

# Lilianna Kiejzik

---

## Rozum a religia w filozofii rosyjskiej

---

Filozofia Nauki 14/1, 149-162

---

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Lilianna Kiejzik

## **Rozum a religia w filozofii rosyjskiej**

Filozofia rosyjska, jako odrębna dziedzina wiedzy, pojawiła się dopiero w XVIII w. wraz z nadejściem ery oświecenia. Nie znaczy to oczywiście, że wcześniej nic się nie działo w tej dziedzinie. Działo się, ale były to próby dość ograniczone i niesamodzielne, raczej odtwarzano, ale nie tworzone. Mówi się nawet o swoistym „zapóźnieniu” Rosji w dziedzinie filozofii.

Liczne były przyczyny takiego stanu rzeczy. Jak wiadomo, Rosja leżała na peryferiach ówczesnego europejskiego kręgu kulturowego; była co prawda chrześcijańska, ale przyjęła chrześcijaństwo z Bizancjum, nie z Rzymu, co pozbawiło ją jednocześnie całej, szeroko rozumianej spuścizny tzw. filozofii Zachodu (mam tu na myśli system Augustyna). Z tego samego powodu nie znano w Rosji łaciny, a co za tym idzie i całej antycznej tradycji filozofii. Co prawda Rosja mogła, jak pisał w swym słynnym tekście pt. *Zarys rozwoju filozofii rosyjskiej* dziewiętnastowieczny filozof i metodolog Gustaw Szpiet: „wziąć kulturę antyczną bezpośrednio z Grecji, ale tego nie zrobiła”. Dlaczego? Myśliciel powiada tak: „Co prawda chrzczono nas po grecku, ale język dano nam bułgarski. A cóż mógł przynieść z sobą język narodu pozbawionego tradycji kulturowej, literatury, historii? (...)”. Dalej rozważa, co mogłoby się stać, „gdybyśmy (tak, jak Zachód w języku łacińskim) my przyswoili sobie chrześcijaństwo w języku greckim? Otóż — pisze dalej autor — Bizancjum nie wytrzymało [jak świadczy historia — L.K.] naporu dzikiego Wschodu i przeniosło swe dziedziczne, rzeczywiste skarby znowu na Zachód, a nam pozostawiło tylko własnej produkcji surogaty, wymyślone w epoce jego moralnego i intelektualnego odrodzenia. Natomiast my, na odwrót, przeciwstawiliśmy się przecież najazdowi Mongołów i jakież mogłoby u nas być Odrodzenie, jeśli by nasza inteligencja (...) znała grecki tak samo, jak Zachód znał łacinę, jeśli by nasi przodkowie (...) czytali chociażby to, co chrześcijaństwo nie zdążyło ukryć i zniszczyć ze spuścizny Platona, Tukidydesa,

czy Sofoklesa... Zamiast tego, inaugurujący nasz własny, moskiewski Renesans poprzez ogłoszenie idei trzeciego Rzymu, jeden ze starców Monasteru Elizarowa chwalił się tymi słowy: „Ja — wiejski człowiek, uczyłem się liter, a helleńskich wy-pocin nie jestem ciekaw...”.<sup>1</sup> I dalej Szpiet zauważa z goryczą: „Do tego więc do-szło, że całą kulturę, a co za tym idzie zarówno filozofię, jak i naukę Rosja nie za-czerpnęła ani z greckich, ani z rzymskich źródeł. Jednak *stworzenie* w historii, po-dobnie jak i w przyrodzie, ma miejsce tylko raz jeden. Dlatego, kiedy nadszedł czas narodzin kultury rosyjskiej, naród rosyjski musiał przejąć *słowo* (*logos*), którego sam on nie posiadał, od tych, kto nie wypierał się swych przodków (...). Raz jeszcze więc obcy język został pośrednikiem pomiędzy źródłem ducha i duszą rosyjską. Rosja za-początkowała swą własną kulturę od niemieckich przekładów. I to jest nowa Rosja — Rosja Piotra — druga Rosja”.<sup>2</sup> A wniosek Szpieta był najbardziej pesymistyczny z możliwych. Konstatował, że Rosja, co prawda, weszła do rodziny europejskiej, ale weszła jak sierota. Nie miała własnego ojca, a tylko ojca chrzestnego — Konstanty-nopol. Nawet w zarozumiałym ogłoszeniu siebie *trzecim Rzymem* także podkreślała swe sieroctwo. Stała się chrześcijańska, ale bez historycznego dziedzictwa kulturo-wego i tradycji antycznej.<sup>3</sup> Praca ta, od pierwszej aż po ostatnią stronę, przesiąknięta jest pesymizmem i pogardliwymi ocenami filozofii rosyjskiej.

Zauważmy, że w rosyjskich opracowaniach historyko-filozoficznych to pesymi-styczne stanowisko Szpieta nie jest odosobnione. Możemy mówić wręcz o polaryza-cji stanowisk: jedne z nich mieszczą się w nurcie, który możemy określić umownie właśnie jako pesymistyczny, nieprzyznający filozofii rosyjskiej większej oryginal-ności i indywidualności. Natomiast inne, mówiąc o długim okresie przygotowawczym czy uczniowskim tej filozofii, następnie podkreślają i kładą akcent na jej oryginal-ność. Zanim odpowiemy na pytanie, na czym ona polega, zatrzymajmy się chwilę nad tymi dwiema grupami stanowisk i spróbujmy je scharakteryzować. Odwołajmy się do źródeł rosyjskich.<sup>4</sup>

Za pierwszą pracę analizującą powstanie filozofii w Rosji uważa się *Historię fi-lozofii* archimandryty Gawryła,<sup>5</sup> której część szósta została nazwana: Filozofia ro-

<sup>1</sup> Chodzi o ideę, powołaną do życia przez ihumena Filoteusza na początku XVI w. Moskwy — Trzeciego Rzymu. Zgodnie z nią po upadku Konstantynopola w 1453 r. (drugiego Rzymu) sam Bóg wyznaczył Ruś na spadkobierczynię Bizancjum, czego przypieczętowaniem miał być ślub Iwana III z Zosią Paleolog (siostrzenicą ostatniego władcy Bizancjum) w 1472 r. Świętej Rusi powierzono tym samym obowiązek obrony jedynie prawowiernej religii chrześcijańskiej, czyli prawosławia.

<sup>2</sup> Г. Г. Шпет, „Очерк развития русской философии”, в: Б. В. Емельянов, К. Н. Любутин (ред.), *Русская философия. Очерки истории*, Издательство Уральского университета, 1991, s. 234-236.

<sup>3</sup> Tamże, s. 234.

<sup>4</sup> Korzystam z artykułu wstępnego Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина (ред.), *Русская философия...* s. 3-22.

<sup>5</sup> Archimandryta Gawrył (Wasyl Mikołajewicz Woskriesienskij — 1795-1868) był rosyjskim teologiem prawosławnym i mnichem. Wykładał też w Moskiewskiej i Petersburskiej Akademii Du-

syjska (1840 r.). Ten teolog i wykładowca Akademii Duchownej zauważył, że rosyjska filozofia ma swe narodowe osobliwości: jest to połączenie wiary i wiedzy, pietyzmu i intelektu. Przyczyna natomiast tego połączenia leżała, jego zdaniem, w cesze charakteryzującej lud rosyjski, mianowicie w jego przywiązaniu (czy wręcz pociągu) z jednej strony do religii, a z drugiej — do monarchii. Absolutyzując to kryterium uznał za najwybitniejszych filozofów rosyjskich przełomu XVIII/XIX w. profesorów Uniwersytetu Moskiewskiego, o których później rzadko kto słyszał: A. Briancewa, I. Bule, metropolitę Moskiewskiego E. Bołchowitinowa czy Kijowskiego — I. Bori-sowa.<sup>6</sup> Była to jednak praca, która zapoczątkowała optymistyczny nurt w rozumieniu filozofii rosyjskiej.

W tym nurcie pozostał także Ja. Kołubowskij publikując pięćdziesiąt lat później zarys filozofii rosyjskiej pt. *Filozofia u Rosjan* (1890 r.). I choć przede wszystkim podkreślał w swej publikacji, że filozofia rosyjska opiera się w dużym stopniu na zapożyczeniach, to są w niej też „narodowe, oryginalne załączki”. Tak charakteryzował teizm filozofujących teologów, np. E. Gołubińskiego i P. Jurkiewicza.<sup>7</sup> Pisał: „Przykładne umiłowanie Boga, głębokie oddanie ojczyźnie i carowi — oto główne cechy rosyjskiego charakteru i ducha. Tylko wraz z ich rozwojem może pojawić się samodzielna filozofia, godna wielkiego narodu”.<sup>8</sup>

Następny krok w tym kierunku zrobił logik i filozof, profesor Uniwersytetu Petersburskiego Aleksander Wwiedenskij. Z jego inicjatywy powstało w Petersburgu w 1897 r. Towarzystwo Filozoficzne, na którego pierwszym posiedzeniu w styczniu 1898 r. wygłosił mowę pt. „Losy filozofii w Rosji”. W sposób jednoznaczny wypowiedział się w niej przeciwko pojawiającym się w licznych publikacjach fantastycznym wręcz głosom, że w Rosji filozofii nie ma, bowiem „rosyjski rozum nie ma do filozofii predyspozycji”.<sup>9</sup> Dowodził, że filozofia w Rosji funkcjonuje nie na skutek sztucznych nasadzeń, ale w rezultacie głębokiej potrzeby i już wkrótce rozwinię się tak samo mocno, jak na Zachodzie.<sup>10</sup> Oczywiście, dodawał myśliciel, rozwijała się ona pod różnorodnym wpływem, ale jest to cecha rozwoju każdej bez wyjątku nauki, a nie specyficznie rosyjska. Tak było z każdą filozofią, wszystko jedno, o jakim stanowisku będziemy mówić. Miały miejsce też wpływy odwrotne, przecież to koncepcje Rosjanina Łobaczewskiego wpłynęły na rozwój nauki europejskiej i nie należą

---

chownej, a następnie w Uniwersytecie w Kazaniu.

<sup>6</sup> Tamże, s. 6. Zauważmy, że gdy wyszła drukiem ta praca Włodzimierza Sołowjowa, twórcy pierwszego w Rosji systemu filozoficznego, nie było jeszcze na świecie.

<sup>7</sup> Gołubiński E. (1834-1912) — rosyjski historyk, profesor Moskiewskiej Akademii Duchownej, autor prac z historii Cerkwi rosyjskiej. Jurkiewicz P. (1827-1874) — historyk filozofii, pedagog, profesor i dziekan Wydziału Historyczno-Filologicznego Uniwersytetu Moskiewskiego, nauczyciel Wł. Sołowjowa.

<sup>8</sup> Cyt za: Б. В. Емельянов, К. Н. Любути́н, *Русская философия. Очерки истории...*, s. 8.

<sup>9</sup> Tamże, s. 9.

<sup>10</sup> А. И. Введенский, „Судьбы философии в России”, в: Б. В. Емельянов, К. Н. Любути́н, *Русская философия ...*, s. 27.

o tym zapominać. Wwiedenski dokonał też periodyzacji filozofii rosyjskiej wydzielając trzy okresy jej rozwoju: a) okres pierwszy — przygotowawczy. Jest to epoka XVIII w., gdy elementy filozofii scholastycznej wykładano w Akademiach Duchownych, a wpływ filozofii świeckiej związany jest z rządami Katarzyny II, b) okres drugi — wpływy idealizmu niemieckiego, są to lata od powstania Uniwersytetu Moskiewskiego (1755 r.), w następstwie czego kolejne uniwersytety zyskały daleko idącą autonomię, prawo wyboru rektorów, dziekanów itd. aż do 1850 r., gdy w rezultacie polityki cara Mikołaja I ograniczono autonomię uniwersytetów, a filozofię zakazano wykładać, c) okres trzeci — okres wtórnego rozwoju (od 1863 r., kiedy to car Aleksander II przywrócił uniwersytetom autonomię i na powrót zaczęto wykładać w nich filozofię).

Stanowisko Wwiedenskigo skrytykował cerkiewny historyk filozofii rosyjskiej A. Nikolski w swej fundamentalnej rozprawie *Rosyjska duchowno-akademicka filozofia jako prekursorka słowianofilstwa i filozofii uniwersyteckiej* (1907 r.), gdzie w ostrych słowach przypomniał, że filozofia rosyjska nie może być kojarzona wyłącznie z filozofią wykładaną w uniwersytetach, istniała bowiem i istnieje też filozofia cerkiewna, a jej wpływ na rozwój filozofii XIX w. jest nie do przecenienia.

Krytykowali go też inni, wymieńmy jeszcze historyka filozofii, tłumacza dzieł Arystotelesa i Hegla na język rosyjski Ernesta Radłowa, który w rozprawce opublikowanej w 1912 r. pt. *Zarys historii filozofii rosyjskiej* stwierdził, że nie ma podstaw do trójczłonowego podziału filozofii rosyjskiej, wpływ bowiem niemieckiego idealizmu tak naprawdę nigdy się nie skończył. Sam zaproponował inny podział, na dwa okresy: a) pierwszy — przygotowawczy, czyli czasy do Łomonosowa, b) drugi — okres budowania filozofii, czyli epoka, która trwać będzie jeszcze bardzo długo. Dodał umiarkowanie pesymistycznie (choć zauważmy, był autorem monografii o Wł. Sołowjowie), że nie ma ona jeszcze ani swojego Kartezjusza, ani Bacona, ani Kanta.<sup>11</sup> Mimo tego możemy wyraźnie mówić o jej cechach charakterystycznych. Pierwsza — to ukierunkowanie filozofii rosyjskiej na problematykę etyczną, druga — to zwrot w kierunku obiektywizmu, zarówno w problematyce etycznej, jak i gnoseologicznej, i tym samym negacja subiektywizmu. Radłow dodawał, że najbardziej oryginalnym kierunkiem filozofii rosyjskiej było słowianofilstwo, z którym sympatyzował Sołowjow. I choć w wielu zagadnieniach jego przedstawiciele bardzo się różnili, to wszyscy uważali wiarę za źródło wiedzy i mieli jeden cel podstawowy: wyjaśnienie istoty i przeznaczenia narodu rosyjskiego. Byli przekonani o oryginalności i niepowtarzalności własnej tradycji, wyrosłej na fundamencie prawosławia i to właśnie te korzenie kultury rosyjskiej zaczęły być uważane za decydujące o odmiennym obrazie jej filozofii. Duchowość rosyjska wykształciła się w mateczniku bizantyjskiego Wschodu i w niej (tradycji dokonań Soborów Powszechnych i Ojców Kościoła: Grzegorza z Nyssy, Bazylego Wielkiego, Jana z Damaszku i innych) znalazła pod-

<sup>11</sup> Э. Л. Радлов, „Очерк истории русской философии”, в: Б. В. Емельянов, К. Н. Любутин (ред.), *Русская философия...*, s. 100.

stawy i intelektualną niezależność od filozofii zachodniej.<sup>12</sup> Prawosławie przyniosło Rosji wiarę w Chrystusa Zbawiciela, Boga w ludzkim ciele. Za pośrednictwem słowianofilów właśnie Chrystus wiary przenikał stopniowo do filozofii. Już u Dostojewskiego zaczął powoli ewoluować w kierunku kategorii filozoficznej, idei Bogoczłowieczeństwa, która w pełni określona zostanie i zastosowana w systemie Solowjowa.

Oczywiście powyżsi autorzy to nie wszyscy optymiści, jest ich o wiele więcej, chociażby Mikołaj Bierdiajew, Aleksy Łosiew czy Wasyl Zienkowskij, do którego fundamentalnej *Historii filozofii* wydanej w Paryżu w dwóch tomach jeszcze powrócimy.

Spójrzmy teraz na przedstawicieli pesymistów. Oprócz wspomnianego wyżej Szpieta warto zatrzymać się chwilę na postaci emigracyjnego filozofa Borysa Jakowienki. W 1922 r. w Berlinie wydał on niewielki utwór *Szkice o rosyjskiej filozofii*, gdzie przedstawił swój skrajnie pesymistyczny pogląd o istnieniu filozofii rosyjskiej. Twierdził, że wszystko, co Rosja miała (i dała światu) filozoficznego — zrodziło się albo z bezkrytycznego naśladownictwa, albo z nieświadomego podporządkowania się cudzym wpływom, albo z eklektycznego dążenia, którego celem było scalenie kilku głównych nurtów filozoficznych.<sup>13</sup> W książce zawarł też autor przesłanie skierowane do wszystkich przyszłych badaczy rosyjskiej historii, rewolucji 1918 r., duszy rosyjskiej itd. Otóż uważał, że bez dokładnego przestudiowania rosyjskich, filozoficznych poszukiwań, wątpliwe zdaje się zrozumienie Rosji i Rosjan.<sup>14</sup>

Wydaje się, że w nurcie umiarkowanie pesymistycznym należałoby umieścić także opracowania rosyjskiego działacza politycznego, filozofa i propagatora marksizmu Grzegorza Plechanowa, który uważał filozofię rosyjską za część, na pewno istotną, ale część tylko, rosyjskiej myśli społecznej. Co ważne, w swej pracy *Historia rosyjskiej myśli społecznej* przytoczył ogromną literaturę źródłową, o której wcześniej rzadko kto mówił i które to prace prawdopodobnie zaginęły lub uległy zniszczeniu, nie są nam bowiem znane oryginały, tak więc jest to pozycja niezwykle cenna, ale doprowadził swą rozprawę tylko do końca XVIII w.

Musimy wspomnieć o jeszcze jednym filozofie i teologu rosyjskim, autorze wydanej w Paryżu w latach 1948-1950 dwutomowej *Historii filozofii rosyjskiej*, Wasylu Zienkowskim. W rozprawie, która jak dotąd nie ma sobie równych, zauważył, że w historycznej rzeczywistości tak bardzo silna jest wzajemna zależność, oddziaływanie całej kultury filozoficznej danej epoki na jej przedstawicieli, że głupotą byłoby przekreślanie znaczenia i ważności myślicieli dlatego, że ulegali oni wpływom. Chodzi przede wszystkim o odpowiedź na pytanie, czy należy myśliciela uważać

---

<sup>12</sup> Paul Evdokimow pisał o tym tak: „W ciągu dziesięciu wieków Rosja przyswajała sobie dużą część dziedzictwa bizantyjskiego i począwszy od XIX wieku przystępuje do wielkiej syntezy swoich problemów”. Zob. P. Evdokimow, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 70.

<sup>13</sup> Б. Яковенко, *Очерки русской философии*, Верлин 1922, s. 5.

<sup>14</sup> Tamże, s. 10.

tylko za piszącego na tematy filozoficzne, odtwarzającego osiągnięcia innych, czy też można go nazwać myślicielem w pełnym tego słowa znaczeniu, samodzielnym, czyli twórcą. I Zienkowskij udowodnił w rozprawie, że w rosyjskiej myśli filozoficznej mamy do czynienia także z postawami samodzielnymi. Plejadę takich myślicieli, twórców systemów filozoficznych otwiera XIX-wieczny filozof Włodzimierz Sołowjow.<sup>15</sup>

Nie czas w tej chwili i nie miejsce, aby omawiać etapy rozwoju twórczości filozoficznej tego mistyka (a może racjonalisty?) i poety. Jeżeli spróbujemy jednak wydzielić główną ideę filozoficzną Sołowjowa, to będzie to najpewniej idea Wszeghjedności (pozytywnej jedności — prawdy).<sup>16</sup> Z niej możemy wyprowadzić wszystkie pozostałe idee, które stanowią filary filozofii Sołowjowa, a także całej późniejszej idealistycznej filozofii rosyjskiej. Najbardziej znaczącymi będą idee Bogoczłowieczeństwa i Sofii — Mądrości Bożej, ale są i inne: idea Cerkwi jako Ciała Chrystusa, idea cielesności duchowej, idea Absolutu (tego, co Absolutne — L.K.), idea soborowości, idea chrześcijańskiej, prawosławnej wolności. Z uwagi na wymogi ilościowe, które stawiają nam redaktorzy, ograniczę się do analizy poglądów Sołowjowa.

Zajmijmy się najpierw ideą Bogoczłowieczeństwa. Pojęcie „Bogoczłowiek” jest pojęciem religijnym, chociaż nie jest pojęciem biblijnym. Po raz pierwszy pojawiło się w teologii bodaj u Orygenesusa, a następnie u Augustyna.<sup>17</sup> Nie znajdziemy go też w materiałach soborów Nicejskiego (325 r.) ani Chalcedońskiego (541 r.), na których dyskutowano boskość człowieka — Jezusa. Jako termin filozoficzny pojawia się u J. Boehme’go, także u Hegla w *Filozofii religii*.<sup>18</sup>

Ale dlaczego urzeczywistnia religijny charakter filozofii rosyjskiej? Otóż zwróćmy się w stronę nauki Sołowjowa, która powstała w drugiej połowie XIX w., a więc w epoce, kiedy triumfy świętował pozytywizm, a w dziedzinie wizji społecznych — socjalizm. Sołowjow był doskonałym obserwatorem i zauważał, że współczesne społeczeństwa są zatimizowane, jakby rozerwane od wewnątrz, pozbawione czegoś na podobieństwo rozumnego principium, zasady, według której można by uzasadnić ich jedność. Rezultatem tego stanu rzeczy jest nieobecność relacji wzajemnych, a nawet walka egoistycznych interesów, co może doprowadzić do zupełnego rozpadu i anarchii. Tymi cechami charakteryzuje się, jego zdaniem, cywilizacja Zachodu.<sup>19</sup> Młody,

<sup>15</sup> Zob. В. В. Зенковский, *История русской философии*, т. 1, Париж 1948, s. 11, 21-25.

<sup>16</sup> Sołowjow mówi, że prawdziwym przedmiotem poznania jest posiadająca byt (rozporządzająca bytem) Wszeghjedność.

<sup>17</sup> Zob. więcej na ten temat: о. Петер Элен, и.о., „Идея Богочеловечества в философии Владимира Соловьёва”, в: И. В. Борисова, А.П. Козырева, *Соловьёвский сборник. Материалы международной конференции «В. С. Соловьёв и его время»*, Москва 2001, s. 313.

<sup>18</sup> Zob. tamże.

<sup>19</sup> Tamże, s. 295. Sam Sołowjow w *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* pisał tak: Cywilizacja zachodnia uwolniła ludzką świadomość od wszelkich ograniczeń zewnętrznych, uznała negatywną bezwzględność jednostki ludzkiej, ogłosiła bezwzględne prawa człowieka. Zarazem jednak (...)

gdyż dwudziestokilkuletni wówczas, myśliciel stawiał sobie zadanie wskazania drogi usunięcia tego podstawowego niedostatku współczesnej mu cywilizacji. Postanowił zwrócić się w kierunku wiary. Ale ówczesne chrześcijaństwo, jego zdaniem, nie rozporządza takim principium. Chociaż chrześcijaństwo zakłada wiarę w Boga, jakby wychodzi od tej wiary, jednak nie doprowadza jej do końca. Po prostu nie sprzyja, nie przyczynia się do praktycznej zmiany świata i człowieka.<sup>20</sup> Jeszcze mniej zdolne są do tego pozytywizm i socjalizm, które wychodząc od wiary w człowieka redukują go do jednowymiarowej, materialnej istoty. Może w takim razie należałoby połączyć te obie wiary w jedną prawdę Bogoczłowieczeństwa? Przecież zbiegają się one niejako w niej, powiada Sołowjow.<sup>21</sup> Prawda ta musi być „podana” w formie pojęciowej, w formie refleksji intelektualnej. I Sołowjow pisze *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie* (1878 r.), gdzie wprost i świadomie wskazuje to pojęcie jako fundamentalne w jego filozofii. Pojęcie to pozostanie także w późniejszych tekstach filozofa jako jedno z podstawowych, oczywiście precyzowane i konkretyzowane.

W skład idei Bogoczłowieczeństwa w formule z *Wykładów* wchodziły następujące treści. Podają je polskim badaczem myśli Sołowjowa J. Dobieszewskim<sup>22</sup>:

1. Człowiek sam sobie nie wystarcza. Pytając o siebie natyka się na Boga jako postulat absolutności, przekraczający wszystko, co czasowe, jednostkowe, wielorakie, przestrzennie ograniczone, cząstkowe. Bóg jawi się jako projekt usensowniający dążenia człowieka, jego marzenia o nieśmiertelności, wieczności.

2. Ale Bóg też nie wystarcza sam sobie. Jest nie tylko doskonałością pozbawioną braków, ale i stwórcą świata, który to świat zaświadcza (niejako) o potrzebie istnienia czegoś poza Bogiem, czegoś, co Bogu jest potrzebne.

3. Wynikiem relacji zwrócenia się człowieka w stronę Boga, z jednej strony i jednością oraz transcendencją Boga, z drugiej strony jest przepaść, nieciągłość między człowiekiem i Bogiem. Właśnie ta przepaść jest przestrzenią realizowania się idei Bogoczłowieczeństwa, przestrzenią Boga, który przekraczając siebie niczym nie umniejsza jednak swej boskości, oraz człowieka, który przekraczając siebie, zwracając się w stronę Boga urzeczywistnia swe człowieczeństwo.

---

ograniczywszy życie i świadomość człowieka do kręgu spraw względnych i przemijających, cywilizacja ta ogłosiła nieskończoność dążenia, a jednocześnie niemożność jego zaspokojenia. Zob. W. Sołowjow, „Wykłady o Bogoczłowieczeństwie. Wykład drugi”, przeł. J. Dobieszewski, w: L. Kiejzik (red.), *Niemarksistowska filozofia rosyjska. Antologia tekstów filozoficznych XIX i pierwszej połowy XX wieku*, t. 2, Łódź 2002, s. 113.

<sup>20</sup> Tamże, s. 296.

<sup>21</sup> Por. Sołowjow, „Wykłady o Bogoczłowieczeństwie...”, s. 118.

<sup>22</sup> Poniżej przytaczam treści skonceptualizowane przez J. Dobierzewskiego i przedstawione jako komentarz do przełożonych przez niego na język polski drugiego, jedenastego i dwunastego *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie*, które znajdują się w cytowanej wyżej antologii tekstów filozoficznych. Zob. J. Dobieszewski, „Komentarz”, w: Kiejzik, *Niemarksistowska filozofia rosyjska...*, s. 133-137.



4. Bogactwo i wielowymiarowość tej przestrzeni zakłada współistnienie, współobecność w idei Bogoczołwieczeństwa religii i filozofii. Sołowjow jakby w języku filozofii aktualizuje, urzeczywistnia potencję religii, zdaje sobie sprawę, że myślenie filozoficzne musi być „natchnione” filozofią, bez tego filozofia byłaby pusta, ograniczona, co najwyżej, do encyklopedycznego zbioru haseł.

5. Przestrzeń, w której realizuje się idea Bogoczłowieka jest z jednej strony, efektem opuszczenia przez Boski Absolut spokoju swej jedności i samowystarczalności, z drugiej, wykroczeniem przez człowieka poza sferę, w dużym stopniu przewidywalnej i zdeterminowanej, ale niesatysfakcjonującej go, przyrody.

6. Człowiek jest istotą duchową, tzn. że posiada on pewną wolność, samodzielność, nie tylko w stosunku do tego, co naturalne, ale i tego, co nadnaturalne. Z kolei Bóg, wykraczając poza swą tożsamość, nie rozplywa się w sposób panteistyczny w bycie materialnym. Pojawia się możliwość rzeczywistej współmierności, współuczestnictwa, współlistności, współzależności Boga i człowieka — perspektywa Bogoczłowieczeństwa. Pozwala to stwierdzić, że składnikiem idei Bogoczłowieczeństwa jest wymiar personalistyczny.

7. Faktem niezwykle istotnym dla zrozumienia idei Bogoczłowieczeństwa jest jej opozycja w stosunku do idei człowieka-boga. Tę drugą reprezentował Zachód, gdzie Bóg zredukowany został do egoistycznych, praktycznych, materialnych potrzeb człowieka. Rosja natomiast miała być światem, gdzie przechowana została prawda o Bogu-człowieku.

8. Będąc przeciwieństwem idei człowieka-boga, idea Bogoczłowieczeństwa nie jest negacją humanizmu (choć nie jest to humanistyczna wizja w europejsko-renansowych sensie tego słowa), wskazuje właśnie na współmierność tego, co Boskie i tego, co ludzkie. Oznacza konieczne objawienie się Boga w człowieku. Co prawda w formule Bogoczłowieczeństwa mamy do czynienia z nadrzędnością Boga w człowieku, ale jest to nadrzędność tak subtelna, że nie zagraża ona popadnięciem w panteizm. Boska jedność dąży do potwierdzenia w różnorodności; naturalna różnorodność (jednostkowość) dąży do uzasadnienia w jedności (uniwersalności). Oznacza to postulat jedności prawdy i wolności, jednocześnie jest spełnieniem i prawdy, i wolności.

9. Z powyższego wynika cecha najczęściej wiązana i przypisywana Bogoczłowieczeństwu. Cechą tą jest (często traktowana jako nadrzędna) cecha Wszechjedności, całościowości. I rzeczywiście, idea Bogoczłowieczeństwa otwiera perspektywę całościowej wizji świata, w której najdalsze tego świata obszary okazują się usensowniającymi momentami, elementami całości. Jednocześnie jest to całość, która nie redukuje swoich elementów, ale doprowadza je do takiego przemienienia, które jest ich realizacją, urzeczywistnieniem, spełnieniem. Jest to całość dynamiczna, wewnętrznie dwoista.

Tak powiada polski badacz filozofii rosyjskiej J. Dobieszewski. Możemy wylizanie treści wchodzących w skład formuły Bogoczłowieczeństwa kontynuować. Cały czas pozostając w obszarze *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* spróbujmy po-

szerzyć krąg naszych rozważań o przestrzeni Bogocłowieczej włączając do naszych rozważań trzeci obiekt — świat materialny.

1. Jedną z bazowych tez Sołowjowa jest teza, że człowiek i świat zawierają się w Bogu (сокрыты в Боге). Jak przedstawić to bycie-w-Bogu świata? Oczywiście nie jest zmieszaniem Boga i świata, kosmos (jak powiada Sołowjow) jest przeniknięty boską ideą. To ona jednoczy w powolnym procesie materię, organizuje ją, scala w pozytywną wszechjedność, która będąc przymiotem Boga-Absolutu staje się też udziałem materialnego świata. Cały proces kosmiczny jest stopniowym zbliżaniem się Boga i materii. Bóg nazaczył świat piętnem jedności, która powoli zwycięża rozkład, rozdrobnienie i podział, jakie królują w kosmosie. A materia, choć nieświadomie, zdąża ku Bogu. Kulminacją procesu kroczenia ku sobie Boga i świata jest Bogocłowiek. Zdaniem Sołowjowa to Chrystus jest centrum kosmicznego zjednoczenia. Pamiętajmy jednak, że materia jest nieświadoma, a pełnia zjednoczenia Boga ze światem wymaga spotkania na poziomie osobowym. Tu wkroczył człowiek, bez niego Wcielenie nie byłoby możliwe, jest on „pewnym połączeniem Boga z przyrodą materialną, co zakłada w człowieku trzy elementy składowe: Boski, materialny oraz swoiście ludzki, który wiąże obydwie pierwsze”.<sup>23</sup>

2. Inna teza brzmi następująco. Bóg jest wiecznym życiem, jest wiecznym sprawstwem, działaniem. Tak interpretuje też Sołowjow akt stwórczy, jako wieczny akt, wiecznie czynny, jako taki zawiera w sobie wieczność samego tworzenia. Tym sposobem pragnie wyjaśnić wątpliwość, że jeżeli to, co stworzone przebywa w Bogu, jak w takim razie można odróżniać świat od Boga? Czyż nie panteizm okazuje się być konsekwencją naszej pierwszej tezy? Sołowjow powiada, że różnicy pomiędzy Bogiem i światem nie należy wyobrażać sobie tak, że znosi się ich jedność i następuje zmieszanie tych dwóch porządków. Świat stworzony bezwzględnie jest czym „innym” niż Bóg, lecz tym niemniej nie może odrywać się od Boga. Dlatego stworzenie należy rozumieć jako „akt samookreślenia tego, co absolutnie-istne”. To znaczy, że akt stwórczy nie oznacza jakiegoś stadium rozwoju w samym Bogu, rozumianego tak, że Bóg wcześniej nietworzący teraz stał się Bogiem tworzącym, bowiem jakkolwiek rozwój czy zmiana w Bogu byłyby sprzeczne z jego absolutnością.<sup>24</sup> Jest więc Bóg wiecznym sprawstwem, aktualizowaniem, działaniem, entelechią. W takim razie świat też jest wieczny.

3. Jeżeli świat jest wieczny, to w czym jest założona jego stwarzalność? Co decyduje o tym, że odróżniamy świat od Boga? Aby odpowiedzieć na to pytanie, Sołowjow konstatuje, że w wiecznym akcie stworzenia jedność wszystkiego — Bóg *wyraża i urzeczywistnia* swą treść. Absolut wykracza poza swą podmiotową jedność, własną istotę i staje się syntezą jedności i wszystkiego. Bóg jest wszystkim, ale nie utożsamia się ze wszystkim, jest podmiotem dla wszystkiego, jest źródłem wszelkie-

<sup>23</sup> Wł. Sołowjow, „Wykłady o Bogocłowieczeństwie, Wykład jedenasty i dwunasty”, przeł. J. Dobieszewski, w: Kiejzik, *Niemarksistowska filozofia rosyjska...*, s. 121.

<sup>24</sup> Zob. więcej, o. Петер Элен о. и., „Идея Богочеловека...”, s. 298-299.

go bytu. Dlatego w „tym, co całkowicie absolutne” (абсолютное вообще) należy rozróżnić „to, co absolutnie-istne” (абсолютно-сущее) od jego „treści”. To znaczy, że Sołowjow rozumiał różnorodność, wielopostaciowość i wielorakość tego, co stworzone jako „treść-absolutnie-jednego” (содержание-безусловно-единого).<sup>25</sup> Bóg, „Jedność” nie znosi, nie niweczy siebie tworząc wielorakość w wielości, gdzie jedno ogranicza drugie. On tworząc wielorakość, mnogość bez końca, nad nią panuje. Inaczej, to, co stworzone, jest samorealizacją Boga, ale nie w tym sensie, że Bóg sam siebie doskonali i staje się tym, czym wcześniej nie był. Stworzenie to wieczny akt, w którym Bóg-Wszystko urzeczywistnia Swą treść. Proces stwórczy nie jest bowiem czymś zewnętrznym w stosunku do Boga, czymś mu obcym, czymś, co możemy Bogu przeciwstawić. Jest urzeczywistnieniem jego treści, idei.<sup>26</sup> Bóg w procesie stwórczym zapładnia świat swą boską ideą jedności, wciela weń swą doskonałą istność.<sup>27</sup>

4. Warunkiem tego, że Bóg przejawia siebie (swą treść) w stworzeniu, a więc siebie urzeczywistnia, jest dla Sołowjowa istnienie w nim zasady dynamicznej, wiecznego Logosu.<sup>28</sup> To właśnie Logos, Słowo Boże jest zasadą aktywną, wiecznym działaniem, sprawstwem. „Logos jest tym samym Bogiem, tylko przejawiającym się, z kolei przejawianie się wymaga istnienia tego drugiego, dla którego albo, w stosunku do którego Bóg przejawia się, tzn. wymaga człowieka”.<sup>29</sup> Oczywiście nie chodzi mu o przedstawiciela gatunku homo sapiens, jednostkowego człowieka, część przyrody. To nie jakiś element w nieskończonej mnogości elementów stworzenia. To własna Boga „idea” lub Jego „treść”. Poprzez człowieka świat staje się tym, co drugie w Bogu, tylko bowiem poprzez człowieka stworzenie może odpowiedzieć swemu Stwórcy. Tę odpowiedź w imieniu całej ludzkości wygłosiła Maria, przyjąwszy w siebie Logos, aby wydać na świat Bogoczłowieka.

W takim razie, człowiek jest złożony z pierwiastka zarówno boskiego, jak i materialnego, hylicznego. To w człowieku w sposób niejako naturalny powstaje podstawa spotkania Boga i materii. Nowym człowiekiem, ostateczną teofanią Boga jest „człowiek duchowy”, drugi Adam, Chrystus. W Bogoczłowieku Chrystusie harmo-

<sup>25</sup> В. Соловьев, „Чтения о Богочеловечестве, Чтение седьмое”, в: В. Соловьев, *Собрание сочинений, без года издания*, t. 3, s. 104.

<sup>26</sup> Zob. tamże. Natomiast Boga Ojca Sołowjow charakteryzuje jako pierwotną substancję. Zob. „Чтение восьмое”, в: Соловьев, *Собрание сочинений...*, s. 112.

<sup>27</sup> Sołowjow pisze w Wykładzie siódmym: „Przedstawienie Boga jako istoty integralnej, jako uniwersalnego organizmu, zakładającego mnogość istotnych elementów, tworzących ten organizm — to wyobrażenie może wydawać się naruszającym absolutność Boga, wprowadzającym w Boga przyrodę. Ale właśnie po to, aby Bóg bezwarunkowo odróżniał się od naszego świata, od naszej przyrody, od tej widzialnej rzeczywistości, konieczne jest przyznanie w Nim swej szczególnej, wiecznej przyrody, swego szczególnego, wiecznego świata. W przeciwnym przypadku nasza idea Boga będzie bardziej uboga, abstrakcyjna niż nasze przedstawienia świata widzialnego”, Соловьев, „Чтения о Богочеловечестве...”, s. 107.

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 299.

<sup>29</sup> В. Соловьев, „Чтения о Богочеловечестве, Чтение восьмое”, в: Соловьев, *Собрание сочинений...*, t. 3, s. 112.

nizuje się pierwiastek boski i naturalny. Harmonizacja dwóch podmiotów wymaga duchowej wspólnoty. Rozwijając później tę myśl powie Sołowjow w *Duchowych podstawach życia*: „(...) pojęcie człowieka duchowego zakłada jedną osobę Bogocześniaczę, łączącą w sobie dwie natury i dwie wole”.<sup>30</sup> Jest to jedność, która polega na samowyrzeczeniu dwóch podmiotowości. Bóg przyjmuje ograniczenia ludzkiego bytu, człowiek zaś poddaje się ograniczeniu podporządkowując się woli Bożej. W Bogocześniaku Bóg ucześniacza się, a człowiek przebóstwia. Daje to człowiekowi możliwość wyzwolenia się z wiecznego porządku śmierci i realizacji największego pragnienia, jakim jest pragnienie nieśmiertelności.

Sołowjow konstatawał, że wyjątkowość i niepowtarzalność chrześcijaństwa w porównaniu z innymi religiami polega na wierze w Bogocześniaka, Boga wcielonego w człowieka. Tak więc Wcielenie jest, zdaniem Sołowjowa, konieczną i bezwzględną kulminacją procesu historycznego. Do momentu Wcielenia cały świat zmierzał do jedności w sposób bezwiedny, inertny, nieświadomy. Wraz z pojawieniem się podmiotu ludzkiego proces ten stał się świadomą i dobrowolną decyzją, polegającą na jednoczeniu się z Bogiem w Chrystusie. Tym sposobem świat wprowadzony został w krąg boskich oddziaływań, w wyniku czego stał się on uduchowiony. Duszą świata okazuje się Sofia czyli Mądrość Boża. W odróżnieniu od Logosu jako „bezpośredniego (wprost) wyrażenia Boga”, Sofia jest „wyrażoną, urzeczywistnioną ideą” tego, co absolutnie-istne. Za pośrednictwem Logosu jest ona jedną z Bogiem *rzeczywistością świata* lub za pośrednictwem Boga urzeczywistnioną jednością z Bogiem. Sofia, przestawiająca zasadę urzeczywistniającego świata (zasadę tworzącą), może być nazwana „ciałem Boga i materią [treścią — L.K.] Bożą przenikniętą zasadą boskiej jedności”.

Takim sposobem przybliżyliśmy się do innego filaru filozofii rosyjskiej — Sofii.

Nauka o Sofii — Mądrości Bożej nie stanowi dorobku wyłącznie jednej tylko filozofii rosyjskiej. Ale właśnie w Rosji otrzymała ona charakter systemowy, w rezultacie czego pojawił się termin sofiologia.<sup>31</sup> Jeżeli mówić o jej źródłach, to należałoby wskazać na najważniejsze:

- filozoficzne: jest to w sposób racjonalny uformowana wiedza o Sofii wyrażona w systemie kategorii filozoficznych, pojęć;
- religijne i teologiczne: to różnego rodzaju informacje o Sofii, które odnajdujemy w Biblii, sofiologiczne rozważania ojców Kościoła i ich spuścizna teoretyczna;
- mistyczne: to osobiste doświadczenia mistyczne filozofów przedstawione w formie widzeń i objawień, a następnie skonceptualizowane;
- kabałę i tradycję kabalistyczną;
- problematykę gnostycką.

<sup>30</sup> W. Sołowjow, „Duchowe podstawy życia”, przeł. J. Zychowicz, w: W. Sołowjow, *Wybór pism*, Poznań 1988, t. 1, s. 71.

<sup>31</sup> Zob. Г. Ф. Гараева, *Софи́ный идеализм*, Москва 2000, s. 61-95.

Z kolei sam termin sofiologia może prowadzić do rozlicznych błędnych interpretacji, jako że problematyka sofiologiczna jest niezwykle obszerna. Warto ją bliżej zdefiniować. Rozumiem tu naukę, w skład której wchodzi: a) rozumienie świata jako całości; b) rozumienie człowieka jako należącego zarówno do świata przyrody, jak i do Absolutu; c) rozumienie świata stworzonego jako jedności wszystkich praobrazów wielorakiego bytu stworzonego; d) rozumienie świata jako posiadającego swą idealną podstawę i początek w świecie idei; e) rozumienie świata jako tworu uduchowionego.<sup>32</sup>

Pierwszym zarysem koncepcji sofiologicznej był „mistyczo-filozoficzno-teurgopolityczny” traktat W. Sołowjowa pt. „Sophie” (napisany w 1875 r.). Był to jednocześnie pierwszy szkic jego przyszłego systemu. Traktat składa się z kilku części. Początkowo jest dialogiem filozofa z Sofią nt. religii powszechnej, hierarchii bytu, dwóch rodzajów potencji bytu (materii i zasady absolutnej), bytu człowieczego jako najbardziej doskonałej formy bytu stworzonego, następnie jest to już tekst ciągły. Pisząc ten traktat Sołowjow (wówczas młody, dwudziestokilkuletni filozof) znajdował się pod wpływem idei panteistycznych. Świadczą o tym następujące fakty. Cały kosmos przedstawiony został jako jedność, zawierająca w sobie odrębne rzeczy, ale niebędąca ich sumą. Początek absolutny — to tylko możność bytu, ale nie sam byt. Sołowjow przedstawił go dość niejasno, wyłącznie w kategoriach intelektualnych abstrakcji. Materia jest także możnością, ale niebytu, jednak uczestniczy w procesie powstania rzeczy na równi z Początkiem Doskonałym i Wiecznym. Abstrakcyjny człowiek, jaki pojawia się w rezultacie rozwoju kosmosu, nie jest do końca określony i nie można powiedzieć jasno i wprost, kim jest.<sup>33</sup>

Nie do końca wyraźnie przedstawiona jest postać Sofii. Nie wiemy, czy jest ona Bogiem, choć posiada boskie charakterystyki. Jest natomiast na pewno:

- istotą (naturą, zasadą substancjalną) najwyższej sfery bytu;
- miłością absolutną;
- wieczną kobiecością, ideałem kobiety;
- realnością, choć nie znamy tak naprawdę jej statusu ontologicznego;
- istotą substancji lub samą substancją.<sup>34</sup>

Rację miał badacz filozofii rosyjskiej Aleksy Łosiew powiadając, że nauka o Sofii w wersji Sołowjowa była nie do końca jasna i określona. Jedyne jej wyraźne aspekty — to połączenie zmysłowości i rozumu, jednostkowości i ogólności. Pojawia się pytanie: Jaki jest stosunek Sofii do człowieka, ludzkości w ogóle, kosmosu, Absolutu? Sołowjow wyjaśnia to w swoich kolejnych pracach: *Wykładach o Bogocztwie wiecznym*, *Filozoficznych zasadach wiedzy integralnej*, *La Russie et l'Eglise Universelle*, *Trzech spotkaniach* oraz wierszach.

<sup>32</sup> Problematykę tę omawiam w swojej książce o Sołowjowie. Por. L. Kiejzik, *Włodzimierz Sołowjow*, Zielona Góra 1997.

<sup>33</sup> Por. A. Лоцев, *Владимир Соловьёв и его время*, Москва 1990, s. 222-224.

<sup>34</sup> Więcej zob. tamże.

W *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* (jak już wspomnieliśmy wyżej) Sofia jest utożsamiana z duszą świata. Zajmuje w związku z tym szczególne miejsce między jednością Boga i wielością stworzenia, i ta przynależność Bogu prowadziła ją do pokusy uniezależnienia się od Boga. Pokusa została zrealizowana, ale takim sposobem stała się Sofia odpowiedzialna za upadek świata. W rezultacie tego upadku otwarła mu możliwość przebóstwienia. Oznacza to syntezę Sofii z Logosem. Jest też Sofia idealnym człowiekiem w Chrystusie i dlatego nad procesem kosmicznym wznosi się proces historyczny, kierowany przez duszę świata. Gdy Sołowjow charakteryzuje Chrystusa, powiada, że jest On jednością zasady „tworzonej i tworzącej”. Zasada tworząca w Chrystusie — to Logos (Słowo), a zasada tworzona — to Sofia. Związek między bytem boskim i materialnym pozostałby tajemnicą, jeśli nie byłoby ogniwa ich łączącego. Jest nim człowiek.

Sofijny człowiek Sołowjowa jest idealny. To oznacza, że nie jest on uniwersalną, ogólną istotą wszystkich osób, z nich wyabstrahowaną, ale jest to istnienie jednocześnie uniwersalne i indywidualne, zawierające w sobie wszystkie te osoby rzeczywistości.<sup>35</sup> Możliwość wieczności, założona w Absolutcie, przynależy wcale nie idei człowieka, a każdej odrębnej osobie.

W pracy *La Russie et l'Eglise Universelle* (1889 r.) Sołowjow nie mówi już o Sofii jako duszy świata. Teraz dusza świata jest „nosicielem” Sofii, środowiskiem, w którym Sofia się realizuje. A Sofia, zgodnie z nowym określeniem Sołowjowa, jest „uniwersalną substancją”, skrytą osnową wiecznej Mądrości (lub obcującą z Bogiem jego Pramądrością) lub „Aniołem-Stróżem”, który walczy z zasadą zła o prymat nad duszą świata. Sofia jest więc „prawdziwą przyczyną stworzenia”, początkiem, dzięki któremu Bóg stworzył niebo i ziemię. Na końcu historii zrealizuje się w Królestwie Bożym. To rozumienie Sofii w kolejnych pracach już się nie zmieniało.

Możemy (za A. Łosiewem) z dość dużym prawdopodobieństwem wskazać na rozliczne aspekty Sofii. Są to aspekty: absolutny, bogoczłowieczy, kosmologiczny, antropologiczny, uniwersalno-feministyczny, estetyczny, romantyczny, magiczny i eschatologiczny.<sup>36</sup> Bywa, że nakładają się one na siebie i wtedy może się wydawać, że Sołowjow mówi nie o jednej, ale o kilku Sofiach. Uogólniając możemy powiedzieć, że z jednej strony, jest ona materialno-cielesnym urzeczywistnieniem Absolutu, różnym od niego, ale pod względem substancjalności — nierozdzielny z nim, tzn. tak samo wiecznym, jak i Absolut. Z drugiej strony, Sofia urzeczywistnia się w kosmosie i w człowieku, jest nie Bogiem (wiecznym i pozaczasowym), ale Bogoczłowiekiem, tj. syntezą Chrystusa i człowieka, jednocześnie materialną i niematerialną. Jest ideałem doskonałego człowieczeństwa założonym w osobie Chrystusa. A Chrystus jest jednością Logosu (czyli zasady absolutnej) i Sofii.

Sołowjow powrócił do tematyki sofijnej w 1898 r. w wykładzie „*Idea człowieczeństwa u Augusta Comte'a*”. Odniósł się do jego nauki o człowieczeństwie, które

<sup>35</sup> Соловьёв, *Собрание сочинений...*, t. 3, s. 116.

<sup>36</sup> Zob. Лосев, *Владимир Соловьёв...*, s. 230-260.

Comte nazwał *Le Grand-Etre* — wielkim, żywym istnieniem. Ten wielki organizm ludzki, zdaniem Sołowjowa, to nic innego jak *Sofia*, czyli *Mądrość Boża*. Łatwo zauważyć, że w ten sposób przekształcił on Comte'owskie człowieczeństwo w Bogoczwłowieczeństwo i taka jest też — jego zdaniem — odwieczna wiara narodu rosyjskiego. Wedle filozofa naród rosyjski rozumiał bóstwo specyficznie, inaczej niż np. tradycja bizantyjska. Odmienność ta polegała na tym, że w tradycji bizantyjskiej ujęcie Boga było czysto idealne, natomiast w tradycji rosyjskiej „cielesno-namacalne” i dlatego naród rosyjski m.in. budował mu potężne świątynie w Nowogrodzie czy Kijowie. Na potwierdzenie przytacza opis staroruskiej ikony, w której centrum znajduje się kobieta w otoczeniu Bogurodzicy, Jana Chrzciciela i Chrystusa. Ta „wielka, carska i żeńska istota”, która nie jest ani Bogiem, ani Synem Bożym, ani aniołem, ani świętym — jest najbardziej prawdziwym, czystym i pełnym człowieczeństwem, czyli *Sofią*. Możemy tu więc mówić jeszcze o antropologicznym i narodowym aspekcie *Sofii*. Sołowjow wierzył głęboko, że naród rosyjski budując świątynie boskiej *Sofii* urzeczywistnił jej ideę i nadał wymiar nieznan wcześniej Grekom, którzy utożsamiali ją z *Logosem*.

Według słów *A. Łosiewa* koncepcja *Sofii* była artystycznym wyrażeniem koncepcji wszechjedności. Dlatego wielu badaczy podkreśla jej oryginalność. Cała działalność filozoficzna Sołowjowa wyrażała się w tym, że rozpoczynając od krytyki „zasad abstrakcyjnych” na tym nie poprzestał. Próbował natomiast znaleźć pozytywną jedność wszystkich elementów, uważał bowiem, że w jedności zamknięta jest prawda.