

Teresa Obolevitch

## Włodzimierza Sołowjowa i Aleksandra Wwiedienskiego spór o Spinozę

Druga połowa XX w. w Rosji to okres powstania i intensywnego rozwoju oryginalnej myśli filozoficznej. Nie ulega wątpliwości, że największe zasługi dla kształtowania się filozofii rosyjskiej miał Włodzimierz Sołowjow (1853–1900), twórca pierwszego systemu, który różni badacze – w zależności od tego, co uznają za podstawową zasadę jego koncepcji – określają jako filozofia wszechjedności, Bogocześnictwo bądź sofiologia. Sylwetka W. Sołowjowa jest już dobrze rozpoznawana w polskim środowisku filozoficznym<sup>1</sup>. Dla celów niniejszego opracowania wystarczy przywołać fakt, że we wczesnej młodości przyszły myśliciel deklarował się jako ateista i interesował się modnymi wówczas nurtami materialistycznymi. W wieku szesnastu lat zachwyił się pismami Spinozy, dzięki któremu – według relacji przyjaciela Rosjanina Lwa Łopatina – „Bóg, choć jeszcze w postaci bardzo abstrakcyjnej i naturalistycznej, wrócił po raz pierwszy do światopoglądu Sołowjowa”<sup>2</sup>.

**Teresa Obolevitch** – dr hab. filozofii, adiunkt w Katedrze Metafizyki Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, członek Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. Zajmuje się filozofią rosyjską, historią filozofii, relacją między wiedzą a wiarą.

Co odkrył Sołowjow w twórczości amsterdamskiego filozofa? Co zadecydowało o tak radykalnej przemianie początkującego rosyjskiego myśliciela? Otóż Sołowjowa zafascynowała Spinozjańska koncepcja

<sup>1</sup> Zob. np. J. Krasicki, *Filosofiya V. S. Solovjeva v Polshe*, [w:] *Polskie badania filozofii rosyjskiej. Przewodnik po literaturze. Część pierwsza*, red. L. Kiejzik, J. Uglik, Warszawa 2009, s. 57–83.

<sup>2</sup> Cyt. za: S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986, s. 63.

jedności wszystkiego, co istnieje – jedności duchowej i materialnej zasady wszechświata, Boga i przyrody. Jak pisze Konstanty Moczulski,

Filozofia Spinozy była dla Sołowjowa objawieniem: ona wyjaśniała mu sens jego własnego mistycznego olśnienia, a zarazem niejako usprawiedliwiała materialistyczną teorię przyrodoznawstwa. Autor *Etyki* wprowadzał pojęcie Boga, nie naruszając mechanistycznego determinizmu<sup>3</sup>.

To właśnie Spinoza – dodaje Aleksy Łosiew – „stał się dla Sołowjowa prawdziwym obrońcą aktualnej nieskończoności, tej przyczyny, która już nie potrzebuje dla swego wyjaśnienia żadnych innych przyczyn, lecz jest przyczyną samej siebie i wszystkiego pozostałego”<sup>4</sup>.

Następnie Sołowjow nawiąże do Spinozy w swej rozprawie magisterskiej z 1874 r. *Kryzys filozofii zachodniej (Przeciwko pozytywistom)*, interpretując go przez pryzmat Schellinga i Hegla<sup>5</sup>, a następnie wykorzysta Spinozjańską ideę monizmu, budując własny system filozoficzny – wspomnianą koncepcję wszechjedności zakładającą organiczną, immanentną jedność wszystkich bytów i ich łączność z prazasadą – Bogiem.

Pokrewieństwo między filozofią Spinozy i Sołowjowa polega przede wszystkim na tym, że obydwa myśliciele próbowali opracować wszechogarniającą, czyli metafizyczną doktrynę, poruszając powszechną problematykę filozoficzną i koncentrując ją wokół etyki i – co najistotniejsze – wokół pojęcia Boga. Podobnie jak najważniejszym dziełem Spinozy była *Etyka*, tak też fundamentalnym wynikiem pracy Sołowjowa była książka *Uzasadnienie dobra*. [...] [R]osyjski myśliciel w zgodzie ze Spinozą *nadaje idei Boga centralne znaczenie filozoficzne*<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> K. V. Mochul'skij, *Vladimir Solovjev. Zhizn' i ucheniye*, [w:] tenże, *Gogol'. Solovjev. Dostoyevskij*, Moskwa 1995, s. 74.

<sup>4</sup> A. F. Losev, *Vladimir Solovjev*, Moskwa 2000, s. 164.

<sup>5</sup> Zob. V. S. Solovjev, *Kryzys zapadnoj filosofiji (Protiv pozitivistov)*, [w:] tenże, *Polnoye sobraniye sochinenij*, t. 1, Moskwa 2000, s. 46–49, 64.

<sup>6</sup> N. V. Motroshilova, *Mysliteli Rossiyi i filosofiya Zapada*, Moskwa 2006, s. 183, 189.

Należy jednak zauważyć, że nauka Sołowjowa – wbrew opinii Wasylego Zieńkowskiego<sup>7</sup> – zasadniczo różni się od doktryny holenderskiego filozofa. Podczas gdy poglądy tego ostatniego noszą wyraźne znamiona *panteizmu* (*Deus sive natura*), stanowisko Sołowjowa można określić jako *panenteizm*: wszystko jest w Bogu (a dokładniej, w tzw. drugim biegunie absolutu, którym jest wszechjedność), lecz Bóg sam w sobie (tzw. pierwszy biegun absolutu, czyli wszechjedno) znajduje się ponad światem. Ponadto, Sołowjow – w przeciwieństwie do Spinozy – nadaje wszechjedności charakter osobowy (ten motyw został rozwinięty w jego koncepcji Bogoczłowieczeństwa i sofiologii).

Do osoby i twórczości holenderskiego mistrza Sołowjow powraca pod koniec życia, a dokładniej w 1897 r., zabierając głos na łamach 38. tomu czasopisma „Zagadnienia Filozoficzne i Psychologiczne” („Вопросы философии и психологии”) w związku z opublikowanym w poprzednim woluminie artykułem Aleksandra Wwiedzińskiego *O ateizmie w filozofii Spinozy*. Warto nadmienić, że na przełomie XIX i XX w. Spinoza cieszył się dużym zainteresowaniem rosyjskich autorów. W Moskwie, Petersburgu, Kazaniu, Odessie ukazywały się przekłady jego pism oraz poświęconych mu zagranicznych opracowań. Przeważały wszakże krytyczne opinie o autorze *Etyki*. W tym okresie jedynie Sołowjow odważył się wstawić się za Spinozą<sup>8</sup>, wyznając, że był on „pierwszą miłością w dziedzinie filozofii”<sup>9</sup> i pragnąc – według jego słów – spłacić, choćby w części, stary, zaciągnięty u niego dług<sup>10</sup>. Osobisty wątek jest nader widoczny. Jak komentuje Lew Szestow, „Sołowjow z taką żarliwością przystępuje do obrony Spinozy [...] tylko dlatego, że czuje rzeczywistą, wewnętrzną bliskość i głębokie pokrewieństwo między ideami Spinozy i swoim własnym światopoglądem religijnym”<sup>11</sup>. Sołowjow nie ukrywa, że jego arty-

<sup>7</sup> Zob. V. V. Zien'kovskij, *Istoriya russkoj filosofiji*, t. 2, Rostov-na-Donu 1999, s. 24, 77.

<sup>8</sup> Zob. A. D. Maydanskij, *Russkiye spinozisty*, [w:] *Znaniye i tradiciya v istorii mirovoj filosofiji*, red. N. N. Trubnikova, N. N. Shulgin, Moskva 2001, s. 414.

<sup>9</sup> Tamże, s. 231 przekładu.

<sup>10</sup> Por. W. Sołowjow, *Pojęcie Boga (W obronie filozofii Spinozy)*, s. x przekładu.

<sup>11</sup> L. Szestow, *Spekulacja i Apokalipsa*, [w:] tenże, *Spekulacja i Apokalipsa*, tłum. J. Chmielewski, Kęty 2007, s. 68.

kuł ma charakter nie tylko polemiczny (względem Wwiedzińskiego), ale także apologetyczny (względem Spinozy). Toteż filozof zatytułował swój tekst *Pojęcie Boga (W obronie filozofii Spinozy)*.

Rozważmy najpierw polemiczny aspekt Sołowjowskiego artykułu. W tym celu zwróćmy się do oponenta Sołowjowa – A. Wwiedzińskiego i jego eseju *O ateizmie w filozofii Spinozy*. W 1897 r. (w roku wspomnianej polemiki) Ernst Radłow w renomowanym Słowniku encyklopedycznym Brockhousa i Efrona nazwał Aleksandra Wwiedzińskiego (1856–1925) pierwszym i jedynym neokantystą w Rosji<sup>12</sup>. W tymże roku pod kierunkiem Wwiedzińskiego (i przy aktywnym udziale Sołowjowa) zostało założone Towarzystwo Filozoficzne przy Uniwersytecie Petersburskim. W artykule *O ateizmie w filozofii Spinozy* A. Wwiedziński, absolwent i profesor petersburskiej uczelni (a w latach 1884–1886 student K. Fischera w Heidelbergu), nalega, by nie określać koncepcji amsterdamskiego myśliciela mianem panteizmu, ale właśnie ateizmu. Swoje stanowisko rosyjski neokantysta uzasadnia tym, że Spinoza posługuje się wprawdzie nazwą „Bóg”, lecz nie uznaje dwóch podstawowych – zdaniem Autora – atrybutów Boga, jakimi są celowe działanie oraz wolność woli przysługujące osobie. Wwiedziński – jak przystało na neokantystę – twierdzi, że pojęcie Boga nie jest dane w doświadczeniu; ma ono charakter aprioryczny i oddaje wszystkie wspólne cechy użycia tego pojęcia w różnych religiach. Natomiast w *Etyce* Spinozy „Bóg” jest zdefiniowany wyłącznie jako nieskończona substancja, a więc istota nieskończenie przewyższająca człowieka, bez uwzględnienia cech osobowości (celowego działania i wolnej woli). Stąd określenie to zmienia powszechnie przyjęte znaczenie słowa „Bóg” i jest nie do przyjęcia dla filozoficznego, krytycznego umysłu. W związku z tym słowo „Bóg” jest pustą nazwą, *terminem, a nie pojęciem*<sup>13</sup>. A skoro

<sup>12</sup> Zob. N. Dmitriyeva, *Russkoye neokantianstvo: „Marburg” v Rossii*, Moskwa 2007, s. 120. Więcej informacji w języku polskim Czytelnik znajdzie w następujących artykułach: S. Niżnikow, *O specyficie rosyjskiego neokantyzmu (uwagi o filozofii wiary A. I. Wwiedzińskiego)*, „Colloquia Communia”, 2004, nr 2 (77), s. 29–39; B. Czardybon, *Wiara w ujęciu Aleksandra I. Wwiedzińskiego (od tłumacza)*, „Logos i Ethos”, 2009, nr 2 (27), s. 235–253.

<sup>13</sup> Zob. A. Vvedenskij, *O ateizmie v filozofii Spinozy*, „Voprosy filosofii i psichologii”, R. VIII, 1897, t. 2 (37), s. 157.

nazwa ta nie ma realnie istniejącego desygnatu, to filozofia Spinozy nie jest niczym innym, jak systemem ateistycznym, a dokładniej – ateistycznym monizmem substancji<sup>14</sup> – konkluduje Wwiediński.

Co prawda Autor ten nie posuwa się do twierdzenia, że sam Spinoza był ateistą, a nawet przeciwnie, nie szczędzi słów uznania dla jego głębokiej osobistej religijności. Uważa jednak, że holenderski filozof, konsekwentnie realizując idee Kartezjusza przy zastosowaniu metody *more geometrico* i utożsamiając *causa* i *ratio*<sup>15</sup>, „przeoczył” (w odróżnieniu od innych kontynuatorów autora *Medytacji*: Malebranche’a i Leibniza) najważniejszą cechą Boga – jego osobowy charakter.

Odpowiadając Wwiedińskiemu, Sołowjow pisze, że Spinoza nie posługiwał się słowem „Bóg” jedynie jako terminem, pustą nazwą, podkreślając – już w samym tytule swego artykułu – że używał on *pojęcia* Boga, które oddaje nie tyle ustalone *a priori* atrybuty (i któż je miałby ustalać!), ale jest wynikiem rzeczywistego spotkania z Nim, szeroko rozumianego doświadczenia mistycznego obecnego nie tylko w chrześcijaństwie, ale i w innych religiach, a nawet w systemach filozoficznych (w postaci religijnego doświadczenia panteizmu w twórczości samego Spinozy czy Goethego). Ponadto, pojęcie Boga – zdaniem Sołowjowa – wcale nie jest tak jednoznaczne, jak chce Wwiediński. Różnorodność religii, występujących w nich tradycji, doktryn, praktyk itp. sprawia, że przyjęte przez rosyjskiego neokantystę kryteria pojęcia „Bóg” są zbyt restryktywne. Z jednej bowiem strony istnieją religie (jak np. buddyzm), w których Bóg nie ma charakteru osobowego, a zatem nie posiada cech celowego działania i posiadania wolnej woli. Dla kultury europejskiej (obojętnie, zachodniej czy wschodniej) buddyzm może wręcz jawić się jako religia bez Boga – tak różnią się występujące w niej kategorie *sacrum* od powszechnie przyjętych w naszym kręgu cywilizacyjnym, niemniej jednak jest to religia, a nie system ateistyczny. Z drugiej strony definicja Boga jako osoby niezbyt trafnie charakteryzuje również

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 172.

<sup>15</sup> Zob. A. I. Wwiediński, *O rodzajach wiary w jej relacji do wiedzy (I)*, tłum. T. Obolewitch, B. Czardybon, „Logos i Ethos”, 2009, nr 2 (27), s. 179.

religię chrześcijańską, gdzie Bóg jako Trójca Święta jest czymś więcej niż osoba, przekracza bowiem wszelkie cechy (w tym celowości i wolności), które nieuchronnie mają antropomorficzny charakter<sup>16</sup>. Zatem „A. I. Wwiediński, począwszy od powoływania się na wszystkie religie bez wyjątku, niepostrzeżenie dla siebie i nieoczekiwanie dla czytelnika dochodzi do takiego stwierdzenia, w którym zdecydowanie znoszą się wszystkie religie bez wyjątku”<sup>17</sup>.

A zatem Sołowjow, broniąc tradycyjnego określenia stanowiska Spinozy jako panteizmu, pokazuje, że oskarżenie autora *Etyki* o ateizm jest niesprawiedliwe, błędne i wynika z niezrozumienia tytułowego zagadnienia. Fakt, że Spinozańska definicja Boga nie uwzględnia atrybutów osobowości (wolności i celowości) bynajmniej nie daje podstaw dla uznania tak określonego Boga za nazwę niemającą swego desygnatu. To raczej Wwiediński niepoprawnie sformułował pojęcie Boga, usuwając z niego konieczną cechę, jaką jest Jego obecność w doświadczeniu religijnym.

Ponadto, Wwiediński nie daje – zdaniem Sołowjowa – zadowalającej odpowiedzi na pytanie, dlaczego Spinoza, w przeciwieństwie do innych „uczniów” Kartezjusza, rozwinął myśl tego ostatniego w duchu ateizmu, a nie teizmu. Najprostszym rozwiązaniem tej zagadki byłoby uznanie, że system holenderskiego filozofa nie jest ateizmem, lecz wyrazem jego panteistycznie usposobionej osobowości.

Wwiediński w swym artykule wskazywał również, że Spinoza nie przestrzegał zasady, zgodnie z którą każdy termin winien mieć jedno, ściśle określone znaczenie, i utożsamia Boga i substancję (jako *causa sui*). A skoro w filozofii Spinozy Bogiem jest nieskończona substancja (jako że jej z definicji przysługuje istnienie), to może nim być również materia jako taka – ironizował Wwiediński. Logika jego rozważań przypomina krytykę argumentu Anzelma z Aosty przez Gaunilona, który zauważał, że przyjęcie największej doskonałości bytu (w ujęciu Anzelma: „to, ponad

<sup>16</sup> W tym względzie system Spinozy nieuznający Boga jako osoby, choć zakładający podnadosobowego Boga jest zbliżony do chrześcijaństwa. Zob. A. D. Maydanskij, *Obëktivnaya teleologiya Spinozy*, [w:] *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* 2003, red. N. V. Motroshilova, Moskwa 2004, s. 143.

<sup>17</sup> W. Sołowjow, *Pojęcie Boga (W obronie filozofii Spinozy)*, s. 211 przekładu.

co nic większego nie może być pomyślane”) bynajmniej nie prowadzi do uznania istnienia Boga, gdyż można pomyśleć największą wyspę, jakiej wszakże nikt rozsądny nie uzna za rzeczywistą. W obu przypadkach dokonuje się nieprawomocne – w opinii Kanta i neokantystów – pomieszanie porządku logicznego z porządkiem realnym.

Podczas gdy Anzelm, odpierając zarzut Gaunilona, wskazywał na zasadniczą różnicę między pojęciem Boga (jako najdoskonalszego bytu) a pojęciem największej wyspy, Sołowjow nieoczekiwanie odnotowuje pewne podobieństwo w rozumieniu materii i Boga. Owszem, apologeta Spinozy zgadza się, że materii (rozumianej jako zasada) nie można uznać za Boga, lecz natychmiast zauważa, że zastrzeżenie to dotyczy jedynie *abstrakcyjnej* materii, będącej przedmiotem dociekań uczonych, a nie materii *rzeczywistej*, *faktycznej*, realnie doznawanej przez człowieka (w postaci żywiołów, np. huraganu), która może być i bywa przedmiotem kultu religijnego. Innymi słowy, religia to nie tyle sprawa poprawnego wnioskowania, rozumowania, dowodzenia. Religia – w rozumieniu Sołowjowa (oraz, dodajmy, obrońców argumentu ontologicznego) to owoc bezpośredniego doświadczenia Istoty Najwyższej (jakkolwiek rozmaicie pojmowanej, dostrzeganej nawet w żywiołach), co wyklucza samą możliwość potraktowania jej jako nieistniejącej, a jedynie pomyślanej. W pierwszej połowie XX w. w filozofii rosyjskiej tak przedstawioną, intuicjonistyczną, odwołującą się do doświadczenia religijnego wersję dowodu ontologicznego rozwinie Siemion Frank.

Podkreślając znaczenie szeroko rozumianego doświadczenia (w tym także dla kształtowania się pojęcia Boga) i polemizując z aprioryzmem Wwiedińskiego, Sołowjow zaznacza, że „zmysłowo doświadczamy tylko *jawiące się* oddziaływania istot, które służą nam jako znaki i wyrazy ich własnego bytowania i wewnętrznej natury”<sup>18</sup>. Stwierdzenie to wyraża nie tylko przekonanie o uniwersalności doświadczenia empirycznego (mającego miejsce zarówno w nauce, jak i poznaniu religijnym), ale oddaje również własną gnoseologiczną pozycję Sołowjowa, który w każdym akcie poznania wyróżniał trzy etapy: (1) „wiarę” (*resp.* intuicję mistyczną), dzie-

<sup>18</sup> Tamże, s. 213.

ki której poznajemy, że przedmiot jest (2) „wyobrażenie” (intuicję intelektualną) określające, *czym* przedmiot jest oraz (3) „twórczość” ujmującą przedmiot jako zjawiający się właśnie w doświadczeniu empirycznym<sup>19</sup>. Warto w związku z tym zauważyć, że „wiara” w ujęciu Sołowjowa ma sens nie tylko religijny czy dotyczący przekonań, ale również poznawczy, związane z konstatacją wszystkich bez wyjątku rzeczy jako istniejących. Tak rozumiana wiara jest warunkiem wszelkiego poznania. Nieprzypadkowo Wwiediński w innym swym tekście, powstałym w 1901 r., a więc już po śmierci swego adwersarza, scharakteryzuje gnoseologię Sołowjowa jako mistycyzm<sup>20</sup>, wyjaśniając, że zgodnie z filozofią wszechjedności tego ostatniego Bóg, zawierający w sobie wszystkie byty (w tym podmiot poznania) umożliwił bezpośrednio, intuicyjne i w tym sensie mistyczne ujęcie poznawanego przedmiotu.

Oprócz wątków polemicznego i apologetycznego zawartych w artykule Sołowjowa można wskazać także na aspekt krytyczny, dotyczący jego oceny samego Spinozy. Rosyjski filozof wymienia dwa mankamenty systemu holenderskiego mistrza. Należą do nich: (1) nieuznanie, że Bóg jest nie tylko immanentny wobec świata, ale również nieskończenie go transcenduje oraz (2) traktowanie Boga wyłącznie jako statycznej substancji (w duchu eleatów), która nie kieruje biegiem historii<sup>21</sup>. Na te braki wskazywał również Wwiediński, choć wyciągnął z tego niesłuszny wniosek co do ateistycznych (czy raczej krypto-ateistycznych) poglądów Spinozy. Sołowjow natomiast twierdzi, że fakt, iż Spinozjańskie pojęcie Boga jest niedoskonałe, nie daje podstaw do oskarżenia go o ateizm.

<sup>19</sup> Zob. V. Solovjev, *Kritika otvlechennykh nachal*, [w:] tenże, *Polnoye sobraniye sochinenij*, t. 3, Moskwa 2001, s. 303–305. Zob. także T. Obolevitch, *Problematyczny konkordyzm. Wiara i wiedza w myśli Włodzimierza S. Sołowjowa i Siemiona L. Franka*, Tarnów – Kraków 2006, s. 72–76.

<sup>20</sup> Zob. A. Vviediński, *O mistycyzmie i krytycyzmie w teorii poznania V. S. Solovjeva*, [w:] *Vladimir Solovjev. Pro et contra*, t. 2, red. D. K. Burlaka, Sankt-Peterburg 2002, s. 184–190.

<sup>21</sup> Ten argument Sołowjow zapożyczył od Hegla.