

Mariusz Dobkowski

Warszawa

BOGUMIŁA JASINOWSKIEGO STUDIA NAD GNOSTYCYZMEM I MANICHEIZMEM W KONTEKŚCIE JEGO BADAŃ ROSJOZNAWCZYCH I FILOZOFICZNYCH¹

Bogumił Jasinowski's Research on Gnosticism and Manichaeism in the Context of his Russian and Philosophical Studies

ABSTRACT: Bogumił Jasinowski (1883–1969), a Polish philosopher and specialist in Russian culture, was also interested in the issues of Gnosticism and Manichaeism. Although he had dealt with this subject for around forty years, however he did not devote any separate publication to it. For this reason, the author of this paper has to reconstruct Jasinowski's views on mentioned issue on the basis of his texts on Russian and philosophical topics. The Polish philosopher regarded Gnosticism and Manichaeism as one of the most important phenomena in the history of religion, and particularly in the history of Christianity. Jasinowski, using the original method, juxtaposed Gnosticism with Neoplatonism and with Indian philosophical and religious systems; he also proposed his own characteristics of Gnosticism. For the Polish philosopher, the Gnostic and Manichaean worldview was the important factor in interpreting Russian spirituality and culture, and even such a phenomenon as the Bolshevik Revolution. This interpretation caused a polemic on the part of Marian Zdziechowski and Nikolay Lossky.

KEYWORDS: Bogumił Jasinowski, Gnosticism, Manichaeism, sovietology, Marian Zdziechowski, Nikolay Lossky

¹ Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2016–2019: Kultura polska wobec zachodniej filozofii ezoterycznej w latach 1890–1939 (0186/NPRH4/H2b/83/2016).

Jeszcze do niedawna można było mówić o Bogumił Jasinowskim (1883–1969), polskim filozofie, historyku idei oraz znawcy kultury rosyjskiej, jako o badaczu zapomnianym². Jednak ostatnio dzięki publikacjom głównie Marka Kornata³, Józefa Pawlaka⁴ i Mirosława Tyla⁵ postać ta i jej dorobek badawczy stają się znów znane i obecne w obiegu naukowym. Niniejszą pracą także chciałbym przyczynić się do przypomnienia osoby i działalności naukowej Bogumiła Jasinowskiego, ale już nie z perspektywy filozoficznej czy politologicznej, jak to było czynione do tej pory, tylko z punktu widzenia historii studiów nad gnostycyzmem i manicheizmem, które często wiązały się z zainteresowaniami rosjoznawczymi. Trzeba ponadto wspomnieć, że badacz ten zajmował się powyższym zagadnieniem przez blisko 40 lat.

I. Jasinowski i jego zainteresowania badawcze

Bogumił Jasinowski urodził się w Warszawie w 1883 r. w rodzinie Izzydora Jasinowskiego, adwokata i publicyisty, oraz Heleny z Weintraubów. Studiował prawo na Uniwersytecie Warszawskim i w Charkowie, które to studia ukończył w 1910 r. W tym czasie rozpoczął także edukację filozoficzną na uniwersytetach w Berlinie, Monachium i Zurichu – na tym ostatnim w 1916 r. obronił doktorat na temat zagadnień metafizycznych w filozofii G.W. Leibniza. Swoją działalność akademicką Jasinowski rozpoczął w listopadzie 1918 r. Był wykładowcą Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie, Uniwersytetu Warszawskiego (gdzie uzyskał habilitację w 1930 r.), a następnie – aż do wybuchu II wojny światowej – pracował na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie.

W 1930 rozpoczął współpracę z nowo powstałym Instytutem Naukowo-Badawczym Europy Wschodniej w Wilnie, ważnym ośrodkiem sowietologicznym w Polsce⁶.

² Jako przykład można podać to, że kilkanaście lat temu Maria Janion napisała o Jasinowskim i jego najważniejszej pracy w języku polskim następujące słowa: „Bogumił Jasinowski, skądinąd autor świetnej i zapoznanej książki *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja* (Wilno 1933)”, M. Janion, *Polska w Europie*, „Nauka” 2004, nr 1, s. 10.

³ M. Kornat, *Bogumił Jasinowski (1883–1969) i jego interpretacja bolszewizmu*, [w:] B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Kraków 2002, s. VII–LV.

⁴ J. Pawlak, *Bogumił Jasinowski – badacz cywilizacji wschodniochrześcijańskiej*, [w:] *Filozofia na Uniwersytecie Stefana Batorego*, red. J. Pawlak, Toruń 2002, s. 254–274; idem, *Myśl historyczno-filozoficzna Bogumiła Jasinowskiego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, Sectio I, *Philosophia-Sociologia* 2004, R. 29, s. 139–156.

⁵ M. Tyl, *Teoria poznania historyczno-filozoficznego w ujęciu Bogumiła Jasinowskiego*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2003, R. 48, s. 141–160; idem, *Filozofia – historia – historia filozofii. Filozoficzne konteksty polskiej historiografii filozofii XX wieku*, Katowice 2012, s. 87–114.

⁶ Na temat Instytutu Naukowo-Badawczego Europy Wschodniej zob.: M. Kornat, *Polska szkoła sowietologiczna 1930–1939*, Kraków 2003 (książka składa się z eseju monograficznego, wyboru pism pracowników Instytutu i aneksu). O Jasinowskim zob. s.: 13, 54, 84–88, 269, 532, 562, 568, 580.

Na początku okupacji, w 1939 lub 1940 r., udało mu się opuścić Wilno i *via* Szwecja przedostać się do Ameryki Południowej. Tu wykładał najpierw na uniwersytecie w Buenos Aires, a następnie w Santiago de Chile. W latach pięćdziesiątych jako działacz polonijny był jednym z założycieli Instytutu Kultury Polskiej w Santiago de Chile, który powstał w 1952 r. W latach 1955–1969 wykładał w Londynie na Polskim Uniwersytecie na Obczyźnie. Zmarł w 1969 r. w Santiago de Chile lub, co mniej prawdopodobne, w Londynie⁷.

Co do zainteresowań badawczych Jasinowskiego, to wypada się tu zgodzić z opinią Marka Kornata, że „był umysłem o szerokich horyzontach”⁸, gdyż można wyróżnić kilka ważnych nurtów badań polskiego filozofa:

- myśl rosjoznawcza i sowietologiczna⁹;
- filozofia i historia nauki¹⁰;
- filozofia prawa i prawa natury¹¹;
- neoplatonizm¹²;
- poglądy filozoficzne Leibniza¹³;

⁷ Na temat życiorysu Jasinowskiego zob.: *Bogumił Jasinowski* [nekrolog], „Ruch Filozoficzny” 1972, R. 30, s. 242; *Biogramy uczonych polskich*. Część I: *Nauki społeczne*, zeszyt 1: A–J, Wrocław 1983, s. 511–513; K. Smolana, *Dzieje Polaków w Chile*, „Studia Polonijne” 1992, R. 14, s. 71–102; G. Karolewicz, *Nauczyciele akademicki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, t. 2, Lublin 1996, s. 91–92; M. Kornat, *Bogumił Jasinowski...*, s. IX–XVII; B. Paż, *Jasinowski Bogumił*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 5, Lublin 2004, s. 268–271; E. Vasilevskis, *Filozofia na Uniwersytecie Stefana Batorego (1919–1939). Stan badań zagadnień i środowiska filozoficznego Wilna*, „Colloquia Communia” 2006, nr 1–2, s. 18–26.

⁸ M. Kornat, *Bogumił Jasinowski...*, s. XVII.

⁹ *Parlamentaryzm, Duma Państwowa i reprezentacja polska* (1907); *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja. Na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu* (1933); *O cywilizacji wschodniochrześcijańskiej* (1937); *El imperio soviético y el problema de sus características nacionales* (1954); *El problema de Oriente y Occidente en sus relaciones con la literatura y filosofía rusas* (1955).

¹⁰ *Teoria doboru naturalnego a teoria poznania* (1911); *Stosunek historii filozofii do filozofii systematycznej a proces rozwoju poznania naukowego* (1934); *Les fondements logiques de l’histoire* (1937); *Nauka i filozofia* (1937); *Science et philosophie* (1938); *La renaissance de l’atomisme au début XIX siècle et ses prémisses historiques* (1942); *Copérnico como sabio, hombre de fe y patriota* (1943); *Naturaleza e historia* (1956).

¹¹ *Przyczynek do zagadnienia o prawie mniejszości i stosunku jednostki wobec państwa* (1912); *O podstawach doktryny prawa przyrodzonego* (1913); *El problema de la historia y su lugar en el conocimiento del derecho* (1945); *Bosquejo pragmático de filosofía del derecho* (1946); *El problema del derecho natural en su sentido filosófico* (1967); *Loi de la nature et droit naturel* (1967).

¹² *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii* (1917); *Historia neoplatonizmu* (1918).

¹³ *Die analytische Urteilslehre Leibnizens in ihrem Verhältnis zu seiner Metaphysik* (1918); *Leibnitiana* (1936); *La esencia conjunta del cógito y del argumento ontológico anselmiano y sus proyecciones en la teoría Leibniziana del júdico analítico* (1961).

- metodologia historii filozofii¹⁴;
- filozofia historii¹⁵;
- historia idei¹⁶.

Współcześni badacze myśli polskiego filozofia nawiązują do jego zainteresowań kulturą rosyjską i metodologią historii filozofii. Marek Kornat we wstępie do drugiego wydania książki Jasinowskiego *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja* zwraca uwagę na rosjoznawczy i sowietologiczny wymiar jego refleksji¹⁷. Podkreśla, że polski filozof szukał odpowiedzi na pytanie o genezę bolszewizmu w Rosji i uznał, że źródło wspomnianego zjawiska znajduje się nie we wpływach zewnętrznych, lecz w tradycji religijno-kulturowej tego kraju. Z kolei rozważania nad charakterystyką kultury rosyjskiej, jak zauważa Kornat, Jasinowski umieszcza na tle szerszych badań nad różnicami cywilizacyjnymi między Zachodem a Wschodem Europy. Według Marka Kornata Jasinowski zwraca uwagę na dwa czynniki, które pozwoliły zwyciężyć bolszewizmowi w Rosji: pierwszym był maksymalizm moralny, tzn. „podporządkowanie wszystkich wartości i środków celowi finalnemu – przemianie świata w ład idealny”¹⁸, drugim – niedostatek świadomości prawnej.

Podobnym obszarem refleksji Jasinowskiego zajął się Józef Pawlak, ale z perspektywy już nie politologicznej, tylko filozoficznej¹⁹. Badając koncepcje historiozoficzne Jasinowskiego, które dotyczą przede wszystkim odmienności między cywilizacją zachodniochrześcijańską i wschodniochrześcijańską, podkreśla on, że polski filozof upatrywał jedną z różnic między Wschodem a Zachodem w odmiennym pojmowaniu relacji między tym, co doczesne, a tym, co transcendentne.

¹⁴ *Konflikt rozumu i wiary a rozwój dziejowy filozofii jako główny motyw w rozwoju myśli średniowiecznej oraz podłoże kształtowania się filozofii nowożytnej (1921–1922); Jedność myśli twórczej w filozofii Leibniza. Zarazem przyczynek do metodologii historii filozofii (1929).*

¹⁵ *Dell'amore e della fede (1937); La civiltà cristiano orientale (1937); Revalorización de la Edad Media (1944); El problema de la historia (1945).*

¹⁶ *Saber y dialéctica. Contribución a la historia de las ideas (1957); Renacimiento italiano y pensamiento moderno (1968).* Bibliografia wybranych publikacji Bogusława Jasinowskiego na podstawie: B. Jasinowski, *Sobre algunos puntos en la historia de la ciencia exacta en relación con la historia general del espíritu*, „Teoría” 1976, nr 7, s. 17–25 (spis prac Jasinowskiego i opracowań na jego temat: s. 23–25); *Biogramy uczonych polskich...*; H. Giannini Iñiguez, *El pensamiento histórico de Bogumil Jasinowski*, „Anales de la Universidad de Chile” 1996, nr 3, s. 65–70; G. Karolewicz, *Nauczyciele akademicy...*; M. Kornat, *Bogumił Jasinowski...*, s. VII–LV; B. Paż, *Jasinowski Bogumił... oraz mojej własnej kwerendy*. Trzeba zaznaczyć, że pełna bibliografia prac Jasinowskiego jest obecnie trudna do ustalenia chociażby ze względu na kilka języków, w których publikował (polski, niemiecki, francuski, włoski, hiszpański) oraz kilka krajów, w których wykładał (Polska, Argentyna, Chile, Anglia).

¹⁷ M. Kornat, *Bogumił Jasinowski...*

¹⁸ *Ibidem*, s. XL.

¹⁹ J. Pawlak, *Bogumił Jasinowski...*; *idem, Myśl historiozoficzna...*

W katolicyzmie mianowicie, chociaż życie doczesne jest podporządkowane celom zaświatowym, to zależność ta nie jest tak znacząca jak w prawosławiu. Inny wątek historiozoficzny ważny dla Jasinowskiego, pozostający w związku z tym pierwszym, to rozwój i specyfika kultury rosyjskiej. Tutaj, według ustaleń Pawłaka, polski filozof zwraca uwagę na to, że „w Rosji coraz bardziej pogłębiała się przepaść między przekonaniem, że człowiek jako istota duchowa jest wolny, a brakiem wolności w życiu publicznym”²⁰.

Inny współczesny badacz Mirosław Tyl w artykule *Teoria poznania historyczno-filozoficznego w ujęciu Bogumiła Jasinowskiego* oraz w rozdziale swojej książki *Filozofia – historia – historia filozofii* odtwarza poglądy Jasinowskiego na temat historii filozofii²¹. Rekonstrukcja ta pokazuje m.in., że polski filozof zaproponował dwie komplementarne metody postępowania historyka filozofii. Pierwsza należy do obszaru metodologii i odnosi się do badania poglądów poszczególnych myślicieli. Jest ona dwuetapowa: na pierwszym etapie należy poznać świat myśli filozofa (także w sensie psychologicznym), a dopiero na drugim odtwarzać czy konstruować jego poglądy jako pewien zobiektywizowany układ idealny. Druga metoda należy do obszaru czysto filozoficznego i odnosi się już do bezosobowego świata myśli. Ona także postuluje dwie fazy postępowania. W pierwszej „chodzi o poznanie doktryn filozoficznych przeszłości, ich genetycznych powiązań, relacji do innych dziedzin kultury”²², natomiast druga faza pozwala na tak przygotowanym gruncie wykonywać właściwą pracę badawczą, *stricte* filozoficzną. Według rekonstrukcji Tyla Jasinowski mówił o dwóch sposobach badań na tym etapie. Pierwszy polega na stworzeniu modelu teoretycznego, swego rodzaju typu idealnego badanego nurtu lub tradycji myśli filozoficznej, drugi natomiast jest wykorzystywany do ustalenia „kinetyki” dziejów filozofii, tzn. poszukiwania głębszych przyczyn powstania i rozwoju określonych zjawisk filozoficznych.

II. Temat gnostycyzmu i manicheizmu w pracach Jasinowskiego

1. Prace

Jak już o tym wspominałem na wstępie, Jasinowski interesował się problemem gnostycyzmu i manicheizmu przez kilkadziesiąt lat, jednak nie poświęcił mu osobnej publikacji. Temat ten rozwijał w kontekście historii kultury rosyjskiej albo zagadnień filozoficznych.

²⁰ Idem, *Bogumił Jasinowski...*, s. 268.

²¹ M. Tyl, *Teoria poznania historyczno-filozoficznego...*; idem, *Filozofia – historia – historia filozofii...*

²² Idem, *Filozofia – historia – historia filozofii...*, s. 112.

Po raz pierwszy zajął się tą kwestią w artykule z 1917 r. *O istocie neoplatonizmu oraz stanowisku jego w dziejach filozofii*²³. W pracy tej polski filozof przedstawia charakterystykę neoplatonizmu z punktu widzenia dwóch porządków: nauki o bycie i substancji oraz kosmologii. Postępowanie to przeprowadza w porównaniu do filozofii indyjskiej, a także – chociaż w mniejszym stopniu – do myśli helleńsko-żydowskiej oraz gnostycyzmu.

Co do gnostycyzmu, to autor podaje następującą jego definicję:

Mianem gnostycyzmu obejmujemy całą liczną bardzo grupę powstałych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa herezji, które przypisywały poznaniu (oczywiście, religijnemu, czyli gnozie) znaczenie czynnika zbawienia i stawiały je poniekąd wyżej od wiary (πίστις)²⁴.

Jasinowski stwierdza ponadto, że kwestie genezy i istoty tego zjawiska religijnego są przedmiotem dyskusji. W jego opinii powstało ono z wzajemnego oddziaływania chrześcijaństwa i idei Wschodu, głównie Persji²⁵. W ontologii gnostyków autor akcentuje „zasadę gradacji w teorii emanacji” oraz teologię negatywną²⁶. Z kolei w ich kosmologii zauważa trzy ważne punkty, do których analogie wskazuje w religijno-filozoficznej myśli Indii. Pierwszy z nich to „zasada transcendencji metafizycznej (i natury negatywnej) Bóstwa”. Tu Jasinowski podkreśla, że gnostycy w stosunku do Boga stosują nie tylko określenia negatywne („niewypowiedzialne”, „niepojęte”, „nie dające się objąć”) lecz także sformułowania paradoksalne, np. „Bóg nie jest niczym niewypowiedzialnym, ani też nie jest czymś wypowiedzialnym”. Zaznacza także, że nie jest to tylko kwestia języka, ale wymykającej się pojmowaniu natury Absolutu i jako przykład przytacza słowa gnostyka Bazylidesa: „W ten sposób nieistniejący Bóg stworzył nieistniejący świat z niebytu”. Drugi punkt kosmologii gnostyckiej to pochodzenie świata od Absolutu w wyniku procesu, a nie aktu. Autor zwraca tu uwagę na greckie wieloznaczne słowo *προβολή*, „rzut emanacyjny”, jak je tłumaczy. Pojęcie to odnosi się do sposobu pochodzenia pierwszych eonów od Boga, a następnie kolejnych od tych już istniejących. W końcu punkt trzeci to „descendencja Natury z Absolutu i absorbcja Natury przez Absolut”. W stosunku do tego zagadnienia Jasinowski zaznacza, że dotyczy ono tylko do Pleromy (tj. świata duchowego składającego się z eonów)²⁷. Wypada wspomnieć, że polski filozof docenia w omawianej pracy doniosłość gnostycyzmu jako tematu

²³ B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu oraz stanowisku jego w dziejach filozofii*, „Przegląd Filozoficzny” 1917, R. 20, s. 27–60, 187–263.

²⁴ Ibidem, s. 216 (we wszystkich cytatach z epoki uwspółcześniłem pisownię – M.D.).

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, s. 58.

²⁷ Ibidem, s. 216–219.

badawczego, mówi bowiem o nim, że „jest to zjawisko, które po dziś dzień stanowi jeden z największych problemów historii religii”²⁸.

W studium *Konflikt rozumu i wiary jako główny motyw w rozwoju myśli średniowiecznej oraz podłoże kształtowania się filozofii nowożytnej* (1921–1922) opublikowanym kilka lat po *O istocie neoplatonizmu* Jasinowski bada filozofię średniowieczną w celu wyznaczenia głębszych przyczyn jej rozwoju²⁹.

W kwestii gnostycyzmu autor stwierdza, że

był najzaciętszym antagonistą ortodoksji chrześcijańskiej w pierwszych wiekach istnienia chrystianizmu i najniebezpieczniejszym rywalem w jej wpływach na rozwój wewnętrzny Kościoła i całej jego społeczności³⁰.

Dodaje przy tym, że chociaż gnostycyzm został w końcu usunięty poza główny nurt historii, wciąż oddziaływał na rozwój cywilizacji Zachodu. Ważne nurty postgnostyckie według polskiego filozofa to katarzy, waldensi, amalrycjanie, średniowieczni mistycy niemieccy, kwietyści hiszpańscy, a nawet współcześni mu modernści katolicki³¹. Dalej autor próbuje wyjaśnić istotę fenomenu gnostyckiego. Przypomina w związku z tym, że wcześniejsi badacze, np. Ferdinand Christian Baur (1792–1860), podkreślali alegoryczną interpretację Pisma Świętego jako cechę dystynktywną tej formacji religijnej, a współcześni mu, np. Adolf Harnack (1851–1930), postrzegają gnostycyzm jako wynik wzajemnych oddziaływań chrześcijańsko-pogańskich. To, co jednak według Jasinowskiego jest wspólne dla wyników badań nad religijnością gnostyków, to twierdzenie, że „zasada zbawienia posiada charakter zasady **kosmicznej** [podkr. – B. Jasinowski]”, a więc prędkiej odnosi się do obszaru kosmologii niż moralności. Potwierdzeniem tej tezy jest dla polskiego filozofa obserwacja, że na określenie zbawienia gnostycy nie używali terminu σωτηρία, ściśle religijnego, tylko διόρθωσις – „rozprostowanie” odnoszącego się do przestrzeni, a więc – pojęcia kosmologicznego. Pisze dalej, że z tej samej przyczyny zwolennicy gnostycyzmu określali powołanie świata do istnienia za pomocą słowa προβολή – „rzut emanacyjny”, aby podkreślić procesualny i niejako naturalny charakter tego dzieła, zamiast użyć słowa związanego z aktem woli, czyli działaniem osobowym³². Druga cecha dystynktywna omawianego zja-

²⁸ Ibidem, s. 216.

²⁹ B. Jasinowski, *Konflikt rozumu i wiary jako główny motyw w rozwoju myśli średniowiecznej oraz podłoże kształtowania się filozofii nowożytnej*, „Przegląd Filozoficzny” 1921, R. 24, nr 1–2, s. 95–114 (cz. 1); 1922, R. 25, nr 2, s. 243–289 (cz. 2).

³⁰ Ibidem, s. 258.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 259.

wiska religijnego w opinii Jasinowskiego to jedność wiedzy i wiary wyrażająca się w *gnosis*, zbawczej wiedzy, która pochodzi z wewnętrznej iluminacji³³.

W refleksji polskiego filozofa ważne jest to, że gnostycyzm rozpatruje w perspektywie różnic między cywilizacjami Wschodu (przez którą rozumie przede wszystkim Indie) i Zachodu, a także kulturami wschodnio- i zachodniochrześcijańską³⁴. W związku z tym Jasinowski umieszcza gnostycyzm i manicheizm wraz z buddyzmem i innymi formacjami religijnymi Indii pośród „wielkich systemów religijnych o charakterze wschodnim”, a to ze względu na jedność w nich rozumu i wiary, w przeciwieństwie do cywilizacji Zachodu, gdzie te dwie jakości zostały rozdzielone³⁵.

Zagadnieniem gnostycyzmu i manicheizmu Bogumił Jasinowski zajął się najobszerniej w książce *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja. Na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu* wydanej w 1933 r., która była wynikiem jego współpracy z Instytutem Naukowo-Badawczym Europy Wschodniej w Wilnie. W tym studium z historii idei polski filozof analizuje religijność wschodniochrześcijańską i kulturę rosyjską, aby lepiej zrozumieć kryzys cywilizacji świata zachodniego oraz naturę współczesnych mu przemian w Rosji (powstanie państwa bolszewickiego)³⁶.

W rozważaniach na temat gnostycyzmu Jasinowski podkreśla trudności związane z badaniem tej formacji religijnej ze względu na jej duże zróżnicowanie co do doktryny, praktyki i strony społeczno-organizacyjnej³⁷. Stwierdza przy tym, że natura tego zjawiska, w tym jego szczególna wielopostaciowość („polimorfia”, jak pisze), wynika ze „swoistej struktury psychicznej” połączonej ze „strukturą metafizyczną”³⁸. Co do manicheizmu autor jest zdania, że różni się on od gnostycyzmu głównie intensyfikacją zła: staje się ono bowiem jakością równorzędną dobru. Dodaje przy tym, że manicheizm należy umieścić już poza chrześcijaństwem, podczas gdy gnostycyzm jest jego nurtem wewnętrznym³⁹. Jeśli chodzi z kolei o genezę formacji gnostyckiej, polski filozof stwierdza, iż jest on wynikiem „orientalizacji” chrześcijaństwa, z wyłączeniem wpływów żydowskich⁴⁰. Autor wspomina również o dalszym oddziaływaniu gnostycyzmu czy to na wybitne osobowości życia religijnego (Orygenes, Jakob Böhme, Louis Claude de Saint-Martin, F.W.J. Schelling)⁴¹,

³³ Ibidem, s. 259–260.

³⁴ Ibidem, s. 258.

³⁵ Ibidem, s. 260.

³⁶ B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja. Na tle rozbioru pierwiastków cywilizacyjnych Wschodu i Zachodu*, Wilno 1933.

³⁷ Ibidem, s. 30.

³⁸ Ibidem, s. 30–31 i przyp. 27.

³⁹ Ibidem, s. 32.

⁴⁰ Ibidem, s. 31, przyp. 28.

⁴¹ Ibidem, s. 31.

czy w postaci ruchów postgnostyckich na Zachodzie w okresie średniowiecza (katarzy, albigensi, amalrycjanie, bracia i siostry wolnego ducha)⁴².

Należy zaznaczyć, że Jasinowski rekonstruuje tu gnostycyzm nie jako wyizolowaną formację religijną, lecz jako szeroką strukturę światopoglądową, w skład której obok gnostycyzmu wchodzi neoplatonizm oraz „większość systemów filozoficzno-religijnych Indii”. Autor wyznacza (i opatruje komentarzem) 5 punktów takiej struktury światopoglądowej:

1. Proces powoływania do istnienia świata i proces rozwoju Boga („własna historia Boga”) jest tym samym; tendencja do utożsamiania porządku moralności i porządku natury (w gnostycyzmie: Chrystus jest nie tyle zbawicielem, co zasadą kosmiczną).
2. Byt materialny i rzeczywistość zmysłowa są iluzoryczne (w gnostycyzmie: doketyzm).
3. Tworzenie świata jako proces uzewnętrzniania Boga w odróżnieniu od stworzenia aktem woli (w gnostycyzmie „rzut emanacyjny”).
4. „Nieskończona odległość Boga od świata i jego niepoznawalność” rodzi konieczność powołania pośrednich bytów duchowych (w gnostycyzmie: eony).
5. Zbawienie albo wyzwolenie jest dziełem wiedzy religijnej (w gnostycyzmie: gnoza)⁴³.

Polski filozof podkreśla przy tym, że gnostycyzm wyróżnia się na tle dwóch pozostałych systemów myśli (neoplatonizm, myśl indyjska) mocnym akcentem położonym na zagadnienie zła⁴⁴. W końcu autor proponuje ścisłą charakterystykę gnostycyzmu, składającą się z 4 punktów:

1. Pochodzenie świata od złej lub niedoskonałej istoty – Demiurga.
2. Ambiwalencja dobra i zła, ducha i ciała, Boga i seksualności.
3. Hierarchiczny podział wspólnoty gnostyckiej na pneumatyków, psychików i hylików.
4. Sprzeciw wobec judaizmu prowadzący do odrzucenia Starego Testamentu⁴⁵.

Jeśli chodzi o kwestie roszjawnawcze, to wyraźne wpływy światopoglądu gnostyko-maniejskiego (oraz systemu Orygenes) Jasinowski widzi w rosyjskiej filozofii i literaturze. W tej pierwszej mają one odzwierciedlać się najsilniej w poglądach Władimira Sołowjowa i Mikołaja Bierdiajewa⁴⁶, a w drugiej – w pisarstwie Fiodora

⁴² Ibidem, s. 54.

⁴³ Ibidem, s. 31–35.

⁴⁴ Ibidem, s. 36.

⁴⁵ Ibidem, s. 47.

⁴⁶ Ibidem, s. 135–144.

Dostojewskiego i Dmitrija Mereżkowskiego⁴⁷. Należy dodać, że w omawianej książce polski filozof podkreśla, iż „badanie sekt gnostycko-manichejskich stanowi jeden z najciekawszych i najtrudniejszych tematów historii chrześcijaństwa”⁴⁸.

W 1936 r., w ramach wykładów dla duchowieństwa na temat cywilizacji i kultury zorganizowanych przez Katolicki Uniwersytet Lubelski, Jasinowski wygłosił prelekcję *O cywilizacji wschodnio-chrześcijańskiej*, która ukazała się drukiem w roku następnym⁴⁹. W wystąpieniu tym autor bardzo obszernie korzysta ze swojej poprzedniej pracy *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*. Co do zagadnienia gnostycyzmu i manicheizmu – fragment temu poświęcony jest właściwie nieco skróconą wersją tekstu zamieszczonego we wspomnianej książce⁵⁰.

Już po II wojnie światowej, w Chile, kiedy zmieniła się sytuacja geopolityczna na świecie, Jasinowski potwierdza w artykule *El problema de Oriente y Occidente en sus relaciones con la literatura y filosofía rusas* (1955)⁵¹ słuszność swoich wcześniejszych analiz dotyczących historii cywilizacji rosyjskiej. Podtrzymuje także główne tezy na temat gnostycyzmu i manicheizmu („potężnego prądu gnostycko-manichejskiego”⁵², jak pisze). Podkreśla więc wielokształtność gnostycyzmu i twierdzi, że to, co wspólne dla jego wielu wspólnot, to szczególnie dualistyczny entuzjazm wyrażający się w takich opozycjach, jak Bóg–świat, Bóg–człowiek, Bóg–diabeł, duch–ciało, dusza–zmysłowość, wreszcie: dobro–zło⁵³. Autor podtrzymuje też swoją wcześniejszą opinię, że rosyjska filozofia i literatura jest mocno przesiąknięta duchem gnostyckim⁵⁴, a wyraźne wpływy gnostycko-manichejskie można zauważyć w twórczości Dostojewskiego, uchodzącego za najbardziej reprezentatywnego pisarza rosyjskiego⁵⁵.

2. Metody

Jakimi metodami posługuje się Jasinowski w związku z prezentacją gnostycyzmu i manicheizmu w swoich pracach? Na podstawie przedstawionego materiału możemy wyróżnić trzy takie ujęcia:

⁴⁷ Ibidem, s. 145–154.

⁴⁸ Ibidem, s. 29.

⁴⁹ B. Jasinowski, *O cywilizacji wschodnio-chrześcijańskiej*, [w:] *Kultura i cywilizacja*, praca zbiorowa, Lublin 1937, s. 150–175.

⁵⁰ Ibidem, s. 159–165.

⁵¹ B. Jasinowski, *El problema de Oriente y Occidente en sus relaciones con la literatura y filosofía rusas*, „Anales de la Universidad de Chile” 1955, R. 113, nr 100, s. 63–68.

⁵² „La poderosa corriente gnostico-maniquea”, ibidem, s. 66.

⁵³ Ibidem, s. 66.

⁵⁴ Ibidem, s. 67.

⁵⁵ Ibidem, s. 68.

1. **Metoda filiacyjna**, gdy uznaje gnostycyzm za wynik wzajemnego oddziaływania chrześcijaństwa i myśli Wschodu oraz kiedy bada neoplatonizm i historyczno-ideowe podstawy kultury rosyjskiej (gnostycyzm jest jednym z czynników powstania neoplatonizmu⁵⁶ i ważnym korzeniem religijności wschodniej i kultury rosyjskiej⁵⁷), chociaż ujęcie to jest wtórne w stosunku do metody komparatystycznej⁵⁸;
2. **Metoda komparatystyczna**, gdy w swoich pracach porównuje gnostycyzm z neoplatonizmem i indyjskimi systemami religijno-filozoficznymi na gruncie teoretycznym;
3. **Metoda typologiczna**, gdy tworzy definicje gnostycyzmu, na przykład – o czym wspominałem wcześniej – w książce *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja* polski filozof prezentuje dwie charakterystyki tego zjawiska: jedną *sensu largo* (wraz z neoplatonizmem i systemami religijno-filozoficznymi Indii) oraz *stricto stricto* (sam gnostycyzm).

3. Konteksty

Można także wskazać kilka kontekstów, w których Jasinowski umieszcza swoje rozważania na temat gnostycyzmu:

1. **Kontekst historyczny** – późna starożytność, gdy podkreśla on historyczny związek neoplatonizmu z gnostycyzmem, zaratusztrianizmem i manicheizmem⁵⁹;
2. **Kontekst antropologiczny** – odniesienia międzykulturowe, gdy akcentuje pośrednią pozycję religijnego nurtu gnostycko-manichejskiego pomiędzy chrześcijaństwem a religiami Indii, a co za tym idzie – między cywilizacjami Zachodniej Europy, Rosji i Indii⁶⁰;
3. **Kontekst filozoficzny** – wzajemny stosunek wiedzy do wiary, gdy w artykule *Konflikt rozumu i wiary jako główny motyw w rozwoju myśli średniowiecznej* widzi w *gnosis*, wiedzy zbawczej gnostyków, jedność rozumu i wiary.

⁵⁶ „Okoliczność, że twórczość Bazylidesa i Walentyna wyprzedza więcej niż o sto lat działalność Plotyna, każe mniemać, że neoplatonizm nie mało swoich pomysłów zapożyczył od gnostyków [...]”, B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu...*, s. 58.

⁵⁷ W swojej książce *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja...* Jasinowski mówi o „potężnych wpływach pierwiastka gnostycko-manichejskiego w życiu duchowym bizantyjskim”, *ibidem*, s. 55.

⁵⁸ „Oczywiście analogie te [pomiędzy gnostycyzmem a „systemami indyjskimi”, np. buddyzmem i wedantą – M.D.] interesują nas tutaj nie ze względu na jakiegokolwiek «filiacje historyczne» – faktyczne wpływy buddyzmu miały miejsce jedynie w stosunku do najpóźniejszych herezji gnostycznych – lecz ze względu na rzucające się w oczy podobieństwo struktury psychicznej”, B. Jasinowski, *Konflikt rozumu i wiary...*, s. 260, przyp. 1.

⁵⁹ *Idem*, *O istocie neoplatonizmu...*, s. 58–59.

⁶⁰ *Zob. np.: idem*, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja...*, s. 50–51.

4. Jasinowskiego źródła wiedzy o gnostycyzmie i manicheizmie

Skąd polski filozof czerpał swoją wiedzę na temat gnostycyzmu i manicheizmu? Oto tropy, które wskazuje sam Jasinowski. Jeśli chodzi o źródła do gnostycyzmu, wspomina on *Philosophumena (Refutatio omnium haeresium)*, czyli jedno z najważniejszych świadectw polemicznych do badania wspomnianej formacji religijnej⁶¹. Temu katalogowi herezji i szkół filozoficznych przypisywano długo autorstwo Orygenesesa, następnie Hipolita Rzymskiego, a obecnie uchodzi za dzieło anonimowego autora⁶². Drugie źródło antygnostyckie, reprezentujące już nie chrześcijański, ale neoplatonicki światopogląd, to *Enneady* Plotyna, a dokładnie rozdział 9 drugiej enneady, którego tytuł *Przeciwko tym, którzy mówią, że stwórca świata jest zły i że zły świat jest* dobrze oddaje istotę prowadzonych tu rozważań⁶³.

Co do opracowań, z których korzystał polski filozof, zacznijmy od tych dotyczących gnostycyzmu. W artykule *Konflikt rozumu i wiary* wspomina o Ferdinandzie Baurze⁶⁴, a w swojej książce *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*⁶⁵ wskazuje jego syntezę *Die christliche Gnosis* z 1835 r. W tych samych publikacjach Jasinowski odnosi się do Adolfa Harnacka⁶⁶ i, jak można przypuszczać, korzystał z jego najważniejszej pracy na temat gnostycyzmu *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (t. 1–3, 1886–1890). Polski filozof w jednym ze swoich artykułów⁶⁷ wymienia książkę francuskiego egiptologa Émile'a Amélineau (1850–1915) pt. *Essai sur le gnosticisme égyptien* wydaną w 1887 r. Wspomina również Eugène'a de Faye'a (1860–1929), francuskiego historyka wczesnego chrześcijaństwa⁶⁸ i, jak można sądzić, oparł się tu na pierwszym albo drugim (poprawionym) wydaniu jego syntezy *Gnostiques et gnosticisme* (1913 i 1925). W kwestii swojej wiedzy o manicheizmie Jasinowski wymienia nazwisko Isaaca de Beausobre (1659–1738)⁶⁹, a więc z pewnością idzie tu o pionierską pracę tego hugenockiego teologa poświęconą „religii Światłości” pt. *Histoire Critique de Manichée et du Manichéisme* (t. 1–2, 1734–1739). W kontekście średniowiecznych formacji gnostycko-manichejskich

⁶¹ Idem, *O istocie neoplatonizmu...*, s. 58, przyp. 1; s. 217, przyp. 1; s. 219 (cd. przyp. 1 ze s. 218).

⁶² Najnowsze ustalenia na temat autorstwa *Refutatio* zob.: *Refutation of All Heresies*, red. M.D. Litwa, Atlanta 2016, ss. xxxii–xl.

⁶³ B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu...*, s. 194 (cd. przyp. 2, ze s. 193); idem, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja...*, s. 32, przyp. 29.

⁶⁴ Idem, *Konflikt rozumu i wiary...*, s. 259.

⁶⁵ Idem, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja...*, s. 30.

⁶⁶ Idem, *Konflikt rozumu i wiary...*, s. 259; idem, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja...*, s. 31, przyp. 28.

⁶⁷ Idem, *O istocie neoplatonizmu...*, s. 58, przyp. 1.

⁶⁸ Idem, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja...*, s. 30.

⁶⁹ Ibidem, s. 29.

polski filozof, wymieniając południowofrancuskich albigensów, powołuje się na francuskiego mediewistę Paula Alphandéry'ego (1875–1932)⁷⁰, zapewne więc przedmiotem jego lektury było studium *Les idées morales des hétérodoxes latins au début du XIIIe siècle* (1903) tego historyka.

Ponadto Jasinowski w pracy *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja* wzmiankuje⁷¹, że w 1923 r. owocnie dyskutował na temat gnostycyzmu w Berlinie z Ernstem Troeltschem (1865–1923), znanym badaczem chrześcijaństwa i teologiem protestanckim.

III. Marian Zdziechowski i Mikołaj Łoski *versus* Bogumił Jasinowski. Dyskusja o książce Jasinowskiego *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*

Studium Jasinowskiego analizujące podstawy kultury rosyjskiej miało szczęście do znakomitych recenzentów. Pierwszym z nich był Marian Zdziechowski, ceniony polski znawca kultury rosyjskiej, drugim – Mikołaj Łoski, jeden z najwybitniejszych ówczesnych filozofów rosyjskich.

W publikacji *Problem religijny w Rosji* (1934) Zdziechowski odnosi się przede wszystkim do tezy autora, że powstanie ideologii komunistycznej w Rosji i zwycięstwo rewolucji bolszewickiej było wynikiem wcześniejszego rozwoju kultury rosyjskiej, a szczególnie jej myśli teologiczno-religijnej⁷². Zdziechowski, chociaż zgadza się z tą tezą na jej wyższym stopniu ogólności, to ma odmienne zdanie na poziomie bardziej szczegółowym. Gdy więc Jasinowski twierdzi, że korzeni rewolucji bolszewickiej należy szukać w myśli i życiu religijnym Rosji, Zdziechowski uważa, iż jej przyczyny leżą w „wytworzonym przez bizantyzm, podsycanym przez jarzmo tatarskie kontraście jednostki i państwa”⁷³. Dodaje przy tym, że bolszewicka Rosja ma swoje źródło ideowe nie w ideologii słowianofilów, lecz w ruchu okcydentalistów, a jako jego emblematyczne postaci wspomina Aleksandra Hercena i Michaiła Bakunina⁷⁴.

W artykule recenzyjnym Zdziechowskiego kwestia gnostycko-manichejska jest jednym z najważniejszych punktów i to nie tylko jako cel krytyki. Na początku polski badacz kultury rosyjskiej odnosi się z dystansem do literatury gnostyckiej i nazywa ją za ks. Louisem Duchesnem (1843–1922) „błazeństwami rozkiełznanej myśli”⁷⁵,

⁷⁰ Ibidem, s. 33, przyp. 30.

⁷¹ Ibidem, s. 31, przyp. 27.

⁷² M. Zdziechowski, *Problem religijny w Rosji. Z powodu książki prof. B. Jasinowskiego*, „Przełęcz Filozoficzny” 1934, R. 37, nr 2, s. 182–199.

⁷³ Ibidem, s. 189.

⁷⁴ Ibidem, s. 189–191.

⁷⁵ Ibidem, s. 184.

a dalej neguje bezpośredni wpływ poglądów gnostyckich na myśl Aleksieja Chomiakowa i Władimira Sołowjowa. Jednak w gruncie rzeczy Zdziechowski przyznaje rację Jasinowskiemu w tym, że można mówić o elementach gnostycko-manichejskich w kulturze rosyjskiej, choć nie chodzi tu o bezpośrednie oddziaływanie myśli przedstawicieli tych późnoantycznych formacji religijnych:

Co do pierwiastków gnostycko-manichejskich, które autor chciałby wszędzie widzieć, to te potencjalnie leżały w duszy rosyjskiej, ale leżały gdzieś głęboko na dnie jej ukryte i nieuświadomione. Wystąpiły na jaw dopiero w czasach naszych przede wszystkim u Dostojewskiego, w pewnej mierze u Mereżkowskiego, bardzo zaś silnie u Rozanowa [...] ⁷⁶.

Zdziechowski dodaje przy tym, że w tym kontekście wołałby mówić o „dualizmie” ⁷⁷ w myśli rosyjskiej, a dokładniej o „skłonności do dualistycznego ujmowania świata, wypływającej z niezmiernie żywego i głębokiego uczucia potęgi zła” ⁷⁸.

Z kolei Mikołaj Łoski w swojej recenzji z książki Jasinowskiego (*O wschodnim chrześcijaństwie*, 1935) stara się wykazać swoistość i złożoność duchowości wschodniej i kultury rosyjskiej wobec tezy Jasinowskiego o silnym na nie wpływie neoplatonizmu i dualizmu gnostycko-manichejskiego ⁷⁹. Rosyjski filozof podkreśla m.in., że w przypadku teologii negatywnej należy rozróżniać niewypowiadalność Boga (tj. Jego niewyraźność za pomocą pojęć) od Jego ewentualnej niepoznawalności ⁸⁰; że w kwestii idei deifikacji nie chodzi ani o panteizm, ani o zlanie się jaźni człowieka z Bogiem ⁸¹; że koncepcja preegzystencji dusz i reinkarnacji jest nieobecna w tradycji Ojców Kościoła wschodniego ⁸².

Co do zagadnień gnostycyzmu i manicheizmu nie są one dla niego tak ważne jak dla Jasinowskiego czy Zdziechowskiego. Chociaż Łoski nie zaprzecza, że rosyjskie sekty głosiły „gnostycko-manichejską tezę o samoistności zła”, to pisze, iż fakt ten nie jest reprezentatywny dla istoty rosyjskiej religii czy kultury ⁸³. Twierdzi ponadto, że stanowisko Jasinowskiego o zależności filozofii Sołowjowa od gnostyckich wpływów Walentyna nie znajduje żadnego potwierdzenia, za wyjątkiem może jego zainteresowania nauką o Pleromie oraz o świecie materialnym ⁸⁴.

⁷⁶ Ibidem, s. 192.

⁷⁷ Zdziechowski używa też określenia „semidualizm rosyjski”, ibidem, s. 193.

⁷⁸ Ibidem, s. 193.

⁷⁹ M. Łoski, *O wschodnim chrześcijaństwie. Uwagi na marginesie książki: Bogumił Jasinowski, Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja, „Przegląd Współczesny” 1935, R. 14, nr 55, s. 348–358.*

⁸⁰ Ibidem, s. 351.

⁸¹ Ibidem, s. 352–353.

⁸² Ibidem, s. 353.

⁸³ Ibidem, s. 355.

⁸⁴ Ibidem.

Wreszcie rosyjski filozof nie zgadza się z przekonaniem Jasinowskiego, iż cała rosyjska filozofia religijna jest przeniknięta przez myśl Orygenesusa i gnozę – na co podaje liczne przykłady⁸⁵.

IV. Podsumowanie i próba oceny

Jak już zaznaczyłem przy omawianiu poszczególnych publikacji Bogumiła Jasinowskiego, badacz ten wyraźnie docenia znaczenie problematyki gnostycyzmu i manicheizmu dla badań nad chrześcijaństwem i religiami („zjawisko, które stanowi jeden z największych problemów historii religii”, „jeden z najciekawszych i najtrudniejszych tematów historii chrześcijaństwa” czy po prostu: „potężny prąd gnostycko-manichejski”). O gnostycyzmie mówi, że jest to „liczna grupa powstałych w pierwszych wiekach chrześcijaństwa herezji” albo „najniebezpieczniejszym rywalem ortodoksji w jej wpływach na rozwój wewnętrzny Kościoła” i podkreśla duże zróżnicowanie tego zjawiska religijnego pod względem doktryny, praktyki i sfery społeczno-organizacyjnej. Ponadto polski filozof uważa, że gnostycyzm jest wewnętrznym nurtem chrześcijaństwa, podczas gdy manicheizm plasuje się już poza jego granicami. Różnica między nimi polega głównie na intensywności zła: w manicheizmie intensywność ta jest tak wielka, że zło staje się równorzędne z dobrem. Jednak dla Jasinowskiego mniej jest ważne, jak zaklasyfikować obie te formacje religijne według historycznego podziału na religie, a bardziej, aby badać je na gruncie teoretycznym.

Ta ostatnia obserwacja odnosi nas bezpośrednio do metodologii polskiego filozofa. W swoim ujęciu gnostycyzmu i manicheizmu rezygnuje on z powszechnej w jego czasach metody historyczno-opisowej (w starszej literaturze wymieniani są poszczególni gnostycy i ich systemy⁸⁶, a w nowszej – oprócz tego przedstawiany jest obraz gnostyków w najważniejszych źródłach, np. *Philosophumena*, *Wyjątki z Teodota czy Pistis Sofia*⁸⁷) na rzecz metody typologiczno-komparatystycznej (stworzenie ścisłej charakterystyki gnostycyzmu i umieszczenie jej w szerszej strukturze zjawisk religijnych o podobnych cechach, do której oprócz tego ostatniego należy włączyć manicheizm, neoplatonizm i większość indyjskich systemów filozoficzno-religijnych). Ponadto Jasinowski w swojej metodzie badań nad gnostycyzmem proponuje inny zabieg teoretyczny. Dąży on do odnalezienia pewnej

⁸⁵ Ibidem, s. 357.

⁸⁶ Np.: É. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien. Ses développements et son origine égyptienne*, Paris 1887.

⁸⁷ Np.: E. de Faye, *Gnostiques et gnosticisme. Étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux II^e et III^e siècles*, 2. éd. augm., Paris 1925.

głębszej „struktury” lub „konstytucji” psycho-metafizycznej, która z jednej strony jest *iunctio* wielu zróżnicowanych nurtów wchodzących w skład gnostycyzmu, ale z drugiej – stanowi wyjaśnienie gnostyckiego zespołu poglądów i praktyk⁸⁸. Za punkt wyjścia obiera dystynktywną dla gnostycyzmu i manicheizmu koncepcję zła, a właściwie napięcia pomiędzy dobrem i złem. Według polskiego filozofa poglądy takie są wyrazem głębokich i podstawowych procesów psychicznych podobnych do rozdwojenia czy rozszczepienia osobowości. Wspomniane tendencje powodują swego rodzaju reakcje obronne. Jeśli zatem napięcie między wspomnianymi jakościami („kontrast dobra i zła, ducha i ciała”) jest jeszcze stosunkowo niewielkie, choć już znaczące, wówczas rodzą się procesy zmierzające do łagodzenia przeciwieństw w postaci projekcji, stąd seksualizacja Bóstwa (syzygie Pleromy, świat widzialny jako skutek zjednoczenia się żeńskiej Sofii, najniższego z eonów, z niepoznawalnym Bogiem Ojcem)⁸⁹. Gdy natomiast wewnętrzne napięcie dochodzi do swojego maksimum, wówczas pojawia się „ambivalencja uczuć”, polegająca na tym, że wartości zwykle potępiane przez dualistów (płeć i ciało, i ogólnie zło) stają się przedmiotem ich uwielbienia. Wyraża się to, w opinii Jasinowskiego, w satanizmie, libertynizmie czy w wyborze „drogi zła”⁹⁰. Jak więc widać, polski filozof nie tylko tworzy model gnostycyzmu i szerszej struktury światopoglądowej, dla której to zjawisko religijne jest emblematyczne, lecz usiłuje także wskazać postawę psychologiczną czy nawet antropologiczno-egzystencjalną, w której ten system myśli i praktyk jest zakorzeniony⁹¹.

O ile możemy to stwierdzić, Jasinowski, prowadząc swoje badania nad gnostycyzmem i manicheizmem, w niewielkim stopniu posługiwał się źródłami, a w o wiele większym opracowaniami i syntezami. Oczywiście można postawić mu tutaj zarzut, że nie korzystał z dostępnych już źródeł pochodzących od samych gnostyków⁹² czy manichejczyków⁹³, a w przypadku manicheizmu powołuje się na syntezę Isaaca Beausobre’a, swego czasu oczywiście pionierską, ale pochodzącą przecież z czasów panowania Ludwika XV we Francji i Fryderyka Wilhelma I

⁸⁸ B. Jasinowski, *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja...*, s. 31, przyp. 27.

⁸⁹ Ibidem, s. 38–40.

⁹⁰ Ibidem, s. 40–43.

⁹¹ Nb. jest to dobra egzemplifikacja zastosowania metody uprawiania historii filozofii, jaką proponuje Jasinowski.

⁹² Chodzi o traktat *Pistis Sophia z Codexu Askevianus (Pistis Sophia. Opus gnosticum Valentino adiudicatum e codice manuscripto Coptico Londinensi)*, ed. M.G. Schwartze, Berlin 1851) i *Dwie księgi Jeu z Codexu Brusianus (Notice sur le papyrus gnostique Bruce. Texte et traduction)*, éd. É. Amélineau, Paris 1891).

⁹³ Publikacja pierwszych fragmentów tekstów manichejskich z odkrycia z Turfan w Centralnej Azji (wyprawy w latach 1902–1914) nastąpiła bardzo szybko: np. C. Salemann, *Manichäische Studien. I: Die mittelpersischen Texte*, Sankt Petersburg 1908; A. von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho*, t. 1–3, Berlin 1912–1922.

w Prusach – jednak nie wydaje się, aby argumenty te były do końca trafne. Biorąc bowiem pod uwagę metodologię, którą stosował, Jasinowskiemu znacznie bliższy był warsztat badawczy filozofa niż historyka.

Wreszcie, kwestia gnostycyzmu i manicheizmu okazała się na tyle ważnym elementem wyjaśniającym w badaniach religijności wschodniochrześcijańskiej i kultury rosyjskiej prowadzonych przez polskiego filozofa, że doczekała się polemiki ze strony Zdziechowskiego i Łosskiego. O ile ten drugi zasadniczo neguje wpływy dualistyczne na rosyjską religię i kultury, o tyle ten pierwszy gotów jest się zgodzić z Jasinowskim pod pewnymi warunkami, ale mówiąc raczej o „skłonności do dualistycznego ujmowania świata” i „głębokim czuciu potęgi zła” niż o gnostycyzmie lub manicheizmie⁹⁴.

*

Wobec tego, co zostało powiedziane, badania Bogumiła Jasinowskiego nad gnostycyzmem i manicheizmem – czy to w kontekście rosjoznawczym, czy filozoficznym – należy zaliczyć do najbardziej znaczących polskich dokonań w tej dziedzinie w okresie międzywojennym. Jego prace można bowiem zestawzić ze studium ks. Władysława Śpikowskiego (1897–1980) na temat poglądów gnostyków o Bogu – tak, jak je przekazuje św. Ireneusz z Lyonu⁹⁵, z ustaleniami ks. Jana Stawarczyka (1887–1944) w kwestii mandaizmu, który jest zaliczany przez niego do szeroko rozumianej gnozy⁹⁶ i z publikacją ks. Eugeniusza Dąbrowskiego (1901–1970) traktującą o źródłach do manicheizmu (także tych wówczas najnowszych, tj. z odkrycia w Medinet Madi) i o najważniejszych kierunkach badań nad „religią Światłości”⁹⁷.

⁹⁴ Warto może przytoczyć tu opinię współczesnego badacza na temat wpływu idei gnostyckich na religijną filozofię rosyjską 1 poł. XX w. (tzw. rosyjski renesans religijno-filozoficzny): „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 przejmując idei stanowiących o tożsamości gnostycyzmu”, S. Mazurek, *Dziedzictwo gnozy w rosyjskiej filozofii religijnej*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2013, R. 58, s. 300.

⁹⁵ W. Śpikowski, *Polemika św. Ireneusza z gnostykami o Bogu*, Lwów 1933.

⁹⁶ J. Stawarczyk, *Protomandaizm a powstanie gnozy*, „Collectanea Theologica” 1935, R. 16, nr 4, s. 519–530; idem, *Zagadnienie mandajskie i próby jego rozwiązania*, [w:] *Nasza myśl teologiczna*, t. 2: *Pamiętnik drugiego zjazdu naukowego w Warszawie w sierpniu 1933 roku*, Warszawa 1935, t. 2, s. 134–150.

⁹⁷ E. Dąbrowski, *Ze świeżo odkrytych papyrusów manichejskich*, „Przegląd Powszechny” 1934, R. 51, t. 201, s. 408–429.