

TERESA OBOLEVITCH

## ZWIĄZEK METAFIZYKI I EPISTEMOLOGII W MYŚLI W. S. SOŁOWJOWA

Oryginalna myśl filozoficzna powstała w Rosji dość późno – dopiero w XVIII-XIX wieku. Jedną z głównych przyczyn tego stanu rzeczy jest związanie z apofatycznym charakterem rosyjskiej teologii prawosławnej, która stroniła od racjonalnych rozważań nad prawdami wiary. Jak zauważył na II Polskim Zjeździe Filozoficznym w Warszawie (1927 r.) wybitny rosyjski myśliciel Mikołaj Bierdiajew, „prawosławie nie przeszło przez wiek scholastyki, tylko przez wiek patrystyki”<sup>1</sup>. Podczas gdy na Zachodzie w okresie scholastyki stworzono wiele systemów filozoficznych, z tomizmem na czele, myśl rosyjska przez długi czas opierała się na tradycji wschodnich Ojców Kościoła, skupiając się na ascetyczno-mistycznych i egzystencjalnych aspektach teologii. Z tej racji dziewiętnastowieczni twórcy samodzielnej filozofii rosyjskiej stanęli przed trudnym zadaniem wypracowania własnych koncepcji, pozwalających wyrazić chrześcijańskie prawdy w kategoriach filozoficznych. Próbuąc sprostać zadaniu, myśliciele rosyjscy – podobnie jak niegdyś Ojcowie Kościoła – wzorowali się na dorobku greckich mistrzów, a jednocześnie obficie nawiązywali do osiągnięć filozofii nowożytnej.

W niniejszym artykule przedstawimy poglądy W. S. Sołowjowa (1853-1900), uważanego za pierwszego systematycznego filozofa w Rosji. Najpierw zarysujemy ogólny kontekst Sołowiowskiej myśli, a następnie przyjrzemy się jego próbom sformułowania własnej koncepcji metafizyczno-epistemologicznej. Na tym tle zaprezentujemy jego doktrynę wszechjedną,

---

Dr TERESA OBOLEVITCH BDNP – Katedra Metafizyki na Wydziale Filozofii PAT w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Franciszkańska 1, 31-004 Kraków; e-mail: tobolovitch@yahoo.com

<sup>1</sup> M. Bierdiajew, *O charakterze filozofii rosyjskiej*, [w:] *Księga Pamiątkowa II Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny” 21 (1928), s. 42.

ukazując jej teoriopoznawcze i metafizyczne elementy. Na koniec przeanalizujemy niektóre założenia, jakie legły u podstaw metafizycznego systemu W. S. Sołowjowa.

## 1. KONTEKST WYSTĄPIENIA SOŁOWJOWA

Włodzimierz Sołowjow, syn znakomitego rosyjskiego historyka Sergiusza Sołowjowa, wychowywał się w rodzinie o bogatych tradycjach i szerokich zainteresowaniach. W wieku 16 lat rozpoczął studia na Wydziale Fizyczno-Matematycznym Uniwersytetu Moskiewskiego, którego rektorem był jego ojciec. Młodego Sołowjowa szczególnie interesowały nauki biologiczne, zwłaszcza zoologia i embriologia; można przypuścić, że głębokie przekonanie o pokrewieństwie całego świata organicznego Sołowjow wyniósł z czasów moskiewskich studiów<sup>2</sup>. W tym okresie fascynował się także ideami ateizmu i materializmu w duchu Büchnera i Fochta. Jednakże pod wpływem lektury Spinozy, a także Schellinga i Schopenhauera, w wieku 18 lat przeżył swoiste nawrócenie religijne, które wywarło decydujący wpływ na kształtowanie jego poglądów filozoficznych. Przemiana światopoglądowa była zapewne jednym z powodów rezygnacji z kariery przyrodnika; w 1873 r. Sołowjow przerwał bowiem studia przyrodnicze i złożył podanie o przyjęcie na Wydział Historyczno-Filologiczny.

Zastanawiając się przyczynami przeżytego kryzysu religijnego, myśliciel wyznał, że „wiara dziecięca, ślepa”, okazała się niewystarczająca i dlatego musiała ustąpić miejsca „wierze dojrzałej i świadomej”<sup>3</sup>. W późniejszych latach dodał, że „wiara ślepa”, polegająca na przyjęciu prawd chrześcijaństwa bez ich racjonalnego zgłębienia, była typowym wyrazem całego rosyjskiego prawosławia, które polegało jedynie na Piśmie Świętym i Tradycji i unikało kontaktów z myślą filozoficzną. Patrząc z tego punktu widzenia, gros wysiłków Sołowjowa, pochłoniętego ideą zbudowania filozoficznego systemu, w którym prawdy chrześcijaństwa znalazłyby swe racjonalne uzasadnienie, można uznać za próbę usunięcia „dotkliwego braku” rosyjskiego prawosławia.

---

<sup>2</sup> Пор. В. С. Соловьёв, *Оправдание добра* [dalej skrót: ОД], [w:] *Собрание сочинений Владимира Соловьёва* [dalej skrót: СС], red. С. М. Соловьёв, Э. Л. Радлов, т. VIII, Брюссель 1966, s. 4.

<sup>3</sup> Z listu W. S. Sołowjowa do Katarzyny Selewinej z 31.12.1872 r., [w:] *Письма Владимира Соловьёва*, red. Э. Л. Радлов, т. III, Брюссель 1970, s. 73-75

Poszukując odpowiednich środków do realizacji swego zamiaru, Sołowjow zwrócił się w kierunku myśli niemieckich idealistów, tych samych, którzy wpłynęli na zmianę jego światopoglądu religijnego. W *Wykładach o Bogoczości* (1878) pisał:

Od strony formalnej [filozofia niemiecka] ma dla nas takie samo znaczenie, jakie dla starożytnych teologów posiadały doktryny Akademii i Likejonu; i ci, którzy teraz sprzeciwiają się wprowadzeniu tego filozoficznego elementu do dziedziny religijnej, winni byli od początku odrzucić całą poprzednią historię teologii chrześcijańskiej, która, można by rzec, karmiła się Platonem i Arystotelesem<sup>4</sup>.

Trzeba jednak zaznaczyć, że Sołowjow był daleki od bezkrytycznego przyjmowania idei niemieckich romantyków, zwłaszcza Hegla. Dostrzegając możliwość wykorzystania niektórych osiągnięć Niemca dla wyrażenia prawd wiary w kategoriach filozoficznych, Sołowjow jednocześnie nie szczędził pod jego adresem słów ostrej krytyki, zarzucając mu skrajny racjonalizm, pozbawiony jakichkolwiek odniesień do doświadczenia – zarówno mistycznego, obecnego w religii, jak i empirycznego, na którym opierają się nauki przyrodnicze. W ten sposób Sołowjow pragnął, z jednej strony, doprowadzić do spotkania apofatycznej prawosławnej teologii z myślą filozoficzną, z drugiej zaś – uwolnić spekulatywną filozofię Zachodu (w postaci heglizmu) od nadmiernego racjonalizmu.

Kolejnym nurtem, z którym Sołowjowowi przyszło skonfrontować swe poglądy, był pozytywizm, który cieszył się ogromną popularnością w kręgach rosyjskiej inteligencji. Filozof, zaznajomiony z naukami przyrodniczymi, wysoko cenił rolę danych empirycznych, jednakże – począwszy od rozprawy magisterskiej pt. *Кризис западной философии (Против позитивистов)* (*Kryzys filozofii zachodniej. Przeciwno pozytywistom*) – przestrzegał przed sprowadzeniem całej rzeczywistości do sfery empirycznej.

Sytuacje problemową, w jakiej się znalazł i jaką sam po części zaprojektował, Sołowjow wyraził w specyficznym języku, z którym musimy się zaznajomić przed postawieniem kolejnego kroku. Apofatyzm prawosławnej teologii uznaje on za skrajny mistycyzm, czysto spekulatywny charakter myśli heglowskiej charakteryzuje jako skrajny racjonalizm, natomiast redukcjonizm pozytywistów nazywa skrajnym empiryzmem. Właściwe dla wymienionych prądów myślowych zasady mistycyzmu, racjonalizmu i empiryzmu

<sup>4</sup> В. С. С о л о в ь ё в, *Чтения о Богочеловечестве*, [w:] CC, t. III, s. 82.

filozof określa mianem „zasad abstrakcyjnych”, czyli oderwanych od pozostałych czynników poznania. Łatwo zgadnąć, że celem wysiłków filozofa jest zjednoczenie owych kierunków w jednym uniwersalnym systemie „wiedzy integralnej”, obejmującej teologię, filozofię i naukę. Projekt ten znalazł swe odzwierciedlenie w tytułach dwóch ważnych prac wczesnego Sołowjowa: dysertacji doktorskiej *Критика отвлеченных начал* (*Krytyka zasad abstrakcyjnych*) (1881) i traktatu *Философские начала цельного знания* (*Filozoficzne podstawy wiedzy integralnej*) (1877-1881).

Tytuły prac sugerują, że mają one charakter epistemologiczny. W rzeczywistości Sołowjowowi chodzi o skonstruowanie takiego systemu metafizycznego, w którym mogłyby się spotkać wszystkie trzy zasady: mistyczna, racjonalna i empiryczna. Zobaczmy, w jaki sposób filozof wyjaśnia i realizuje swój zamysł.

## 2. METAFIZYCZNO-EPISTEMOLOGICZNE POSZUKIWANIA

Punktem wyjścia Sołowjowa jest krytyczna analiza zastanych „abstrakcyjnych” kierunków, a zwłaszcza racjonalizmu i pozytywizmu. Trzeba uściślić, że Sołowjowska krytyka miała nie tylko merytoryczny, ale i historyczny charakter. Jego rozważania dotyczyły zarówno treści wymienionych nurtów, jak i stanowisk, które „doprowadziły” do powstania heglizmu i pozytywizmu. Filozof usiłuje prześledzić dynamikę ludzkiej myśli i ustalić, w jaki sposób doszło do pojawienia się tak jednostronnych, choć bardzo wpływowych nurtów.

Sołowjow jest przekonany, że każda filozoficzna doktryna, która miała miejsce w dziejach myśli, dąży do wyjaśnienia rzeczywistości na podstawie jednej lub kilku fundamentalnych zasad. Analiza historyczno-krytyczna pomaga określić poszczególne atrybuty, przypisywane owym zasadom, co z kolei pozwoli przedstawić ich ograniczenia i wskazać na najbardziej kompletne, syntetyczne ujęcia świata.

Sołowjow jednak zaznacza, że kwestię metafizyczną, dotyczącą badania zasady świata, powinno poprzedzać rozwiązanie zagadnienia epistemologicznego, związanego z analizą możliwości poznania owej zasady. Filozof epoki pokantowskiej nie mógł zlekceważyć uwagi myśliciela z Królewca, iż należy oczyścić metafizykę z apriorycznych założeń „używanych przez rozum, bez zbadania ich rodzaju i prawa, na mocy których rozum do nich do-

szedł”<sup>5</sup>. Sołowjow zgadza się z Kantem, że metafizykę (jako dyscyplinę dogmatyczną) „w porządku logicznym poprzedza część krytyczna – nauka o poznaniu lub *teoria poznania*”<sup>6</sup>. Z tej racji autor „Krytyki zasad abstrakcyjnych” w trakcie swych historycznych analiz w pierwszej kolejności pragnie ustalić, jakie poznanie należy uznać za prawdziwe, czyli w jaki sposób można dotrzeć do tak czy inaczej pojmowanej zasady rzeczywistości. Sołowjow wskazuje na rozmaite koncepcje metafizyczne, które zrodziły się jako próba odpowiedzi na to pytanie. W przytoczonych wyżej pracach filozofa daje się zauważyć sprzężenie zwrotne między ontologią a gnozeologią: z jednej strony, rozstrzygnięcia metafizyczne powstają w wyniku analizy warunków możliwości poznania, z drugiej zaś poszczególne koncepcje ontologiczne przesadzają o sposobie dotarcia do tak czy inaczej rozumianego metafizycznego *principium*, wskazując na coraz to nowe epistemologiczne doktryny. A zatem tok Sołowjowskich rozważań przebiega na dwóch wzajemnie przenikających się płaszczyznach. Na pierwszej z nich myśliciel analizuje sposoby poznania, na drugiej zaś reflektuje nad ich adekwatnością w stosunku do przedmiotu metafizyki. W trakcie swych badań myśliciel precyzuje warunki zasady ontologicznej i, odpowiednio, prawdziwego poznania, dopóki nie napotka na byt, który spełnia postawione wymagania, czyli stanowi cel jego epistemologiczno-metafizycznych dociekań. W odróżnieniu od Kanta, ostatecznie odrzucającego możliwość spekulatywnej metafizyki, Sołowjowskie „rozwiązanie zadania gnozeologicznego”, tzn. ustalenie kryterium prawdziwego poznania, zaprowadzi go – jak zobaczymy – do poszukiwanej uniwersalnej zasady rzeczywistości. Należy wszakże odnotować, że u podstaw Sołowjowskiej analizy poznania znajduje się – przynajmniej *implicite* – wyjściowa intuicja dotycząca przedmiotu metafizyki. Analiza warunków możliwości poznania rozpoczyna się od wysunięcia pewnej, mającej heurystyczny charakter, ontologicznej koncepcji. Ścisła zależność analizy poznania od ustaleń metafizycznych, z jaką się spotykamy w pismach Sołowjowa i innych rosyjskich idealistów, otrzymała miano „ontologizacji gnozeologii”<sup>7</sup>. Można śmiało powiedzieć, że Sołowjow jest kontynuatorem wielowie-

<sup>5</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tł. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 45.

<sup>6</sup> W. S. Sołowjow, *Metafizyka*, tł. T. Obolovitch, [w:] T. Obolovitch, *Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej W. S. Sołowjowa*, Kraków–Tarnów 2003, s. 117.

<sup>7</sup> В. Н. Акулинин, *Философия всеединства. От Соловьёва к П. А. Флоренскому*, Новосибирск 1990, s. 70. Por. M. Łoski, *Rosyjska filozofja XX wieku*, tł. A. Surkow, „Prze-

kowej tradycji głoszącej jedność bytu (metafizyki) i poznania (epistemologii), rozwijanej w XIX stuleciu w szczególny sposób przez Schellinga i Hegla.

Prześledźmy pokrótce główne etapy Sołowjowskiej refleksji nad przedmiotem metafizyki i jego poznaniem. Należy zaznaczyć, iż Sołowjowa prezentacja systemu daleka jest od kompletności. Filozof świadomie pomija przedstawienie i analizę wielu ważnych koncepcji, wybierając te, które najbardziej odpowiadają jego intencjom.

W *Krytyce zasad abstrakcyjnych* Sołowjow przytacza dwa fundamentalne określenia. Najpierw stwierdza, że „przez prawdę [ontologiczną] należy rozumieć to, co istnieje, a zatem wiedzą prawdziwą nazywamy wiedzę o tym, co istnieje”<sup>8</sup>. W ten sposób gnozeologia – określenie prawdziwego poznania – wprost prowadzi do pierwszej metafizycznej kategorii – „tego, co istnieje”. Jednakże w kolejnym kroku rosyjski myśliciel (za Heglem) przestrzega, iż „nie wszystko, co istnieje, istnieje naprawdę”<sup>9</sup>. Ze zbioru wszystkich bytów należy wykluczyć te, których istnienie ma wyłącznie mentalny, subiektywny charakter, jak np. kłamstwo, błąd czy iluzję. Prawdziwe poznanie dotyczy bowiem *relacji* między podmiotem a przedmiotem; ten ostatni z konieczności winien znajdować się *poza* poznającym człowiekiem. Z tej racji adekwatnym narzędziem poznania powinny być zmysły. Jednakże poznanie zmysłowe, odnosząc się do przedmiotu danego *hic et nunc*, nie ujmuje go w aspekcie stałości i powszechności. Stwierdzenie „teraz jest noc” okazuje się nieprawdziwe po upływie kilku godzin, np. w południe. Jednak poszukiwany byt powinien odznaczać się stałością, gdyż ona jest gwarancją intersubiek-

---

gląd Filozoficzny” 29 (1936), s. 262; А. Тихолаз, *Онтологическая гносеология в русской религиозной философии*, [w:] *Быт и его рождение*, red. А. L. Zachariasz, Rzeszów 2003, s. 377-386.

<sup>8</sup> В. С. Соловьёв, *Критика отвлеченных начал* [dalej skrót: КОН], [w:] *Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах* [dalej skrót: ПСС], t. III, red. Н. В. Котрелев, Москва 2001, s. 178. Określając przedmiot metafizyki jako „to, co istnieje”, Sołowjow *expressis verbis* powołuje się na Hegla: „wiedza, która najpierw, czyli bezpośrednio, jest naszym przedmiotem, nie może być inną [wiedzą] niż ta, która sama jest wiedzą bezpośrednią, *wiedzą o tym, co bezpośrednio, czyli istniejące*” (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 73.). Można wskazać na dwa powody, dla których Sołowjow w swoich pracach zwrócił się w kierunku myśli heglowskiej. Po pierwsze, rozważania Hegla z pierwszego rozdziału *Fenomenologii ducha*, w którym niemiecki idealista poddaje krytyce „pewność zmysłową”, stanowiły dla Sołowjowa wsparcie dla jego własnej krytyki radykalnych empirystycznych poglądów w postaci pozytywizmu. Po drugie, rosyjski myśliciel zawdzięcza m.in. Heglowi (a także swemu ojcu, wybitnemu historykowi) docenienie wagi rozwoju myśli ludzkiej, przemian, którym ona ulegała na przestrzeni wieków.

<sup>9</sup> КОН, s. 178.

tywności procesu poznawczego. Prawdziwe poznanie winno zatem dotyczyć nie tylko pojedynczych faktów, ale *trwającej* rzeczy, czyli substancji, stałego elementu poznawanej rzeczy. W ten sposób przedmiot metafizyki zostaje utożsamiony z naturą bytu i usytuowany w sferze, którą Sołowjow określa jako „naturalizm”.

Sołowjow wymienia następujące formy „naturalizmu”, jakie pojawiły się w historii filozofii: „naturalizm żywiolowy” (szkoła jońska), hylezoizm, a także monistyczne i pluralistyczne koncepcje. Sam filozof podziela przekonanie o jedności bytu, rozumianego wszakże nie jako „monolit” (np. Parmenidesa), lecz jako ostateczną jedność konkretnych rzeczy. W tym kontekście Sołowjow nawiązuje do doktryny greckiego atomizmu, w której dopatruje się najbardziej znanej próby pogodzenia monistycznego i pluralistycznego ujęcia rzeczywistości. Atomizm grecki budzi jego zainteresowanie także z tej racji, że dziewiętnastowieczna nauka zdaje się – jak twierdzi – doń powracać. W obliczu wielu różnorodnych, nieraz przeciwstawnych koncepcji atomistycznych, Sołowjow usiłuje skonstruować „model atomu” na drodze swoistej dedukcji. Tok jego rozważań wygląda następująco.

Każda rzecz dana w doświadczeniu istnieje o tyle, o ile jest „nieprzenikliwa” (ros. *непропускаемая*), „szczelna”, w przeciwnym bowiem wypadku połączyłaby się z innym przedmiotem i utraciłaby swą odrębność. Nieprzenikliwość zatem stanowi główny atrybut atomów leżących u podstaw wszystkich rzeczy. Zarazem nieprzenikliwość nie jest immanentną właściwością atomu, ale wyraża *relację* między atomami: cecha ta ujawnia się tylko wtedy, gdy atomy w sposób dynamiczny dążą do siebie. Stąd należy uznać, iż atom sam w sobie nie jest jakąś materialną substancją, ale siłą lub monadą (w innym miejscu Sołowjow utożsamia go z ideą, nawiązując tym samym do najbardziej znanych pojęć, wyrażających przedmiot dociekań metafizycznych).

Sołowjow zwraca uwagę na czysto spekulatywny, a zatem hipotetyczny charakter koncepcji atomistycznych czy monadologii. Oznacza to, że przed filozofem otwierają się dwie możliwości. Można uznać rzeczywistość monad i zająć się badaniem ich wewnętrznej treści. Za taką możliwością opowiedział się sam Sołowjow, wkraczając na drogę „logiki organicznej”. Lecz można także odrzucić racjonalistyczne rozważania, uznając prawomocność jedynie danych zmysłowych, jak to czynią wyznawcy skrajnego, czyli „abstrakcyjnego” empiryzmu (pozytywizmu).

Sołowjow poddaje krytyce empirystyczne kierunki, wykazując, że zjawisko samo w sobie, bez odniesienia do podmiotu poznania, nie posiada żadnej treści. Następnie myśliciel znów powraca do kwestii prawdziwego poznania,

skupiając się tym razem na analizie poznającego podmiotu. Autor *Krytyki zasad abstrakcyjnych* zastanawia się nad tym, w jaki sposób może zostać przekroczona granica między podmiotem a przedmiotem. Nie wystarczy *a priori* przyjąć *adaequatio rei et intellectus*, należy jeszcze przedstawić warunki prawomocności tej zasady. Rosyjski filozof *expressis verbis* nawiązuje do słynnej tezy Kanta, który pisał: „albo jeżeli jedynie przedmiot umożliwia przedstawienie, albo jeżeli jedynie przedstawienie umożliwia przedmiot”<sup>10</sup>, a jednocześnie poddaje krytycznej analizie zaproponowane przez myśliciela z Królewca sposoby relacji między podmiotem a przedmiotem.

Zdaniem Sołowjowa przyjęcie tezy, iż to przedmiot warunkuje doświadczenie, pozbawia poznanie charakteru konieczności i powszechności. Filozof przypomina, że poznawany przedmiot powinien odznaczać się względną stabilnością, a nie sprowadzać się jedynie do ulotnych zjawisk. „Prawdziwy byt”, stanowiący przedmiot metafizyki, musi posiadać pewną niezmienną istotę. Uznanie przeciwnej możliwości, czyli uzależnienie treści poznania od kategorii rozumu, prowadzi z kolei do skrajnego („abstrakcyjnego”) racjonalizmu, wyznawanego przez Hegla. Jednakże sprowadzenie poznania do samego aktu podmiotu, czyli pojęcia, pozbawia go jakiegokolwiek konkretnej treści. Używając słów Hegla, uzyskany w ten sposób „byt” niczym nie różni się od „niebytu”. Sołowjow dopowiada, iż zamiast określonego przedmiotu otrzymujemy indyferentne „nic”. Obydwie zatem zaproponowane przez Kanta możliwości nie spełniają kryteriów poszukiwanej zasady metafizycznej. Zarówno poleganie na samej treści przedmiotu, jak i skupienie się wyłącznie na podmiocie poznania nie może służyć za narzędzie do budowania metafizyki. Ani skrajny empiryzm, ani skrajny racjonalizm nie dostarcza uniwersalnej metafizycznej zasady, zdolnej wyjaśnić całość rzeczywistości.

Usiłując rozwiązać Kantowski dylemat, Sołowjow proponuje trzecią możliwość, wyjaśniając, że między podmiotem a przedmiotem nie istnieje nieprzekraczalna granica, gdyż jeden i drugi znajdują się w organicznym związku w absolicie, który stanowi „prawdziwą” zasadę metafizyczną. Przejdźmy do przedstawienia bardziej szczegółowej charakterystyki tej koncepcji.

---

<sup>10</sup> Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 129.



## 3. „WSZECHJEDNO” I POZNANIE

Sołowjow niejednokrotnie nazywa absolut, stanowiący przedmiot prawdziwego poznania (czyli przedmiot metafizyki) mianem „wszechjednego”. Należy zauważyć, iż samo pojęcie wszechjedna (*всеединое* – ἔν καὶ πᾶν), wprowadzone do rosyjskiego języka filozoficznego przez Sołowjowa, ma długą tradycję filozoficzną<sup>11</sup>. Z etymologicznego punktu widzenia przedrostek „wszech” oddaje maksymalne bogactwo empirycznej treści, natomiast człon „jedno” wyraża jednoczącą funkcję formy, zapewniającą stałość i powszechność poznania.

Zastanawiając się nad naturą absolutu, Sołowjow wyróżnia w nim dwa aspekty („bieguny”, „centra”). Pierwszy biegun wyraża absolut sam w sobie (właściwe „wszechjedno”); i Sołowjow utożsamia go z Bogiem. Zgodnie z etymologią (*absolutum* – „uwolniony”) absolut pierwszy sam w sobie jest wolny od wszelkiego bytu, stąd nie przysługuje mu nazwa „byt”, ale „będące” (ros. *сущее*)<sup>12</sup>. Nieprzypadkowo pierwszy biegun absolutu Sołowjow określa także jako *Superens* oraz ὑπερούσιος. Ponieważ wszechjedno nie jest bytem, autor *Krytyki zasad abstrakcyjnych* opisuje je za pomocą negatywnej charakterystyki „nic” oraz określenia „potencja negatywna” bytu, podkreślając tym samym transcendentny charakter pierwszego bieguna. Pierwszy absolut nie jest bytem, ale „ponad-bytem”; posiada On właściwy sobie status „będącego”, „bytującego”.

Transcendentny Bóg – zdaniem Sołowjowa – potrzebuje świata, aby móc w ten sposób wyrazić swoją naturę. Pierwszy absolut implikuje istnienie empirycznej rzeczywistości. Sołowjow wyróżnia zatem drugi biegun absolutu, który jest zasadą wielości rzeczy, ich fenomenicznych przejawów. W przeciwieństwie do „nic” przysługuje mu nazwa „wszystko”, na równi bowiem z elementem boskim posiada on pierwiastek materialny (Platońska

<sup>11</sup> Idea wszechjedna w mniejszym lub większym stopniu była obecna już u presokratyków (szczególnie u Heraklita), a następnie w dialogach Platona (problem Jedna–Wielości), w neoplatonizmie, gnostycyzmie, u Eriugeny, Mikołaja z Kuzy, Leibniza oraz w idealizmie niemieckim, zwłaszcza w filozofii Schellinga, który wprost posługiwał się greckim terminem ἔν καὶ πᾶν. Szerzej zob. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant 1794-1821*, Paris 1970, s. 70-71, 381-407; С. С. Хоружий, *Идея всеединства от Гераклита до Бахтина*, [w:] т е н ж е, *После перерыва. Пути русской философии*, Санкт-Петербург 1994, s. 32-66.

<sup>12</sup> Jak wskazuje sam Sołowjow, *сущее* jest najwierniejszym w języku rosyjskim przekładem greckiego pojęcia τὸ ὄντως ὄν, łacińskiego *ens* oraz niemieckiego *das wahrhaft Seynde*.

*materia prima*) wszystkich rzeczy. Wszechjedność zawiera w sobie całość kształt metafizycznych istot-monad-idei, leżących u podstaw konkretnych bytów. Ponieważ drugi absolut stanowi zasadę wielości rzeczy, może on być określony jako potencja pozytywna lub *potentia proxima essendi*. W ten sposób Sołowjow chce pokazać, że wszechjedność ma tendencję do aktualizacji, nadania realnego istnienia zawartym w niej ideom.

Posiadający materialny element drugi absolut ma charakter dynamiczny, znajduje się w ciągłym rozwoju, dlatego też nazywany jest „stającym się wszechjednym” lub „wszechjednością” (*всеединство*). Stanowi on zasadę świata empirycznego, który jest niczym innym, jak „odwróceniem” pierwszego absolutu (stąd uniwersum – od *unum versum* ‘odwrócone jedno’<sup>13</sup>), wynikiem tajemniczego naruszenia porządku elementów wszechjedna<sup>14</sup>. Innymi słowy, wszechjedność stanowi aktualizację Boskiej prazasady bytu w świecie, ujawnienie pierwszego absolutu „dla nas”.

Pamiętamy, że Sołowjow twierdził, iż wszelkie poznanie jest możliwe dzięki istnieniu organicznego związku idei (istot) poszczególnych bytów w absolicie. Każdy proces poznawczy przebiega w trzech fazach. Pierwszy etap poznania polega na tym, iż na skutek wewnętrznego zjednoczenia wszystkich istot w absolicie podmiot ma bezpośrednią, bezwzględną pewność o samodzielnym, niezależnym od niego istnieniu przedmiotu. Poznanie to nie jest dane ani w doznaniu, ani w myślach. Sołowjow nazywa ten rodzaj poznania o niezależnym istnieniu „wiarą” albo intuicją mistyczną („wierzymy, że przedmiot *jest*”). Filozof ilustruje swoje poglądy następującą metaforą:

[g]ałęzie tego samego drzewa na wiele sposobów krzyżują się i splatają się między sobą, przy czym te gałęzie i liście na nich w różnorodny sposób dotykają siebie swymi powierzchniami – taka jest wiedza zewnętrzna, a więc względna [empiryczna i racjonalna – T. O.], lecz te same liście i gałęzie, oprócz tego zewnętrznego stosunku, są połączone pomiędzy sobą także wewnątrznie za pośrednictwem swego wspólnego pnia i korzeni, z któ-

<sup>13</sup> W tych rozważaniach Sołowjow *expressis verbis* nawiązuje do Schellinga. Zob. В. С. Соловьёв, *Черновик о Шеллинге*, [w:] ПСС, t. II, s. 180. Zob. СВ, s. 132: przyroda jest „innym układem, czyli *przestawieniem* elementów, które substancjonalnie istnieją w świecie boskim”; *Россия и вселенская церковь*, per. с французского Г. А. Рачинского, [w:] СС, t. XI, s. 293: „to, co nie-boskie [przyroda – T. O.] to przekształcone lub odwrócone [*transposé ou renversé*] Bóstwo”. Por. F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tł. B. Baran, Kraków 1990, s. 73: „W rozpadłej całości występują te same elementy, które zawierała jednolita całość”.

<sup>14</sup> Zdaniem Sołowjowa, na poziomie empirycznym ten proces do pewnego stopnia wyjaśnia teoria ewolucji. Zob. ОД, s. 218-219.

rych one wszystkie jednakowo otrzymują swe soki życiowe – taka jest wiedza mistyczna lub wiara<sup>15</sup>.

Jak zobaczymy, wiara warunkuje poznanie racjonalne i empiryczne, realizowane na kolejnych etapach epistemicznego procesu.

W drugiej fazie idea rzeczy odzwierciedla się w idei poznającego podmiotu, dzięki czemu podmiot postrzega ideę przedmiotu w świetle swej własnej idei. Rezultatem tego procesu, nazwanego przez Sołowjowa „wyobrażeniem”, „kontemplacją intelektualną” bądź „intuicją intelektualną”, jest poznanie, „czym jest przedmiot”. Podczas gdy w pierwszej fazie dokonuje się ujęcie egzystencjalnego aspektu bytu, w fazie drugiej następuje określenie jego istoty, czyli wyrażenie aspektu esencjalnego.

Natomiast na ostatnim etapie, określanym jako „twórczość psychiczna”, idea przechodzi z porządku idealnego bytu na poziom empiryczny i zostaje wyrażona pod postacią aktualnie postrzeganego zjawiska. Tym samym „twórczość” informuje nas, „jak się przedmiot *ukazuje*”<sup>16</sup>, co ma doniosłe znaczenie dla uprawiania nauk empirycznych, skupionych na badaniu fenomenicznych przejawów bytu. W „Krytyce zasad abstrakcyjnych” czytamy:

[W]e wszelkim rzeczywistym poznaniu [przedmiot] istnieje dla nas w potrójny sposób: po pierwsze, jako względnie realny w swym faktycznym oddziaływaniu na nas, czyli w swym realnym zjawisku; po wtóre, jako względnie idealny w swych myślowych relacjach do wszystkiego; wreszcie, po trzecie, jako [przedmiot] bezwzględny, czyli to, co istnieje (*cyuuee*). My *doświadczamy* pewnych oddziaływań przedmiotu, *myślimy* o jego cechach ogólnych oraz *mamy pewność* co do jego samodzielnego, czyli bezwzględnego istnienia<sup>17</sup>.

Sołowjow zastrzega, iż przedstawiona kolejność etapów poznania „występuje” *in ordine essendi*, natomiast *in ordine cognoscendi* najpierw poznamy zjawisko, poprzez które możemy dopiero dotrzeć do istoty, tzn. stwierdzić, że każde zjawisko posiada swoją idealną przyczynę, zakorzenioną w sferze absolutu.

Można przypuścić, że także w tej koncepcji poznania Sołowjow nawiązuje do nauki Schellinga. W *Systemie idealizmu transcendentalnego* niemiecki filozof pisał, że „wiedza jest jednocześnie wytwarzaniem swego

<sup>15</sup> KOH, s. 296.

<sup>16</sup> Zob. KOH, s. 303-305.

<sup>17</sup> KOH, s. 291.

przedmiotu”<sup>18</sup>, tzn. możemy poznawać tylko to, co Ja (podmiot transcendentny równoznaczny z absolutem) samo wytworzy. W wyniku wytwarzania powstaje świat zjawiskowy, materialny, natomiast poznawcze ujęcie Ja (przedstawienie Ja jako przedmiotu poznania) następuje w akcie oglądu intelektualnego (*intellektuelle Anschauung*). Możemy przeprowadzić paralele między „wytwarzaniem” Schellinga a fazą „twórczości” Sołowjowa, na skutek której następuje materialna aktualizacja idei. Podobnie, obydwaj myśliciele są zdania, iż ogląd (*resp.* intuicja) intelektualny pozwala poznać idealny aspekt rzeczywistości, mający swą podstawę w absolutie. Istnieje jednak zasadnicza różnica między poglądami Schellinga i Sołowjowa. Rosyjski filozof nie posuwał się do utożsamienia przedmiotu i podmiotu, całkowitego zniesienia różnicy między nimi – jak to miało miejsce u Schellinga w akcie oglądu intelektualnego. Zarówno idee podmiotu, jak i przedmiotu przynależą do absolutu (wszechjedności), niemniej jednak posiadają swą własną treść. „Wiara” pozwala stwierdzić obiektywne istnienie poznawanej rzeczy.

Odpowiednio do wyróżnionych przez Sołowjowa etapów poznania poszczególne byty posiada trzy modusy, odpowiadające zasadzie mistycyzmu, racjonalizmu i empiryzmu: w fazie „wiary” jest on dany jako „to, co samostannie, absolutnie istnieje” (*ens, ὄντως ὄν*), na etapie „wyobrażenia” – jako wieczna „istota” lub „idea” (*essentia, οὐσία*), w fazie zaś „twórczości” – jako aktualny „byt lub zjawisko” (*actus, phaenomenon*). Metafizyka wszechjedna może więc być uważana za najbardziej syntetyczne, integralne ujęcie rzeczywistości.

Z całą pewnością poglądy Sołowjowa należy odnieść do tzw. metafizyki partycytacji, która uznaje istnienie zasady, transcendentnej w stosunku do świata doświadczenia<sup>19</sup>. W literaturze można się spotkać z charakterystyką jego koncepcji jako umiarkowanego idealizmu obiektywnego (A. F. Łosiew) czy ideal-realizmu (M. Łoski): świat empiryczny, posiadając względną autonomię, jest ukorzeniony w sferze idealnej (absolutie). Niektórzy badacze bardziej precyzyjnie określają Sołowjowską metafizykę jako „obiektywny idealizm o charakterze monistycznym, procesualnej formie i mistycznej treści”<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> F. W. J. Schelling, *System idealizmu transcendentnego*, tł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1979, s. 47.

<sup>19</sup> Por. E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, tł. D. Facca, Warszawa 2002, s. 21-22.

<sup>20</sup> Określenie A. N. Mieszkowa. Zob. A. A. Захаров, *Классификация метафизических систем по В. С. Соловьёву*, [http://www.philosophy.ru/library/zaharov/klas\\_sol.htm](http://www.philosophy.ru/library/zaharov/klas_sol.htm)

## 4. ZAŁOŻENIA METAFIZYKI SOŁOWJOWA

Jakie założenia leżą u podstaw metafizycznej koncepcji Sołowjowa? Nie trudno zauważyć, że myśliciel jest przekonany o istnieniu przedmiotu poznania, który w trakcie analizy poznania ujawnia swą prawdziwą naturę, mimo że tymczasowo pozostaje nieokreślony. Sołowjow daleki jest od wszelakich sceptycznych poglądów zaprzeczających istnieniu i możliwości poznania rzeczy. Zdecydowanie odrzuca kantowski dychotomiczny podział na doświadczalne fenomeny i niepoznawalne noumeny, zradykalizowany w pozytywizmie, który – jak wiadomo – zakwestionował możliwość nie tylko poznania, ale nawet istnienia jakichkolwiek „istot”, ograniczając się do badania relacji między zjawiskami. Sołowjow nazywa taką postawę sceptycyzmem warunkowym. Pogląd ten nie neguje wprawdzie możliwości poznania w ogóle, jak sceptycyzm absolutny, lecz ogranicza dostępną człowiekowi wiedzę do sfery fenomenów, wykluczając poznanie metafizyczne. Jakie są, według Sołowjowa, podstawy tego rodzaju sceptycyzmu? Filozof wyróżnia kilka znanych argumentów, kolejno je obalając. Przede wszystkim, istnieje sceptycyzm metafizyczny, tak zwany sceptycyzm zdroworozsądkowy lub empiryczny, polegający na przekonaniu, że ludzki rozum nie jest w stanie poznać istoty rzeczy? Wiemy o tym z doświadczenia osobistego lub historycznego. Lecz doświadczenie osobiste – zauważa Sołowjow – dotyczy tylko danej osoby i nie ma prawa rozciągać swych wyników na wszystkich ludzi. Natomiast doświadczenie historyczne (Sołowjow ma na myśli zarzut pozytywistów, że dotychczasowe próby ustalenia istoty rzeczy skończyły się niepowodzeniem, co jest dowodem, iż metafizyka jest jałowym i próżnym zajęciem) odnosi się tylko do przeszłości i wyklucza sytuację, by w przyszłości mogła zaistnieć zdolność ludzkiego umysłu do metafizycznego poznania. Prócz tego przekonanie pozytywistów już zawiera pewną „metafizyczną” wiedzę o istocie samego rozumu, mianowicie – o jego rzekomej niezdolności poznania, które wykraczałoby poza sferę zjawisk. Zatem argument ten jest wewnętrznym sprzecznym i obala sam siebie.

Bardziej złożony jest sceptycyzm „akademicki” Kanta, który opiera się na stwierdzeniu, że domniemany przedmiot metafizyki (*Ding an sich*) jest czymś z natury niepoznawalnym. Sołowjow stanowczo nie zgadza się z tym poglądem. Filozof rozpoczyna swoją krytykę od spostrzeżenia, że zjawisko to nic innego, jak ujawnienie się na zewnątrz rzeczy w sobie, dzięki czemu może ona być przez nas poznana. W rzeczy samej:

Istoty tkwiącej wyłącznie w sobie, absolutnie oddzielonej od wszystkich zjawisk, poza wszelkim zjawiskiem – takiej istoty nie ma w ogóle i być nie może, dokładnie tak samo, jak nie ma i być nie może żadnego zjawiska poza absolutnie samoistną istotą, której ono jest zjawiskiem. Wprawdzie powinno się rozróżniać zjawisko od jawiącego się, lecz rozróżnienie nie jest oddzieleniem<sup>21</sup>.

W przeciwieństwie do myśliciela z Królewca, zaprzeczającego możliwości poznania „rzeczy w sobie”, Sołowjow twierdził, iż należy wybierać „nie między transcendentnym a immanentnym poznaniem, ale między poznaniem transcendentnym a odrzuceniem wszelkiego poznania”<sup>22</sup>. Korelacja wszystkich bytów w transcendentnej względem nich sferze absolutu umożliwia nie tylko ujęcie istoty (w akcie intuicji intelektualnej) – co ma szczególne znaczenie dla metafizyki, ale także powstanie i poznanie (w akcie „twórczości”) zjawisk, badanych przez nauki przyrodnicze.

Współczesny badacz filozofii rosyjskiej, W. Moisiejew, wśród presupozycji Sołowjowskich rozważań zawartych w *Krytyce*, wymienia „aksjomat nieeliminowalności” – tezę, iż każda metafizyka zakłada istnienie pewnej zasady naczelnej, której są podporządkowane wszystkie pozostałe. *Explicite* założenie to ujawnił sam Sołowjow w jednym ze swych późnych artykułów, pisząc, iż „najbardziej kompletne systemy metafizyczne dążą do tego, by wychodząc z jednej podstawowej zasady, połączyć z nią przez wewnętrzny logiczny związek wszystkie inne zasady i stworzyć w ten sposób całościowy, wszechogarniający i wszechstronny światopogląd”<sup>23</sup>. W krytykowanych przez Sołowjowa koncepcjach funkcję tych zasad spełniały odpowiednio pierwiastek racjonalny bądź empiryczny, natomiast w jego metafizyce zasadą naczelną jest absolut.

Innym założeniem, wyznaczającym tok Sołowjowskich rozważań, jest wedle Moisiejewa „aksjomat emanacji”: koncepcja wszechjedna miała powstać nie na skutek dodania do krytykowanych systemów pewnej nowej treści ontologicznej, ale „wyłonić się” z „zasad abstrakcyjnych” w wyniku ich odpowiedniego „zrównoważenia”, zintegrowania<sup>24</sup>. Taki jest bowiem zamiar Sołowjowa, podkreślającego, iż „w złożonych, czyli syntetycznych, systemach są połączone nie tylko typy różnych kategorii albo [typy] według róż-

<sup>21</sup> В. С. Соловьёв, *Кризис западной философии*, [w:] ПСС, т. I, ред. А. А. Носов, s. 74.

<sup>22</sup> Тензё, *Философские начала цельного знания* [dalej skrót: ФНЦЗ], [w:] ПСС, т. II, ред. А. А. Носов, s. 256.

<sup>23</sup> Тензё, *Метафизика*, s. 122.

<sup>24</sup> В. И. Моисеев, *Логика всеединства*, Москва 2002, s. 115, 118.

nych punktów widzenia (co jest konieczne także w systemach elementarnych), ale są połączone ze sobą również typy jednej i tej samej kategorii, na przykład zasada materialna na równi z [elementem] idealnym i duchowym, następnie zasada jedności w ogóle połączona jest z radykalną mnogością jednostkowych istot<sup>25</sup>.

Jednakże Sołowjowska idea wszechjedna nie jest jedyne wynikiem swoistych „operacji mereologicznych”, dokonanych na „zasadach abstrakcyjnych” (empirycznych i racjonalistycznych). W końcowych partiach *Krytyki* ujawnia się główne założenie autora, którym jest przekonanie o boskim charakterze zasady naczelnej. Filozof wprost utożsamia absolut z Bogiem chrześcijańskiego objawienia. Wszechjedno jest przedstawione jako „zasada religijna”<sup>26</sup>, rzeczywistość transcendentna, w której zarazem jest zakorzeniona cała rzeczywistość empiryczna. Sołowjow pisze, iż każde poznanie możliwe jest dzięki partycypacji wszystkich bytów w absolutie, natomiast „filozofia otrzymuje swą treść od wiedzy religijnej, czyli teologii – poznania wszyściego w Bogu”<sup>27</sup>.

W tym miejscu możemy zapytać, czy Sołowjow nie popełnił w swych rozumowaniach błędu zwanego *circulus vitiosus*, przyjmując za przesłankę to, co miało stanowić rezultat jego poszukiwań. Rozważając to pytanie od strony formalnej, można udzielić na nie pozytywnej odpowiedzi. Należy jednak pamiętać, że cała metafizyczna koncepcja Sołowjowa podporządkowana jest jego intencjom przedstawienia prawd wiary w kategoriach filozoficznych. Filozof jest przekonany o istnieniu absolutu, niezależnego i uprzedniego względem jego racjonalnego opisu bądź empirycznego przejawu. Stąd cała koncepcja Sołowjowa jest niekiedy postrzegana jako wynik przeobrażenia teologii w filozofię<sup>28</sup>. Podczas gdy Kant z pozycji „dialektyki transcendentalnej” odrzucił możliwość budowania spekulatywnego metafizycznego systemu („musiałem zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla

<sup>25</sup> Sołowjow, *Metafizyka*, s. 121-122.

<sup>26</sup> KOH, s. 260.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 308.

<sup>28</sup> Zob. np. F. C. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame 1986, s. 218. W sposób szczególnie Sołowjow dostosowuje swe spekulatywne rozważania do teologii chrześcijańskiej (m.in. do dogmatu o Trójcy Świętej) w *Wykładach o Bogoczości* (1878 r.).

<sup>28</sup> Por. ФИЦ, s. 256.

wiary”<sup>29</sup>), Sołowjow pragnął uwolnić prawosławną (apofatyczną) teologię, zamkniętą na nowożytną filozofię i naukę, od „abstrakcyjnego dogmatyzmu”, podważającego możliwość wyrażenia Boga za pomocą filozoficznych pojęć. Tym samym Sołowjow usiłował zastąpić wiarę „ślepa” wiarą „świadomą”, lub – jak napisze na innym miejscu – przyoblec „wiarę naszych ojców” w nową, „racjonalną formę”<sup>30</sup>. Rozważania rosyjskiego myśliciela, dotyczące krytyki „zasad abstrakcyjnych”, można zatem traktować jako interpretację rozmaitych nurtów filozoficznych z perspektywy teistycznej koncepcji absolutu, co stanowi swoisty zabieg w celu uzasadnienia filozofii o charakterze religijnym.

Szczegółowa ocena metafizyki Sołowjowa znacznie wykraczałaby ramy niniejszego opracowania. Należy jednak zaznaczyć, że próbując zbudować własną koncepcję, która byłaby pozbawiona mankamentów zastanych radykalnych mistycznych, racjonalistycznych i empirystycznych stanowisk, Sołowjow sam nie ustrzegł się skrajności. Panenteistyczny system „wszechjedności” daleko odbiega od ortodoksalnej chrześcijańskiej doktryny, którą miał systematycznie wyłożyć. Tym niemniej Sołowjow dokonał odważnego kroku prowadzącego do spotkania wschodniochrześcijańskiej tradycji teologicznej z filozofią nowożytną, co zaowocowało powstaniem samodzielnej rosyjskiej myśli filozoficznej.

#### BIBLIOGRAFIA

- Акулинин В. Н.: *Философия всеединства. От Соловьёва к П. А. Флоренскому*, Новосибирск: Наука 1990.
- Berti E.: *Wprowadzenie do metafizyki*, tł. D. Facca, Warszawa: IFiS PAN 2002.
- Bierdiajew M.: *O charakterze filozofji rosyjskiej*, [w:] *Księga Pamiątkowa II Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, „Przegląd Filozoficzny” 31 (1928), s. 42-43.
- Хоружий С. С.: *Идея всеединства от Гераклита до Бахтина*, [w:] *т е н з е*, После перерыва. Пути русской философии, Санкт-Петербург: РХГИ, Изд. Алетея 1994, s. 32-66.
- Copleston F. C.: *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1986.
- Hegeł G. W. F.: *Fenomenologia ducha*, tł. Ś. F. Nowicki, Warszawa: Fundacja ALETHEIA 2002.

<sup>29</sup> Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, s. 42. Pomimo to Sołowjow cenil Kanta za jego „krytykę pseudoracjonalnej scholastyki”. Zob. jego artykuł *Kant*, [w:] CC, t. X, s. 378.

<sup>30</sup> Por. В. С. Соловьёв, *История и будущность теократии*, [w:] CC, t. IV, s. 214.



- Kant I.: Krytyka czystego rozumu, tł. R. Ingarden, Kęty: Antyk 2001.
- Łosski M.: Rosyjska filozofja XX wieku, tł. A. Surkow, „Przegląd Filozoficzny” 39 (1936), s. 260-286.
- Моисеев В. И.: Логика всеединства, Москва: ПЕР СЭ 2002.
- Письма Владимира Соловьева, red. Э. Л. Радлов, t. III, Брюссель: Жизнь с Богом 1970.
- Planty-Bonjour G.: Hegel et la pensée philosophique en Russie 1830–1917, La Haye: Martinus Nijhoff 1974.
- Schelling F. W. J.: Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi, tł. B. Baran, Kraków: Inter Esse 1990.
- System idealizmu transcendentnego, tł. K. Krzemieniowa, Warszawa: PWN 1979.
- Соловьёв В. С.: Черновик о Шеллинге, [w:] Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах, t. II, red. А. А. Носов, Москва: Наука 2000, s. 179-181.
- Чтения о Богочеловечестве, [w:] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева, red. С. М. Соловьёв, Э. Л. Радлов, t. VIII, Брюссель: Жизнь с Богом 1966, s. 3-181.
- Философские начала цельного знания, [w:] Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах, t. II, red. А. А. Носов, Москва: Наука 2000, s. 185-308.
- История и будущность теократии, [w:] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева, red. С. М. Соловьёв, Э. Л. Радлов, t. IV, Брюссель: Жизнь с Богом 1966, s. 214-582.
- Кант, [w:] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева, red. С. М. Соловьёв, Э. Л. Радлов, t. X, Брюссель: Жизнь с Богом 1966, s. 345-378.
- Критика отвлеченных начал, [w:] Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах, t. III, red. Н. В. Котрелев, Москва: Наука 2001, s. 7-360.
- Кризис западной философии, [w:] Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах, t. II, red. А. А. Носов, Москва: Наука 2000, s. 38-138.
- Оправдание добра, [w:] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева, red. С. М. Соловьёв, Э. Л. Радлов, t. VIII, Брюссель: Жизнь с Богом 1966, s. 3-516.
- Россия и вселенская церковь, пер. с французского Г. А. Рачинского, [w:] Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева, red. С. М. Соловьёв, Э. Л. Радлов, t. XI, Брюссель: Жизнь с Богом 1970, s. 143-320.
- Sołowjow W. S.: Metafizyka, tł. T. Obolevitch, [w:] T. Obolevitch, Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej W. S. Sołowjowa, Kraków: OBI – Tarnów: Biblos 2003, s. 117-122.
- Тихолаз А.: Онтологическая гносеология в русской религиозной философии, [w:] Быт и его понятие, red. А. Л. Zachariasz, Rzeszów: Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego 2003, s. 377-386.
- Tilliette X.: Schelling. Une philosophie en devenir. Le système vivant 1794-1821, Paris: Librairie philosophique J. Vrin 1970.
- Захаров А. А.: Классификация метафизических систем по В. С. Соловьёву, [http://www.philosophy.ru/library/zaharov/klas\\_sol.htm](http://www.philosophy.ru/library/zaharov/klas_sol.htm)

THE CONNECTION BETWEEN METAPHYSICS AND EPISTEMOLOGY  
IN V. S. SOLOVIOV'S THOUGHT

## Summary

In the article the assumptions are analyzed of V. S. Soloviov's (1853-1900) metaphysics presented in his *Criticism of Abstract Principles*. When forming a metaphysics Soloviov considers and subjects to criticism two theories: Hegel's extreme (in the Russian philosopher's term – "abstract") idealism, and the positivists' radical empiricism. Soloviov perceives resolution of the difficulties seen in these theories in the conception of the so-called all-unity. According to this conception every being has its ontic foundation in the Absolute, which makes possible an inner connection between all things on the metaphysical and, respectively, epistemological level.

In the present study it was found that Soloviov's metaphysics is based on the following assumptions: (1) the thesis about the possibility of cognizing 'a thing in itself'; (2) determining a close connection that occurs between the ontological and epistemological order; (3) the conviction that analysis of epistemological conception leads to the ontological 'truth about the thing'. Acceptance of these propositions is connected with the Russian philosopher's religious beliefs concerning the existence of an ultimate foundation of reality, and his detailed critical-historical analyses are completely subjected to the aspiration to create a theist metaphysics on the basis of this Absolute principle, that is of God.

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** Sołowjow, metafizyka, epistemologia, wszechjedność, Absolut.

**Key words:** Soloviov, metaphysics, epistemology, all-unity, Absolute.

**Information about Author:** Dr TERESA OBOLEVITCH – Faculty of Philosophy, The Pontifical Academy of Theology in Krakow; address for correspondence: ul. Franciszkańska 1, PL 31-004 Kraków; e-mail: tobolevitch@yahoo.com