

Wacław Zaikyn

Uwagi o stanie współczesnej teologii prawosławnej

Collectanea Theologica 16/2, 254-277

1935

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

NOTANDA.

UWAGI O STANIE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGJI PRAWOSŁAWNEJ¹⁾.

[*Hodiernae theologiae orthodoxae conspectus*].

I.

Głównym ośrodkiem prawosławnej nauki teologicznej do rewolucji 1917 r. była Rosja z jej czterema „akademjami duchownymi” — Petersburską, Moskiewską, Kijowską i Kazańską. W tych akademjach w ciągu XIX i początkach XX w. dość szeroko rozwinął się ruch naukowo-teologiczny w wszystkich dziedzinach teologii, zwłaszcza zaś w zakresie dogmatyki, apologetyki, prawa kościelnego, historii Kościoła (głównie wsch.-słowiańskiego), historii sztuki chrześcijańskiej i t. d. Najwybitniejszymi przedstawicielami teologii prawosławnej w Rosji XIX do początku XX w. byli metr. Filaret Drozdow, arcb. Antoni Amfiteatrow, metr. Makarjusz Bułhakow, arcb. Filaret Humilewski, A. D. Bielajew, biskup Sylwester Malewański i in.²⁾. Szczególnie szeroko rozwinęła się teologia

¹⁾ Niniejsze uwagi o stanie współczesnym teologii prawosławnej, wygłoszone początkowo w formie odczytu na posiedzeniu Towarzystwa Teologicznego we Lwowie 17. II. 1935 r. są oczywiście bardzo dalekie od kompletnego przedstawienia całokształtu współczesnej nauki teologicznej prawosławnej. Celem tych uwag jest rzucenie światła na niektóre ważniejsze kierunki w rozwoju współczesnej teologii prawosławnej, głównie w krajach słowiańskich (i wśród emigracji rosyjskiej) i wogóle zaznaczenie niektórych najbardziej typowych cech we współczesnej teologii prawosławnej. Najdokładniej omówiona w tych uwagach teologia rosyjska tak ze względu na jej stosunkowo największy rozwój, jakoteż ze względu na jej wybitny wpływ na teologię innych narodów prawosławnych. Najmniej uwzględnioną została teologia rumuńska, po części wskutek tego, że zajmuje ona nieco osobne miejsce w teologii prawosławnej i jest mało złączona z teologią rosyjską (i połudn.-słowiańską), po części też wskutek braku dokładniejszych wiadomości o jej stanie i t. d.

²⁾ Wymienieni teologowie mają wybitne zasługi, przede wszystkim, w dziejach dogmatyki rosyjskiej. Ale równocześnie niektórzy z nich bardzo wiele zrobili też dla rozwoju innych gałęzi prawosławnej nauki teologicznej: metr. Filaret Drozdow — dla teologii moralnej i pastoralnej, apologetyki i bibljologii; arcb. Filaret Humilewski — dla historii Kościoła wschodnio-i południowo-słowiańskiego, hagiografji, historii piśmiennictwa chrześcijań-

w Rosji od połowy XIX w., gdy zostały utworzone szczególnie pomyślne warunki dla pracy i rozwoju akademii duchownych i nauki teologicznej. Wówczas też mocno osłabiono kontrolę i cenzurę wobec nauki teologicznej akademickiej. Wbrew dość rozpowszechnionemu zdaniu o istnieniu w Rosji ostrej i uciążliwej cenzury i kontroli w stosunku do teologii, musimy stwierdzić, że od połowy XIX w., a zwłaszcza od początku XX wieku, teologia w Rosji rozwijała się prawie zupełnie swobodnie³⁾; od pierwszych zaś lat XX w. ta swoboda teologii akademickiej, naszym zdaniem, była nawet zbyt szeroką, gdyż w pracach niektórych (wprawdzie nielicznych) teologów, profesorów akademii duchownych, zwłaszcza w pracach M. T a r i e j e w a (profesora akademii petersburskiej) myśl teologiczna wpadała w wyraźną herezję. Dopuszczenie tej zbyt szerokiej swobody myśli teologicznej w Rosji było prawdopodobnie skutkiem wpływów protestanckich. Odchylenia takie zresztą zdarzały się bardzo rzadko. Naogół teologia prawosławna w Rosji, mimo pozostawionej jej swobody nie wpadła w chaos wzajemnie zwalczających się i wrogich „szkół“, charakterystyczny dla teologii

skiego, patrologii; metr. Makarjusz Bułhakow — dla historii Kościoła wsch.-słowiańskiego, apologetyki i t. d.; arch. Antoni Amfiteatrow — dla teologii pastoralnej. Obok wymienionych, wybitne miejsca w teologii rosyjskiej XIX — pocz. XX w. zajmują: w apologetyce — prof. Teodor Sidonski, W. Kudriawcew-Płatonow, Mik. Roźdiestwienski, A. Wwiediński, W. Niesmiełow, prot. P. Swietłow, S. Głagolew; w teologii „krytyczno-porównawczej“ (dogmatyce i krytyce innych wyznań chrześcijańskich) — archim. Inocenty Nowgorodow, prot. A. Iwancow-Płatonow, M. Muratow; w teologii moralnej — prot. P. Solarski, protopresb. J. Janyszew, M. Olesnicki, prot. Mik. Stellecki; w teologii pastoralnej — biskup Cyryl Naumow, Bazylj Piewnicki, prot. S. Solertinski; w homiletyce — arcb. Ambrozy Kluczariow, Baz. Piewnicki; w bibljologii, hermeneutyce, teologii biblijnej, historii biblijnej i t. d. — P. Solar ki, A. S. Lebidiew, A. Łopuchin, M. Muretow, N. Głubokowski; w patrologii — K. Skworcow, M. Muretow, N. Głubokowski; w liturgice — J. Manswietow, Mik. Krasnosielcew, A. Dmitrijewski, A. Gołubcow; w archeologii chrześcijańskiej Mik. Krasnosielcew, Mik. Pokrowski, J. Kułakowski, W. Łatyszow, N. Kondakow, E. Riedin, D. Ajnałow, B. Turajew, J. Smirnow; w historii Kościoła powszechnego — A. Gorski, archim. J. Mitropolski, A. P. Lebidiew, W. Bołotow. A. Spasski, Mik. Głubokowski; w historii Kościoła wsch.-słowiańskiego — metr. Eugenjusz Bołchowitinow, A. Gorski, E. Gołubinski, P. Znamieński, Mik. Kapterew, S. Gołubew, prot. Teod. Titow, Mik. Subbotin; w prawie kościelnym — bisk. J. Sokołow, prot. M. Gorczakow, K. Sokołow, M. Ostroumow, A. Pawłow, P. Łaszkarjow, Mik. Suworow, Zaozierski, Eljasz Berdnikow, M. Krasnożon, P. Prokoszew, W. Beneszewicz, i in.

³⁾ Znane są n. r. tylko dwa wypadki pozbawienia katedry w 2-ej poł. XIX i na pocz. XX w. profesorów akademii duchownych za wolnomyslność religijną, mianowicie F. T e r n o w s k i e g o, który w swych wykładach i pracach z historii Kościoła powszechnego, kompilował autorów protestanckich i najważniejsze zagadnienia historyczno-kościelne rozstrzygał w duchu protestancko-presbiterjańskim, i W. E k z e m p l a r s k i e g o, wydalonego po części za jego teorie o komunizmie pierwotnego chrześcijaństwa, a głównie za artykuł o etyce L. Tołstoja, w jakim udowadniał, że etyka Tołstoja jest zupełnie zgodną z nauką św. Jana Złotoustego.

protestanckiej, ale w zasadniczych rzeczach zachowywała (z wyjątkiem chyba kilku wyodrębnionych wypadków) jednolitość. Jednak w tej, jednolitej w zasadniczych podstawach teologii istniały, oczywiście, rozmaite kierunki metodologiczne i ideologiczne. Z punktu widzenia metodologicznego rozróżniano w teologii rosyjskiej (wsch.-słowiańskiej) XIX wieku kierunki — historyczny, kijowski (którego głównym ośrodkiem była Akademia Kijowska) i dogmatyczny, moskiewski (którego centrum stanowiła Akademia Moskiewska). Przytem teologowie kierunku „moskiewskiego“ zdradzali nieraz w wyświehleniu szeregu zagadnień teologicznych pewną skłonność ku protestantyzmowi; przeciwnie, teologowie kierunku „kijowskiego“ w rozstrzyganiu niektórych kwestyj szli raczej w ślady teologów katolickich. Różnice te z czasem jednak zatarły się; i m. i. wpływy protestanckie w Akademii Kijowskiej stały się z pocz. XX w. prawie silniejsze, niż w Akademii Moskiewskiej.

Obok teologii „akademicznej“ i z początku prawie niezależnie od niej, w ciągu XIX i na początku XX w. rozwijała się „teologia świecka“. Przedstawiciele „teologii świeckiej“ nietylko byli ludźmi świeckimi (znaczną część profesorów akademii duchownych w Rosji stanowili także ludzie świeccy), ale nadto nie posiadający zwykle fachowego wykształcenia teologicznego, a więc przeważnie autodydakci w teologii. Pierwszym wybitnym jej przedstawicielem był A. Chomiakow, którego często uważa się za twórcę rosyjskiej teologii świeckiej; w każdym razie miał on bardzo znaczny wpływ na rozwój teologii świeckiej, a później także i teologii akademicznej, i to nietylko w Rosji, ale i w innych krajach prawosławnych. Drugim bardzo wybitnym teologiem świeckim był W. Sołowjow (w ost. ćwierci XIX w.). Ale do szczególnego rozwoju doszła rosyjska teologia świecka z początkiem XX st., w związku z radykalną zmianą ideologiczną wśród filozofów, publicystów i pisarzy rosyjskich i zwrotem ich do światopoglądu religijnego oraz do bezpośredniego zajęcia się zagadnieniami teologicznymi. Do wybitniejszych przedstawicieli teologii świeckiej na początku XX w. należeli S. Bułgakow, Mik. Bierdiajew i in. Zresztą, w początku XX st. odbyło się wzajemne zbliżenie się rosyjskiej teologii akademicznej a świeckiej. Niektórzy z teologów „akademicznych“, np. W. Zawitniewicz (autor obszernej i bardzo cennej pracy o Chomiakowie), po części też prof. P. Swietłow, Miszczenko, Pokrowski i in. w znacznym stopniu ulegli wpływom teologii świeckiej, głównie Chomiakowa. Doskonałą syntezę obu kierunków teologii rosyjskiej dał o. P. Fłorenski; znakomita jego praca „Stołp i utwierdzenie istiny“ (Moskwa 1912) jest wogóle jednym z najgłębszych i najlepszych dzieł rosyjskiej myśli teologicznej.

Równocześnie jednak zaznaczyły się w ostatnich latach XIX i zwłaszcza na początku XX w. nowe prądy, czyli odchylenia od

panującego kierunku w teologii rosyjskiej: a) panchrystjanizm, mający pewne rysy wspólne z zachodnim „modernizmem“, ale nie identyczny z nim, i b) rewizjonizm, mający zabarwienie wybitnie antykatolickie. Obydwa te prądy znalazły swój dalszy rozwój w najnowszej (powojennej) teologii rosyjskiej. Charakterystyczną cechą panchrystjanizmu jest podział wszystkich dogmatów na dogmaty właściwe, uznane przez wszystkie główne wyznania chrześcijańskie, i t. zw. „teologumeny“ — „zdania dogmatyczne“, uznane przez poszczególne wyznania chrześcijańskie. Konsekwentnym wynikiem tego jest dalej nauka panchrystjanistów o Kościele powszechnym i soborach. Panchrystjaniści (w większości swej) skłonni są uważać Kościół prawosławny, Kościół katolicki i nawet związki protestanckie za prawie (czyli nawet zupełnie) równorzędne gałęzie jednego Kościoła powszechnego. Wobec tego, niektórzy z panchrystjanistów uznają, że w razie zwołania soboru powszechnego, musiałby on być złożony z przedstawicieli wszystkich wyznań chrześcijańskich. Do panchrystjanizmu w tym lub innym stopniu skłaniali się niektórzy bardzo wybitni teologowie rosyjscy Bołotow, prot. Swietłow i in, ale panująca rosyjska myśl teologiczna oczywiście kierunek ten zawsze potępiała. — Kierunek rewizjonistyczny wychodzi z założenia, że nowsza dogmatyka prawosławna (od początku XVII w.) została zniekształcona przez mocne wpływy katolickie, które opanowały w pierwszej połowie XVII w. teologię ruską, a następnie przedostały się też przez teologów ruskich i ich prace do teologii rosyjskiej (wielkorosyjskiej) i zaszczyły jej znaczne dozy katolickiego „formalizmu“, „jurydyzmu“ i t. d., m. in. w nauce o zbawieniu, o znaczeniu Cierpień i śmierci krzyżowej Chrystusa, o siedmiu sakramentach i in.; wobec tego rewizjoniści dążą do „oczyszczenia“ dogmatyki prawosławnej od rzekomych „domieszek“ katolickich. Właściwym inicjatorem i najwybitniejszym przedstawicielem tego kierunku, zresztą bardzo nielicznego, jest metropolita Antoni Chrapowicki, a najwymowniejszym dziełem teologii „rewizjonistycznej“ praca ucznia metropolity Antoniego, hieromonacha Tarasiego Kurganowa, „Perelom w drevne-russkom bogoslovii“, napisana pod wpływem i wedle wskazówek zasadniczych metr. Antoniego, niedawno przedrukowana z przedmową metr. Antoniego w „Voskresnom Czenii“ i wydana także w osobnej odbitce (Warszawa 1927). Zupełnie osobne miejsce w teologii rosyjskiej naprzędni rewolucji zajął najbardziej „rewolucyjny“ z teologów rosyjskich M. Tariejew, dążący do radykalnego zreformowania dogmatyki, teologii moralnej, patrologji, homiletyki i t. d.; w swych rewolucyjnych konstrukcjach doszedł Tariejew do zupełnej negacji autorytetu i nauki Ojców Kościoła, uważając ich dzieła za „ciągły gnostycyzm“, „połączony z ascetyzmem“, i ogłaszając je za całkiem niewłaściwe i wrogie „genjuszowi rosyjskiemu“... Koncepcje te nie znalazły do rewolucji uznania wśród teologów

rosyjskich i przez nich zostały skrytykowane i potępione (ciekawe jednak, że mimo wszystko Tariejew pozostawał profesorem Moskiewskiej Akademii Duchownej, prowadząc wykłady w niej w duchu swej rewolucyjnej teologii!). W każdym razie panującym w teologii rosyjskiej na przededniu rewolucji był kierunek ortodoksyjny metropolity Makarjusza Bułhakowa, arcb. Filareta Humilewskiego i zwłaszcza bisk. Sylw. Malewanskiego, których dzieła (szczególnie dzieła biskupa Sylwestra) uważano za najbardziej autorytatywne.

Przewrót bolszewicki w Rosji zadał bardzo mocny cios teologii rosyjskiej, a następnie rząd sowiecki zupełnie uniemożliwił jakikolwiek rozwój nauki teologicznej w Sowietach. Już w r. 1917 zostały zamknięte wszystkie akademie duchowne, prócz kijowskiej (gdyż Kijów wówczas jeszcze nie znajdował się pod panowaniem bolszewików), która z pewnymi przerwami pracowała do 1919 r.; zamiast akademii założono prywatne instytuty teologiczne, które jednak nie dorównywały akademjom; zresztą, wkrótce i te instytuty rząd sowiecki zamknął. Po części wskutek braku środków materialnych i różnych trudności technicznych, głównie zaś wskutek przeszkód i prześladowań ze strony rządu, przestały wychodzić wydawnictwa i dzieła teologiczne. Prześladowania i przeszkody dotknęły nie tylko teologię, ale również wszystkie nauki, mające coś wspólnego z religią; otóż np. zamknięto na uniwersytetach katedry historii Kościoła (na uniwersytetach rosyjskich istniały do rewolucji na wydziałach historyczno-filologicznych obowiązujące wykłady historii Kościoła powszechnego oraz historii Kościoła wsch.-słowiańskiego) i prawa kościelnego (na niektórych uniwersytetach przez jakiś czas próbowano wykładać te przedmioty pod nazwą „historji związków *konfesyjnych*“); w większości uniwersytetów zniesiono także katedry filozofji; w innych zażądano, ażeby filozofję wykładano obowiązkowo w duchu marksizmu w interpretacji Lenina („marksoleninizm“); to samo żądanie zastosowano również wobec wszystkich historyków, ekonomistów, prawników, filologów (a po części nawet matematyków, fizyków i in., którym wzbroniono zajmować się na wykładach i w pracach drukowanych geometrią czwartego wymiaru, teorjami G. Minkowskiego, Einsteina i t. d., jako „sprzecznymi z ideologią marksizmu“). Na krótki czas wprawdzie nastąpiła przerwa w terozie moralnym bolszewików, w związku z klęską głodu 1921 r., gdy ogłoszono t. zw. „NEP“ (nową ekonomiczną politykę) i równocześnie zezwolono na założenie prywatnych wydawnictw, drukarni i księgarń, a nawet na otwarcie w kilku miastach „kursów teologicznych“ i w Petersburgu „Instytutu teologicznego“. Wówczas na krótki czas bujnie rozkwitła twórczość religijno-filozoficzna, i zdawało się, iż może nadejść głębokie odrodzenie religijno-kulturalne. Jednak, gdy bolszewicy to zauważyli, wszystkie ustępstwa zlikwidowano i prawie wszystkich działaczy zapoczątkowanego odrodzenia

religijno-kulturalnego wysłano zagranicę. Ale mimo wszystkie przeszkody i prześladowania myśl teologiczna w Rosji pracowała w dalszym ciągu i — jak tylko otwierały się jakiegokolwiek możliwości wypowiedzenia się — wykazywała dość ciekawą ewolucję, odbytą w ciągu panowania bolszewickiego.

Na samym początku rewolucji w Kościele rosyjskim, a wraz z tem i w teologii rosyjskiej obudziły się poniekąd dążenia reformistyczno-rewolucyjne. Dążenia te jednak nie znalazły szerszego odgłosu i współczucia wśród duchowieństwa i wiernych. Mimo wyraźnego popierania wszelakich liberałów, reformistów i rewolucjonistów cerkiewnych przez Ministerstwo Wyznań, na zwołanym w 1917 r. soborze krajowym rosyjskim liberalno-reformistyczne ugrupowania znalazły się w mniejszości. Pewne reformy w Kościele rosyjskim wprawdzie wówczas przeprowadzono, ale bardzo umiarkowane. Z biegiem czasu wśród duchowieństwa i społeczeństwa świeckiego nastroje zachowawcze stopniowo wzmacniały się. Sobór ukraiński, zwołany w r. 1918, nie chciał już iść na żadne ustępstwa liberałom⁴⁾. Wszelkiego rodzaju liberałowie i reformiści, pozostali i w Wielkiej Rosji i na Ukrainie w znikomej mniejszości, poczuli tworzyć osobne związki religijne „Żywa Cerkiew“, „Apostolska Cerkiew“, „Odrodzenie“, wprowadzając podstawowe zmiany w ustroju kanonicznym i nawet po części w dogmatach. Ugrupowania te poczęły też tworzyć nową

⁴⁾ Rozwój myśli teologicznej na Ukrainie, jakoteż wśród emigracji ukraińskiej, uwzględniam przy omówieniu teologii rosyjskiej. Zupełnie niezależnie od skomplikowanej kwestji jedności wzgl. odrębności narodowej Ukraińców a Rosjan, muszę tu stwierdzić, że w zakresie teologii myśl ukraińska nie wyodrębniła się od rosyjskiej. Właściwie, nie można teraz mówić o teologii ukraińskiej, jako odmiennej od rosyjskiej. Przedewszystkiem, niezwykle trudno rozgraniczyć teologów ukraińskich a rosyjskich. Do jakiej grupy np. zaliczyć wybitnego badacza teologii moralnej, filozofji chrześcijańskiej i pedagogiki Baz. Zieńkowskiego, Ukraińca, b. ministra wyznań Państwa Ukraińskiego w r. 1918, później na emigracji dyrektora rosyjskiego Instytutu pedagogicznego w Pradze, obecnie — głównego ideologa i kierownika ruchu religijnego młodzieży rosyjskiej, albo też arc. Aleksego Hromadzkiego, również Ukraińca, który jednak wszystkie swe prace drukował po rosyjsku, albo z drugiej strony Rosjanina Fetisowa, b. profesora Akademii kijowskiej, następnie głównego współpracownika i ideologa „Ukraińskoho Pravoslavnoho Blahovisnyka“, czyli też Rosjanina biskupa Loljusza Jurjewskiego, sufragana diecezji Podolskiej, jednego z głównych współpracowników tegoż „Blahovisnyka“, i wielu innych? Dodać należy, że nawet nacjonalistycznie usposobieni Ukraińcy, pracujący na polu teologii (Łotocki, Bidnow) większość swych prac wydali po rosyjsku. Z drugiej strony, w pracach teologicznych ukraińskich odbijają się zwykle te same idee, dążenia, jakie właściwe są teologii rosyjskiej. Ciekawe, że nawet ci Ukraińcy, którzy najmocniej dążą do rozerwania wszelkiej łączności cerkiewno-ustrojowej i kulturalnej z Rosjanami, jak np. Łotocki lub Ryczyński, rozwijają w swych pracach poglądy teologiczne uczonych rosyjskich. Wobec tego, współczesną, zresztą bardzo szczupłą, literaturę teologiczną ukraińską pod względem ideologicznym należy uważać za pewną gałąź teologii rosyjskiej.

naukę teologiczną. Najwybitniejszym przedstawicielem tej nowej teologii rewolucyjnej stał się M. Tariejew, który już oddawna głosił potrzebę przekształcenia dogmatyki w historię dogmatów, teologii moralnej — w zbudowaną na podstawach metody subiektywnej filozofję życia chrześcijańskiego, walczył z ascetyzmem, „scholastyką” i t. d. Do niego przyłączyli się S. Zarin (który przed rewolucją był gorącym antagonistą Tariejewa), B. Titlinow i kilka innych. Najbardziej radykalną z nowych ugrupowań „cerkiewnych” była założona przy końcu 1921 r. „ukraińska autokefalna cerkiew” — t. zw. lipkowcy albo samoświaty. Nie mając zwolenników wśród episkopatu, oni sami, bez biskupów, — „wyświęcili” sobie „metropolitę” (prot. Łypkowskiego), który następnie „wyświęcił” innych „biskupów” tej „cerkwi”. Ażeby usprawiedliwić ten akt „konsekracji” „metropolity” przez zwykłych księży, bez udziału biskupów, lipkowcy musieli rozwinąć teorię o nieistnieniu istotnych różnic między biskupami i kapłanami, o względności i zmienności kanonów i t. d. Nie przestając na tem, doszli niektórzy z ich „biskupów”, m. in. sam główny przywódca i „metropolita Łypkowski do prawdziwego panteizmu, zbliżając się równocześnie do zachodniego modernizmu i może jeszcze więcej do „Action Française”. Zresztą, dorobek naukowo-teologiczny „łypkowców” okazał się znikomy, tak ze względu na bardzo nie sprzyjające warunki zewnętrzne, jakoteż wskutek braku teologów fachowych.

Masy ludności odnosiły się jednak do wszelkiego rodzaju zmian i innowacji w Kościele bardzo niechętnie. To też niezadługo prawie wszystkie nowo utworzone „cerkwie” (mimo czynnego poparcia niektórych z nich przez bolszewików) musiały się zlikwidować. Na ich miejscu powstała cerkiew „obnowieńczaeskaja”, która, licząc się z panującymi nastrojami wiernych, odrzuciła prawie wszystkie innowacje i nawet starannie się wypiera swego genetycznego związku z „żywą cerkwią”. Protegowani poniekąd na początku przez bolszewików, obnowieńcy stworzyli nawet — na miejsce zamkniętych na początku rewolucji akademii duchownych — instytuty teologiczne i wydawali przez jakiś czas pisemka religijne w których, czasem zamieszczano też ciekawe rozprawy teologiczne. Naogół teologia obnowieńska wyraźnie zbliżyła się do panującego dawniej kierunku teologii rosyjskiej („sylwestrowskiego”, t. zn. kierunku, reprezentowanego przez słynnego dogmatystę rosyjskiego, biskupa Sylwestra Malewańskiego). Niektórzy teologowie-obnowieńcy, np. N. Fetisow, szukali jeszcze nowych dróg; np. Fetisow występował przeciw panowaniu mistycyzmu i „platonizmu” w teologii rosyjskiej, wołał do „aktywizacji” teologii i życia chrześcijańskiego, radził szukać podstaw do nowej teologii nie w dziełach Platona, neoplatoników i ascetów, ale w zasadach przeciwnych tymże, „idąc nawet za Arystotelesem, który dał Kościołowi swoją filozofję”. W przeci-

wieństwie do Tariejewa, Fetisow uznaje niezachwiany autorytet Ojców Kościoła i wyraźnie podkreśla, że wcale nie zamierza przeprowadzać „rewizji pracy bogonośnych i świętych Ojców“ i chce „niezachwianie pozostawać przy zasadach soborów powszechnych“. Równocześnie jednak uważa za najkonieczniejsze zadania teologii najnowszej: 1) zwrócić szczególną uwagę na naukę o Panu Jezusie Chrystusie, jako doskonałym Człowieku (na którą teologia dawniejsza zwracała za mało uwagi) i 2) „biorąc pod uwagę całą pracę teologiczną soborów nad wyjaśnieniem upodobnienia człowieka Bogu we własnym duchu ludzkim, ...*odczuć teraz siebie — człowieka w całej naszej rzeczywistości*“. — W dalszym swym rozwoju teologia obnowieńska powróciła już zupełnie na drogę konserwatywnej teologii przedrewolucyjnej. Jednym z najwybitniejszych przedstawicieli konserwatywnego prądu teologii obnowieńskiej jest biskup Lolljusz Jurjewski, autor bardzo obszernej i pod wielu względami zasługującej na uwagę pracy teologiczno-polemicznej o pochodzeniu episkopatu oraz o t. zw. łypkiwsczyźnie (praca ta została częściowo zreferowana przez o. M. Karowca w piśmie lwowskim „Nova Zorja“, 1929, nr. 83 i nast. w art. p. t. „Ukraińska lżejerarchija Lypkivščyna“).

Ortodoksyjna, t. zw. „tichonowska“ Cerkiew rosyjska, na której czele stał patriarcha Tichon, a po jego śmierci metropolita Sergjusz Stragorodski, do której zawsze należała w Rosji (i na Ukrainie) olbrzymia większość prawosławnych, przez dłuższy czas była bardzo ostro prześladowana przez bolszewików; wobec czego nie mogła też istnieć teologia ortodoksyjna nawet w tych szczytych rozmiarach, w jakich próbowali stworzyć swoją teologię żywocerkiewnicy, obnowieńcy, lipkowcy i in. Tylko na krótki czas zgodzili się bolszewicy (w r. 1931) na otworzenie instytutu teologicznego ortodoksyjnego i wydawanie pisma „Żurnal Moskovskoj Patriarchii“, redagowanego przez samego metr. Sergjusza, wybitnego teologa; ale niezadługo instytut i pismo zostały zamknięte. W czasie krótkotrwałego ich istnienia w nich wyraźnie panował prąd konserwatywny, którego wyrazicielem był m. in. sam metr. Sergjusz, który zajął stanowisko zupełnie nieprzejednane wobec panchryścjanizmu oraz wszelkiego rodzaju schizm i w swej nauce o Kościele i zbawieniu przyjął zupełnie „ekskluzywną“ tezę (augustyńską) o niemożności zbawienia poza jedynym prawdziwym Kościołem; z tezy tej wyprowadził też wniosek o zupełnie jednakowej bezwartości wszystkich wyznań poza obrębem Kościoła, zarówno schizmatyckich (w tej liczbie i „obnowieństwa“) i heretyckich, jakoteż niechrześcijańskich (powołując się na ogólnie znane powiedzenie, że w ostatecznym wyniku jest zupełnie obojętne, czy człowiek utopi się w środku rzeki, czy na samym brzegu). Jakkolwiek rozwój nauki teologicznej pod panowaniem bolszewickim został wkońcu zupełnie uniemożliwiony, myśl teologiczna i wogóle myśl religijna w Rosji, po krótkim wahaniu się, zwróciła się na

drogę konserwatyizmu, unikając i obawiając się wszelkiego rodzaju nowości i zmian.

Zamknięcie akademij duchownych, zniesienie katedr prawa kościelnego, historii Kościoła, bardzo niechętny i podejrzliwy stosunek władz do wszystkiego, co ma jakąkolwiek łączność z Kościołem i religią, prześladowanie księży, zwłaszcza wybitniejszych (a między nimi też księży-uczonych), monopolizacja wydawnictw przez rząd, ostra kontrola i cenzura prac naukowych, наконец, ogólne ciężkie warunki pracy naukowej w Sowietach spowodowały, że nawet w takich dziedzinach nauki, jak prawo kościelne, historia Kościoła, historia sztuki chrześcijańskiej i t.d., nastąpił całkowity upadek. W dziedzinie prawa kościelnego próbował kontynuować swoją szeroką działalność naukową, głównie nad źródłami staro-bizantyńskiego i staro-ruskiego prawa kanonicznego znakomity historyk-kanonista rosyjski W. B e n e s z e w i c z (który wydał m. in. w r. 1920 doskonałe komentowanie t. zw. „Cerkovn. Ustava kn. Vladimira 1920), ale pracę jego w tym kierunku przerwano i zesłano go do obozu koncentracyjnego na wyspach Sołowieckich. Pozaatem w zakresie historii źródeł staro-ruskich prawa kościelnego próbowali pracować: S. J u s z k o w (który wydał nieznane dotychczas ciekawe źródło staro-ruskiego prawa kanonicznego „Pravosudie mitropolič'e“ — „Letop. zanjatij Archeogr. Kom. Akad. Nauk za g. 1927—28“, nadto opublikował dwa ciekawy artykuły: „K istorii drevneruskich juridičeskich sbornikov“, „Nauk. Zbirn. Istor. sekcii UAN“, t. 32 i Ustav kn. Vsevolida“ — ibid., t. 51), W. C z e r n o w („K voprosu o bolgarskom vlijanii na Ustav Jaroslava“, ib., t. 28), G. I l j i n s k i („Kam vavprosa za balgarskoto vlijanie varchu staroruskoto carkovno pravo“, „Balg. Pregled“, I, kn. 2). Ukazało się kilka prac o stosunkach kościelno-politycznych w przeszłości i teraźniejszości, np. S z c z e r b y n a — „Czy buła Kyivska lavra v'jaznyceju, jak monastyri rosijški?“ (Zbirn. Ist.-Fil. Vidd. VUAN, t. 47), Z. D a u h j a ł a — „Uradavyja adnasiny da uniatu na Mienščyny u časy Paula I“ (Hist.-Arch. Zborn. Inst. Belar. Kult., I), P. V. G i d u l a n o v — „Otdelenie cerkvi ot gosudarstva. Sistemizirovannyj sbornik dejstvjuščego v SSSR. zakonodatel'stva“ (M. 1925³; jest to cenne zestawienie ustaw dotyczących stanu prawnego Kościoła w Sowietach, które jednak nie może dać prawidłowego przedstawienia o stanie Kościoła pod rządami sowieckimi, gdyż rzeczywistość w Sowietach daleko odbiega od norm prawnych), A. W w e d e n s k i j — „Cerkov' i gosudarstvo. Očerok vzaimootnošenij, 1918—1922“ (M. 1923; jestto praca jednego z wodzów ruchu żywocerkiewnego, przedstawiająca stosunki bardzo jednostronnie, a czasem i wprost tendencyjnie i kłamliwie). W pierwszym roku rewolucji (1917) ukazało się dość wiele prac o istocie prawnej Kościoła, o stosunkach kościelno-politycznych i t. d.; przeważnie były to jednak rzeczy popularne i mało poważne, z poważniejszych wypadu wspomnieć: P. G i d u l a n o v „Ponjatje

o cerkvi v drevnem kanoničeskom pravě“ (Žurn. Min. Nar. Prosv. 1917, III) i „Juridičeskaja priroda cerkvi“ (ib. 1917, IX), E. T e m n i k o w s k i j „Avtonomija i avtokefalija“ (Rus. Žižn, 1917, VI) i kilka innych (ibid.) i t. d.

Za czasów sowieckich wydrukowano w Rosji niektóre źródła i materiały do historii Kościoła. Jakkolwiek wybór tych źródeł i materiałów jest przeważnie bardzo jednostronny, niemniej posiadają niektóre z nich nie byle jaką wartość naukową, np. „Pamjatniki istorii staroobriadčestva XVII v.“ (Rus. Ist. Bibl., t. 139, str. 97 + 960), „Knjažja cerkvi. Iz dnevnika A. N. L'vova“ (Krasn. Arch. 1930, NN 39 i 40) i t. d.

Pozatem, rozpraw naukowych z historii Kościoła wyszło pod rządami sowieckimi bardzo mało. Przedewszystkiem należy tu wspomnieć szereg prac niedawno zmarłego zasłużonego uczonego P. A. Ławrowa o św. Cyrylu i Metodym⁵⁾, następnie N. K. Nikolskiego — o „ruskich piśmenach“, wspomnianych w żywocie św. Konstantyna-Cyryla i o „Povesti vremennyh let“ (ostatnia ma rewelacyjny charakter i wysuwa hipotezy pierwszorzędnej wagi tak dla historii Kościoła staro-ruskiego, jak i dla historii ogólnej), W. Parchomenka „U istokov russoj gosudarstvennosti“, M. Prisołkowa „Bořba dwuch mirovozzrenij“ (Rossija i Zapad, 1923), Baz. Laskoronskiego „Tytmarovi povidomlennja pro ruški spravy z pocz. XI st.“ Osobno należy zaznaczyć nowe cenne wydanie „Pateryka“ kijowsko-pieczarskiego, pod redakcją znakomitego badacza staro-ruskiej literatury religijnej D. Abramowicza. — Z prac, dotyczących późniejszych dziejów Kościoła (XVI—XVIII w.) wydanych w Sowietach wypada osobno zaznaczyć: A. I. Sobolewskiego — o znakomitym moskiewskim działaczu cerkiewnym i politycznym z czasów Iwana Groźnego — protopopie Sylwestrze; A. Saviča — kilka bardzo ciekawych prac z historii Kościoła ruskiego XV—XVII w., Unji brzeskiej, oraz szkolnictwa i kultury ówczesnej ruskiej; prot. T. Titowa — o akademjach i seminarjach duchownych na Ukrainie w XVI—XVIII w.; W. Adrijanowej-Peretc — o działalności Jezuitów na Białorusi przy końcu XVI w.; J. Sokołowa — o stosunkach Cerkwi ruskiej z patriarchą aleksandryjskim na pograniczu XVI—XVII w.; A. Dmitrijewa — „Petr I i cerkov“; D. Abramowicza — o źródłach żywotów świętych (Czetij-Minej) ś. metr. Dymitra Rostowskiego i S. Szamraja — „Duchivnyctvo v seljańskich ruchach Pravoberežża XIX st.“

Ukazał się nadto szereg prac, czasem bardzo cennych, z *dziejów gospodarstwa kościelnego*, głównie klasztornego —

⁵⁾ N. S. Derżavin wydrukował po śmierci P. A. Ławrowa specjalny przegląd z oceną prac zmarłego o św. Cyrylu i Metodym, historii staro-ruskiej i piśmiennictwie staro-ruskiem i wogóle staro-słowiańskim (Izv. Akad. Nauk. 1931).

w *imperjum bizantyńskim* (znakomite wydanie: „Vazelonskie akty“ W. Beneszewicza i ś. p. Teod. Uspenskiego — o własności ziemskiej klasztorów w Bizancjum XIII—XV w.; akty o gospodarstwie wiejskim klasztorów atońskich — J. Sokółowa; szkic gospodarstwa klasztorowego w M. Azji w XIII st. — A. Wiszniakowej i t. d.), na *Ukrainie i Białorusi* (prace A. Hruszewskiego, A. Saviča, Fedorenka, Szamraja, Szczerbyny i in.); *Wielkorosji* (Grekowa, Iziumowa, Janickiego, W. Pietrowa, Saviča, Szumakowa, W. Wiedzińskiego i wielu innych), w *Syberji* (Bachruszina i in.) i t. d. Dzieje gospodarstwa kościelnego a zwłaszcza klasztorowego są jedyną gałęzią nauki historyczno-kościelnej, która pomyślnie rozwija i wzbogaca się w Rosji w okresie panowania bolszewickiego. Poza tem dorobek nauki historyczno-kościelnej w Rosji (SSSR) w okresie sowieckim jest, w porównaniu z dorobkiem przedrewolucyjnym, bardzo nieznaczny.

Można powiedzieć, że zupełnie zanikła praca naukowa w Rosji w zakresie *patrologji*. Tylko wyjątkowo ukazywały się prace, dotyczące tej nauki, np. ś. p. P. A. Ławrowa (o dziełach św. Bazylego Wielkiego w tłumaczeniach słowiańskich i t. p.). W dziedzinie *liturgiki* ukazała się w Rosji na początku rewolucji bardzo cenna praca znakomitego liturgisty A. Dmitrijewskiego o „typikonach“ (Трпикъ); później drukowały się czasem, i to bardzo rzadko tylko drobne artykuły, zwykle bez szczególnej wartości naukowej. Jednak w pierwszych latach po przewrocie rewolucyjnym zagadnienia liturgiki omawiano i roztrząsano bardzo żywo, w związku z zamierzeniami i próbami radykalnej reformy nabożeństwa, nawet liturgji, robionych przez różne kierunki liberalne. Jednak, wskutek ogólnych ciężkich dla wydawnictw kościelnych warunków, te bardzo ciekawe zamierzenia, próby i wywołane przez nie dyskusje, z ekskursami w sferę dziejów liturgji i nabożeństwa wogóle, prawie zupełnie nie odbiły się w pracach drukowanych.

W nieco lepszem położeniu znalazły się w Rosji *archeologia chrześcijańska* i *historja sztuki chrześcijańskiej*. Dla archeologii chrześcijańskiej dały pewne cenne wyniki badania archeologiczne na Krymie. Nadto prowadzono badania nad architekturą cerkiewną w M. Azji, na Kaukazie, na Ukrainie (specjalne zainteresowania wywoływały słynny Sobór św. Sofji w Kijowie, cerkiew Spasa w Czernichowie i t. d.), w Wielkorosji i t. d., nad freskami i in. malowidłami różnych cerkwi, i t. d. W przeciwieństwie do uczonych-emigrantów, którzy specjalną uwagę zwrócili na ikony starożytyjskie, w Rosji pisano o nich w okresie bolszewickim bardzo niewiele. Wśród badaczy archeologii chrześcijańskiej i historji sztuki chrześcijańskiej, pracujących w Rosji, należy osobno wymienić: Teod. Szmita, N. Brunowa, A. Anisimowa, N. Bakłanowa, F. Ernsta, A. S. Fedorowskiego, Isto-

mina, M. Makarenka, W. K. Miasojedowa, J. Morgilewskiego, P. Pawłuckiego (†), N. Perwuchina, W. Rozowa, N. S. Syczowa, C. Szyrockiego (†), Taranuszenka, Tichanowa-Klimenka, W. Zummera, H. Żidkowa. Niektóre z wydanych przez nich prac mają pierwszorzędną wartość. Naogół jednak, w porównaniu do produkcji naukowej przedrewolucyjnej, i w tej dziedzinie zaznacza się wyraźny upadek.

A jednak, zarówno w pracach z historii Kościoła, jak archeologii chrześcijańskiej i historii sztuki chrześcijańskiej, drukowanych w Sowietach, brakuje niezbędnej tym pracom intencji religijnej, oraz głębszego zrozumienia ducha, istoty wypadków i instytucyj kościelnych, dzieł sztuki chrześcijańskiej i t. d. Prace te zwykle traktują tylko zewnętrzną stronę dziejów Kościoła, ustroju kościelnego, sztuki chrześcijańskiej i t. d. i często — nie rozumiejąc ich istoty, albo nawet wprost nie dążąc do jej zrozumienia — wpadają w wyraźne błędy, jak to widzimy np. nawet u zasłużonego historyka Kościoła staro-ruskiego W. Parchomenka, który, ignorując wewnętrzne, religijne życie i wogóle psychologię ludzi starej Rusi i przykładając do wszystkiego kategorie interesów i korzyści politycznych, zrobił z wysoko moralnej postaci głęboko-religijnego księcia Włodzimierza Monomacha brudnego intryganta politycznego, moralnego sprawcę morderstwa politycznego i t. d.; w źródłach nic podobnego niema; W. Parchomenko doszedł do tych „wniosków“ drogą hipotez, zbudowanych właśnie na polityczno-materjalistycznych kategorjach i — w ten sposób zupełnie przekreślił historję. Podobnych przykładów możnaby wskazać wiele. Wogóle, można powiedzieć, że historycy Kościoła, sztuki chrześcijańskiej i t. d., pracujący obecnie w Sowietach, nieraz stają się podobni do człowieka, który zechciałby pisać teoretyczno-naukowe rozprawy o muzyce, nie mając słuchu muzycznego; gdyż właśnie ci historycy chcą pisać o życiu i kulturze religijnej, nie wnikając w wewnętrzną duchową stronę tego życia i kultury, nie wsłuchując się w najintymniejsze, mistyczne wibracje religijnego życia i kultury, stanowiące główną ich istotę i treść.

II.

Wobec uniemożliwienia rozwoju teologii w Rosji pod rządami bolszewickimi, główną rolę we współczesnej prawosławnej nauce teologicznej odgrywa emigracja rosyjska, przedewszystkiem w trzech jej ośrodkach — Paryżu, Belgradzie i Sofji. W Paryżu istnieje obecnie rosyjski prawosławny Instytut Teologiczny, którego protektorem jest metr. Eulogjusz, a właściwym kierownikiem bardzo wybitny myśliciel i teolog prot. Sergjusz Bułgakow. W Instytucie tym wykładają teologowie mniej lub więcej liberalni. Przy

blіszszym ich udziale wychodzi od roku 1925 w Paryżu powaŹne i cenne pismo teologiczne „Put” pod redakcj Mik. Bie r d i a j e w a. Jest to, bezwpnie, jedno z najlepszych i najciekawszych wogóle wydawnictw emigracji rosyjskiej. PowaŹny naukowo-teologiczny wzgl. filozoficzny charakter zamieszczanych w nim prac aczy się zwykle z wielką aktualnością poruszanych w nich zagadnień; przy tem wikszo tych prac odznacza się prawdziwą i szczerą tolerancj wobec obcych poglądów i innych wyznań, która jednak u niektórych autorów dochodzi do panchrystjanizmu. PrzewaŹaj w pismie tematy religijno-filozoficzne, chrześcijańsko-historjozoficzne, socjologiczne i t. p. Dotychczas wyszło ponad czterdzieści tomów „Puti”. — Proc z „Puti”, wychodziły przez jakis czas „Zapiski Russkago Bogoslovskago Instituta v Pariz”, jako oficjalny naukowy organ Instytutu. — Doc duŹo prac profesorów tegoŹ Instytutu oraz innych teologów rosyjskich wydała w ParyŹu YMCA; niektóre z tych wydai są bardzo cenne. — Nakoniec w ParyŹu teŹ istnieje gwny ośrodek szeroko rozgalezionego na emigracji „rosyjskiego chrześcijańskiego ruchu modzieŹy”, swego rodzaju federacji zwizkww i kolek religijnych rosyjskiej modzieŹy prawosławnej, w których zresztą bierze udział rownieŹ wiele przedstawicieli starszego pokolenia. Wydawany w ParyŹu organ tego „ruchu” — „Vestnik” zamieszcza nieraz bardzo ciekawe i cenne, mimo popularnego ujecia, artykuły teologiczne wybitnych teologów rosyjskich. Gwnym kierownikiem i ideologiem tego „ruchu” i pisma jest wybitny myśliciel i teoretyk-pedagog Bazyli Z i e  n k o w s k i.

WyraŹna sklonnoc wielu teologów grupy paryskiej do panchrystjanizmu, bardzo swobodna interpretacja niektórych dogmatów, słaby szacunek niektórych z nich do poglądów i prac Ojców Kościoła i t. d., jakoteŹ bliŹsza acznoc z YMCA wywoływały ze strony konserwatywnie usposobionych hierarchów prawosławnych, teologów i innych dziaacw kościelnych ostre zarzuty chwiejności dogmatycznej, zdrady prawosławia, a nawet były jednym z powodów ideologicznych rozłamu rosyjskiej emigracji prawosławnej na dwa obozy: liberalny czyli eulogjaski (na którego czee sta metr. Eulogjus z) i konserwatywny — „karowacki”, „synodalny”, lub antonjaski (prowadzony przez wikszoc znajdujących się na emigracji biskupów prawosławnych, tworzących synod w Karłowcach, w Jugosławji, na czele z metrop. Antonim Chrapowickim).

Przez jakis czas doc waŹnymi ośrodkami naukowej pracy emigracji rosyjskiej, m. in. takŹe w zakresie teologii, były: Praga czeska, w której istniały rosyjski Wydział prawa (na nim m. in. wykładało t r z e c h profesorów prawo kościelne), Instytut pedagogiczny, Uniwersytet ludowy i t. d., i Berlin, gdzie istniał rosyjski Instytut naukowy oraz różne towarzystwa i wydawnictwa rosyjskie. Jednak po zaoŹeniu Instytutu teologicznego w ParyŹu wikszoc профе-

sorów - teologów rosyjskich przeniosła się do Paryża, a następnie wogóle tempo pracy naukowej rosyjskiej w Pradze i zwłaszcza w Berlinie mocno obniżyło się. Obecnie Berlin już zupełnie przestał być ośrodkiem naukowym emigracji rosyjskiej. W Pradze praca naukowa rosyjska poniekąd się kontynuuje, i czasem ukazują się cenne wydania uczonych rosyjskich m. in. z zakresu archeologii chrześcijańskiej i historii sztuki chrześcijańskiej; na szczególną uwagę zasługuje pod tym względem Instytut Kondakowa, zajmujący się specjalnie bizantynologią, archeologią i historią sztuki; jako organ tego Instytutu ukazuje się cenny rocznik „Seminarium Kondakovianum“, ważny też dla historii Kościoła, historii sztuki chrześcijańskiej i archeologii chrześcijańskiej. Różne czeskie wydawnictwa naukowe (Rozprawy Akademii Nauk, Slavia, Bizantinoslavica i in.) też chętnie drukują prace uczonych rosyjskich z zakresu tychże nauk. — Szereg rosyjskich emigrantów-teologów pracuje na uniwersytetach w Sofji i Belgradzie, głównie na wydziałach teologicznych i drukuje swe prace w wydawnictwach bułgarskich i serbskich, mocno zasilając, a poniekąd prawie tworząc naukę teologiczną bułgarską i serbską. Są to przeważnie teologowie kierunku konserwatywnego. W Serbji, w Sremskich Karłowcach, miejscu pobytu synodu emigracyjnej Cerkwi rosyjskiej, wydaje się organ tego Synodu — „Cerkovnyja Vedomosti“ (miesięcznik), w którym dawniej często zamieszczano bardzo ciekawe artykuły teologiczne metrop. Antoniego Chrapowickiego, ś. p. M. Posnowa, J. Grabbego i in.; w ostatnich latach poziom tego czasopisma obniżył się. W r. 1932 wychodziło w Belgradzie jeszcze inne czasopismo religijne rosyjskie — „Cerkovnoe Obozrënie“, w którym, prócz kilku artykułów teologicznych, pisanych przeważnie w duchu konserwatywnym, zamieszczono bardzo ciekawe materiały o Cerkwi rosyjskiej w Sowietach. Pewien udział w życiu naukowo-teologicznym biorą też znajdujące się w Belgradzie rosyjskie instytucje ogólnonaukowe, Instytut Rosyjski, Towarzystwo uczonych rosyjskich i t. d.; zasługują na uwagę np. niektóre prace kanonistyczne, historyczno-kościelne i t. p., wydrukowane w „Zapiskach Russk. Naučn. Instituta w Bělgradě“.

W ostatnim czasie tworzy się nowy ośrodek naukowej pracy emigracji rosyjskiej, także i w zakresie teologii — na Dalekim Wschodzie, w Mandzurji. W Charbinie istnieje już związek przysłego uniwersytetu rosyjskiego — Instytut św. Włodzimierza, z wydziałem teologicznym. Niestety dokładniejszych wiadomości o tym wydziale nie posiadamy⁶⁾.

⁶⁾ Od r. 1924 wychodził w Charbinie pod redakcją diak. Mik. Kikłowicza tygodnik prawosławny „Put' Christov“, a później wychodzący dotychczas „Chlëb nebesnyj“. Ukazują się osobno wydane w Charbinie książki teologiczne i popularno-religijne. W ostatnich latach życie religijne prawosławne w Mandzurji wybitnie rozwija się.

Osobno wypada wspomnieć o pracy w dziedzinie teologii prawosławnej w Polsce. Od r. 1925 istnieje w Warszawie Studium teologii prawosławnej, jako początek przyszłego wydziału Uniwersytetu Warszawskiego. Kierownikiem Studium jest metrop. Djonizy Wale dyński, oddawna pracujący w zakresie różnych nauk teologicznych (obecnie — przeważnie w zakresie archeologii chrześcijańskiej i teologii pastoralnej). Skład profesorów tego Studium tak pod względem narodowościowym, jak i ideologicznym bardzo rozmaity; niektórzy z tych profesorów (zwłaszcza Mik. Arsenjew i M. Zyzykin) prowadzą dość intensywną pracę naukową, niektórzy natomiast, zdaje się wcale jej nie prowadzą. Organem naukowym tego Studium jest czasopismo nieperjodyczne „Ἐπις“, w którym drukują się artykuły w językach polskim, rosyjskim i ukraińskim. Dotychczas wyszło dziesięć zeszytów tego czasopisma. Mimo swego stosunkowo krótkotrwałego istnienia, przeżyło to pismo dość skomplikowaną ewolucję. Na początku na główną treść jego składały się przeważnie artykuły treści historyczno-kościelnej, następnie dominujące były rzeczy kanonistyczne, obecnie treść jego jest bardziej urozmaicona. Pod względem ideologicznym pierwsze (trzy) zeszyty „Ἐπις“ były wydane w duchu wyraźnie konserwatywnym. Następnie jednak odbył się zupełny przełom: piąty zeszyt „Ἐπις“ zdradzał ideologię wyraźnie liberalną, a przytem niektóre z zamieszczonych w nim artykułów natchnione były wojującą tendencją nacjonalistyczno-ukraińską (głównie artykuły Łotockiego i Ohijenka), co wywołało ostre repliki ze strony konserwatywnie nastrojonych teologów prawosławnych (bez różnicy narodowości). Pod wpływem tej krytyki czy może wskutek jakichkolwiek innych okoliczności, w dalszych zeszytach „Ἐπις“ następuje nowa zmiana: „Ἐπις“ więcej nie zamieszcza artykułów tendencyjno-nacjonalistycznych i razem z tem zbliża się znowu do konserwatyizmu.

Prócz „Ἐπις“, w Warszawie wychodzą jeszcze dwa czasopisma prawosławne, organy warszawskiej metropolii prawosławnej — dwutygodnik „Voskresnoe Czenie“ (pod bezpośrednim protektoratem metrop. Djonizego; założ. w r. 1923) i tygodnik „Słowo“ (pod redakcją D. Mielnikowa, założ. w r. 1931). Jakkolwiek oba te pisma mają na celu zamieszczanie artykułów przeważnie popularnych, ukazują się w nich, zwłaszcza w „Voskresnom Ctenii“ prace, posiadające niewątpliwą wartość naukową. Naogół panuje w „Voskr. Czenii“ kierunek konserwatywny (w którym napisane były zamieszczone w „Voskr. Cł.“ prace arcyb. Aleksego Hromadzkiego, N. Głubokowskiego, S. Bolszakowa, J. Grabbego, K. Nikołajewa, M. Zyzykina i in.); jednak obok prac konserwatywnych drukowały się nieraz w „Voskr. Cł.“ prace „liberalne“ (np. Mik. Arsenjewa — w sprawie zjednoczenia się Anglikanów z Kościołem prawosławnym) i „rewizjonistyczne“ (np. przedru-

kowana została praca hieremon. Tarasiego Kurganowa z przedmową metrop. Antoniego Chrapowickiego „Perelom v dr-russkom bogoslovii“.

Prócz tego, metropolja prawosławna warszawska przez jakiś czas wydawała czasopisma w języku ukraińskim: „*Duchovna Besida*“ (w l. 1924—1925) i „*Duchovnyj Sijacz*“ (1927—1930) i w białoruskim: „*Pravaslauuny Belarus*“ (1925). Najciekawsze w nich były artykuły A. Łotockiego o zasadach ustroju kościelnego, o znaczeniu kanonów, o zagadnieniu „zmienności kanonów i t. d. — w kierunku wyraźnie liberalnym i nacjonalistycznym⁷⁾.

Zapoczątkowane jeszcze na przededniu rewolucji wzajemne zbliżenie się rosyjskiej teologii „akademicznej“ i „świeckiej“ ostatecznie dokonane zostało na emigracji. Obecnie teologii rosyjskiej już nie można podzielić na „akademiczną“ i „świecką“, a w głównym współczesnym ośrodku akademickim teologii rosyjskiej — Instytucie paryskim — kierującą rolę odgrywają dawniejsi reprezentanci teologii świeckiej. Natomiast, wśród teologów-emigrantów rosyjskich łatwo rozróżnić kilka różnych kierunków w naukowo-ideologicznych. Główne z nich są liberalny, konserwatywny i eurazjański.

⁷⁾ Z innych czasopism i wydawnictw prawosławnych w odrodzonej Polsce trzeba jeszcze zanotować: wydawnictwo J. Ohijenka „*Ukraińska Avtokefalna Cerkva*“, przesiąknięte zresztą skrajnym nacjonalizmem ukraińskim i zdradzające sympatje do t. zw. „kościółów narodowych“ (odrywających się od Kościoła katolickiego i prawosławnego), istniało w l. 1921—22; bardzo ciekawe, jakkolwiek nie pozbawione poniekąd tendencji nacjonalistycznych i liberalnych oraz sympatji do „typkiwsczyzny“, jednak bardziej umiarkowanych, niż „U. A. C.“ Ohijenka, — czasopismo „*Relihijno-Naukovyj Vistnyk*“, wychodziło w obozie internowanych b. wojskowych armji ukraińskiej w Szczypiornie, pod Kaliszem w l. 1921—23; „*V ogradě cerkovnoj*“, czasopismo o wyraźnej tendencji liberalnej, wydawane w Warszawie w r. 1933 przez Switicza-Tuberozowa pod jegoż redakcją, miało za główne zadanie obronę zasad demokratyzowanej „soborowości“, czyli, inaczej mówiąc, zasady rządzenia Cerkwią prawosławną synodami, złożonemi w znacznej części z ludzi świeckich, przedstawicieli społeczeństwa świeckiego; czasopismo to jednak nie znalazło sympatji w społeczeństwie i wskutek braku prenumeratorów wkrótce przestało wychodzić; „*Za Sobornost*“, czasopismo w językach rosyjskim i ukraińskim, założone w r. 1933 i łączące zwolenników „soborowości“ demokratyzowanej i nacjonalistów ukraińskich, organ „Towarzystwa im. Piotra Mohiły“, wychodzi w Łucku; z początku ukazywało się, jako miesięcznik, później jako czasopismo nieperiodyczne. — Wkońcu zanotujemy raczej sekcja r s k o - s a m o s w i a c k i e, niż prawosławne, ale wydawane pod nazwą prawosławnych „*Na varti*“ i „*Ridna Cerkva*“; obydwie czasopisma wydawał i redagował na Wołyniu Arseni Ri c z y ŋ s k i, który nadto wydał kilka książek treści teologicznej, m. in. „*Pochodžennja epyskopatu*“ (bez podania autora), w której występuje presbiterjański pogląd na pochodzenie i znaczenie episkopatu, i swoją własną „*Pidstavu ukraińskoho religijnoho svitohladu*“, w której wyraźnie odbiły się wpływy rosyjskich liberalnych teoryj demokratyzowanej soborowości, panchryścjanizmu i t. d., połączone z presbiterjanizmem (opartym też na pracach rosyjskich historyków liberalnych) i skrajnym szowinizmie ukraińskim.

Główną rolę w obecnej chwili odgrywają niewątpliwie teologowie kierunku liberalnego. Genetycznie związany jest ten kierunek z jednej strony z teologią świecką (w nim łatwo zauważa się wpływy Chomiakowa, W. Sołowjowa i t. d.), z drugiej — z kierunkiem panchryściańskim dawniejszej teologii akademickiej (wpływy Bołotowa, prot. Swietłowa i in.). Należy jednak podkreślić, że kierunek liberalny współczesnej teologii rosyjskiej jest bardzo daleki od kierunków liberalnych teologii protestanckiej. Podczas gdy liberalizm protestancki w wątpliwość podaje albo i zupełnie odrzuca najważniejsze dogmaty chrześcijańskie (zmartwychwstanie Chrystusa, Jego Boską naturę i t. d.), liberalizm rosyjski nie tylko nie podważa tych podstaw religii chrześcijańskiej, ale podnosi ich szczególne znaczenie, uzasadnia je i broni. Zresztą liberalizm rosyjski nie jest jednolitym. Prace umiarkowanych rosyjskich teologów liberalnych, np. prot. S. Bułgakowa, prot. G. Fłorowskiego, W. Iljina i in. stosunkowo mało odchylają się w swej części doktrynalnej od tradycji teologii rosyjskiej XIX w. i różnią się od nich głównie pod względem metodologicznym i psychologicznym; natomiast prace niektórych innych teologów, zwłaszcza Mik. Bierdiajewa, stoją już wprost na granicy herezji. Z drugiej strony należy podkreślić, że rosyjska teologia liberalna niewątpliwą przechodzi ewolucję, stopniowo pozbywając się zbyt śmiałych twierdzeń i hipotez, co szczególnie wyraźnie występuje w pracach prot. Bułgakowa: wystarczy porównać jego prace z czasów przedrewolucyjnych z pracami najnowszymi, ażeby stwierdzić widoczne podniesienie się ich poziomu teologicznego, pogłębienie myśli teologicznej, przejście od wolnej publicystyki teologizującej do właściwej nauki teologicznej.

Prot. S. Bułgakow jest obecnie najwybitniejszym, a równocześnie dość umiarkowanym przedstawicielem rosyjskiej teologii liberalnej. Swoją działalność naukową rozpoczął on na pograniczu XIX a XX w. w sferze nauk społeczno-gospodarczych, jako umiarkowany wyznawca m a r k s i z m u! Niezadługo jednak, wraz z kilku innymi najzdolniejszymi zwolennikami marksizmu, zerwał z nauką Marxa i — szukając nowych podstaw światopoglądu — zwrócił się do mistycyzmu i wogóle do religii. Nie mając specjalnych studiów teologicznych, był z początku raczej publicystą-myślicielem religijnym niż uczonym-teologiem. Zresztą nawet jego publicystyczno-filozoficzne dzieła, pisane w czasie przedrewolucyjnym, zawierały bardzo wiele cennych i głębokich myśli teologicznych, zdradzały wybitny talent naukowo-teologiczny i wywierały silny wpływ na czytelników, których jednak niestety nie było bardzo wiele. W czasie rewolucji przyjmuje święcenia kapłańskie i równocześnie pogłębia swoją wiedzę teologiczną. W r. 1923 zostaje wydalony przez bolszewików z Rosji i niezadługo potem staje się kierownikiem nowo założonego, przy jego najbliższym udziale, rosyjskiego Instytutu Teologicznego w Paryżu. Jednym z głównych

problemów, oddawna interesujących prot. Bułgakowa, wywołującym jednak w jego interpretacji pewne wątpliwości i zastrzeżenia, jest t. zw. problem sofjański — problem św. Sofji — Mądrości Boskiej, który wiąże on (podobnie, jak i niektórzy inni rosyjscy teologowie „sofjańscy“ i między nimi wielki rosyjski myśliciel religijny o. Fłorenski) z doktryną o „czwartym“, „żeńskim“ składniku Boskim, z nauką o Matce Boskiej i Cerkwi i t. d. Zresztą, w nowszych swych pracach: o Matce Boskiej — „Kupina Neopalimaja. Opyt dogmatičeskago istolkovanija někotorych čert v pravoslavnom počitanii Bogomateri“ (Paryż 1927⁸) i „Agnec Bożij“ (YMCA-Press, Paryż 1933⁹), w których prot. Bułgakow znowu omawia „problemy sofjańskie“, wywody swe stara się oprzeć na Piśmie Świętem i dziełach Ojców Kościoła i wogóle nie wypowiada nic takiego, coby mogło wywołać z punktu widzenia tradycyjnej („Sylwestrowskiej“) teologii prawosławnej zarzut herezji; zarzuty i zastrzeżenia co do tych prac, mogą być raczej terminologiczne, metodologiczne i t. p., ale nie zasadnicze. Wraz z tem należy podkreślić, że w obu tych pracach, zwłaszcza zaś w pracy o Matce Boskiej („Kupina Neopalimaja“), odbijają się szczere i głębokie uczucia religijne ich autora i naprawdę bardzo wzniosłe ujęcie podstawowych zagadnień dogmatycznych. Książki te, szczególnie „Kupina Neopalimaja“, należą, bezwątpienia, do najlepszych dzieł współczesnej teologii rosyjskiej i są, zdaje się, najlepszymi pracami prot. S. Bułgakowa. Obok nich jednak można postawić jeszcze jedno dzieło tegoż autora, również olśniewające go-

⁸) Treść tego bardzo ciekawego dzieła jest następująca: I. Brak grzechu osobistego Matki Boskiej. II. Zagadnienie istnienia grzechu pierwotnego u Matki Boskiej. III. Dogmat katolicki o niepokalanem poczęciu Matki Boskiej. IV. Wystawienie Matki Boskiej. — Dodatkowe ekskursy: 1. O Chwale Boskiej w St. Testamencie. 2. Nauka St. Testamentu o Mądrości Boskiej. 3. Nauka św. Atanazego Wielkiego o Mądrości Boskiej — Omawiając dogmat katolicki o Niepokalanem Poczęciu prot. B. odnosi się do niego bardzo krytycznie; ale jak zauważyli krytycy, zarówno katolicy (ks. Pawłowski) i prawosławni (Arsenjew), w ostrej krytyce dogmatu katolickiego przez prot. B. mieści się jakieś nieporozumienie; prot. B. jakoś powierzchownie ujął naukę katolicką o Matce Boskiej; tymczasem jego własne koncepcje bardzo zbliżają się do nauki katolickiej; różnica między dogmatem katolickim a wnioskami prot. B. wedle zdania krytyków, jest nie tyle treściowa, ile raczej terminologiczna.

⁹) Treść tej pracy: Wstęp: Dialektyka idei Bogoczłowieczeństwa w okresie Św. Ojców: 1. Problem chrystologii. 2. Antynomja dwujedności w chrystologii. 3. Synteza Chalcedońska. 4. Dogmat o dwóch wolach w Chrystusie. — Cz. I. Sofja Boska: 1. Duch tworzenia. 2. Duch boski. 3. Świat boski. 4. Sofja boska, — Cz. II. Sofja tworzenia: 1. Stworzenie świata. 2. Wieczność i czas. 3. Człowiek. 4. Obraz i podobieństwo. — Cz. III. Wcielenie się Boga: 1. Bóg i świat, 2. Podstawa wcielenia się Boga. 3. Bogoczłowieczeństwo. 4. Dwie natury w Chrystusie. — Cz. IV. Emanuel i Bóg-Człowiek: 1. Uniżenie się Pana. 2. Połączenie natury („estestva“). 3. Samoświadomość bogoludzka Chrystusa. — V. Dzieło Chrystusa: 1. Służba prorocka Chrystusa. 2. Służba arcykapłańska Chrystusa. 3. Służba królewska Chrystusa.

rażeniem uczuciem religijno-mistycznym „Drug Żenicha. O prawosławnom počitanii Predteči“ (YMCA-Press, Paryż 1927) z bardzo ciekawymi „ekskursami“ dodatkowymi: 1) z angelologii i 2) o Apost. Janie Teologu i Józefie Obrączniku¹⁰⁾. Następnie zasługują na wzmiankę artykuły prot. Bułgakowa, drukowane w „Puti“: „Blagodatnye zavęty prep. Sergija russkomu bogoslovstvovaniju“, „Na putjach dogmy“; w „Pravosl. Mysli“ — „Glavy o Troičnosti“; w „Russkom Pastyrë“ — „Cerkov' i gosudarstvo“ i t. d., jakoteż osobno wydane: „Ikona i ikonopočitanie. Dogmaticeskij očerk“ (YMCA-Press, Paryż 1931), „Karl Marks, kak religioznyj tip“, „L' Orthodoxie“ i szereg innych. Osobno należy zaznaczyć jego prace „Svjatye Petr i Ioann dva pervoapostola“ (YMCA-Press, Paryż 1925¹¹⁾) i drukowane w „Puti“ — „Očerki o Cerkvi“¹²⁾.

Drugim bardzo wybitnym przedstawicielem teologii liberalnej jest Mik. Bierdiajew, który przeszedł ewolucję, podobną do ewolucji prot. S. Bułgakowa; jednak nawet i w ostatnich swych pracach jest może więcej publicystą-historjofem teologizującym niż uczonym-teologiem. Do najznakomitszych prac jego należą: „Smysl istorii“¹³⁾, „Filosofija neravenstva“, „Novoe Srednevëkov'e“, „Filosofija svobodnogo ducha. Problematika i apologija christianstva“ i t. d. Bardzo wiele ciekawych prac wydrukował Bier-

¹⁰⁾ Treść tej pracy: I. Narodzenie św. Jana Chrzciciela; II. Św. Jan Chrzciciel, jako głosiciel pokuty; III. Chrzt św. Jana; IV. Chrzt Pana Jezusa. Świadczenie o Baranku Bożym; V. „Drug Żenicha“. („Przyjaciel Narzeczonego“, Ewang. Jana, 3, 28—30); VI. „Borenie“ św. Jana Chrzciciela; VII. Słowa Zbawiciela o św. Janie Chrzcicielu; VIII. Św. Jan a Eljasz; IX. Męczennictwo św. Jana; X. Wysławienie św. Jana. — Ekskursy: 1. O stosunku wzajemnym święta anielskiego i ludzkiego; 2. Św. Jan Chrzciciel a św. Apost. Jan Teolog; 3. Św. Jan Chrzciciel a św. Józef.

¹¹⁾ W pracy tej prot. B. przyznaje, że „Petrum Christus extollit prae ceteris“. Równocześnie jednak prot. B. dochodzi do wniosków, że: 1) pierwszeństwo ap. Piotra miało charakter pierwszeństwa honorowego, autorytetu, ale nie władzy, 2) że pierwszeństwo to ograniczało się wyłącznie do dwunastu apostołów i nie odnosiło się do Kościoła w całości, to też np. ap. Paweł wcale nie był związany tem pierwszeństwem Piotra, i 3) że i wśród 12-tu, obok Piotra, występuje drugi najwyższy (perverchovnyj apostoł) — Jan, nie podwładny Piotrowi, co wynika, zdaniem prot. B., m. in. z Ewang. Jana, 21, 21—23. Porów. moją rec.: *Ἐκτίς*, I, 105—107.

¹²⁾ Na specjalną uwagę zasługuje rozdział „O vatykańskom dogmatë“, napisany z nastawieniem krytycznym wobec soboru watykańskiego i dogmatu o nieomylności papieża. — Wogóle zaś te „Očerki“ zawierają bardzo wiele ciekawych uwag i wniosków; jednak w wyłożonej w nich nauce prot. Bułgakowa o Kościele miejscami występuje pewna niewyraźność; conajmniej, bardzo wątpliwymi wydają się też myśli prot. B. o najwyższym autorytecie kościelnym, o ustanowieniu czyli uznaniu dogmatów i t. d.; tu prot. B. już zupełnie wyraźnie oddala się od poglądów i tradycji rosyjskiej teologii ortodoksyjnej „makarjuszowsko-sylwestrowskiej“ (porów. bardzo dobrą charakterystykę nauki prot. B. o Kościele w książce ks. Pawła wskiego „Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historjofologii“. Warszawa 1935).

¹³⁾ „Smysl istorii. Opyt filosofii čelovečeskoj sud'by“. Berlin 1923. Treść: 1. O istocie „historycznego“. Znaczenie tradycji; 2. „Metafizyczne“ i „historyczne“; 3. O dziejach niebieskich. Bóg i człowiek; 4. Czas i wiecz-

diajew w redagowanym przez niego „Puti“¹⁴). Na specjalną uwagę zasługuje jego polemika z Iljiny m p. t. „Zloe dobro“ (o aktywnej walce ze złem¹⁵). Z osobno wydanych nowszych prac Bierdiajewa trzeba zaznaczyć: „L'idée religieuse“, „O dostoinstvě christianstva i nedostoinstvě christian“, „Marksizm i religija“, „Russkaja religioznaja psichologija i kommunističeskij ateizm“ i t. d. Niedawno została wydana praca Bierdiajewa „Sud'ba čeloveka v sovremennom mirě. K ponimaniju našej epochi“ (YMCA-Press, Paryż 1934), w której porusza cały szereg najważniejszych i równocześnie najaktualniejszych zagadnień etyki, socjologii chrześcijańskiej, historjografii i t. d.; rozwiązanie tych problemów Bierdiajewowi jednak nie zupełnie udało się; jako socjolog chrześcijański okazał się daleko słabszym, niż jako historjograf¹⁶).

Trzecim wybitnym przedstawicielem współczesnego rosyjskiego liberalizmu teologicznego jest Antoni Kartaszew, do

ność; 5. Los narodu żydowskiego; 6. Chrześcijaństwo a historia; 7. Renesans a humanizm; 8. Koniec renesansu i kryzys humanizmu. Rola maszyny; 9. Rozkład „czelovečeskago obraza“; 10. Nauka o postępie a koniec historii. — Jest to zdaje się najlepsze dzieło Mik. Bierdiajewa. Zawiera ono doskonałą krytykę „humanistycznej“, bezwyznaniowej historjografii i kultury, a wraz z tym zdradza dążenie do odszukania sensu i treści historii ludzkości i istnienia człowieka; równocześnie wysuwa cały szereg zagadnień teologicznych, np. problem pochodzenia zła i t. d. Niektóre uwagi B. zasługują na wielką uwagę, jako bardzo śmiałe i — jak się zdaje — trafne odpowiedzi na niezwykle trudne pytania; równocześnie jednak, w rozwiązywaniu innych zagadnień B. wyraźnie stacza się — pod wpływem J. Boehmego i Baadera — w herezję, przyjmując np. dziwaczne „doktryny“ o „ciemnym składniku w Bogu“, o „tragedji w łonie samego Boga“, o istnieniu chaosu przed Bogiem“ i t. d. — Porów. mój art.: „Iskanija smysla i čeli v istorii“ (Voskr. Čtenie, 1929, nr. 34 i 35) i „Metafizyka Berdjajeva“ (Nova Zorja 1929, nr. 41).

¹⁴) O duchovnoj burżuaznosti; Dnevnik filosafo; Ž. de-Mestr i ma-sonstvo; Nauka o religii i christianskaja apologetika; Iz razmyšlenij o teodiceé; Čelovek i mašina i szereg innych.

¹⁵) W artykule tym wystąpił B. przeciw „nadużywaniu“ środków w walce ze złem, uważając, iż chrześcijanie nie mogą walczyć ze złem takimi środkami, jak przemoc, gwałt, terror, nieuczciwość i t. d. — Zdaje się jednak, że w tej krytyce „złego dobra“ B. nieco stoczył się w stronę osłabionego „neprotivlenija zlu“.

¹⁶) Dzieło to wywołało bardzo ostrą, ale w znacznym stopniu słuszną krytykę, która zarzuciła Bierdiajewowi: 1) publicystyczno-filozofujące, jednostronne i nawet lekkomyślne traktowanie podstawowych kwestyj socjologii chrześcijańskiej i 2) niepełne wyzwolenie się od jego dawnego niechrześcijańskiego rewolucyjno-socjalistycznego światopoglądu, które odbija się na jego „obłudno“-„objektywnym“ stosunku wobec bolszewizmu (por.: P. Sa z o n o w i c z, „Ideologičeskoe vozvraščtenstvo, Vozroźdenie 1935, 1. II). W obronie Bierdiajewa przed temi zarzutami wystąpił z kolektywnym protestem szereg teologów i działaczy na czele z A. Kartaszewem, którzy zarazem protestowali przeciw nieodpowiedniej formie, w której została wypowiedziana ta krytyka. Co do formy krytyki i zarzutów, podniesionych Bierdiajewowi, rzeczywiście, są one nieodpowiednie, ale co do treści — mimo obrony Kartaszewa i in. — trzeba uznać, że w zarzutach jest wiele słuszności.

rewolucji docent historii Kościoła wsch.-słowiańskiego Petersburskiej Akademii Duchownej, w roku 1917 minister wyznań religijnych „rządu tymczasowego“, obecnie profesor Ros. Instytutu Teologicznego w Paryżu i jeden z wybitnych działaczy politycznych i cerkiewnych emigracji rosyjskiej. Wykładając historię Kościoła powszechnego, Kartaszew zaczął wydawać w Paryżu zeszytami obszerny podręcznik tego przedmiotu. Równocześnie drukował artykuły w „Puti“, „Pravosl. Mysli“ i in. czasopismach na tematy historyczno-kościelne („Sud’by Sv. Rusi“ — „Pravosl. Mysl’“ I) teologiczne i kościelno-polityczne, np. o „sprawie wyznaniowej na kongresie mniejszości w Wiedniu“ i t. p.); z jego prac teologicznych zasługuje na szczególną uwagę dwukrotnie drukowana rozprawa „Reforma, reformacja i ispolnenie cerkvi“ — w duchu „panchrystjańskim“. Kartaszew wypowiada się w niej za uznaniem istnienia ideowo-mistycznej jedności, mimo faktycznego rozłamu, wszystkich „gałęzi Kościoła powszechnego“ — prawosławnej, katolickiej, anglikańskiej, luterkańskiej i t. d., tudzież wypowiada zdanie, że sobór powszechny musiałby skupić przedstawicieli wszystkich tych wyznań, gdyż inaczej, jeśliby na soborze obecni byli tylko przedstawiciele jednego wyznania, byłby to sobór tylko „miejscowy“ (pomestnyj), a nie powszechny (vselenski). Wychodząc z tych swoich zasad panchrystjańskich, brał Kartaszew udział w zjeździe prasko-velehradzkim. Jednak jego koncepcje panchrystjańskie spotkały się z ostrą krytyką ze strony teologów konserwatywnych, m. in. N. G ł u b o k o w s k i e g o¹⁷⁾.

Najwybitniejszym z rosyjskich teologów liberalnych, znajdujących się poza Paryżem, jest Mikołaj Arsenjew, docent Uniwersytetu Królewieckiego i profesor Studium teologii prawosławnej w Warszawie. Prace Arsenjewa wolne są od zbyt ryzykownych, zbliżających się do herezji konstrukcyj Bierdiajewa i niektórych innych teologów liberalnych, a również i od t. zw. „panchrystjanizmu“. Jednak do tradycyjnej (konserwatywnej) teologii prawosławnej odnosi się on z pewną niechęcią i krytycyzmem, co szczególnie wyraźnie odbiło się w jego krytyce teologii greckiej, która — według jego zdania — jest zbyt formalistyczną i suchą. Sam Arsenjew we wszystkich swych pracach teologicznych największą, jeżeli nie wyłączną uwagę zwraca na mistyczną treść religii, nabożeństwa, życia i t. d. Prawie wszystkie zagadnienia teologiczne, dogmatyczne, apologetyczne, liturgiczne, kościelno-ustrojowe, historjozoficzne i t. d. rozpatruje on zwykle z punktu widzenia mistycznego, najczęściej historyczno-mistycznego¹⁸⁾. Dzieje mistyki

¹⁷⁾ „Pravoslavnata Carkva i christianskoto mezducarkovno edinenie“, Godišn. na Sofijsk. Univ., Bogosl. Fak. 1923—1924, s. 216—217.

¹⁸⁾ Z prac Mik. Arsenjewa zaznaczymy: *Žažda podlinnago bytija*. Berlin, s. d.; *Russische Frömmigkeitstypen, Geistkultur*, XXXVI/3—4; *Dostojewskijs Ringen um Gott*. Werniger. im Harz, 1925; *Pessimizm i mistika v drevnej Grecii*. Put’, IV, V; *Filosofskij idealizm v drevnej Grecii*, *Ἐλπίς*, I, II; *Lekcii po osnovnomu (apologetičeskomu) bogosloviju, čitannija na*

są główną dziedziną jego zainteresowań i badań naukowo-teologicznych. Apologetyka w jego ujęciu obraca się też w historię mistyki¹⁹⁾; liturgika w jego przedstawieniu staje się nauką o *radości mistycznej Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa*²⁰⁾, w której widzi najgłębszą treść i „duszę” prawosławia i t. d. Do innych wyznań chrześcijańskich — katolickiego i protestanckiego odnosi się Arsenjew z pewnym szacunkiem, ale równocześnie też z krytycyzmem. Anglikanizm natomiast ceni bardzo wysoko²¹⁾ i uważa za niezbędne połączenie kościołów prawosławnego i anglikańskiego. Katolicyzmowi zarzuca „zbytni” formalizm, „jurydyzm” i t. d.; zresztą do katolicyzmu poczuwa się bliższym, niż do protestantyzmu. Jednak i w katolicyzmie i w protestantyzmie znajduje wiele jasnych stron i doskonałe osobistości, natchnione duchem wzniosłego mistycyzmu. Mistykę zachodnio-europejską — katolicką i protestancką, tak samo, jak i staro-wschodnio-chrześcijańską, a po części i właściwą wschodnią — niechrześcijańską (mahometańską, hinduską, chińską i t. d.) zna bardzo dobrze. Natomiast zdaje się nie znać mistyki wsch.-słowiańskiej. Rzuca się w oko we wszystkich pracach Arsenjewa — obok ciągłego powoływania się na mistyków staro-chrześcijańskich, hiszpańskich, niemieckich, sufijskich, hinduskich i t. d. — zupełny brak powoływania się na mistykę ruską i rosyjską, całkowite milczenie o niej (jeżeli nie liczyć jednej książeczki o Dostojewskim, w której mówi się nieco o elementach mistycznych jego światopoglądu i twórczości, oraz rzadkich wzmianek o mistyce „starca Zosymy” — jednego z bohaterów „Braci Karamazowych” Dostojewskiego²²⁾). Drugą ujemną stroną prac Arsenjewa jest pewne niedocenianie, czyli nawet lekceważenie strony dogmatycznej, skąd pochodzą też jego zbytnei anglikanofilizm i jego krytyka „formalizmu” i „jurydyzmu” teologii katolickiej i grecko-prawosławnej (konserwatywnej), a wraz z tem i pewna niewyraźność, czyli płynność jego teologii. W związku

Bogoslovskom Fakul'tetě Varšavskago Universiteta v 1926—27 g. Warsz.; Franciskus und Christliche Verklärung der Welt. Una Sancta, 1926, III; Vom Sinn der Geschichte. Ib. 1927, I; O liturgii i tainst. Evcharistii. Paryż 1927; Duša Pravoslavija. Radost' Voskresenija i preobraženie tvari. Nowy Sad 1927; O sovremennom položenii christianstva. Ἑλλάς III; Pravoslavnaja Cerkov' i zapadnoe Christianstvo. Warsz. 1929; Pravoslavie, Katoličestvo i Protestantizm. Paryż 1930; Ob iskuplenii našem; Nėskol'ko slov o mistikė, osobenno christianskoj; Rabota edinenija Cerkvej i sovremennyj mir; Raboty smėšannoj bogoslovskoj komissii po voprosu o sblizenii Anglikanskoj i Pravoslavnoj Cerkvej, Voskr. čtenie i oddz.; Anglikanskoe blagočestie. Ἑλλάς V; Prošvėtiteli mira i žizni v christianskoj mistkiė Vostoka i Zapada, ib. VIII/1 i t. d.

¹⁹⁾ Por. jego „Lekcii po osnovnomu bogosloviju“... (zob. też moja notatka o nich: Ἑλλάς, III, 196).

²⁰⁾ Por. np. jego książkę: „Duša Pravoslavija“...

²¹⁾ Por. artykuł: „Anglikanskoe blagočestie“ (Ἑλλάς, V, 38—57): „Raboty smėšannoj komissii po vopr. o sblizenii Anglik. i Pravosl. Cerkvej“ (Voskr. Czt.) i t. d.

²²⁾ Por. moją rec. o jego ks.: „Žažda podlinnago bytija. Ἑλλάς, III, 96—100,

z tą wadą uderza też i pewna ograniczoność czyli „ubóstwo“ systemu teologicznego Arsenjewa: przez niechęć do ściślejszych form i wyrazistych określeń, ogranicza Arsenjew swoją teologię do bardzo wąskiej sfery, wprawdzie olśniewanej duchem wzniosłej mistyki, ale wyświeclającej tylko bardzo małą ilość zagadnień religii. To też, jeżeli przy pierwszym zapoznaniu się z pracami Arsenjewa, robią one mocne i czarujące wrażenie, przy poznaniu jednak całego jego dorobku naukowo-teologicznego, występują, z jednej strony, liczne luki, a z drugiej — ciągle powtarzanie się w koło tych samych pojęć i często nawet tych samych przykładów. Zdaje się, że to nie jest tylko osobista wada Arsenjewa, jako autora i uczonego, ale również niedociągnięcie tego systemu i kierunku, który chce on ustalić w teologii prawosławnej.

Zdaje się, że do liberalnych teologów należy również zaliczyć wybitnego i utalentowanego kanonistę, a wraz z tem po części i dogmatyka Sergjusza Troickiego, profesora prawa kościelnego wydziału prawa w Suboticy (w Jugosławji), który napisał cały szereg bardzo ciekawych prac o małżeństwie, omawiając je zarówno z punktu widzenia dogmatycznego i kanonicznego. Troicki przeciwstawia (zdaje się jednak, że niesłusznie) pojęcie małżeństwa w prawosławiu a katolicyzmie i podkreśla bardziej duchowy i mistyczny charakter prawosławnego pojęcie małżeństwa.

W bliższej łączności z Instytutem teologicznym w Paryżu i „Put'em“, głównymi ogniskami rosyjskiej teologii liberalnej, pozostają również: znakomici filozofowie rosyjscy, przedstawiciele graniczącej z teologią filozofii religijnej: S. L. Frank²³⁾, Mik. Łoski²⁴⁾, i B. P. Wyszesałow²⁵⁾; następnie znakomity teoretyk-pedagog, historyk filozofii i najwybitniejszy badacz rosyjskiej teologii moralnej Bazyli Zielenkowi²⁶⁾; historyk ascetyzmu wsch.-słowiań-

²³⁾ M. in. ogłosił w „Puti“: Religija i nauka v sovremennom soznanie; Novoe izdanie Baadera; Novokantianskaja filosofija mifologii; Novaja etika německago idealizma; Osnovnaja ideja filosofii Spinozy; Religioznost' Puškina i szereg innych. Z bardzo licznych prac F. wydanych osobno, zaznaczymy charakterystyczne dla jego światopoglądu: Vvedenie v filosofiju; Krušenje kumirov i t. d.

²⁴⁾ W „Puti“ ogłosił: Preemniki V. Solov'eva (charakterystyka szeregu wybitnych współczesnych teologów i filozofów religijnych rosyjskich) i in.; z osobno wydanych prac zanotujemy: Logika; Živoe znanie; Svoboda voli i t. d.

²⁵⁾ W „Puti“ wydrukował: Paradoksy kommunizma; Dva puti social'nago dviženija; Nauka o čudesach; Religiozno-asketičeskoe značenie nevroza i szereg innych. Z osobno wydanych dzieł: Russkaja stichija v Dostoevskom; Věra, nevěri i fanatizm; Christianstvo i social'nyj vopros i t. d.

²⁶⁾ Do najciekawszych jego prac należą: Ob obrazě Bożiem v čelověkě, Pravosl. Mysl', II; Avtonomija i teonomija, Put', III; Svoboda i sobornost', ib. VII; Problema krasoty v mirosozercanii Dostoevskago, ib. XXXVII; Russkie mysliteli i Evropa. YMCA-Press. Paryż 1926 (doskonały zarys historii rosyjskiej filozofii religijnej, ze szczególnem uwzględnieniem ich stosunku do Europy zachodniej, kultury zach.-europejskiej, Kościoła katolickiego i t. d.); O čudě. Vozmožnost' i rel'nost' čudes i wiele innych; porów. mój artykuł: „Praci V. Ziňkovskoho“... (Nova Zorja“ 1928, nr. 55).

skiego prot. S. Czetwierikow²⁷⁾; autor bardzo cennych prac patrologicznych prot. Jerzy Fłorowski²⁸⁾, wybitny badacz hagjografji wsch.-słowiańskiej G. P. Fedotow²⁹⁾; historyk-kanonista N. Afanasjew³⁰⁾; autor cennych prac z liturgiki i innych dziedzin teologicznych. W. Il'jin³¹⁾; oryginalny myśliciel religijny A. Sałtykow, gorący „okcydentalista“, sceptycznie patrzący na Rosję, religijność i Kościół rosyjski i bardzo sympatyzujący z Zachodem, a przedewszystkiem z *anglikantyzmem*³²⁾ i szeregiem innych³³⁾. Oczywiście, nie wszyscy z współpracowników „Puti“ i wogóle z teologów, tak lub inaczej współpracujących z „grupą paryską“, należą do liberalnego prądu teologii rosyjskiej. Stosunek ich do liberalizmu nie jest zupełnie jednakowy. W „Puti“ przez pewien czas pracowali „eurazjaniści“ Aleksiejew i Karsawin, których jednak trudno zaliczać do właściwych liberałów, gdyż do liberalizmu teologicznego odnoszą się oni z wyraźnym krytycyzmem.

(Dokończenie nastąpi).

Lwów

Wacław Zaïkyn.

²⁷⁾ Prot. Cz. wydrukował m. in. doskonałe, głębokie i dobrze ujęte artykuły o znakomitym ascecie ruskim XVIII w., „ojcu“ „starceństwa“ wsch.-słowiańskiego Paisim Welyczkowskim: „Iz istorii ruskiego starceństwa“ (Put', I) „Put' umnago dëlanija i duchownago trezvenija“ (ib. III; por. moją rec.: *ἘΛπίς* III, 100—102), o świętym Cerkwi prawosławnej Dymitrze, metrop. Rostowskim („Vëstnik“ 1929, VI), o słynnym klasztorze rosyjskim „Optinej Pustyni“ i t. d.

²⁸⁾ Vostočnye Otcy i Učiteli Cerkvi IV v.; Vizantijskie Otcy i Učiteli Cerkvi V—VII v. (wyd. YMCA); Tvar' i tvarnost' (Prav. Mysl' I); O smerti krestnoj (ib. II); Metafizičeskija predposylki utopizma (Put', IV); Dom Otčij (ib. VII); Tjutčev i Vlad. Solov'ev (ib. XLI) i wiele in.

²⁹⁾ Najznakomitsza jego praca — Svjatye drevnej Rusi (Paryż 1930); Sv. Filipp metropolit moskovskij (ib. 1928); Tragedija dr.-russkoj svjatosti (Put', XXVII); „Žitie i terpënie“ sv. Avraamija Smolenskago (Prav. Mysl' II); Sv. Martin Turskij — podvižnik askezy (ib. I) i t. d.

³⁰⁾ Kanony i kanoničeskoe soznanie (dodat. do „Puti“, XXXIX).

³¹⁾ Wśród wydanych przez niego prac na szczególną uwagę zasługuje: Zapečatannyj Grob. Pascha netlënija. Ob'jasnenie služb Strastnoj nedëli i Paschi (YMCA-Press, Paryż 1926; por. moją rec.: *ἘΛπίς*, I, 107—110); z artykułów wydrukowanych w „Puti“ najciekawszym jest „Inočestvo i podvig“ (1926, IV).

³²⁾ Najciekawsze z jego dzieł i wraz z tem najbardziej charakterystyczne dla jego ideologii są: „Das doppelte Gesicht Russlands“ (Hochland, 1920, I); „Ex Occidente lux. Der Stand des religiösen Lebens im gegenwärtigen Russland“, ib., 1927/2; por. ciekawą odpowiedź s. p. ks. D. Kołpińskiego „Unde lux“ — Kiteż 1926, I—II) i t. d.; z prac drukowanych w „Puti“ — „Ö kosmičeskom ritmé evangelij“ (1933, XXXVII).

³³⁾ Z innych współpracowników „Puti“ należy wymienić: s. p. P. Nowgorodcowa, jednego z najwybitniejszych rosyjskich filozofów prawa („Vozstanovlenie svjatyń“ — Put', 2; z in. prac — najznakomitsza: „Ob obščestv. idealë“, 1922, str. 386); N. Zernova („Sv. Kiprian Karfagskij i edinstvo vsel. Cerkvi, Put' 39; N. Klepinina (Myśli o relig. smysle nacjonalizma“); K. Sereżnikow („K problematike relig.-istoričeskago konflikta“); A. Półotebnëwa („Očerok etiko-religioznago sozercanija prirody“; „Iz itał'janskoj religioznoj žizni Assizy“); G. Kołpakczij („K sravnit. charakteristikë bud-dizma i christianstva“); I. Stratonowa („Proischożdenie sovrem. ustrojstva Russkoj Cerkvi“); M. Kordiumowa („Cerkov' i novaja Rossija“); E. Skobcova („Sv. Zemlja“), I. Smolicza („Predsobornoe Sobranie 1906 g.“).