

KS. TOMASZ BIELSKI SAC

EKLEZJOLOGIA W. S. SOŁOWJEWY¹

Autor po podaniu najważniejszych wiadomości biograficznych z życia Włodzimierza Siergiejewicza Sołowjewa stwierdza, że dotychczasowa ocena Sołowjewa i jego poglądów idzie w trzech kierunkach. Jeden kierunek widzi w Sołowjewie czystego zwolennika i wyznawcę nauki Prawosławnej Cerkwi Rosyjskiej (Bierdiajew, Łosskij, Iwanow, Radłow i inni). Drugi kierunek patrzy na Sołowjewa jako na prawdziwego wyznawcę Kościoła katolickiego a w jego nauce widzi mniej lub więcej czystą naukę tegoż Kościoła (Goessmann, Grivec, d'Herbigny, Morawski i inni). Trzecia wreszcie grupa uważa poglądy Sołowjewa za odbiegające zarówno od teologii katolickiej, jak i prawosławnej (Bułhakow, Tarejew, Milukow, Kejchel i inni).

Po podaniu ogólnej charakterystyki literatury poświęconej Sołowjewowi, autor poddaje krytyce literaturę poświęconą omawianiu zagadnień eklezjologicznych.

Eklezjologii Sołowjewa poświęca czwartą część swojego dzieła pt. *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii* ks. A. Pawłowski. Praca ta zwraca główną uwagę na wierne podanie argumentacji przytaczanej przez Sołowjewa w obronie Prymatu Papieży, ogólnikowo natomiast wspomina poglądy filozoficzno-teologiczne Sołowjewa i prawie nic nie wspomina o metodycznych założeniach przyświecających Sołowjewowi.

¹ Praca została w 1958 roku przedłożona Radzie Teologicznego Wydziału KUL w celu uzyskania tytułu doktora. Przyjęta została przez Radę Wydziału na podstawie recenzji ks. prof. dr Bogusława Waczyńskiego TJ i ks. prof. dr Antoniego Słomkowskiego. Autor podaje tutaj streszczenie.

Eklezjologii Sołowjewa poświęcona jest praca o. F. Goessmana nosząca tytuł *Kirchenbegriff bei Wladimir Solovjeff*. Praca dość obszerna, ale zawiera ten zasadniczy brak, iż o. Goessmann nie zauważa, że Sołowjew mówi o Kościele w ścisłym tego słowa znaczeniu, którego istotę stanowią: dogmat, hierarchia i sakramenty oraz o Kościele w szerokim tego słowa znaczeniu, którego istotę stanowi poprzednio wspomniana społeczność religijna — Kościół w ścisłym słowa znaczeniu, społeczność polityczną — Państwo i społeczność ekonomiczną. Kościół w szerokim słowa znaczeniu Sołowjew nazywa Wolną i Powszechną Teokracją. O. Goessmann utożsamia Wolną Teokrację z Kościołem w ścisłym słowa znaczeniu, w konsekwencji to, między innymi, prowadzi do stwierdzenia, iż jeszcze na ziemi nie ma Kościoła, bo nie ma jeszcze Wolnej Teokracji. Poza tym Autor nie uwzględnia filozoficznych i metodologicznych założeń Sołowjewa.

W. Porizka w swojej pracy *Soloviev a Cirkev* uwzględnia częściowo metafizyczne założenia Sołowjewa, ale nie bierze pod uwagę, między innymi, powszechnego prawa rozwoju bytu, które Sołowjew zapożycza od Hegla i stosuje w swoim systemie, nie zwraca też uwagi na rozróżnianie przez Sołowjewa Kościoła w ścisłym i Kościoła w szerokim znaczeniu.

Autor we Wstępie, omawiając literaturę, stwierdza fakt pojmowania przez pisarzy zarówno katolickich, jak i prawosławnych, momentów sprzecznych z teologią katolicką czy prawosławną, stwierdza też próby pomniejszania znaczenia metafizyki Sołowjewa dla całości poglądów religijnych czy też eklezjologicznych Sołowjewa.

Stwierdziwszy, iż zagadnienie eklezjologiczne stoi nadal otworem, autor stawia sobie za cel dokonania syntezy tego wszystkiego, co Sołowjew pozostawił w swoich Pismach — syntezy opartej o całość jego poglądów filozoficzno-teologicznych, wiążą się bowiem one u Sołowjewa w jedną całość, której nadaje nazwę „Wolnej Teozofii”. Myślą przewodnią tej „Wolnej Teozofii” jest idea Absolutu realizująca się stopniowo w sposób organiczny poprzez okresy teza, antyteza i synteza. Idea natomiast „Bogoczło-

wieczności”, uważana przez niektórych autorów za główną nić myśli Sołowjewa, jest tylko pewnym fragmentem ewolucji Absolutu.

ZAŁOŻENIA EKLEZJOLOGICZNE

1. Z założeń metodologicznych. Praca, chcąc przedstawić myśl Sołowjewa na tle całości poglądów tegoż, nie mogła pominąć rozpatrzenia założeń metodologicznych, którymi kierował się Sołowjew, celów i zadań, które sobie stawiał. Sołowjew na te tematy wypowiada się głównie w swoich Listach, a z prac w rozprawie pt. *Filosofskija naczała celnago znanija*². Sołowjew stwierdza, że współczesny rozum odwraca się z pewnym wstrętem od chrześcijaństwa i przyczynę tego widzi w tym, że chrześcijaństwo jest dotychczas przedstawiane jednostronnie i nie wystarczająco. Dla rozumu, który wyrwał się na wolność i doszedł do szczytu swego rozwoju, dotychczasowa forma nauki chrześcijańskiej nie odpowiada. Przyszedł czas, zaznacza, aby wieczną prawdę chrześcijańską ująć w nową szatę, w nową formę. Tradycyjną teologię należy uwolnić od dogmatyzmu, a dać jej wolno-rozumną szatę, związać ją należy organicznie z filozofią i nauką i w ten sposób podać współczesnemu człowiekowi całą dziedzinę wiedzy powiązaną w jeden system wolnej i naukowej Teozofii.

2. Z założeń logicznych. Autor pracy w tym wszystkim, co u Sołowjewa poprzedza chwilę, w której pojawia się w rozwoju Absolutu Kościół, właściwie jego początki, chodzi o Kościół w szerokim słowa znaczeniu, widzi pewne założenia eklezjologiczne. Z tych założeń, jak z ziarna, wyrasta Kościół i dlatego jest o nich mowa.

Przedmiotem tej nauki, którą Sołowjew nazywa Wolną Teozofią, jest Byt prawdziwie istniejący. Wolna Teozofia rozpatruje wpierw ten Byt sam w sobie, potem w jego stosunku do empirycznej działalności subiektywnego i obiektywnego świata, któ-

² Rozprawa znajduje się w pierwszym tomie Zbioru dzieł; listy zaś, o których mowa, znajdują się głównie w trzecim tomie Listów.

regu ten Byt jest początkiem. Stąd też cały system jednolitej wiedzy rozpada się u Sołowjewa na trzy części.

W części pierwszej, którą Sołowjew nazywa „Organiczną logiką”, rozpatrywany jest Absolut w swoich własnych — apriorystycznych — pojęciach; w części drugiej — „Organicznej metafizyce” — Absolut ma być przedstawiany jako wytwarzający poza sobą wielość, którą jest świat. Część trzecia, zwana przez Sołowjewa „Organiczną etyką”, ma rozpatrywać Absolut, który jednoczy ze sobą świat w aktualną organiczną jedność. W drugim okresie rozwoju Absolut wyłania ze siebie antytezę, a w trzecim dochodzi do syntezy. Z faktem Kościoła spotykamy się u Sołowjewa w trzecim okresie.

Sołowjew w swojej „Organicznej logice” podaje analizie pojęcie „absolut” i stwierdza, iż posiada ono dwojakie znaczenie: negatywne — rzecz oddzielona od wszystkiego, pozytywne — rzecz obejmująca wszystko. Te dwa pojęcia są dla Sołowjewa dwoma nierozzerwalnymi biegunami jednego bytu. O istnieniu Absolutu i o posiadaniu przezeń tych dwóch biegunów mówi dla Sołowjewa wewnętrzne odczucie. Od wieków ten Absolut, pokrywający się u Sołowjewa z Bogiem, rozpada się na dwa bieguny. Biegun pierwszy jest zasadą absolutnej jedności, wolności od wszelkich form, od wszelkiego przedmiotowego przejawiania się i posiada charakter męski. Drugi biegun jest zasadą wielości form przedmiotowego przejawiania się, jest tym, co filozofia nazywa materią pierwszą i posiada charakter żeński. Dla Sołowjewa istnienie tych dwóch biegunów w Absolucie jest rzeczą zrozumiałą, bo jeśli Absolut ma samoustalić i rozwinąć swoje istnienie, to musi mieć, powiada, przy sobie swoją antytezę — drugi biegun. Postawa pierwszego bieguna względem drugiego jest trojaka i doprowadza do powstania w Absolucie trzech pozytywnych pierwiastków, którym Sołowjew nadaje imiona poszczególnych Osób Trójcy Świętej. Ten troisty rozwój — teza, antyteza i synteza — jest tym, czego może dokonać Absolut — Bóg nie wychodząc ze swego wewnętrznego bycia. Oprócz tych trzech pozytywnych pierwiastków w Absolucie występuje jeszcze element czwarty — negatywny biegun, którym jest materia pierwsza.

Na tym pierwszym etapie organicznego rozwoju Absolutu przedmiotowa wielość form występuje tylko potencjalnie, spotykamy się tutaj z faktem jedności bezwzględnej. Rozwój jednak nie może poprzestać na tym, potencjalna bowiem wielość Absolutu ma zgodnie z prawami organicznego rozwoju organizmu uzyskać swoje zewnętrzne istnienie i dojść do swojej pełni, by w trzecim okresie rozwoju stworzyć organiczną syntezę³.

3. Z założeń metafizycznych. Według Sołowjewa rzeczywistość zewnętrzna powstaje przez to, że Bóg w swojej pierwszej Osobie powstrzymuje działanie swojej wszechmocy i dzięki temu dotychczasowa wielość drugiego bieguna, której chaos sprowadzony był dotychczas do absolutnej jedności, otrzymuje istnienie na zewnątrz. Rzeczywistość ta, według niego, jako antyteza dotychczasowego stanu jest tylko zmienionym odwróceniem tegoż. Rzeczywistość ta istnieje również w trzech kategoriach: przestrzeni, czasu i przyczynowości mechanicznej. Kategorie te są antytezami wspomnianych poprzednio kategorii istnienia Absolutu: Ojca, Syna i Ducha, a wielość chaotyczna tej rzeczywistości jest zaprzeczeniem dotychczasowej jedności. Ta chaotyczna wielość i jej dążność do coraz większego chaosu zakłada istnienie duszy świata. Na tę duszę oddziałuje Absolut poprzez Słowo i Ducha, i w ten sposób stara się sprowadzić do organicznej jedności elementy drugiego bieguna, aby później połączyć go z pierwszym. Upadły Duch podsyca ustawicznie chaotyczne pragnienia duszy świata i w ten sposób staje na przeszkodzie temu scalaniu się.

Dusza świata pod wpływem działania Logosu doprowadza do powstania człowieka i w człowieku dopiero uświadamia sobie swoje istnienie i swoje zadanie. Z chwilą powstania człowieka rozpoczyna się w okresie rozwoju Absolutu trzeci okres — dobrowolna organiczna synteza, tworzenie się jednego wielkiego orga-

³ Tematy powyższe Sołowjew omawia głównie w pracach: *Filosofskija naczała celnago znanija, Sobranije Soczinienij*, t. I; *La Russie et l'Eglise universelle*.

nizmu Bosko-ludzkiego, który Sołowjew nazywa Kościołem w szerokim tego słowa znaczeniu⁴.

KOŚCIÓŁ W SZEROKIM TEGO SŁOWA ZNACZENIU W PIERWSZYM OKRESIE ROZWOJU

1. Człowiek — jego charakter, upadek. Człowiek, posiadając świadomość i wolność, ma wybawić świat od chaosu, w który wciągnęła go dusza świata przez swój upadek. Człowiek spełni to swoje mesjańskie zadanie, gdy jako kapłan złoży w ofierze swoją własną samowolę; gdy jako król podporządkuje sobie niższą naturę, a jako prorok będzie zapowiadać oraz niejako w sobie antycypować, to przyszłe bezwzględne połączenie Boga i świata. Człowiek jednak, stwierdza Sołowjew, nie spełnia tych swoich zadań i wskutek tego dostaje się pod władzę tejże przyrody, którą miał opanować. Przejawia się to w rozpadzie człowieka na anarchiczną wielość jednostek, w nieskończonej zmianie pokoleń, z których jedno niejako pożera drugie, i w zależności człowieka od środowiska wewnętrznego. Upadek człowieka Sołowjew uważa za rzecz konieczną i chaos nim wywołany zostaje poddany teogonicznemu działaniu Słowa. Działanie to zmierza do przemiany naturalnej ludzkości w ludzkość duchową, do wytworzenia powszechnego społecznego bytu — Wolnej Teokracji, która u Sołowjewa nosi również nazwę Kościoła w szerokim tego słowa znaczeniu. Powstanie tego Kościoła w porządku czasowym poprzedzają trzy okresy: okres zapowiedzi mesjańskich, istnienie indywidualnego Mesjasza w osobie Jezusa Chrystusa i wreszcie okres chrześcijański⁵.

⁴ Zagadnienia te Sołowjew porusza szeroko w pracach: *Cztienija o Bogoczełowieczestwie*, *Sobr. Socz.*, t. III; *La Russie et l'Eglise universelle; Filosofskija naczała celnago znanija; Oprawdanije Dobra*, *Sobr. Socz.*, t. VII.

⁵ Sprawy powyższe przedstawione są przez Sołowjewa w: *La Russie et l'Eglise universelle; Istorija i buduszcznost tieokratii*, *Sobr. Socz.*, t. IV; *Oprawdanije Dobra; Cztienija o Bogoczełowieczestwie; Duchownyje osnovy žizni*, *Sobr. Socz.*, t. III.

2. Powstanie i rozwój zewnętrznych ram Kościoła w szerokim słowa znaczeniu. Kościół w szerokim znaczeniu, będąc odrodzoną społecznością ludzką, potrzebuje widzialnej organizacji. Dotychczasowy rozwój doprowadził do powstania naturalnego królestwa mineralnego, roślinnego, zwierzęcego, z pojawieniem się człowieka zaczyna się rozwijać królestwo ludzkie. Pełnym wyrazem tego królestwa jest dla Sołowjewa Cesarstwo Rzymskie. Królestwo to zapowiada pojawienie się królestwa duchowego, a cesarz — człowiek-bóg — zapowiada pojawienie się Boga-człowieka. Królestwo ludzkie składa się z poszczególnych gmin, te składają się na prowincje, a ośrodkiem całości jest Rzym. Jednocześnie z tym kształtowaniem się tych form zewnętrznych dokonuje się rozwój odpowiednich form strukturalnych i ustrojowych przyszłego królestwa duchowego⁶.

3. Kształtowanie się form strukturalno-ustrojowych Kościoła w szerokim znaczeniu. Chaotyczna wielość, wyzwolona przez powstrzymanie działania wszechmocy Ojca, została poddana działalności Logosu, który wydzielił z niej trzy postacie rzeczywistości: ducha (*pneuma*), rozumu (*nous*) i duszę (*psyche*). Podmiotem tych trzech sposobów istnienia jest ludzkość w swej całości jako zbiorowy organizm. Te poszczególne elementarne formy istnienia, powiada Sołowjew, mają się rozwinąć i dojść do swojej pełni. Duch-wola w historycznym rozwoju ma przejawiać się poprzez trzy stopnie: społeczność rodzinną, państwową i religijną. Społeczność rodzinna zabezpiecza ludzkości materialne istnienie, społeczność państwowa — istnienie prawne, a społeczność religijna ma zabezpieczyć i doprowadzić do powstania Kościoła w szerokim słowa znaczeniu. Przedstawicielem społeczności religijnej jest kapłan, państwowej król, a ekonomicznej prorok. Wolny związek tych społeczności i ich przedstawicieli, przy jednoczesnym uznaniu wyższości religijnej społeczności i jej przedstawiciela — arcykapłana, ma stworzyć właśnie w przyszłości Powszechną i Wolną Teokrację — Kościół w szerokim znaczeniu. Typ przyszłej Teokracji organicz-

⁶ Na te tematy Sołowjew mówi w: *La Russie et l'Eglise universelle; Oprawdanie Dobra*.

nie rozwija się w narodowej teokracji Izraela i szczyt swój osiąga w zgodnej współpracy króla Dawida, arcykapłana Sadoka i proroka Natana. Pomost pomiędzy tą narodową teokracją Izraela a Teokracją przyszłą powszechną przerzucają prorocy izraelscy.

Ludzkość cała, jako społeczny organizm, ma zostać przebóstwiona, aby zjednoczyć się z Bogiem i stać się częścią organizmu Bosko-ludzkiego. Nim się jednak to dokona, wpieryw ma nastąpić przebóstwienie indywidualnego człowieka⁷.

4. Kształtowanie się indywidualnego Boga-człowieka założyciela Kościoła w ścisłym słowa znaczeniu. Mimo upadku pierwszego człowieka Adama w ludzkości, powiada Sołowjew, obok nasienia grzesznej natury pozostało nasienie czyste, płodne w łączności z boskim działaniem. To właśnie bogonośne nasienie rosło skrycie w Izraelu i w swoim czasie wytworzyło czystą formę indywidualnej niewieściej natury — Maryję, która zapłodniona przez Moc Bożą, wydała nowego Adama — Chrystusa. W Chrystusie przez połączenie dwóch natur, boskiej i ludzkiej, przymierze Boga z ludźmi otrzymało realną podstawę. Wcielenie Logosu jest dla Sołowjewa rzeczą naturalną, wplecioną w organiczny rozwój i nie posiada żadnych cech czegoś nadprzyrodzonego. W Chrystusie element ludzki dobrowolnie podporządkował się elementowi boskiemu. Chrystus przezwyciężył pokusę uznania swej materialnej natury za cel ostateczny; przezwyciężył pokusę wyniszczenia tej natury i wreszcie pokusę przemienienia siłą tej natury. To przezwyciężenie tych pokus przywróciło Chrystusowi utraconą przez Adama godność Mesjasza. W indywidualnym Człowieku — drugim Adamie w ten sposób została przywrócona należyta harmonia: pierwiastek ludzki otrzymał swe miejsce jako pośrednika między Bogiem i przyrodą. Ta ostatnia została w Chrystusie oczyszczona przez śmierć i stała się prawdziwie duchowym ciałem, w tym ciele Chrystus zmartwychwstał. Ten właściwy stosunek między Bogiem a przyrodą, ustanowiony w Chrystusie, który jest ośrod-

⁷ Sołowjew porusza te zagadnienia w pracach: *Istorijskaja i buduszcznost tieokratii; Oprawdanije Dobra; Filosofskija naczala celnago znanija; Kritika otwleczennyh naczał, Sobr. Socz., t. II; La Russie et l'Eglise universelle.*

kiem ludzkości, ma być organicznie przyswojony przez ludzkość, która ma stać się społecznym ciałem Logosa — Kościołem w szerokim znaczeniu⁸.

KOŚCIÓŁ W SZEROKIM TEGO SŁOWA ZNACZENIU W DRUGIM OKRESIE SWOJEGO ROZWOJU

1. Założenie Kościoła w ścisłym tego słowa znaczeniu. Chrystus ukazał Królestwo Boże, ale nie chciał go realizować siłą, w rozwoju bowiem chodzi o wolność i organiczność. Aby przygotować świat na przyjście tego Królestwa, potrzeba, według Sołowjewa, trzech rzeczy: prawdziwej wiary w Boga, właściwego stosunku do ludzi i władzy nad przyrodą. Przez wiarę człowiek zajmuje właściwą postawę wobec Boga; porządek hierarchiczny usuwa samowolę ze społeczności, władzę zaś nad przyrodą mają zapewnić człowiekowi sakramenty. Tych trzech rzeczy potrzeba i one wystarczają, powiada Sołowjew, aby na ziemi zaistniał ferment przetwarzający ludzkość i świat materialny, który ją uzupełnia, i przygotowujący ją na organiczną syntezę z Absolutem.

U Sołowjewa te trzy rzeczy: prawda — dogmat, hierarchia i sakramenty tworzą Kościół w ścisłym słowa znaczeniu i są istotnymi elementami tegoż Kościoła. Początek tej nowej dogmatycznej prawdy, hierarchicznej drogi i tajemniczego życia, a więc Kościoła w ścisłym słowa znaczeniu, rozpoczyna się od chwili, gdy Chrystus po swoim zmartwychwstaniu przekazał Apostołom swoją władzę.

Chrystus — Logos, powiada Sołowjew, mógł siłą przemienić wszystko, ale wtedy wolny organiczny rozwój zostałby wstrzymany, odszedł więc, pozostał jednak niewidzialnie w ludzkości — jako prawda w dogmacie, jako droga w hierarchii i jako życie

⁸ Tematy poruszone powyżej Sołowjew rozwija w: *Mitologiczeskij process w driewniem jazyczestwie*, *Sobr. Socz.*, t. I; *Kritika otwleczennych naczał*; *Cztienija o Bogoczełowieczestwie*; *Iz filozofii istorii*, *Sobr. Socz.*, t. IV; *Oprawdanije Dobra*; *Duchownyje osnovy žizni*; *La Russie et L'Eglise universelle*.

w sakramentach. Te trzy istotne elementy są od początku tylko ziarnem, które rozwija się stopniowo i organicznie, odpowiednio do wymogów bieżącego życia. W tym rozwoju pojawiające się nowe formy nie sprzeciwiają się formom poprzednim, gdyż są tworem jednego i tego samego Ducha Świętego. Zarys rozwoju tych form jest podany poniżej⁹.

2. **Rozwój istotnych elementów Kościoła w ścisłym znaczeniu.** Społeczność ściśle religijna ma być, według Sołowjewa, tym fermentem, który przemienia powoli królestwo czysto ludzkie, składające się na wzór organizmów fizycznych z elementów prostych, którymi są gminy wiejskie, członków — są nimi prowincje, i wreszcie z centralnego narządu, którym jest Rzym. Stąd też w rozwoju hierarchii mają powstać trzy stopnie hierarchicznego ojcostwa duchowego. Gminy mają być przemienione w parafie, prowincje w diecezje, a wszystkie diecezje mają mieć swój ośrodek jedności, wspólnego ojca arcykapłana. Chrystus, indywidualny Bóg-człowiek, detronizuje cesarza rzymskiego, ośrodkiem Kościoła czyni Rzym i umieszcza tam Piotra — monarchiczną władzę powszechnego Kościoła. Ta władza jest według Sołowjewa początkowo czymś zarodkowym i do swej pełni dochodzi dopiero w XI wieku. Hierarchia składająca się z biskupów, prezbiterów i diakonów, wyłania się stopniowo z powszechnego ojcostwa kościelnego. Rozwój ten jest wywołany potrzebami rozwijającej się społeczności religijnej.

Jeśli chodzi o rozwój drugiego elementu — dogmatu, to tutaj, według Sołowjewa, podstawową prawdą wiary daną przez Chrystusa jest prawda Bogoczłowieczeństwa — zjednoczenia Boga z człowiekiem. Ta prawda występuje jako pragnienie u Pogan, jako obietnica u Izraela i staje się faktem w osobie Chrystusa. W tej prawdzie, jak w ziarnie, zawiera się całe objawienie nowotestamentowe. I z tego ziarna świadomość wiernych wydobywa nowe prawdy. Ta podstawowa prawda różni się, zaznacza Sołowjew, od tego, co katolicy nazywają „depozytem wiary”. Późniejsze

⁹ Problem Sołowjew rozwija w: *Oprawdanije Dobra, Duchownyje osnovy żizni, Istorija i budoszcznost tieokratii, Cztiienija o Bogoczłowieczestwie, La Russie et l'Eglise universelle.*

orzeczenia dogmatyczne w rozwoju tej prawdy przyjmowane są z tego względu, że wewnętrznie wiążą się z tą podstawową prawdą. Prymat Papieży wiąże się ściśle z tą prawdą i dlatego Sołowjew usilnie stara się go bronić. Gdy chodzi o inne prawdy Rzymskiego Kościoła, to mają one też być osądzone z tego punktu widzenia. Urząd nauczycielski Kościoła w tym rozwoju, korzystając ze swoich pełnomocnictw, wyraża tylko religijną świadomość wiernych w formie dogmatu.

Chrystus wreszcie pozostał w Apostolskiej gminie jako życie w postaci sakramentów Chrztu i Eucharystii. Te sakramenty zostały tylko ustanowione za życia Chrystusa. Dalsze ślady rozwoju liczby sakramentów widzi Sołowjew w *Didache*. Ostateczna zaś liczba siedmiu sakramentów występuje dopiero w IX wieku¹⁰.

Po omówieniu elementów, które mają przemieniać całego społecznego człowieka, znajdującego swój wyraz w Powszechnej i Wolnej Teokracji, autor z kolei przechodzi do rozpatrzenia dalszego kształtowania się tejże Teokracji — Kościoła w szerokim znaczeniu.

3. Rozwój Wolnej Teokracji — Kościoła w szerokim tego słowa znaczeniu. W potrójnej władzy Chrystusa (prorok, król i kapłan) zawarty jest początek prawdziwej Teokracji. W tej Teokracji, gdy ona osiągnie pełnię swojego rozwoju, trzy podstawowe formy życia, wyłonione przez Logos¹¹ pod koniec drugiego rozwoju Absolutu, mianowicie: dusza — zmysły, rozum i wola — duch, mają znaleźć swój ostateczny rozwój w postaci społeczności ekonomicznej, państwowej i religijnej. Zewnętrznym wyrazem tego rozwoju ma być zgodna współpraca przedstawicieli tych społeczności: proroka, króla i kapłana, przy uznaniu jednoczesnym wyższości przedstawiciela społeczności religijnej — kapłana. Ta społeczna Trójca Kościoła w szerokim słowa znaczeniu ma być, według Sołowjewa, zewnętrznym wyrażeniem Trójcy Osób Boskich.

¹⁰ Rozwój istotnych elementów Kościoła w ścisłym znaczeniu Sołowjew przedstawia w pracach: *La Russie et l'Eglise universelle*; *Oprawdanie Dobra*; *Duchownyże osnovy żizni*; *Uczenie XII Apostołów*, *Sobr. Socz.*, t. IV; *Istorija i buduszcznost tieokratii*.

Pierwszy centr Absolutu, w pierwszym okresie swojego rozwoju rozwinął się w trzy sposoby subiektywnego istnienia Bożego, gdzie absolutna jedność jest chroniona przez ontologiczne pierwszeństwo Ojca, przez współistotność i doskonałą solidarność wszystkich osób. Społeczna Trójca Kościoła zawarta jest jak w ziarnie w kościelnej monarchii. Ona to w swoim duchowym ojcostwie posiada pełnię władz mesjańskich, które organicznie mają się rozwinąć w trzy zwierchności: arcykapłańską, królewską i proroczą, pozostające ze sobą w zgodzie i solidarności oraz uznające autorytet arcykapłana. Odtworzyć w ten sposób rozwój już dokonany w Absolutcie jest najwyższym prawem, obowiązkiem i celem chrześcijańskiej polityki, mocno podkreśla Sołowjew.

Jak dokonywał się rozwój tych społeczności? Kościół w ścisłym znaczeniu za wzorem Chrystusa miał przewyciężyć pokusy. Pokusie ducha — przemienienia siłą świata — uległ Kościół Zachodni w osobie swojego przewodnika Papieża. Instytucja papieństwa przerodziła się wskutek tego w instytucję „papizmu”, której fałsz polega głównie na tym, że działa nie na mocy swoich uprawnień, ale działanie swoje kieruje w celu umocnienia siłą tych uprawnień. Wyrazem tego stanowiska jest wybitna centralizacja Kościoła na Zachodzie. Kościół na Wschodzie nie uległ tej pokusie, ale utknął w kwietyzmie.

Arcykapłanowi nie udało się, na wzór Ojca, zrodzić Syna, który by był chrześcijańskim królem. Zawiedli tutaj cesarze rzymscy, bizantyjscy i frankońscy. Papieże więc musieli sami pełnić obowiązki królów i to właśnie przerodziło papieństwo w „papizm”. Owocem tego kroku jest zwycięstwo władzy świeckiej nad religijną.

Pokusie rozumu uległ Zachód w protestantyzmie, a pokusie zmysłów w ekonomicznym socjalizmie i pozytywizmie.

Taki przebieg rzeczy był jednak, zaznacza Sołowjew, konieczny, gdyż elementy — wola, rozum, zmysły — wyłonione przez Logosa, muszą wpierw dojść do pełni swojego rozwoju, rozwinąć się w odpowiednie społeczności, których są zasadami. Rozum i zmysły mają się wydobyć wpierw na wolność spod hegemonii woli, to znaczy, pierwiastka religijnego; historycznie dokonuje

się to w ten sposób, że państwo — twór rozumu i społeczność ekonomiczna — twór zmysłów, wydobywają się spod władzy Kościoła — społeczności religijnej. Teraz właśnie, podkreśla Sołowjew, ma dokonać się synteza tych elementów.

Przyczynę wszystkich anomalii na Zachodzie Sołowjew widzi w zaniedbaniu i zlekceważeniu tam instytucji proroczej, która by harmonijnie wszystko godziła ze sobą. Wschód, zwracający uwagę bardziej na element boski w społeczności, nie uległ tym pokusom. Jak przedtem element boski zapłodnił indywidualną naturę ludzką w osobie Maryi, tak teraz właśnie element ludzki, doprowadzony do pełni rozwoju na Zachodzie, ma zapłodnić boską matkę — Kościół. Syntezy tej ma dokonać Rosja carska; ale wpierw, by to mogło nastąpić, musi pierwowzór tej przyszłej doskonałej jedności, to znaczy widzialny Kościół w ścisłym słowa znaczeniu, zjednoczyć się. Wszystkie siły, mocno podkreśla Sołowjew, należy poświęcić, aby to zjednoczenie doprowadzić do skutku. Od tego bowiem jest uzależniony dalszy rozwój wypadków¹¹.

4. Integracja świata pozaboskiego poprzez Sakramenty. Na indywidualne wcielenie Osobowej Mądrości w Chrystusie człowiek był przygotowywany przez rytualne praktyki religii izraelskiej, na przyszłe powszechne wcielenie tejże Mądrości ludzkość, a w niej i cały świat, organicznie jest przygotowywana u Sołowjewa przez Sakramenty Kościoła. Przyszła synteza ma być wolną i tę wolność daje człowiekowi Chrzest. Równość wszystkim ludziom daje Bierzmowanie, które udziela każdemu mesjańskiej godności króla, kapłana i proroka. Eucharystia jest sakramentem, który jednoczy wszystkich. Te trzy sakramenty wracają człowiekowi jego prawa i Sołowjew nazywa je „sakramentami praw człowieka”. Pozostałe cztery sakramenty

¹¹ Sprawa rozwoju Teokracji przedstawiona jest przez Sołowjewa w: *Cztienija o Bogoczełowieczestwie; O Raskole w russkom narodie i obszczestwie*, *Sobr. Socz.*, t. III; *Duchownyje osnovy żizni; O cerkownym woprosie po powodu starokatolikow*, *Sobr. Socz.*, t. IV; *Nacionalnyj wopros w Rossii*, *Sobr. Socz.*, t. V; *Wizantinizm i Rossija*, *ibid.*; *Iz filozofii istorii*, *Sobr. Socz.*, t. VI; *Ob upadkie sriedniewiekowego mirosoziercanija*, *ibid.*; *Oprawdanije Dobra*.

Sołowjew nazywa „sakramentami obowiązków”. Człowiek musi wpierw zadośćuczynić obowiązkowi pokory — dokonuje się to w sakramencie Pokuty, tutaj człowiek uznaje autorytet Boży. Na drodze realizacji zadań mesjańskich staje przed człowiekiem pierwotny chaos, który przez upadek Adama przybrał w ludzkości postać egoizmu. Trzeba więc wpierw scalić, stwierdza Sołowjew, człowieka indywidualnego z jego naturalnym uzupełnieniem — niewiastą; trzeba scalić człowieka społecznego przez połączenie poszczególnych jednostek w pewną całość; wreszcie trzeba reintegrować powszechnego człowieka przez odnowienie ścisłego i żywego związku człowieka z całą przyrodą, która jest organicznym ciałem ludzkości. Pierwszemu z tych obowiązków zadośćuczyni sakrament Małżeństwa, drugiemu — sakrament Kapłaństwa, trzeciemu — sakrament Ostatniego Namaszczenia. W tym ostatnim zapoczątkowane jest już przyszłe powszechne zmartwychwstanie, które ma dopełnić scalającą siłę sakramentów.

Powszechne zmartwychwstanie ma stać się jednocześnie powszechnym pogodzeniem materii i ducha; będzie ono chwilą przeduchowienia materii, chwilą, gdy Bóg stanie się wszystkim we wszystkim. Chwila ta jest końcem rozwoju organizmu bosko-ludzkiego i początkiem Królestwa Bożego¹².

5. Królestwo Boże — definitywne wcielenie Absolutu. W rozwoju Absolutu, tak jak go Sołowjew przedstawia, widzimy trzy okresy. Okres pierwszy (teza) polega na subiektywnym życiu Bożym, okres drugi (antyteza) rozpoczyna się z chwilą rozpadu materii Absolutu na wieloraką zewnętrzną rzeczywistość; z chwilą pojawienia się człowieka możemy już mówić o początku trzeciego okresu (syntezy). Rozwój ludzkości doprowadza do powstania królestwa ludzkiego, które ma być przemienione w Królestwo Boże. Tym, co przemienia królestwo ludzkie i przygotowuje na przyjście Królestwa Bożego jest u Sołowjewa Kościół w ścisłym słowa znaczeniu (dogmat, hierarchia i sakramenty).

¹² Zagadnienie integracji świata poruszone jest głównie w: *La Russie et l'Eglise universelle; Duchownyje osnovy žizni; Istorija i buduszcznost tieokratii.*

Królestwa Bożego Sołowjew nie utożsamia ani z historycznym chrześcijaństwem, ani z żadnym spośród widzialnych Kościołów. To Królestwo ma dopiero przyjść i ostatnim momentem, poprzedzającym tę chwilę, jest rozwój na ziemi Powszechnej i Wolnej Teokracji — Kościoła w szerokim tego słowa znaczeniu. Ostateczny zaś fakt zmartwychwstania ma poprzedzić wolna decyzja zbiorowej woli ludzkiej, godzącej się na dobrowolne zjednoczenie z Bogiem. Powstanie jednak Powszechnej Teokracji jest, zaznacza Sołowjew, zaważunkowane sprawą zjednoczenia Kościołów Wschodu i Zachodu. Oba bowiem Kościoły Sołowjew uważa za część jednego Kościoła Powszechnego, który w swoich istotnych elementach (hierarchia, dogmat, sakramenty) istnieje zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Stąd też zjednoczenie się obu Kościołów jest rzeczą łatwą. Ta jedność tylko wewnętrzna winna się tylko tutaj uzewnętrznić poprzez widzialne pojednanie się Kościołów rozdzielonych biegiem historii. Chodzi o połączenie tych dwóch Kościołów, gdyż protestanci jako że odrzucili hierarchię i pełnię sakramentów nie są uważani przez Sołowjewa za Kościół.

Sołowjew szkicuje proroczą wizję ostatnich chwil człowieka, pojawienie się Antychrysta, połączenie się Kościołów oraz powszechne zmartwychwstanie. Mało jednak mówi na temat Królestwa Bożego, gdyż ono, jak zaznacza, wymyka się jeszcze obecnie spod doświadczalnego poznania. Z chwilą powszechnego zmartwychwstania zamyka się trzeci okres organicznego rozwoju Absolutu¹³.

*

Autor w zakończeniu streszcza krótko zawartość poprzednich rozdziałów i poddaje ją ocenie. Stwierdza, iż jest ona niezgodna z nauką katolickiego Kościoła. Sołowjew bowiem wychodzi z założeń dowolnie postawionych, wyłącznie czysto racjonalistycz-

¹³ Kwestię definitywnego wcielenia Absolutu Sołowjew rozwija w pracach: *Krizis zapadnoj filozofii*, *Sobr. Socz.*, t. I; *Filozofskija naczała celnago znania: Kritika otwleczennyh naczał; Cztiennija o Bogoczelowieczestwie; Oprawdanije Dobra; Obszczeje osnowanije dla sojedinienija Cerkwiej*, *Sobr. Socz.*, t. IV; *Tri razgawora*, *Sobr. Socz.*, t. VIII.

nych, chce „obronić wiarę swoich ojców” i stwarza system, o którym nawet sam się wyraża, że jest daleki od „ograniczoności łacińskiej, bizantyjskiej, augsburskiej i genewskiej”. Sołowjew stwarza system religijnych prawd, który nazywa „religią Ducha Świętego”, i o którym powiada, że jest czymś obszerniejszym i treściwszym od wszystkich innych religii. Sołowjew występuje jako Prorok, tak sam siebie nazywa, swoistego połączenia stworzeń z Absolutem.

W dalszej ocenie Autor stwierdza, że Sołowjew chcąc „obronić wiarę swoich ojców” w rzeczywistości utożsamia Absolut idealistycznej filozofii na Zachodzie z Bogiem, o którym mówi nauka katolicka i na ten Absolut przenosi wszystkie przymioty tegoż ostatniego. To pomieszanie filozofii z religią sprowadza chrześcijaństwo do rzędu religii czysto naturalnych, a Kościół stawia w rzędzie naturalnych stopni rozwoju Absolutu. Dogmat staje się u Sołowjewa swoście pojętą logiką, metafizyką i etyką. Ponieważ wszystko się organicznie rozwija, to organicznie też rozwija się i objawienie, przez które Bóstwo zaspokaja stale nowe aktualne potrzeby ludzkości. Takie podejście przekreśla wartość Pisma św. i Tradycji, chociaż na nią stale się Sołowjew powołuje.

Biorąc to wszystko pod uwagę Autor stwierdza, że w żadnym wypadku nie można przedstawiać Sołowjewa jako katolika, a jego nauki jako naukę czysto katolicką, jak to czynią niektórzy. Sołowjewa nie można nazywać „Ojcem katolicyzmu rosyjskiego”, „Newmanem Rosyjskim”, „Żywym pomostem pomiędzy Rosją prawosławną a Rzymem”. Nie można też twierdzić, że nauka Sołowjewa pokrywa się w swoich zarysach, gdy chodzi o Kościół, z nauką katolicką¹⁴.

¹⁴ Studium pt. „Eklezjologia W. S. Sołowjewa” oparte jest na całości spuścizny Sołowjewa. Autor uwzględnił też dość obszerną literaturę dotyczącą Sołowjewa. Ponieważ nie spotykamy w polskich opracowaniach postaci Sołowjewa możliwie pełnego wykazu jego prac, oraz wykazu bibliografii poświęconej jemu, dlatego podajemy je poniżej.

I. Prace Sołowjewa:

1. Sołowjew W. S., *Sobranije Soczinienij*, t. 5:
 - t. I, S. — Pietierburg 1901, s. 375;
 - t. II, S. — Pietierburg 1901, s. 386;

- t. III, S. — Pietierburg 1902, s. 387;
- t. IV, S. — Pietierburg 1902, s. 588;
- t. V, S. — Pietierburg 1903, s. 552;
- t. VI, S. — Pietierburg 1903, s. 670;
- t. VII, S. — Pietierburg 1904, s. 677;
- t. VIII, S. — Pietierburg 1904, s. 586;
- t. IX, S. — Pietierburg 1907, s. 261.
- 2. Sołowjew W. S., *Piśma*, t. 3:
 - t. I, S. — Pietierburg 1908, s. 282, V;
 - t. II, S. — Pietierburg 1909, s. VIII, 368;
 - t. III, S. — Pietierburg 1911, s. 350.
- 3. Soloviev Vl., *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris 1922⁴, s. LXVII, 336.
- 4. Soloviev Vl., *L'idée Russe*, Paris 1888, s. 48.
- 5. Sołowjew W. S., *Ob idiealnom i istoriczeskom Christiaństwie*, Krakow 1908, s. 64.
- 6. Sołowjew W. S., *Stichotworienija*, Moskwa 1904, s. 197.
- 7. Sołowjew W. S., *Władimir Swiatoj i christianskoje gosudarstwo*, Moskwa 1913, s. 51.

II. Opracowania (artykuły są pominięte):

- 1. Antonij [Chrapowickij], *Priewoschodstwo prawosławija nad uczeniem papizma w jego izłożenii Wł. Sołowjewym*, Sanktpietierburg 1890, s. 39.
- 2. Bistras L., *Die Rechtfertigung des Guten oder die Moraphilosophie W. Solowjews*, Kaunas 1922, s. 90.
- 3. Dougirdaitė-Srougienė, *N. J. Danilewskij und W. S. Sołowjew*, Bonn 1949, s. 44.
- 4. Goessmann F., *Der Kirchenbegriff bei Wladimir Solovjeff*, Wuerzburg 1936, s. 120.
- 5. Grivec F., *Fjodor M. Dostojewskij in Vladimir Solovjev*, Liubljana 1931, s. 46.
- 6. Herbigny M., *Un Newman russe. Vladimir Solowiew*, Paris 1911³, s. XVIII, 338.
- 7. Jankowski J., *Idea rosyjska Sołowjewa a posłannictwo Polskie*, Warszawa 1926, s. 32.
- 8. Jasinowski B., *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Wilno 1933, s. VI, 173.
- 9. Jindrich K., *Vladimir Sergejevič Solovjev. Jego život a pusobeni*, Praha [brw], s. 281.
- 10. Kobiliński-Ellis L., *Monarchia Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit*, Mainz 1929, s. XXXII, 632.

11. Maccina A., *Das Geheimnis der Bosheit. Versuch einer Geschichtstheologie des Wiedersachers Christi als Deutung der „Erzaehlung vom Antichrist“ Solowjews*, Freiburg in Br. 1955, s. 60.
12. Mastylak J., *Fuitne Vladimirus Soloviev catholicus?*, Roma 1942, s. 43.
13. Mirianin M., *Wladimir Sołowjew odin iz riewnitielej zapadno-jewropiejskoj kultury*, Siedlec 1890, s. 49.
14. Moczulski K., *Wladimir Sołowjew. Żiżń i uczenije*, Paris 1936, s. 264.
15. Morozow F. A., *Rieligiozno-filosofskoje mirosoziercanije Wł. S. Sołowjewa*, Warszawa 1928, s. 96.
16. Mueller L., *Solovjev und der Protestantismus*, Freiburg in Br. 1951, s. 192.
17. Munzer E., *Solovyev Prophet of Russian-Western Unity*, New York 1956, s. 154.
18. Pawłowski A., *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*, Warszawa 1935, s. XVI, 269.
19. Prager H., *W. Solowjews universalistische Lebensphilosophie*, Tuebingen 1925, s. 48.
20. Sacke G., *W. S. Solowjews Geschichtsphilosophie*, Berlin 1929, s. XVI, 138.
21. Salkauskis, *L'âme du monde dans la philosophie de V. Solovev*, Freiburg (Suisse) 1921, s. 121.
22. *Sbornik pierwyj. Pamiati Wł. S. Sołowjewa*, Moskwa 1911, s. 208.
23. Schneuwly J., *Das Schamgefuehl in Wladimir Solovjeffs*, Freiburg (Schweiz) 1954, s. 96.
24. Skobcowa E., *Mirosoziercanije Wł. Sołowjewa*, Paris 1929, s. 48.
25. Szylkarski Wl., *Solowjew und Dostoiewski*, Bonn 1948, s. 72.
26. Szylkarski Wl., *Das philosophische Werk von Wladimir Solowjew*, Freiburg im Breisgau 1950, s. 18.
27. Trubieckoj J., *Mirosoziercanije Wł. S. Sołowjewa*, Moskwa 1913, t. 2, s. XVI, 631; IV, 415.
28. Trukanas K., *Die Geschichtsphilosophie W. Solowjews*, Muenster 1924.
29. Trunklar K., *Wladimir Solowiew*, Rom 1941.
30. Tumarkin E., *W. Solowjew als Philosoph*, Halle 1905.
31. Urban J., *Katolicyzm a prawosławie*, Kraków 1912, s. 129.
32. Wieliczko W. Ł., *Wladimir Sołowjew. Żiżń i tworienija*, S. Pietierburg 1903, s. 208.
33. Zdziechowski M., *U podstaw mesyanizmu*, Lwów 1912, s. 408.
34. Zernow N., *Tree Russian Prophets (Khomiakow, Dostoevsky, Soloviev)*, London 1944, s. 170.