję utopizmu* (rozdz. III). Ta ostatnia, według S. Franka, na którego powołuje się Krasicki, polega na tym, że Sołowjow, głosząc ideę teokracji,

pami ta o ontologicznym Dobru, zapominaj c zarazem o ontologicznym złu (s. 228 i n.), którego człowiek nie ma mocy przemóc.

Dwie pierwsze cz ci monografii, przy przyj ciu dychotomicznej periodyzacji, jak proponuje autor, odnosz si do „optymistycznego”, czy te jak wol inni badacze, „utopijnego” okresu twórczo ci Sołowjowa. U wiadomienie sobie przez Sołowjowa „bankructwa” własnych idei stanowi jedn z przesłanek do interpretacyjnego wyznaczenia okresu pesymistycznego. W ród ba- daczy filozofii Sołowjowa nie ma zgody co do jednoznacznego sposobu datowania tego okresu. Krasicki, przy odpowiednim uzasadnieniu, przyjmuje rok 1891, w którym Sołowjow wygłasza wykład *O upadku pogl- du redniowiecznego* (por. s. 266). Jedno natomiast jest pewne: kulminacyjny moment tego okresu wyznacza wspomniany ju dialog *Trzy rozmowy wraz z Krótk opowie ci o Antychry cie* (1899), poniewa w dziele tym Sołowjow dopuszcza istnienie ontologicznego zła, wobec którego człowiek jest bezradny tym bardziej e owe zło mo e by przez wielu postrzegane jako Dobro.

Zast pienie teurgii eschatologi , która wyznacza problematyk trzeciej cz ci monografii, przy uwzgl dnieniu zamysłu jej autora, jest całkowicie zasadne. Wobec „bankructwa” idei teokracji, teurgia, rozumiana jako wła - ciwe, bo nakierowane na Boga, twórcze ycie człowieka, nie mogła by zrealizowana. W zało eniach Sołowjowa, miała ona bowiem by warunkowana urzeczywistnieniem teokracji. W zwi zku z tym, w miejsce „wła ciwego ycia człowieka”, u Sołowjowa pojawia si idea „ko ca historii” (por. s. 276 i n.), która z kolei wyznacza now , eschatologiczn perspektyw . Konec historii stanowi zagadnienie, wokół którego koncentruj si rozwa ania rozdziału pierwszego, zatytułowanego *Zło i przełom lat 90.*

Zasadniczy przedmiot rozdziału drugiego, *Apologia Dobra a zło*, wyznacza konfrontacja pogl dów etycznych Sołowjowa, które pochodz z jego dwóch dzieł: *Krytyki zasad abstrakcyjnych* (1880) i *Uzasadnienia Dobra* (1897). Celem tej konfrontacji jest wykazanie istotnej, dla całego systemu filozoficznego, zmiany dotycz cej autonomii etyki. W *Krytyce zasad abstrakcyjnych* Sołowjow pisał o integralno ci filozoficznych dziedzin, ze szczególnym podkre leniem zale no ci etyki od metafizyki. W *Uzasadnieniu Dobra* Sołowjow przyjmuje zgoła odmienne stanowisko. „Całe to dzieło - pisze Krasicki - jest prób wykazania autonomii etyki i jej niezale no ci od metafizyki i religii” (s. 284). Ze wzgl du na wspomnian zmian Krasicki stawia wa ne pytanie o „mo liwo ” stworzenia etyki „poza kontekstem «metafizyki» i «religii pozytywnej»” (s. 286), przy szczególnym uwzgl dnieniu problematyki zła i ideowych nast pstw. Udzielenie odpowiedzi na to pytanie nie jest proste, chocia by z tego wzgl du, e obok tezy o autonomii etyki i tym samym autonomii Dobra, Sołowjow mówi o zwi zku etyki z metafizyk

i religii. Uzasadnienie Dobra jest więc dziełem, które może być różnie interpretowane. Poczynając od stwierdzenia wewnętrznej sprzeczności stanowiska, i tym samym wykazaniu, że Sołowjow nie panował nad analizowanym przez siebie zagadnieniem, po apologię i jednoznaczny egzegeza tego, na pozór sprzecznego, stanowiska (por. s. 286, 290, 300). Krasicki podejmuje zatem kolejny trud w interpretacji kwestii, starając się dotrzeć do jej „właściwego” sedna (s. 301 i n.). Opierając się na enigmatycznej (- A. O.) tezie E. Trubieckiego, że dzieło Sołowjowa zawiera wiele „nie wiadomej metafizyki” (s. 302, 306), autor monografii wyjaśnia wewnętrznie sprzeczność *Uzasadnienia Dobra*. Cytując Trubieckiego, Krasicki zgadza się również z tezą, że „potrzeba nowego teoretycznego uzasadnienia sensu życia jest uwarunkowana przede wszystkim tym, że nie sprawdziły się nadzieje filozofa na triumf Dobra w tutejszych ziemskich warunkach istnienia” (E. Trubieckoj, cyt. za J. Krasickim, s. 308).

O ile trudno jest zaprzeczyć tezie o „bankructwie” idei triumfu Dobra w ziemskich warunkach, o tyle stwierdzenie, że owo „bankructwo” przede wszystkim warunkuje „potrzebę nowego (podkr. A. O.) teoretycznego uzasadnienia sensu życia”, jest już dyskusyjne. Należy podkreślić, że sam postulat „obronienia (uzasadnienia - A. O.) Dobra jako Prawdy” (por. s. 308) przez filozofa teoretycznego, który to postulat wieczy *Uzasadnienie Dobra* (1897), nie wynika - jak można byłoby opacznie zrozumieć Trubieckiego - z załamania się Sołowjowowskiej nadziei na triumf Dobra w warunkach ziemskich, ponieważ jest to idea pochodząca jeszcze z *Filozoficznych zasad wiedzy integralnej* (1877) (por. Sołowjow: *Soczinienija...*, T. II, s. 191, 252 i n.) oraz z *Krytyki zasad abstrakcyjnych* (1880) (por. Sołowjow: *Soczinienija...*, T. I, s. 745). Chodzi tu zatem o nowe teoretyczne uzasadnienie, które wymaga zmiany pierwotnej wersji filozofii teoretycznej.

Wątpliwość dotyczy jednoznacznego zinterpretowania konieczności zmian, ponieważ konieczność ta nie wynika wprost, jest to raczej kwestia hipotezy a nie konkluzji. W rozpoczętej przez Sołowjowa pracy nad monumentalnym dziełem poświęconym filozofii teoretycznej nie ma bowiem przesłanek na temat przyszłych radykalnych zmian w odniesieniu do wcześniejszych teoretycznych rozstrzygnięć. Zmian tych nie można jednak również wykluczyć ze względu na to, że dzieło to nie zostało przez Sołowjowa ukończone, co sprawia, że kwestia nowych teoretycznych rozwiązań jest otwarta, i chyba niemożliwa do jednoznacznego rozstrzygnięcia.

Postulat powrotu do rozwiązań teoretycznych i zamiar napisania obszernego dzieła na ten temat można w prosty sposób można uzasadnić tym, że filozofia teoretyczna, którą Sołowjow zajmował się już począwszy od dysertacji *Kryzys filozofii zachodniej* (1874), nigdy nie została przez niego ukończona (E. Radłów: w: Sołowjow: *Sobranije Soczinienija*, (14 tomów),

red. S. M. Sołowjow, E. L. Radłow. Brjussel (1966-1970), T. X, s. XXXV). W zwi zku z wypracowaniem ostatecznej formy etyki, której centralnym zagadnieniem jest apologia Dobra, w sposób naturalny przyszła wi c kolej na doko czenie filozofii teoretycznej, nie oznacza to jednak jeszcze konieczno ci wprowadzenia zmiany w istniej ce ju rozstrzygni cia teoretyczne.

Do wyja nienia pozostaje natomiast kwestia „ontologicznego zła”, co bez w tpienia wymaga teoretycznego uj cia. Powstaje tylko pytanie, czy musi ono by nowe? Ze wzgl du na sposób rozumienia przez Sołowjowa Absolutu jako *en kai pan* (por. Sołowjow: *Soczinienija...*, T. II, s. 231), mo - na wnioskowa , e wprowadzenie „zła ontologicznego” nie przekre liłoby pierwotnej, nieuko czonej wersji filozofii teoretycznej, lecz co najwy ej przyczyniłoby si do konieczno ci jej uzupełnienia poprzez uwzgl dnienie nowych aspektów. Istnienie „zła ontologicznego” mo na bowiem wyja ni jako skutek „bycia” Absolutu (tego, e Jest”), podobnie jak skutkiem tym jest wiat rzeczywisty.

Rozdział trzeci, *Apokalipsa i zło*, po wi cony jest bezpo rednim rozwa - nianiom dotycz cym zagadnie eschatologicznych, zawartych w *Krótkiej opowie ci o Antychry cie*. Szczegółowa analiza prowadzi do ukazania ró nych mo liwo ci odczytania tego enigmatycznego tekstu. Trudno jest przeceni warto analiz Krasickiego, chocia by z powodu wielu problemów i znaków zapytania, jakie pojawiaj si przy jakiegokolwiek próbie podj cia interpretacji „ostatecznego” zamysłu Sołowjowa. Jednak im wi ksze słowa uznania, tym wi ksze zaskoczenie ze wzgl du na konkluzj zawart w *Postmodernistycznym Postscriptum*. Trudno powiedzie , czy jest ona wyrazem autorskiej irytacji, czy te konsekwencji wywodu, skoro według Krasickiego „ostatnie zdania [Sołowjowa - A. O.] o tym, co ma «nast pi », s ju tylko religijnym kiczem, posługuj cym si tym samym co autor *Ksi gi Hioba* «Zako czeniem» (por. Hi 42, 10-16) - chwytem Kierkegaardowskiego «powtórzenia»” (s. 341). Abstrahuj c od Kierkegaardowskiego „powtórzenia”, poniewa jest to temat na odr bn dyskusj , wobec licznych interpretacyjnych niuansów, jakie wydobywa autor, warto zastanowi si nad tym, czy „Prawda” nie jest po prostu banalna? Wówczas okre lenie jej mianem kiczu, ze wzgl du na pejoratywne znaczenie tego poj cia, byłoby jednak nie na miejscu.

Rozdział czwarty, zatytułowany *Dobro, zło, sens ycia*, jest zwie czeniem rozwa a na temat zła w filozofii Sołowjowa. Przewyci enie zła nast puje poprzez Dobro, w którym Sołowjow upatruje sensu ycia (por. s. 355, 393). Odtworzona polemika Sołowjowa z Tołstojem i Nietzschem słu y do ukazania ostatecznej formy zamysłu Sołowjowa. Krasicki sprowadza ten zamysł do maksymy wschodniej tradycji patrystycznej: „Bóg stał si człowiekiem, aby człowiek stał si Bogiem” (s. 381). Zło odgrywa tu bardzo wa n rol , poniewa „stawanie si ” Bogiem mo liwe jest tylko poprzez walk ze złem,

po rednio wi c dzi ki złu urzeczywistnia si Dobro. Przed człowiekiem został postawiony cel, ale jego realizacja - jak podkre la to autor monografii - mo liwa jest tylko w perspektywie eschatologicznej. Z tego powodu wa na jest zarówno aktualno my li Sołowjowa na dzi , jak i na „pozahistoryczne” jutro, okre lane mianem wieczno ci.

Ksi ka Krasickiego *Bóg, człowiek i zło* jako *Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa* jest cennym uzupełnieniem istniejących już kilku polskich monografii poświęconych jednemu z najwybitniejszych, i tym samym jednemu z najważniejszych filozofów rosyjskich. Jest to ksi ka przemy lana zarówno pod wzgl dem zakresu tematycznego, jak i struktury. Dobrze osadzona na tekstach źródłowych oraz opracowaniach. Jej wartość polega również na tym, że wyjaśnia wiele zagadnień poprzez ukazanie ich szerokiego, problemowego kontekstu. Dodatkowego waloru ocenianej monografii należy - jak się zdaje - upatrywać w jej dyskursywnym charakterze. Autor nie porzeka bowiem na rekonstrukcji poglądów Sołowjowa z zamiarem wykazania tego, co Sołowjow myślał na temat zła. Rekonstrukcja jest tu potraktowana instrumentalnie, pełni rolę punktu wyjścia do dyskusji, jaka zostaje podjęta zarówno z samym Sołowjowem, jak i jego interpretatorami. Autor dyskutuje, ponieważ problematyka zła uważa za zagadnienie aktualne, i tym samym ważne dla przyszłości (czego potwierdzeniem jest *Sołowjow na dziś - Zamiast zakochania*, s. 382 i n.), a nie historycznie martwe. Z tego powodu w ocenianej monografii nie ma charakterystycznego dla klasycznych badań akademickich schematycznego ujęcia tematu, wyrażonego w przykładowej formie „problem zła u Sołowjowa”. Jest natomiast autorska refleksja, czasami polemiczna, ale tym samym inspirująca do przemyśleń (por. s. 393), refleksja, której przyczynkiem jest myślenie o Sołowjowie.