



SŁAWOMIR MAZUREK

Dziedzictwo gnozy w rosyjskiej filozofii religijnej

The Heritage of Gnosis in Russian Religious Thought

ABSTRACT: Experts are unanimous that there are many affinities between gnostic thought and Russian religious philosophy of the first half of XXth century (Russian religious renaissance) and that the latter was in different ways influenced by the former. So far, however, there are not many studies on this particularly subject. The paper, in an attempt to fill this gap, gives a comparative description of the ancient gnosis and the Russian religious philosophy. The author points out similarities and differences between these two great spiritual movements, taking into consideration many aspects – poetics of writings, language and terminology and, certainly, ideas. He sums up, among others, the Russians historiosophical debate about valuable and destructive elements of gnosis – its truths and lies – and role played by it in the course of human history. Finally he comes to conclusion that the Russian renaissance absorbed from gnosis as much as it could absorb without losing its Christian identity. Thus the Russian renaissance turns out to be a typical counterreformativ reaction against the gnosis and gnostic tradition.

KEY WORDS: Russian renaissance • gnosis • counterreformation

Relacje między rosyjskim renesansem a gnostycyzmem i gnozą to, podobnie jak omawiane przez nas w innym miejscu¹ relacje między rosyjskim renesansem a marksizmem, zagadnienie klasyczne i niezwykle złożone.

Nazywam je klasycznym, bo z jednej strony narzuca się ono każdemu zainteresowanemu rosyjską filozofią religijną, z drugiej zaś – trudno sobie wyobrazić, by kiedykolwiek mogło być w sposób wyczerpujący i w pełni zadowalający opracowane. Znakomity badacz myśli rosyjskiej Włodzimierz Rydzewski pisał przed kilkunastu laty, że pewne cechy prawosławia są nie do pogodzenia z tradycją gnostycką, lecz inne, takie jak „radykalny eschatologizm”, apokaliptyzm i mistycyzm, sprawiają, iż między prawosławiem a gnozą istnieje jakieś łatwo wyczuwalne pokrewieństwo². To samo powiedzieć możemy o gnozie i rosyjskim renesansie, na razie powstrzymując się

¹ Por. S. Mazurek, *O rzekomym i autentycznym dziedzictwie marksizmu w filozofii rosyjskiego renesansu*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 2010 (55).

² Por. W. Rydzewski, *Gnoza i „rosyjska idea”*. *Kilka uwag na temat podstawowych pojęć*, [w:] *Gnoza polityczna*, red. J. Skoczyński, Kraków 1998.

od wymieniania tych właściwości rosyjskiego renesansu, które do gnozy by go upodabniały. Znacznie wcześniej, bo w okresie międzywojennym, tezy o istnieniu strukturalnych podobieństw między gnostycyzmem a rosyjską religijnością, filozofią i psychiką bronił z niezwykłą konsekwencją, obdarzony wielkim talentem analitycznym, lecz dzisiaj nieco zapomniany, historyk idei i politolog, Bogumił Jasinowski³. Oczywiście, także na Zachodzie i w Rosji świadomość, że między gnozą i rosyjskim renesansem istnieją rozliczne powinowactwa, że są to dwa gmachy w jakiś sposób do siebie podobne i połączone zapewne licznymi ukrytymi przejściami, jest wśród znawców przedmiotu dość powszechna i często, choćby w postaci dygresji, dochodzi do głosu w publikacjach. Twierdzenie, że między rosyjską myślą religijną a gnozą istnieje bliżej nieokreślone powinowactwo, uważa się, mam wrażenie, za prawdę dowiedzioną.

Temu dość ogólnikowemu twierdzeniu rzadko jednak usiłuje się nadać postać bardziej rzeczową, a już na pewno klasyczne pytanie o stosunek rosyjskiego renesansu do gnozy nie doczekało się, jak dotąd, klasycznych odpowiedzi (porównywalnych choćby ze studium Wettera o marksizmie i rosyjskiej filozofii religijnej), to jest takich, które mogłyby stanowić dla nas dogodny punkt wyjścia lub pobudzać do polemiki. Właściwie nie ma w tym nic dziwnego, jeśli wziąć pod uwagę, sygnalizowaną już, skalę trudności problemu. Gnostycyzm i gnoza to, rzecz jasna, kategorie nastrożające mnóstwo kłopotów – długo można się spierać o „dystynktywne” cechy starożytnego gnostycyzmu oraz o zakres terminu *gnoza*, zdecydowanie nadużywanego w szeroko rozumianej dwudziestowiecznej humanistyce. Niezależnie od tego, co uznamy za istotę gnostycyzmu i jak przeprowadzimy rozróżnienie między tymże gnostycyzmem a gnozą, skonfrontowanie go z rosyjską filozofią religijną wymaga z jednej strony objęcia tej ostatniej syntetycznym spojrzeniem i sprowadzenia jej niezwyklej różnorodności do pewnych dominujących tendencji, a z drugiej wyróżnienia co najmniej trzech niezależnych od siebie poziomów porównawczego opisu. Interesować nas będą przede wszystkim głębokie, dotyczące podstawowych idei i samej struktury omawianych tu koncepcji, analogie i różnice między gnostycyzmem i gnozą z jednej strony, a rosyjskim renesansem z drugiej. Powiedzmy od razu, uprzedzając własne ustalenia, że ostatecznie ma to służyć odnalezieniu takich tendencji w rosyjskiej myśli religijnej, które w żadnym wypadku nie dają się pogodzić ze stanowiskiem gnostyckim, a więc przesądzają o jej odrębności od gnozy, i wyjaśnieniu, w jaki sposób myśl skądinąd tak do gnostycyzmu zbliżona i przesycona rozmaitymi elementami gnostyckiej proveniencji,

³ Por. B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Kraków 2002.

mogła nie tylko zachować charakter chrześcijański, ale i stać się jedną z najwartościowszych filozoficznych reinterpretacji chrześcijaństwa, jakie kiedykolwiek powstały. Musimy jednak pamiętać, że rosyjscy myśliciele nie tylko ulegali gnostyckim wpływom, czy, częściej jeszcze, głosili idee do gnostyckich zbliżone, ale i sami pisali niemało o historycznym gnostycyzmie oraz o fenomenie gnozy, ustosunkowywali się do nich na różne sposoby i u swoich współczesnych, na ogół z intencją wyraźnie krytyczną, doszukiwali nawrotów gnostycyzmu. Jest to osobny poziom porównawczego opisu, którego nie możemy pominąć. Podobnie jak nie możemy pominąć, odnoszącego się do jeszcze innego poziomu tego opisu, faktu, iż rosyjscy myśliciele chętnie posługiwali się terminologią pochodzenia gnostyckiego, co nie musiało bynajmniej iść w parze z przejmowaniem, a tym bardziej z przejmowaniem w postaci niezmodyfikowanej, gnostyckich idei. Wszystkie te poziomy pozostają wobec siebie całkowicie autonomiczne, w tym sensie, że istnienie zależności czy analogii między gnostycyzmem (gnozą) a propozycjami konkretnego myśliciela na danym poziomie opisu w żaden sposób nie przesądza o istnieniu zależności lub analogii na innych poziomach. Bierdiajew, powszechnie i najprawdopodobniej słusznie, uznawany za najbardziej gnostyckiego z rosyjskich filozofów, prawie nie posługuje się gnostycką terminologią, w jego niekończącej się filozoficzno-religijnej oracji, ciągnącej się przez kilkadziesiąt książek i trudno policzyć ile artykułów, słowo *Sofia*, najbardziej charakterystyczne dla rosyjskiej terminologii filozoficznej zapożyczenie z gnostycyzmu, pojawia się pewnie kilka razy, a i to, jak sądzę, najczęściej przy okazji omawiania poglądów innych myślicieli. Z kolei Paweł Florenski, jeden z głównych przedstawicieli nurtu sofiologicznego w rosyjskiej filozofii, posługujący się tym terminem bardzo chętnie, jako jeden z głównych celów swej działalności filozoficznej deklaruje zwalczanie wpływów gnostycyzmu we współczesnej kulturze⁴. Nie trzeba dodawać, że całkowita niezależność od siebie wyróżnionych przez nas „rejestrów” – terminologicznego, polemicznego i ideowego – prowadzi do rozlicznych i przynajmniej w pierwszej chwili dość mylących paradoksów. Ponieważ niejednokrotnie jeszcze, chcąc nie chcąc, będziemy natrafiali na nie w trakcie tych analiz, w tym miejscu ograniczę się do jednego tylko przykładu, dającego wyobrażenie o subtelności materii, w jakiej się poruszamy, i skali możliwych nieporozumień. Wspomniany właśnie Paweł Florenski, posługujący się językiem sofiologicznej filozofii wszechjedności krytyk gnozy, przez długie lata nieznaną na Zachodzie, został tam spopularyzowany między innymi dzięki staraniom niemieckich antropozofów, a więc przedstawicieli

⁴ Por. P. A. Florenskij, [*Awtorieferat*], [w:] *idem*, *Soczinienija*, t. 1, Moskwa 1994, s. 37.

paradygmatycznej wręcz neognozy, przy czym największe zainteresowanie jego dorobek budzi w środowiskach związanych z *new age'em*⁵.

Wydawać by się mogło, że wyjątkowe bogactwo i różnorodność gnostyckich koncepcji filozoficzno-religijnych i mitów, zbijające z tropu nawet świetnych znawców przedmiotu⁶, brak źródeł i ograniczona wartość świadectw pochodzących z drugiej ręki, głównie od zwalczających gnostycyzm chrześcijańskich polemistów, którzy, oględnie mówiąc, nie zawsze musieli być obiektywni, powinny zdecydowanie utrudniać uchwycenie istoty gnostycyzmu, zrekonstruowanie jego ideowego rdzenia. W trwającym od dwustu lat bez mała sporze o gnostycyzm jest to jednak punkt budzący zapewne najmniej kontrowersji, przedmiotem sporu jest raczej geneza gnostycyzmu, jego stosunek do chrześcijaństwa, udział elementów mitologicznych i dyskursywnych oraz proporcje między nimi, a więc sprawy z naszego punktu widzenia mniej istotne, niż sam kanon gnostyckich idei⁷. W kwestii zasadniczych idei gnostycyzmu, jego *differentia specifica*, istnieje więc chyba *communis opinio doctorum*, a już na pewno nie mamy tu do czynienia z zasadniczymi kontrowersjami i rywalizacją między wykluczającymi się stanowiskami, różne spojrzenia, jeśli się nie pokrywają, to często okazują się komplementarne. Gnostycyzm zatem to konstrukt z pogranicza filozofii i religii (ufilozoficzniona religia lub filozofia z elementami religijnymi⁸), a najbardziej charakterystyczne dlań idee to: negacja doczesnego świata jako naznaczonego złem i pochodzącego od demiurga niższego rzędu, nie zaś od najwyższego dobrego, ale i ukrytego, Boga; teza o boskiej proveniencji człowieka i jego konsubstancjalności z najwyższym Bogiem, umożliwiającej zbawienie wybranych jednostek; przekonanie o zbawczej funkcji religijnej wiedzy, czyli gnozy, oraz wykluczenie odpowiedzialności człowieka za upadek i przeniesienie jej na byt wyższego rzędu⁹. Wszystko to składa się na naznaczoną bardzo silnym pesymizmem, wyraźnie dualistyczną koncepcję kosmologiczną i antropologiczną, znajdującą wyraz w charakterystycznych mitach o upadku Sofii, hierarchii eonów i demiurgów, zbawcy zbawianym (*salvator salvatus*)¹⁰. Charakterystycznym dla gnostyków zabiegiem jest ponadto traktowanie znanych im, a wywodzących się z innych tradycji mitów,

⁵ Por. *O wosprijatii niepriniatogo. 'Russkaja mysl' w jewropiejskom kontiektie* [wywiad z M. Hagemesterem], „Woprosy Filozofii” 1995, nr 11, s. 61.

⁶ Por. K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 52.

⁷ Por. W. Myszor, *Wprowadzenie. Na tropach tajemniej wiedzy*, [w:] G. Quispel: *Gnoza*, przeł. B. Kita, Warszawa 1988.

⁸ *Ibidem*, s. 15, 30; B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a 'Rosja*, *op.cit.*, s. 58, 61.

⁹ Por. W. Myszor, *Wprowadzenie, op.cit.*, s. 32–33, 49.

¹⁰ *Ibidem*, s. 49.

jako niezrozumianych dotąd przekazów, których właściwy ezoteryczny sens, zazwyczaj stanowiący antytezę sensu egzoterycznego, zostaje odsłonięty dopiero w toku dokonywanej przez wtajemniczonych reinterpretacji¹¹.



Pierwsza analogia pomiędzy gnostycyzmem a rosyjską filozofią religijną, której trudno nie dostrzec po dokonaniu tej zwięzłej rekapitulacji kluczowych idei gnostycyzmu, odnosi się do samego stylu filozofowania rosyjskich myślicieli i poetyki ich pism. Rosyjski renesans, dokładnie tak samo jak gnostycyzm, jest przykładem *filozofii religijnej*, to jest nieustannie zacierającej granicę między filozofią i religią, łączącej z niezwykle łatwością refleksję filozoficzną z subiektywnymi religijnymi intuicjami i, niekiedy, bardziej profesjonalną spekulacją teologiczną. Jest to zauważalna natychmiast, wszechobecna i znamienita dla tego nurtu tendencja, która może oczywiście manifestować się na wiele sposobów i z różnym natężeniem – od skrajnego subiektywizmu Rozanowowskiej poetyki „opadłych liści” po włączenie odwołań do doświadczenia mistycznego w niezwykle zdyscyplinowany wywód filozoficzny u Siemona Franka, z całym *continuum* przypadków pośrednich, mieszczących się pomiędzy tymi skrajnościami. Można oczywiście powiedzieć, że tego rodzaju ogólnikowe podobieństwo zachodzi między gnostycyzmem i wszelką filozofią religijną i że wobec tego niewiele znaczy. Byłoby tak, być może, gdyby nie fakt, że niektórzy spośród wybitnych twórców rosyjskiego renesansu zdecydowanie wykraczają poza to nieuchronne w wypadku filozofii religijnej minimum zbieżności z gnostycyzmem i posługują się poetyką uderzająco podobną do gnostyckich wzorów. Na szczególną uwagę zasługują z tego punktu widzenia dzieła głównych przedstawicieli nurtu sofiologicznego – Sołowjowa, Florenskiego i Bułgakowa – oraz eseistyka poety-filozofa Wiaczesława Iwanowa, w których dochodzi do symbiozy filozofii i mitu¹². U Iwanowa polega to na połączeniu refleksji z poetyckim wizjonerstwem i pomysłowymi reinterpretacjami wielkich mitów antyku i chrześcijaństwa (Iksjon, Edyp, Dionizos, Lucyfer); u sofiologów wiąże się ze szczególnym statusem centralnej... kategorii ? postaci ?, jaką jest Boża Mądrość i Dusza Świata – Sofia. W ich rozważaniach ma ona status nader dezorientujący – jest zarazem kategorią ontologiczną i supranaturalną osobą, obdarzoną

¹¹ Por. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2, przeł. St. Tokarski, Warszawa 1994, s. 243.

¹² Por. P. A. Sapronow, *Russkaja filozofija. Opyt tipologičeskoj charakteristiki*, Sankt-Pietierburg 2000, s. 240; por. też B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, op.cit., s. 61.

wolną wolą i mającą indywidualną historię, własną „biografię”, w której jest miejsce dla upadków i nawróceń. W ten sposób w jednym z najważniejszych, a jeśli wziąć pod uwagę jego istotowy związek z metafizyką wszechjedności, bez której sofiologia nie może się obejść, (choć metafizyka wszechjedności nie zawsze łączy się z sofiologią), także najbardziej reprezentatywnym nurcie rosyjskiego renesansu, dochodzi do ścisłej symbiozy dyskursu filozoficznego i mitu, która natychmiast kojarzyłaby się z gnostycyzmem, nawet gdyby sama Sofia nie miała gnostyckiego rodowodu. Jesteśmy tu świadkami ściślego zespolenia języka filozoficznego i mitycznego – mit zostaje ściśle zintegrowany ze spekulacją filozoficzną, na ogół nad wyraz subtelną i rozgałęziającą się w kolejnych dystynkcjach. To współistnienie spekulacji i mitu zwłaszcza u Sołowjowa i Florenskiego przybiera zadziwiającą postać. Sołowjow nie ukrywa, iż wierzy w nieograniczone możliwości spekulatywnego rozumu i oglądu intelektualnego, i choć powiada, że są to władze, które u człowieka znajdują się dopiero w początkowym stadium ewolucyjnym, na temat wewnętrznej struktury Absolutu sam spekuluje tak śmiało, jakby w jego przypadku metafizyczny czysty rozum osiągnął już kres ewolucyjnego rozwoju. Zarazem jednak nie potrafi się obejść bez mitologicznej kreacji, jaką jest Sofia, i posługuje formą symbolicznej przypowieści, bo tym jest, jak wiadomo, „Krótka opowieść o Antychryście”, by przekazać swe przemyślenia na temat finalnych przeznaczeń ludzkości. Deklarując bezgraniczne zaufanie do filozoficznej spekulacji i uprawiając ją z profesjonalną wprawą, rosyjski myśliciel mimo wszystko nie jest w stanie zrezygnować z mitologicznych kreacji. To samo powiedzieć można o Florenskim, trzeba przy tym jednak dodać, że starając się wyjaśnić, czym – czy też kim – w istocie jest Sofia, ucieka się on do praktyki, od której Sołowjow raczej stroni, a mianowicie nieustannie mnoży jej synonimy, czy też sobowtóry, i w ten sposób mimo woli wykazuje, że jest ona właśnie tworem mitycznym, którego symboliczny sens niepodobna wyczerpać w kolejnych konceptualnych przybliżeniach.

Wobec tak bliskiego współistnienia spekulacji i mitu w dziełach niektórych spośród wybitnych rosyjskich myślicieli, i to myślicieli pod pewnymi względami reprezentatywnych dla całego nurtu, zajmujących, dotyczy to zwłaszcza Sołowjowa, szczególną pozycję wśród jego twórców, pytanie o obecność terminów pochodzenia gnostyckiego w języku rosyjskiej filozofii religijnej traci na znaczeniu. Trudno jednak nie odnotować, że co najmniej dwa z gnozy bezpośrednio się wywodzą. Pierwszym jest oczywiście wspomniana już Sofia, obudowana zresztą całym zespołem derywatów – rosyjscy myśliciele nie tylko uprawiają *sofiologię*, ale i rozprawiają o *sofijności* stworzenia, a kiedy indziej o jego *usofijnieniu*. Znacznie mniejszy zasięg ma, wprowadzony również przez Sołowjowa, z pełną świadomością zarówno

jego gnostyckiego rodowodu, jak i tego, że nie przesądza on jeszcze o sensie i funkcji słowa¹³, termin *syzygia* – pojawiający się właściwie w jednym tylko, aczkolwiek bardzo ważnym tekście, jakim jest „Sens miłości” („Smysł lubwi”).



Świadomość historycznego znaczenia gnostycyzmu, trwałości jego wpływów i pokrewieństw pomiędzy gnostycyzmem a niektórymi przynajmniej przedstawicielami rosyjskiej filozofii religijnej jest w środowisku tychże rosyjskich myślicieli powszechna. Jak łatwo przewidzieć, nie idzie to jednak w parze ze zbieżnością interpretacji i ocen. W debacie nad gnostycyzmem mamy do czynienia ze znacznym zróżnicowaniem stanowisk – od konsekwentnego tropienia i piętnowania przez Szestowa wszelkich przejawów gnozy – przy czym, jak się przekonamy, przyjęte przezeń kryteria umożliwiają uznanie za gnozę właściwie każdego stanowiska nieco bardziej racjonalistycznego od Szestowowskiej filozofii absurdu – poprzez zniuansowane i pełne ambiwalencji diagnozy gnostycyzmu u Bierdiajewa i Siemiona Franka, aż po niezwykle wysoką ocenę niektórych jego przedstawicieli w wypowiedziach Sołowjowa i Karsawina.

Trudno o lepszy przykład tendencyjności Szestowa, a także nieporozumień, do jakich mogła prowadzić, niż pochodzący z 1938 roku artykuł „Mikołaj Bierdiajew. Gnoza i filozofia egzystencjalna” (*Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия*)¹⁴. Studium to, zaczynające się zresztą od słów szczerego podziwu dla autora „Sensu twórczości”, którego Szestow uznaje za pierwszego rosyjskiego filozofa europejskiego formatu, jest jedną z najbardziej nieprzejednanych polemik z Bierdiajewem w całej rosyjskiej filozofii. Jest to zarazem polemika, pomimo wszelkich przejawów kurtuazji, bardzo niesprawiedliwa. Zdaniem Szestowa Bierdiajew konsekwentnie przyznaje wiedzy pierwszeństwo przed wiarą, a zaczyna się to od uznania własnego doświadczenia wewnętrznego (duchowego) za drugie obok Pisma źródło objawienia, podczas gdy źródło jest tylko jedno, i jest nim właśnie Pismo. Prawdy dostarczane przez „doświadczenie duchowe” wciąż są bowiem wiedzą i to wiedzą, która, jeśli przyjrzeć się jej bliżej, okazuje się kolejną wersją kapitulującej przed koniecznością *philosophiae perennis*. U Bierdiajewa odnajdujemy więc, w najlepszym razie zamaskowane religijnymi

¹³ Por. W. Sołowjow, *Smysł lubwi*, [w:] *idem, Izbrannyje proizwiedienija, op.cit.*, s. 499.

¹⁴ Por. L. Szestow, *Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия*, [w:] *idem, Umowrienije i otkrowienije. Rieligioznaja filosofija Wladimira Solowjowa i drugije statji*, Paris 1964.

i mistycznymi formułami, wszystkie jej schematy, wszystkie antyegzystencjalne i racjonalne przesady, których zwalczaniu Szestow poświęcił życie, „[...] to nie prawdy z innych światów – czytamy w pewnym miejscu – ale kantowskie syntetyczne sądy *a priori* stanowiące konieczny warunek racjonalnego myślenia”¹⁵. Bóg Bierdiajewa nie jest wszechmocny, choćby dlatego, że nie panuje nad niestworzoną meoniczną wolnością; sama wolność jest niczym więcej niż uświadomioną koniecznością stoików i Spinozy; etyka paradoksalna, jakkolwiek Bierdiajew starałby się uczynić ją czymś nowym, pozostaje wciąż etyką normatywną; rozważania o naturze zła nie wychodzą poza krąg racjonalnej teodycei, *etc.*, *etc.* Owszem Bierdiajew stara się swojej filozofii nadać charakter egzystencjalny – nie godzi się z ideą wiecznego potępienia, upomina o to, co osobowe i niepowtarzalne, ale – wytyka mu Szestow – albo pozostaje nazbyt ostrożny, nie mając odwagi zakwestionować rozumu i wiedzy w imię absurdu i rozpacz – co jest znakiem rozpoznawczym filozofii egzystencjalnej godnej tego miana – albo jako rewelacje filozofii egzystencjalnej stara się przedstawić prawdy dobrze znane filozofii racjonalnej. Wszystko to czyni zeń zwolennika zbawienia poprzez wiedzę, a więc, jakiegokolwiek byłoby poza tym jego zasługi, godnego napiętnowania gnostyka, albowiem „wolność przynosi człowiekowi nie wiedza, ale wiara kładąca kres wszystkim naszym lękom”¹⁶.

Jest oczywiście, że Szestow, tak surowo osądzający najbliższego mu w istocie spośród rosyjskich filozofów, w większości syntez rosyjskiej filozofii omawianego wraz z Szestowem w rozdziale o religijnym egzystencjalizmie, nie będzie miał względów dla myślicieli, którzy nawet nie pretendowali do miana egzystencjalistów i otwarcie deklarowali zaufanie do spekulatywnego rozumu. Obiektem osobnej, i skądinąd o wiele bardziej uzasadnionej, krytyki musiał więc stać się także fundator rosyjskiego renesansu Włodzimierz Sołowjow. Sołowjow jest dla Szestowa paradygmatycznym wręcz przypadkiem racjonalizacji, to jest hellenizacji, chrześcijaństwa, a więc i paradygmatycznym gnostykiem, wszak właśnie jako proces „ostrej hellenizacji chrześcijaństwa” definiował gnostycyzm Harnack, na którego Szestow się powołuje¹⁷. Szestow zaznacza przy tym, że Harnack, który początkowo stwarzał pozory, iż odnosi się do gnostycyzmu krytycznie, z upływem czasu zaczął z nim jawnie sympatyzować. Wedle rosyjskiego myśliciela, czyniąc tak, uległ jedynie tendencjom charakterystycznym dla naszych czasów – postawy gnostyckie są dziś równie

¹⁵ *Ibidem*, s. 287.

¹⁶ *Ibidem*, s. 295.

¹⁷ Por. L. Szestow, *Umożnienie i Apokalipsis. Rieligioznaja filosofija Władimira Sołowjowa*, [w:] *idem*, *op.cit.*, s. 57; formułę Harnacka przytaczam w przekładzie B. Jasinowskiego, por. *idem*, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, *op.cit.*, s. 58.

rozpowszechnione jak w epoce narodzin chrześcijaństwa, w czym upatrywać należy symptom groźnego kryzysu kultury. Należałoby tu tylko dodać, że w istocie cała historia filozofii, z nielicznymi wyjątkami w postaci myślicieli egzystencjalnych, autentycznych bohaterów rozpaczy, to dzieje przewagi gnozy nad wiarą, której kulminacją jest właśnie kryzys współczesności.

Bierdiajew, wbrew opiniom Szestowa, nie był z pewnością zwolennikiem gnozy, choć nigdy nie ukrywał, że ma sporo sympatii dla historycznego gnostycyzmu. Gnoza stanowi zaledwie jeden z jego składników, dla Bierdiajewa był to składnik zasługujący na kategorię potępienia, lecz chyba nie najistotniejszy. Wiara w zbawienie poprzez wiedzę była błędem, ponieważ świadczyła o ignorowaniu skutków upadku – wiedza nie zbawia, choćby dlatego, że człowiek jako istota grzeszna nie ma dostępu do nie uszczuplonej prawdy¹⁸. Wielkość gnostycyzmu polegała z kolei na jego uwrażliwieniu na zło i konsekwencjach, jakie wynikały stąd dla filozofii Boga. „Markion – pisał rosyjski myśliciel w swej „Autobiografii” – budzi mój intelektualny sprzeciw, ale emocjonalnie, moralnie jest mi bliski”¹⁹.

W rozważaniach rosyjskiego myśliciela o gnozie i gnostycyzmie nie mogło oczywiście zabraknąć uwag o filozofii Szestowa. Rozpocniemy od ich omówienia, chociaż jest to tylko jeden z wątków, zapewne nie najistotniejszy. Polemizując z Szestowem, Bierdiajew z maestrią uprzedzał i odwracał zarzuty przeciwnika (z dzisiejszej perspektywy niektóre wypowiedzi Bierdiajewa o Szestowie sprawiają wrażenie replik na powstałe w rzeczywistości później artykuły Szestowa o Bierdiajewie²⁰). O ile Szestow starał się za wszelką cenę podkreślić, że od Bierdiajewa dzieli go dystans nie mniejszy niż od reszty racjonalnych filozofów, czy też, że wszelkie zbieżności między nim i Bierdiajewem tracą na znaczeniu wobec dzielących ich różnic, o tyle Bierdiajew chętnie deklarował, że w znacznym stopniu poczuwa się do wspólnoty poglądów z Szestowem. Ze zdumieniem stwierdzał jednak, że Szestow jest w istocie manichejczykiem, przeświadczonym, iż w świecie doczesnym niepodzielnie panują rozum i konieczność, a więc – gdyż były to tylko jego kryptonimy – niepodzielnie panuje w nim zło. Szokowało go to, że Szestow nie dostrzegał w świecie obecności Boga, nie pozostawiał żadnych prześwitów dla transcendencji (w odróżnieniu od samego Bierdiajewa, który podkreślał zawsze, że interwencje Boga i akty twórcze człowieka mogą „przerywać” „łańcuch obiektywacji”). Nie uważał również, by Szestowowska

¹⁸ Por. N. A. Bierdiajew: *Filosofija swobody*, [w:] *idem*, *Soczinienija*, Moskwa 1994, s. 40.

¹⁹ *Idem*, *Samopoznanije (Opyt filosofskoj awtobiografii)*, Moskwa 1991, s. 66.

²⁰ Por. np. pochodzący z 1938 roku artykuł Szestowa *Nikołaj Bierdiajew. Gnozis i ekzistencyjalnaja filosofija*, *op.cit.*, oraz wcześniejszy o dwa lata artykuł Bierdiajewa: *Lew Szestow i 'Kirkiegor*, [w:] *idem*, *Tipy rieligioznoj mysli w 'Rossii*, Paris 1989.

koncepcja niczym nieograniczonego – a więc niezależnego od praw logiki, moralności, mogącego zmieniać przeszłość *etc.* – Boga była bardziej irracjonalna, a więc mniej „gnostycka” – niż chrześcijańska koncepcja Boga wcielającego się i cierpiącego, przeciwnie – dla rozumu większym skandalem jest ta ostatnia²¹. Skrajny irracjonalizm Szestowa okazywał się więc co najmniej zanieczyszczony pierwiastkami gnozy i manicheizmu.

We współczesnej kulturze Bierdiajew dostrzegał jednak przykłady odradzania się, czy też trwałości, gnostyckich struktur znacznie groźniejsze niż bliski mu w końcu egzystencjalizm Szestowa. Łatwo rozpoznawalne gnostyckie schematy powracają przede wszystkim w utopijnych ideologiach, charakterystycznych dla czasów, w których przyszło nam żyć – burzliwej, przejściowej epoki agonii humanizmu i narodzin nowego średniowiecza. Ze zrozumiałych względów utopijną ideologią, której Bierdiajew poświęcał najwięcej uwagi, był rosyjski bolszewizm. Rewolucyjne ideologie, wbrew temu, co zwykło się sądzić i co głoszą ich zwolennicy – powiadał – nie mają bynajmniej charakteru naukowego ani racjonalnego, ateistyczna retoryka jest jedynie ustępstwem na rzecz ducha czasu i pozorem, skrywającym treści co najmniej parareligijne. Stałymi składnikami tak rewolucyjnej ideologii, jak i mentalności rewolucjonisty, zwłaszcza rewolucjonisty rosyjskiego, są markionizm (w tym kontekście było to określenie deprecjonujące, Bierdiajew cenił Markiona, ale nie „markionizm”) i manicheizm. Pierwotną intuicją dającą początek postawie rewolucyjnej jest odczucie świata jako domeny zła, prowadzące do uznania konieczności jego totalnej przebudowy, niemożliwej oczywiście bez wcześniejszej destrukcji tego, co zastane, a co rewolucjonście jawi się nieomal jako dzieło złego demiurga. Nadaje to specyficzne, quasi-religijne zabarwienie buntowi i ateizmowi rewolucjonisty. „Bakunin – zauważa Bierdiajew w jednej ze swych prac – sprawia wrażenie bogoburcy działającego z pobudek pokrewnych markionizmowi²². ”Komunizm, chociaż powołuje się na monistyczną filozofię, jest w rzeczywistości doktryną dualistyczną, traktującą świat jako miejsce starcia dwóch sił pozostających do siebie w stosunku absolutnego antagonizmu i operującą manichejską optyką. „Fanatyzm, bezwzględność, okrucieństwo i brutalność komunisty z prawdziwego zdarzenia biorą się z jego poczucia, iż stoi twarzą w twarz z królestwem szatana i nie jest w stanie go ścierpieć²³.”

Niepokojącą, chociaż z historycznego punktu widzenia zdecydowanie mniej niebezpieczną niż bolszewicki komunizm, neognostycką

²¹ Por. *ibidem*, s. 405.

²² N. A. Bierdiajew: *Istoki i sens ruskogo komunizma*, [w:] *idem*, *Soczinienija*, *op.cit.*, s. 278.

²³ *Ibidem*, s. 407.

formą współczesnej świadomości religijnej był również okultyzm, na tyle rozpowszechniony w przedrewolucyjnej Rosji i międzywojennej Europie, że Bierdiajew nie mógł się z nim nie zetknąć. (Pojedynczy rosyjscy myśliciele ulegali zresztą jego wpływowi – Andriej Biełyj na przykład był przez pewien czas „uzależniony” od antropozofii Steinera). Zdaniem Bierdiajewa okultyzm miał wiele cech starożytnego gnostycyzmu – był skrajnie spirytualistyczny, ezoteryczny, głosił gnozę w wąskim znaczeniu, to jest zbawieniwe poprzez wiedzę. Tendencje te czyniły zeń jednak nurt zdecydowanie antychrześcijański – albowiem chrześcijaństwo, jak Bierdiajew wytrwale przez całe życie powtarzał, jest egalitarnym uniwersalizmem propagującym ideał świętego, a nie mędrca.

W pismach Siemiona Franka refleksje na temat gnostycyzmu i gnozy zajmują niewiele więcej miejsca niż w pismach Bierdiajewa, mają jednak o wiele większe znaczenie dla diagnozy współczesnej kultury. Dzieje się tak i dlatego, że refleksja nad utopizmem, w którym Frank podobnie jak Bierdiajew odkrywa gnostyckie struktury, w historiozofii Franka odgrywa chyba większą rolę niż w historiozofii Bierdiajewa, i dlatego że Frank dostrzega zignorowany przez Bierdiajewa fenomen nowoczesnego gnostycyzmu. Uważając utopizm za zjawisko niemające w zasadzie precedensu w przednowożytnych dziejach ludzkości, Frank przyznaje jednak, że istnieją pewne analogie między współczesnym utopizmem a starożytnym gnostycyzmem. Podobnie jak dawni gnostycy, współczesny utopista, nie lekceważąc bynajmniej grozy i potęgi zła, zdejmuje z człowieka odpowiedzialność za zaistnienie zła. Człowiek znów okazuje się niewinnym przybyszem w opanowanym przez zło świecie, a świat wytworem złego demiurga. Podczas gdy utopizm wierzy w możliwość naprawienia opanowanego przez zło świata – a ściślej: zastąpienia go skonstruowanym przez samego człowieka światem dobrym – jest więc aktywistyczny i optymistyczny; nowoczesny gnostycyzm [*sow-riemiennyj gnostycyzm*], w odróżnieniu od utopizmu nie znajdujący wyrazu w programach politycznych i ideologiach, lecz mimo to będący niezwykle ważnym składnikiem nowoczesnej świadomości, scharakteryzować by należało jako pesymistyczny i heroiczny. Jego punkt wyjścia jest podobny, o ile nie taki sam – jest nim poczucie wszechwładzy zła i bezsilności dobra w otaczającym nas świecie, jednakże nowoczesny gnostyk, chociaż nie wierzy ani w dobrego, ani w złego Boga, czuje się zobowiązany do dochowania wierności zasadom, z pełną świadomością, iż jest to postawa skazana na klęskę i w tym sensie autodestrukcyjna (za literacką ekspresję tak pojętego nowoczesnego gnostycyzmu śmiało możemy uznać utwory Conrada, Camusa czy Malraux, nawet, jeśli Frank nie wymienia tych nazwisk). Tym samym przyznaje on, choćby nie w pełni świadomie, że istnieje jakiś wyższy nadempiryczny świat

wartości, dostępny dla człowieka, co z jednej strony oznacza przejście na pozycje wyraźnie dualistyczne i jeszcze bardziej upodabnia nowoczesny gnostycyzm do starożytnego, a z drugiej pozwala odróżnić go od „niewiary cynicznej” (*cyniczskoje niewierije*). Konkluzja wywodów Franka jest całkiem optymistyczna: nowoczesny gnostycyzm kryje w sobie autentyczne, tyle że nie rozpoznane i stłumione przez sceptyczną refleksję, doświadczenie religijne, możliwe jest więc przejście od nowoczesnego gnostycyzmu do chrześcijaństwa, zwłaszcza, że nie zafałszowane chrześcijaństwo jest umiarkowanym dualizmem.

Lew Płatonowicz Karsawin w swoich rozważaniach o gnostycyzmie w zasadzie ogranicza się do omawiania starożytnych doktryn w celu wydobycia z nich „filozoficznej zawartości”, nie tropi gnostyckich struktur we współczesnych mu ideologiach i koncepcjach filozoficznych. Nie znaczy to jednak, że to, co pisze, nie ma żadnego odniesienia do współczesności. Jak się przekonamy, jego uwagi na temat gnostycyzmu mają pewne znaczenie dla rozważań o źródłach chrześcijaństwa, będącego przecież, przynajmniej dla rosyjskich myślicieli, religią żywą; nie sposób też przeoczyć paralelizmy między ideami odnajdywanymi przezeń u gnostyków a ideami charakterystycznymi dla rosyjskiego renesansu czy metafizyki samego Karsawina.

Istotę gnostycyzmu stanowi wedle Karsawina „wewnętrznie sprzeczne (*protiworiecziwije*) połączenie etyczno-metafizycznego dualizmu, naturalistycznego panteizmu i związanego z ideą moralną i pragnieniem zbawienia antropocentryzmu”²⁴. Systemy gnostyckie zawsze więc okazują się „niestabilne”, a ich twórcom nie udaje się utrzymać wyjściowych założeń. Nie znaczy to jednak, że ich konstrukcje, a przynajmniej niektóre z nich, pozbawione są wartości. Karsawin jest autentycznie zafascynowany koncepcją Bazylidesa, „największego z gnostyków”²⁵, który jako filozof pod pewnymi względami przewyższa nawet Platona²⁶ (!). Bazylides, pomimo tego, że w wielu kwestiach pobił i zabrnął w mitologiczne fantazje, zasługuje na miano geniusza, ponieważ wprowadza dwie idee o przełomowym znaczeniu dla filozofii w ogóle, a chrześcijańskiej filozofii religijnej w szczególności. Pierwszym genialnym konceptem Bazylidesa jest idea niepojętego, wymykającego się wszelkim określeniom, stojącego ponad opozycją bytu i niebytu, słusznie zwanego więc Nie-Istniejącym (*Nie-Suszczaje*), Absolutu. Karsawin nie jest nią wprawdzie w pełni usatysfakcjonowany – nie podoba mu się, iż Bazylides traktuje Absolut jako jednolity, nie zaś jako trójjedność, przyznaje

²⁴ L. P. Karsawin: *Głubiny sataninskiej (Ofity i Wasilid)*, [w:] *idem, Małyje soczinienija*, S. Pietierburg 1994, s. 65.

²⁵ *Ibidem*, s. 67.

²⁶ Por. *ibidem*, s. 73.

jednak, że ma ona przewagę nad innymi powstałymi w starożytności apofatycznymi koncepcjami Absolutu. Wyraźnie zaznacza się w niej tendencja do traktowania Absolutu, nieutożsamianego już z czystą potencjalnością, jako wszechjedności. W Karsawinowskim omówieniu koncepcji Bazylidesa wielokrotnie powracają określenia doskonale znane badaczom rosyjskiej myśli i przynajmniej w jednym z jej nurtów mające status słów–kluczy – *niepostizymost'* i *wsiejedistwo*.

O ile pierwsza z genialnych propozycji Bazylidesa, nawet jeśli przetrwała większość analogicznych pomysłów myślicieli hellenistycznych, jest jeszcze z nimi porównywalna, o tyle druga ma, zdaniem Karsawina, charakter bezprecedensowy. Ponieważ emanacjonizm i koncepcja stworzenia z istniejącego wcześniej substratu prowadziłyby do ograniczenia Absolutu, Bazylides śmiało opowiada się za całkowicie nowatorską i w istocie chrześcijańską ideą stworzenia z niczego. Co więcej, aby zachować doskonałość Absolutu i dystans pomiędzy tymże Absolutem a stworzeniem, podkreśla, że jako odmienne od Absolutu wciąż pozostaje ono nicością. Podobne, jeśli nie identyczne wątki, odnajdujemy u samego Karsawina, który przywiązując ogromną wagę do koncepcji stworzenia z niczego i poświęcając jej wiele miejsca w swej metafizyce, przejawia wyraźną skłonność do traktowania stworzenia, jako czegoś pośredniego między bytem i nicością – jeśli nawet nie jest ono nicością absolutną, to nie jest też bytem we właściwym znaczeniu, lecz raczej przesyconym nicością nie-bytem.



Omówienie choćby pobieżne, rozważań rosyjskich myślicieli o starożytnym gnostycyzmie i nawrotach gnozy w XX wieku, ich polemik ze współczesnymi, w których posądzenie o uleganie gnostyckim wpływom bywa istotnym zarzutem, i odpowiedzi na nie, deklaracji sympatii lub niechęci do gnostycyzmu, całej tej mnogości nakładających się na siebie głosów, było naszym obowiązkiem i jest niezbędne do uzyskania pełnego obrazu, jednakże tylko w nieznacznym stopniu, jeśli w ogóle, ułatwia odpowiedź na pytanie, jak ma się do gnostycyzmu istotna ideowa zawartość rosyjskiego renesansu. Oceny myślicieli z własnego środowiska i autointerpretacje nie muszą być trafne, a deklaracje sympatii lub niechęci do określonej tradycji nie muszą znajdować pokrycia w głoszonych przez dłuższy czas poglądach.

Zwięzła odpowiedź na pytanie o udział gnostyckich idei w myśli rosyjskiego renesansu przedstawia się następująco: niektóre z idei charakterystycznych dla rosyjskiej filozofii religijnej wykazują co najmniej znaczne podobieństwo do charakterystycznych idei gnostyckich, inne przypominają

koncepcje charakterystyczne dla konkretnych przedstawicieli gnostycyzmu, lecz nie włączane do jego modelu idealnego; pewne nader ważne dla gnostycyzmu wątki nigdy się w rosyjskim renesansie nie pojawiają; i wreszcie pewne wątki nader ważne dla rosyjskiego renesansu są literze i duchowi gnostycyzmu zupełnie obce. Rosyjska myśl religijna wielokrotnie zbliża się do gnostycyzmu, ale granica między nimi nigdy nie ulega zatarciu; rosyjski renesans nigdy nie wyzbywa się idei stanowiących o jego tożsamości i nie przejmuje idei stanowiących o tożsamości gnostycyzmu.

Podobnie jak gnostycy rosyjscy filozofowie religijni – o czym była już mowa w innym kontekście – mają bardzo silne poczucie obecności zła i, do pewnego stopnia, jego nieusuwalności. Paradoks polega na tym, że wyraża się to często między innymi w krytyce utopizmu, a więc stanowiska, które oni sami uważają za potwierdzenie obecności gnostyckich struktur w myśleniu współczesnego człowieka. Bierdiajew (co Szestow jakoś przeoczył) i Szestow (co Bierdiajew natychmiast mu wytknął), jeśli nie wprost, to za pomocą niezliczonych aluzji, dają do zrozumienia, że osoba pozostaje uwięziona w skażonej złem doczesności. Metafora stworzenia jako więzienia, mająca zresztą w rosyjskim piśmiennictwie długą tradycję, bo występująca już u Radiszczewa, stale obecna jest w ich medytacjach, jeśli nie na pierwszym planie, to w tle.

Co najmniej paragnostycki charakter rozpowszechnionej w rosyjskiej myśli koncepcji zła ontologicznego, tj. wpisanego w samą naturę stworzonego bytu, staje się jeszcze wyraźniejszy w zestawieniu z zajmującymi w pismach Rosjan wiele miejsca i na ogół nie dającymi się oddzielić od refleksji nad naturą zła, rozważaniami o jego genezie. Stanowią one kontekst uwydatniający gnostyckie parantele rosyjskiego pesymizmu ontologicznego, które w innym wypadku, ze względu na jego charakter, umiarkowany w porównaniu z gnostyckim pesymizmem, aczkolwiek radykalny w porównaniu z nowożytnym optymizmem, budziłyby więcej wątpliwości. Można by nawet powiedzieć, że właśnie w kontekście tych rozważań zyskuje on gnostycką wymowę. Otóż w rosyjskiej filozofii religijnej z dużą siłą dochodzą do głosu dwa przekonania – iż to nie człowiek jest winowajcą, a przynajmniej głównym winowajcą, upadku i że istniejący świat jest ubocznym produktem upadku. Każda z tych idei ma gnostyckie zabarwienie, a w jeszcze większym stopniu dotyczy to ich połączenia, które, pomimo że jest zabiegiem bardzo prostym i niejako naturalnym, dokonuje się niezbyt często. Z pewnością obie te idee, powiązane ze sobą, odnajdujemy u Sołowjowa. Gwoli ścisłości zaznaczyć należy, że mówi on również o upadku człowieka, motyw ten ma jednak zaledwie drugorzędne znaczenie – upadek człowieka następuje już po upadku Sofii, bez tego drugiego nie mógłby mieć miejsca, a jego konsekwencje są stosunkowo

nieistotne – opóźnia on jedynie powrót stworzenia do Boga, jest zakłóceniem procesu apokatastazy, ale nie wielką katastrofą. Kojève, doskonale rozumiejący filozofię Sołowjowa, miał więc pełne prawo napisać: „[...] pojęcie ‘upadku’ okazuje się centralnym pojęciem nauki o świecie. Albowiem, wedle Sołowjowa, świat nie jest niczym innym niż ‘upadłą’ Sofią, to jest Sofią, która oddzieliła się od Boga²⁷”. U Florenskiego i Bułgakowa, bezpośrednich kontynuatorów dzieła Sołowjowa, cierpliwie konstruujących swoje systemy, to właściwe Sołowjowowskiej sofologii „gnostyczne odchylenie” jest już świadomie eliminowane, a upadek człowieka odzyskuje przysługującą mu wcześniej rangę wielkiej katastrofy zmieniającej losy pochodzącego od Boga stworzenia.

Filozofami, którzy otwarcie uznają świat za produkt upadku, nie umniejszając przy tym odpowiedzialności człowieka, a więc zachowują jeden z dwóch obecnych u Sołowjowa gnostycznych tematów, są Bierdiajew i Mikołaj Łoskij, poza tym mający ze sobą niewiele wspólnego – pierwszy jest, przypomnijmy, religijnym egzystencjalistą, a drugi monadologiem zbliżonym do filozofii wszechjedności. (Okoliczność to warta odnotowania, bo dająca wyobrażenie o zasięgu nawiązań do gnostycyzmu w myśli rosyjskiego renesansu – żaden z istniejących w jego obrębie nurtów nie ma na nie monopolu, są one raczej nieregularnie rozsiane w polu całej rosyjskiej myśli religijnej). U Bierdiajewa zły użytek, jaki człowiek zrobił z przysługującej mu niestworzonej wolności, jest bezpośrednią przyczyną wyłonienia się sfery obiektywacji, czyli przyrody i materialnego świata, pozostającego we władzy „obiektywnych konieczności”. Bierdiajew nie wyjaśnia, czy oprócz nich istnieje jeszcze jakaś przedmiotowa rzeczywistość niebędąca produktem upadku człowieka, wszystko przemawia za tym, że nie. Wątpliwości takich nie pozostawia natomiast Łoski, wszechświat z całym jego pięknem traktuje jako wytwór i iluzję oddalonych od Boga monad – istnieje on tak długo, jak długo trwa ich powrót do źródła, a że wszystkie wrócić kiedyś muszą, empiria jest jedynie przywidzeniem i przeminie bez śladu. Tak radykalny iluzjonistyczny akosmizm jest w rosyjskiej filozofii religijnej ewenementem, można jednak odnaleźć dlań precedensy w niektórych wariantach gnostycyzmu antycznego.

Co najmniej pokrewna gnostycyzmowi wydaje się wreszcie stanowiąca rdzeń rosyjskiej myśli religijnej antropologia teoandryczna. To prawda, że w swoim przywiązaniu do Bogopodobieństwa człowieka i człowieczeństwa Chrystusa jest ona nieposzlakowanie chrześcijańska, ale prawdą jest rów-

²⁷ Por. A. Kożew [A. Kojève], *Religioznaja mietafizyka Władimira Sołowjowa*, „Woprosy Filozofii” 2000, nr 3, s. 120.

nież, że nader wymowny termin Bogoczłowieczeństwo poza rosyjską filozofią religijną pojawia się bardzo rzadko. Tak charakterystyczne dla rosyjskich myślicieli – znajdziemy to u Bierdiajewa, Franka, Sołowjowa – podkreślanie, że człowiek jest istotą Bogopodobną, której powołanie polega na transcendowaniu własnego statusu w dążeniu do Boga, najostroźniej mówiąc, ociera się o gnostycką koncepcję konsubstancjalności Boga i człowieka. W ten sposób w myśli rosyjskiej, zwłaszcza tam gdzie mamy do czynienia z synergizmem, dokonywałyby się powrót do gnostyckiej idei *salvator salvatus*.

Na tym polegałyby zbieżności. Powiedzieliśmy jednak, że granica między rosyjskim renesansem a gnostycyzmem nigdy nie ulega zatarciu. Jakie to filozoficzne rozstrzygnięcia wyznaczają jej przebieg? Jest ich kilka, a każde z nich samo w sobie oznacza już ustanowienie nieprzekraczalnego dystansu między gnostycyzmem a rosyjską filozofią. Przede wszystkim rosyjscy myśliciele nigdy nie przejmują idei zbawienia poprzez wiedzę – zbawienie jest u nich zawsze wynikiem działania łaski i ludzkiej twórczości, proporcje pomiędzy tymi czynnikami mogą kształtować się różnie, zależnie od tego, jakie znaczenie nada się twórczości, nigdy jednak nie może się ono obejść bez łaski, co już rozstrzyga kwestię. Co więcej, jakiegokolwiek przyjmowano by rozumienie twórczości, nigdy nie jest ona redukowana do poznania. Śmiało powiedzieć można, że koncept gnozy – zbawczej wiedzy jest całkowicie obcy rosyjskiej filozofii religijnej. Podobnie jak obca jest jej, na równi z ezoteryzmem we wszelkich odmianach, myśl o zbawieniu wybranych. Rosyjscy filozofowie, z bardzo nielicznymi wyjątkami, niestrudzenie upominają się o zbawienie powszechne, choćby za cenę uwikłania się w zawrotne paradoksy, takie jak Karsawinowska teza o powszechnym zbawieniu równoczesnym z powszechnym potępieniem czy łączenie przez Bierdiajewa zbawienia powszechnego z przyznaniem każdej osobie prawa do swobodnego wyboru potępienia. Filozofii rosyjskiego renesansu całkowicie obca jest myśl, iż ktokolwiek mógłby być ze zbawienia wykluczony. Dotyczy to zresztą – i tu dochodzimy do trzeciej zasadniczej różnicy między gnostycyzmem i rosyjską filozofią religijną – nie tylko Bogopodobnych osób, ale i całości świata, kosmosu, materii, także objętych procesem przeobstwienia. Reprezentatywny dla myśli rosyjskiej jest nie iluzjonizm Łoskiego, w istocie odosobniona ekstrawagancja, ale Bogomaterializm Sołowjowa, Bułgakowa, Trubieckoja czy Wyszestawcewa. Rosyjski renesans staje się w ten sposób wymierzoną przeciwko gnostycyzmowi subtelną i nadzwyczaj udaną formą chrześcijańskiej kontrreformacji filozoficznej: przejmuje zeń i inkorporuje wszystko, z czego może wyciągnąć dla siebie korzyść, nie ponosząc żadnych strat.



DZIEDZICTWO GNOZY W ROSYJSKIEJ FILOZOFII RELIGIJNEJ

SŁAWOMIR MAZUREK – dr hab., profesor nadzwyczajny w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, specjalista w zakresie filozofii rosyjskiej, autor książek poświęconych tzw. rosyjskiemu renesansowi religijnemu, m.in.: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej*; *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii i religijnej*.

SŁAWOMIR MAZUREK – Associate Professor at the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. Expert on Russian Philosophy; author of several books about so called Russian religious Renaissance, among others: *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej* (*Catastrophical Currents in Russian and Polish Thought 1917–1950*); *Utopia i łaska. Idea rewolucji moralnej w rosyjskiej filozofii religijnej* (*The Utopia and The Grace. Idea of Moral Revolution in the Russian Religious Thought*).