

Antoni Pawłowski

Sofiologia Włodzimierza Sołowiewa

Collectanea Theologica 18/1-2, 133-200

1937

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.

SOFIOLOGIA WŁODZIMIERZA SOŁOWIEWA.

Prawosławie rosyjskie przeżywa w chwili obecnej bardzo poważną kontrowersję, której przedmiotem jest pojmowanie Mądrości Bożej. Głównymi wyrazicielami poglądów sofijnych są Włodzimierz Sołowiew, Paweł Florenski i Sergiusz Bułgakow. Teorie tego ostatniego, profesora Instytutu Prawosławnego w Paryżu, a zarazem w dobie bieżącej jednego z najbardziej twórczych teologów, niedawno zostały potępione przez miarodajne czynniki cerkiewne. Spowodowało to w świecie naukowym bliższe zainteresowanie się spornym zagadnieniem w postaci licznych publikacji, artykułów i replik.

Studia nad sofiologią utrudnia niezmiernie nadzwyczajna rozległość obejmowanych nią tematów. Wykład sofijny można odnaleźć w dogmatach o Trójcy Świętej, o istocie Boga, o aniołach, o stworzeniu świata, upadku człowieka, o wcieleniu Słowa, odkupieniu ludzkości, o godności Matki Najświętszej, o znaczeniu Kościoła, w nauce o Eucharystii, a nawet w kwestiach z zakresu ogólnej teorii poznania, w kwestiach ikonograficznych czy też pedagogicznych. Słowem, mamy tutaj do czynienia z próbą swoistego światopoglądu filozoficzno-teologicznego, pragnącego uchodzić za samodzielny wyraz współczesnego chrześcijańskiego Wschodu.

Podobnie jak w eklezjologii niemal wszyscy najnowsi teologowie prawosławni posługują się przy każdej sposobności nieuchwytnym i mało sprecyzowanym pojęciem soborowości, tak samo postępują zwolennicy idei sofijnej prawie że we wszystkich teoretycznych czy praktycznych zagadnieniach. Jest to zrozumiałe o tyle, że wielu z nich przez t. zw. софіяность rozumie poprostu idealny stan rzeczy, zamierzony przez Boga, który w przyrodzie skutecznia się z konieczności, a który człowiek

powinien wprowadzać dobrowolnie w całości swych poczynań, spraw i stosunków.

W najnowszej literaturze prawosławnej związanej z kontrowersją sofijną uderza fakt pomijania raczej odpowiednich poglądów Sołowiewa. Arcybiskup Serafin Sobolew w dziele *Новое учение о Софии* (Sofia 1935, 513) poprzestał na ich ocenie formalnej tylko, zresztą bardzo surowej, a nie popartej ani jednym zdaniem. Również prof. M. Arsenjew w krótkim artykule, opublikowanym w „Głosie Towarzystwa Prawosławnych Teologów w Polsce“ rzucił zaledwie kilka zdań na temat sofiologii Sołowiewa¹⁾.

Dla właściwej oceny nauki Sołowiewa należy w niej wyodrębnić sofiologię w ogólniejszym znaczeniu i opinie bezpośrednio dotyczące Mądrości Bożej (sofiologia w ścisłym znaczeniu). Pierwsza dziedzina obejmuje te fragmenty, bez których niepodobna zrozumieć właściwej Sołowiewowi koncepcji Mądrości Bożej, a więc teorię absolutu, ideę teandryzmu, plan teokracji powszechnej łącznie z nauką o królestwie Bożym.

Ogólną ideologię Sołowiewa sfery katolickie (M. d'Herbigny, F. Muckermann, F. Grivec, W. Szyłkarski, J. Urban) zasadniczo oceniają bardzo życzliwie, a nawet z dużym uznaniem. Mając na myśli kierunek historiozoficzny, zapoczątkowany przez Sołowiewa, a kontynuowany obecnie głównie przez M. Bierdiajewa, K. Pflieger przewiduje możliwość przyznania mu godności odrębnej szkoły w znaczeniu, jakie przysługuje na Zachodzie tomizmowi, molinizmowi czy systemowi św. Bonawentury²⁾. B. Schmitt jest zdania, że bez poznania sofiologii niemożliwym jest zrozumienie chrześcijańskiego Wschodu; zestawiając zaś Sołowiewa ze św. Augustynem, ze względu na wypowiedziane przezeń idee sofijne, przyznaje mu szczytny tytuł „duchowego ojca rosyjskiego katolicyzmu“³⁾.

¹⁾ Мудрованіе въ богословіи? По поводу софіанской полемики, art. w *Вѣстникѣ Братства Православныхъ богослововъ въ Польшѣ*, 3 (1936), 7—15. Sam tytuł artykułu, zbyt ogólnikowy, daleki jest od naukowego ujęcia zagadnienia.

²⁾ K. Pflieger, Nikolaj Bierdiajews orthodoxe Gnosis, art. w *Hochland*, 29 (1931—32), 225 ns.

³⁾ B. Schmitt, Wladimir Solowiew -- Der geistige Vater des russischen Katolizismus? art. w pr. zbior. *Christi Reich im Osten*, Mainz 1926, 34—71.

Natomiast oceny ścisłej sofologii Sołowiewa są różne. Z bezwzględnyimi zastrzeżeniami krytycznymi, i to ze stanowiska dogmatycznego, wypowiedział się już w roku 1890 M. Morawski ⁴⁾. F. Muckermann potraktował je jako twór fantazji poetyckiej, a więc zbywająco i pobłażliwie ⁵⁾. Powszechnie, nawet tacy zwolennicy idei Sołowiewa jak F. Grivec, K. Pflieger, L. Kobiliński, B. Schmitt zarzucają jego sofologii niejasność, rozbieżność w szczegółach lub też brak wykończenia ⁶⁾.

Niestety Kobiliński i Schmitt, choć są najzarliwsiymi propagatorami idei Sołowiewa, jego poglądy sofijne wykładają bardzo subiektywnie, prawie że dowolnie. Kobiliński koncepcje Sołowiewa czyni poprostu niezrozumiałymi, a Schmitt, w moim przekonaniu, niemal zniekształca je w zasadniczych szczegółach.

Wobec tego uważam za konieczne przede wszystkim z możliwą w tej kwestii jasnością wyłożyć idee sofijne Sołowiewa na tle poglądów ściśle z nimi związanych, by w ten sposób umożliwić następnie ich rzeczową ocenę ⁷⁾.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

Mądrość Boża w absolucie.

W poglądach na absolut Sołowiew przeciwstawia się wszelkim zniekształceniom tej idei, dającym się sprowadzić do dwóch głównych typów: dualistycznego i panteistycznego. Ich źródłem jest zbyt abstrakcyjne pojmowanie absolutu, co logicznie pro-

⁴⁾ M. Morawski T. J., Włodzimierz Sołowiew, art. w Przeglądzie Powszechnym, 25 (1890), 305—327; 26 (1890), 21—39; 231—246.

⁵⁾ F. Muckermann, Abendland und Morgenland bei Solowiew, art. w Stimmen der Zeit, 107 (1924), 455—468.

⁶⁾ F. Grivec, Самобытность Владимира Соловьёва (oraz tłum. franc.) art. w pr. zbior. Ex Oriente (pod red. L. Berga), Mainz 1927, 191, 302; K. Pflieger, Wladimir Solovieff als Philosoph des Gottmenschentums und der Unionsidee, art. w Hochland, 25 (1927—28), 420 ns.; L. Ellis-Kobiliński, Monarchia sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit, Mainz 1929, XVIII, XXI, 592; tegoż autora, Wladimir Solowiew's Weisheits- und Schönheitslehre, art. w wyd. Wladimir Solowiew - Gedichte, Mainz 1925, 97; B. Schmitt, art. cyt. 65.

⁷⁾ Źródła sofologii Sołowiewa w pierwszym rządzie stanowią: Чтения о Богочеловѣчествѣ opracowane w latach 1876—1881; oraz La Russie et

wadzi do systemów, które świat w tych czy innych rozmiarach odeń uniezależniają, albo też całą rzeczywistość stworzoną w takiej lub innej formie z nim utożsamiają. Oba wypadki są równoznaczne z negacją absolutu w pełnym znaczeniu (ateizm).

Sołowiew przeto podejmuje wysiłek doktrynalny, aby przy zachowaniu pełnej odrębności metafizycznej między Bogiem a światem zadośćuczynić wysoce charakterystycznej dla chrześcijańskiego Wschodu idei o przeobstwieńiu świata (Θέωσις). W dziedzinie zaś praktyczno-moralnej, aby w całej rozciągłości przeprowadzić zasadę powołania istot rozumnych do współdziałania z Bogiem w realizowaniu Jego Idei-Mądrości⁸⁾.

Koncepcję absolutu, rozwiniętą przez Sołowiewa w oparciu o ultra-realistyczny idealizm, możnaby najtrafniej określić mianem organicznej⁹⁾.

W pojęciu absolutu występują dwie strony: negatywna i pozytywna. W pierwszym rzędzie absolut należy pojmować w oderwaniu od jakichkolwiek określonych obrazów czy zestawień, od tego, co jest partykularne i wielorakie, przez wyodrębnienie i przeciwstawienie względem wszystkiego poza nim, przez podkreślenie jego wyniosłości ponad wszelki byt ograniczony.

Zarazem jednak absolut ogarnia i uzależnia od siebie wszystkie rzeczy, gdyż nic nie może mieć poza sobą, jest najwyższą pełnością szczegółowych form i właściwością świata, zawiera w sobie wszelki byt co do jego pozytywnych i twórczych wartości. Słowem,

l'Église Universelle, Paris 1889 (= w skrócie REU). Całość poglądów Sołowiewa opracowali monograficznie: E. Trubieckoj, Мирозосерданіе Вл. С. Соловьѣва, Москва t. 2, 1913; W. Szyłkarski, Sołowiews Philosophie der All-einheit, Kaunas 1922. Rosyjskie pisma Sołowiewa cytuję według wydania: Собраніе Сочиненій, СПетербургъ t. 9, 1901—1907 (= w skrócie SS)

⁸⁾ Por. SS 2, 155; 3, 107 ns.

⁹⁾ Dla zrozumienia soziologii Sołowiewa należy pamiętać o dwóch bardzo ważnych jego założeniach natury ogólnej: a) Termin „idea“ bynajmniej nie utożsamia się z terminem „pojęcie“. Pojęcie bowiem mieści się w kategoriach nominalistycznych. (Por. SS 2, 304 SS). Idea zaś jest istotnym, formalnym elementem każdej rzeczy, odwiecznie preegzystującym w Bogu, o charakterze energetycznym. b) Pełna afirmacja sił danego bytu, ujawnienie jego wewnętrznej treści może się skutecznici tylko przez pokonanie i przewagę nad czynnikami przeciwnymi. Wymieniona zasada próby przez przeciwieństwa jest tak powszechną, że podlega jej nie tylko stworzenie, lecz i absolut zarówno w wewnętrznym życiu, jak i w zewnętrznych manifestacjach. W tej próbie tkwi istota wszelkiego działania i wszelkiej twórczości.

przy odwiecznej pełni bytu treść absolutu stanowi powszechne mnóstwo idei, jako odrębnych, istotnych form wszechrzeczy.

Oba sposoby opisanego absolutu stanowią nierozłącznie, przez wzajemne dopełnienie, całość ideową. Dzięki nim absolut jest zarazem niczem (nicością pozytywną) i wszystkim; jest niczem, o ile nie jest czemkolwiek; jest wszystkim, o ile nic nie znajduje się poza nim; jest również wyższym ponad jakąkolwiek definicję, gdyż zawiera je wszystkie w sobie, nie wyczerpując się w nich, nie utożsamiając się z nimi, lecz pozostając samym sobą w swej transcendentności. Obie strony wzajemnie się suponują, gdyż wyniesienie ponad wszelki byt jest możliwe tylko w wypadku władania wszelkim bytem. Obie łącznie przesądzają charakter absolutu, jako bezwzględnej jedności wszystkich rzeczy (wszechjedności): *ἐν καὶ πᾶν*¹⁰).

W absolicie Sołowiew rozróżnia oprócz bytowania (сущіи) i treści (содержаніе) odrębne sposoby jej posiadania (видъ способъ, образъ).

Skoro Bóg jest źródłem wszystkich rzeczy, ich bezwarunkowym początkiem (безусловное начало) musi zawierać w sobie wszystko w niezmiennej, substancjalnej jedności, musi być w odwiecznym, wewnętrznym akcie bezpośrednią jednością wszystkiego. Albowiem cokolwiekby było poza Bogiem, ograniczałoby Go swym zewnętrznym, niezależnym bytem, konsekwentnie Bóg przestałby wtedy być absolutem, czyli stałby się w gruncie rzeczy niczym. A zatem bezpośrednia i substancjalna jedność wszystkich rzeczy stanowi istotę absolutu¹¹).

¹⁰) Por. SS 2, 92 ns. 301. W swych wywodach spekulatywnych Sołowiew z dużym upodobaniem i z łatwością, zgodnie zresztą z duchem języka rosyjskiego, operuje różnymi terminami abstrakcyjnymi. Ze względu na wyjątkową doniosłość niektórych z nich dla zrozumienia omawianych poglądów, postaram się sprecyzować ich sens przez filologiczne zestawienia i zaznaczenie odpowiedniej mojej terminologii polskiej. A więc: *всеединство* = wszechjedność, jedność powszechna, absolutna = *Alleinheit*, „l'unitotalité“, l'unité substantielle; *множественность*, *многое* = mnogość, mnóstwo = *Vielheit*, la pluralité; *всякость*, *все* = wszystko = *Allheit*, le tout. Trudność niemałą przedstawia termin *дѣйствительность*, który przysługuje bytowi, mającemu przedmiot dla swego działania (*дѣйствія*, por. SS 3, 112), czyli oznacza faktyczne istnienie, łącznie z faktyczną zdolnością działania.

¹¹) Por. SS 3, 78 ns.

W posiadaniu swej treści absolut ujawnia potrójną formę, podobnie zresztą do wewnętrznych faz psychiki ludzkiej. Mianowicie, w człowieku mamy do czynienia:

a) z substancją duchową, jako najgłębszą postawą indywidualności i osobowości. Zawiera się w niej istotna treść danej jednostki, jej wewnętrzna idea w jakimś substancjalnym i bezpośrednim posiadaniu, czyli jeszcze nie ujawniona co do szczegółów i nie zrealizowana konkretnie;

b) ze stanami psychicznymi, na które składają się myśli, wrażenia, uczucia, przeżycia. Tutaj istotna treść duchowa człowieka ulega zróżniczkowaniu przez zaktualizowanie się w mnóstwie odrębnych, fenomenalnych przejawów, ujawnia się doświadczalnie określony charakter jednostki;

c) z refleksją, w której duch ludzki afirmuje samego siebie w przeżywanych stanach jako ich podmiot jedyny i wyłączny. Dzięki temu mnóstwo przeżywanych wrażeń czy oddziaływań nie tylko nie uszczupla osobowości, lecz przeciwnie poczucie wsobnej jedności krzepnie.

W drugim z zaznaczonych przejawów psychiki-ludzkiej duch uzewnętrznia swą zawartość poniekąd poza sobą, jako coś odrębnego, wtórnego. W trzecim zaś wypadku, w tej autorefleksji duch afirmuje poszczególne stany jako własne, jako projekcję własnej indywidualności, co wpływa dodatnio na jej spotęgowanie¹²⁾.

W Bogu również można rozróżnić podobną potrójną relację między bytem a obiektywną istotą.

a) W pierwszej relacji aktualnym jest wprost i bezpośrednio najdoskonalszy byt absolutu; w tym ujęciu swą obiektywną istotę Bóg ukrywa w tajnikach subiektywnego, nieujawnionego co do treści bytowania, zawiera ją w sobie potencjonalnie;

b) w relacji drugiej właściwą sobie substancjalną wszechjedność absolut ujawnia jako coś różnego od siebie, aktem immanentnym wyodrębnia ją jako przedmiot konkretny, obiektywizuje ją, czyniąc z niej w ten sposób coś idealnie faktycznego (*некоторая идеальная действительность*). W tym akcie dokonuje się samorzutne zróżniczkowanie bytu bezwzględnego na dwa bieguny, z których jeden wyraża absolutną jedność, a drugi powszechną mnogość rzeczy.

¹²⁾ Por. SS 3, 83–85.

W pierwszej relacji istota absolutu utożsamia się z jego bytem; wszystkie zaś rzeczy konkretne zawierają się potencjalnie w jego wszechmocy objęte bezpośrednią jednością substancjalną. W relacji drugiej absolut określa samego siebie, wypowiadając immanentnie własną treść, ujawnia i urzeczywistnia wewnątrznie mnóstwo odrębnych rzeczy, mających istnieć poza nim.

c) Dzięki temu w absolicie może wystąpić trzecia forma stosunku między treścią a bytem, mianowicie samozaafirmowanie swej jedności w wewnętrznym mnóstwie idei partykularnych. Zgodnie z zasadą o próbie przez przeciwności, absolut jest w stanie okazać, że włada nimi najskuteczniej, zawracając je ku sobie i odnajdując w nich stale i niezawodnie samego siebie. W ten sposób początkowa jedność substancjalna (w relacji pierwszej) ujawnia się w pełnej swej doskonałości.

Jest rzeczą zrozumiałą, że wymienionym trzem sposobom posiadania przez absolut wszechjedności, stanowiącej jego istotę, Sołowiew nadaje charakter trynitarny. Szczególne jednak znaczenie przywiązuje do spopularyzowania, wyrażającego się w drugiej formie wszechjedności, a więc ujawnionej w stanie rozszczepienia na mnóstwo idei konkretnych. W oparciu o ten t. zw. drugi biegun absolutu snuje swe poglądy na Mądrość Bożą, powstanie świata i strukturę tego procesu.

Podobnie jak artysta ideę dzieła przeżywa nie tylko w sobie, lecz pragnie ją zobiektywizować, urzeczywistnić dla siebie i dla innych, tak i absolut wsobną, właściwą sobie treść obiektywizuje w odwiecznym, wewnętrznym drugim biegunie swego bytu, wyrażając w nim swą istotę tak, jak podmiot wyraża się w orzeczeniu. Konieczność takiego procesu immanentnego uzasadniają następujące racje:

a) Jedność najwyższego bytu nie może wykluczać mnogości, gdyż to świadczyłoby o przypadkowym charakterze jedności absolutnej, jako przekreślonej mnogością bytów konkretnych. Przeciwnie jedność absolutu dając w sobie samej miejsce mnogości form, okazuje swą wyższość nad wszelkim różniczkowaniem, odnosi bezustanny triumf nad tym czymś sobie przeciwnym. Dzięki temu właśnie manifestuje się wyniosła transcendentność substancjalnej jedności absolutnej.

b) Wszelkie działanie wymaga przedmiotu, względem którego ujawniałyby się pozytywna moc działająca. Bez drugiego bieguna we wnętrzu absolutu był najwyższy pozostałby aktem czystym i prostym w znaczeniu aktu niezdołnego do ujawnienia swej energii. Natomiast przez wewnętrzne zróżniczkowanie był absolutny zapewnia sobie i okazuje swe zdolności dynamiczne.

c) Absolutna wolność, przysługująca bytowi najwyższemu dotyczy przede wszystkim stosunku względem bytów skończonych. Lecz ta wolność może rozbłysnąć w całej pełni tylko w tym wypadku, gdy byt skończony istnieje jako wywołany przez absolut, zależny od niego i podporządkowany mu całkowicie. Otóż podstawą wszelkiego bytu ograniczonego jest drugi biegun absolutu, w którym wszystko stworzenie istnieje w swej idealnej, metafizycznej formie, choć już nie tylko jako coś wyłącznie potencjalnego, lecz jako coś idealnie rzeczywistego, zapoczątkowanego w absolutie ¹³).

Motywy takiego wewnętrznego rozszczepienia treści absolutu jest miłość, która polega na samoograniczeniu, na samowyrzeczeniu ze względu na kogoś drugiego. Dzięki zaafirmowaniu siebie samego w drugim miłość wyzwala podmiot z egoizmu czy egotyzmu i urzeczywistnia jego pełną doskonałość. Ponieważ względem Boga nie może być mowy o jakimkolwiek nacisku z zewnątrz, ani też nie może być mowy o jakiegokolwiek rzeczy bezwarunkowo niezależnej od Boga, gdyż już to samo byłoby dlań ograniczeniem, przeto wszelki byt partykularny (choćby tylko w formie idealnej), może być jedynie wpływem samookreślenia ze strony bytu najwyższego ¹⁴).

Przejawem niezmiernie charakterystycznym dążenia Sołowiewa do zimmanentyzowania świata empirycznego w Bogu jest pojmowanie absolutu, i to właściwie mówiąc absolutu wtórnego,

¹³) Terminologia Sołowiewa nie jest ścisłą i nie zawsze konsekwentnie stosowaną. W celu uchylenia nieporozumień zaznaczam, że precyzując myśl autora na podstawie kontekstu bliższego czy dalszego będę stosował na określenie: istnienia, bytu jakiejś rzeczy w Bogu — termin: potencjalny, idealny; istnienia poza Bogiem — termin: faktyczny, konkretny, empiryczny, historyczny. „Istnienie rzeczywiste“ w ujęciu Sołowiewa odpowiada obu rodzajom rzeczywistości. Jeśli może być mowa o przewadze realizmu, to należałoby ją przypisać względem świata idealnego, jako, według Sołowiewa, bardziej konkretnego od wartości empirycznych.

¹⁴) Por. SS 2, 298; 3, 112. Samoograniczenie, samowyrzeczenie jako istotny przejaw miłości (pogląd podtrzymywany za Hartmannem) posiada

na modłę organiczną, oraz wiążące się z tym osobliwe poglądy na jego wewnętrzną strukturę.

Aby umożliwić sobie uwydatnienie organicznego charakteru absolutu, Sołowiew zrywa z jednostronnym, wyłącznie materialnym pojmowaniem organizmu. Ze swej zaś strony mianem organizmu określa „każdy kompleks utworzony z mnóstwa elementów składowych, które pozostają względem całości i wzajemnie między sobą bynajmniej nie w luźnym i przypadkowym stosunku, lecz przeciwnie w stosunku wzajemnej i ogólnej bezwarunkowej konieczności, o ile poszczególne elementy przedstawiają określoną treść i konsekwentnie mają określoną pozycję względem siebie i względem ogółu elementów“.

Słowem, w pojęciu organizmu Sołowiew wymienia trzy czynniki istotne:

- a) pewną liczbę elementów składowych;
- b) bezwarunkową konieczność każdego z nich;
- c) ich zespolenie w integralną całość.

Przy większej ilości wchodzących w skład organizmu elementów staje się on bardziej powszechnym, a równocześnie i bardziej oryginalnym, ponieważ zwiększa się odpowiednio suma wewnętrznych stosunków wzajemnych i tym trudniejszym przeto jest powtórzenie wszystkich i tych samych relacyj.

Dzięki większej ilości stosunków wzajemnych, każdy z elementów jest tym silniej i tym głębiej związany z całością, a zarazem w jej treści znajduje się tym więcej danych, wyodrębniających ją od wszelkiego innego organizmu, czyli ten organizm, wchodzący w grę, staje się w wyższym stopniu indywidualnym.

wielką doniosłość w ideologii sofijnej. Sołowiew określa je trzema pojęciami: самоопределение, самоотрицание, самоутверждение, stanowiącymi kolejne fazy tego samego aktu. Względem absolutu pierwsza faza wyraża wewnętrzne ujawnienie zróżniczkowanego mnóstwa rzeczy idealnych. Przez akt samoograniczenia Bóg stwarza świat i w osobie Słowa zstępuje na ziemię. W imię samowyrzeczenia jako przejawu najwyższej doskonałości Sołowiew nawoływał Rosję do uznania papieżstwa, jego nieomylności i prymatu, widząc w tym rękojmię jej wielkiej przyszłości. Termin trzeci, autoafirmacja, oznacza u Sołowiewa tę końcową doskonałość, do której niezawodnie prowadzi droga samowyrzeczenia. Podobnie Dostojewski głosił zasadę: przez miłość pokorną — do zwycięstwa. Sołowiew, a za nim S. Bułgakow, metafizyczną treść tej zasady rozciągnął nawet na absolut.

Stąd prosty wniosek, że organizm bezwzględnie powszechny jest organizmem jednocześnie bezwzględnie indywidualnym.

Takim właśnie organizmem jest absolut, zwłaszcza w znaczeniu wtórnym, a więc rozumiany jako ujawnienie właściwej mu treści. Albowiem obiektywną istotę Boga stanowi nieskończone mnóstwo idei substancjalnych, z których każda jest odrębnym elementem o określonej treści, wartości i sile oddziaływania. Przy tym absolut bynajmniej nie jest przypadkowym ich konglomeratem, lecz ich zespoleniem w harmonijnej, najdoskonalszej, bo bezwzględnej jedności przez dokładnie ustalone stosunki wzajemne i ogólne. Stąd też w absolicie można i należy uznać charakter organizmu, przy tym organizmu absolutnie powszechnego i absolutnie indywidualnego.

W każdym organizmie naturalnym można wyodrębnić dwójakiego rodzaju jedność: ontyczną (twórczą), o ile będziemy mieli na uwadze istotny pierwiastek wsobny, który mnóstwo poszczególnych elementów ogniskuje przy sobie, oraz fenomenalną (wytworzoną), o ile będziemy się liczyli z jednością organizmu, powstałą przez faktyczne zespolenie elementów składowych w integralną całość.

Dla przykładu, konkretnie Sołowiew zaznacza, że w organizmie ludzkim twórczym źródłem jedności jest dusza, a odpowiednikiem jedności wytworzonej jest ciało.

W organizmie boskim ontyczną podstawę jedności stanowi Logos, zaś jedność zrealizowaną w organizmie odwiecznych i ujawnionych idei Sołowiew utożsamia z Sofią. Innymi słowy, ten sam świat idei boskich w substancjalnej, wewnętrznej relacji względem Ojca jest Słowem, natomiast rozpatrywany w stosunku do świata konkretnego i stworzonego, dla którego jest idealnym prawzorem jest Mądrością Bożą. „Przy czym tak jak w absolicie byt, choć jest czymś (pojęciowo) odrębnym, (faktycznie) utożsamia się z istotą, podobnie i Logos, choć da się wyodrębnić od Sofii, w gruncie rzeczy wewnętrznie się z nią całkowicie jednoczy“¹⁵⁾.

¹⁵⁾ Por. SS 3, 104—106, 129. «Если въ абсолютномъ вообще мы различаемъ его какъ такого, т. е. какъ безусловно, сущагоотъ его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение перваго мы найдемъ въ Логосѣ, а второй — въ Софіи, которая такимъ образомъ есть выраженная, осуществленная идея. И какъ сущій, различаясь отъ своей идеи вмѣстѣ

W organizmie absolutnym, jeśli chodzi o jego układ wewnętrzny, punktem ośrodkowym jest Chrystus idealny, w bezpośredniej z nim łączności zawiera się praobraz ludzkości, zw. człowieczeństwem idealnym, a wreszcie peryferie tego organizmu zajmuje prototyp stworzonego świata materialnego, zw. materią pierwszą.

Jeśli zestawimy się absolut z jakąkolwiek rzeczą stworzoną w kategorii istnienia, to o absolutie słusznie można powiedzieć, że nie jest bytem w znaczeniu ograniczonym, lecz zarazem nie można powiedzieć, że jest niebytem, gdyż właściwie jest podstawą wszelkiego bytu. Przy tym absolut w pierwszym znaczeniu jest potencją dalszą, pośrednią, natomiast absolut w drugim znaczeniu jest potencją bliższą, bezpośrednią jako ujawnienie mnóstwa różniczkowanych form.

Potencję w pierwszym ujęciu charakteryzuje wyniesienie ponad wszelki byt, ponad sam byt jako taki. Podczas gdy względem potencji drugiej już wchodzi w niej w grę brak bytu, co samo przez się pociąga za sobą dążenie wsobne do istnienia w rzeczywistości, tęsknotę za zrealizowaniem bytu. Tak pojętą bezpośrednią potencję bytu Sołowiew utożsamia z pierwszą materią wszechrzeczy, podkreślając zarazem bardzo silnie, że termin materia występuje tutaj w znaczeniu czegoś idealnego, subiektywnego, a więc nie posiadającego bytowania przedmiotowego¹⁶⁾.

Materia pierwsza w absolutie oznacza coś doń przynależnego, nim owładniętego i podporządkowanego, a mianowicie jego treść wewnętrzną, dążącą i przeznaczoną do ujawnienia. Zarazem przeto stanowi ona idealny substrat zewnętrznego objawienia absolutu,

съ тѣмъ есть одно съ нею, также и Логосъ, различаясь отъ Софіи, внутренно содиненъ съ нею». Чтенія о Богочеловѣчествѣ, SS 3, 106.

¹⁶⁾ »Говоря о первой матеріи какъ влеченіи или стремленіи, то есть обозначая ее какъ нѣчто внутреннее, психическое, я очевидно не имѣю въ виду того, что современные ученые называютъ матеріей.. Настоящая матерія, о которой я говорю, есть та блг древнихъ философовъ, которая сама по себѣ не представляетъ и по понятію своему не можетъ представлять ни опредѣленнаго качества, ни опредѣленнаго количества; и совершенно ясно, что такая матерія имѣетъ характеръ внутренней, психическій или субъективный, ибо то, что не имѣетъ опредѣленнаго качества, не можетъ имѣть и опредѣленнаго дѣйствія на другое, т. е. предметнаго бытія, слѣдовательно, ограничено бытіемъ субъективнымъ. Психическій характеръ матеріи самой по себѣ начинается, впрочемъ, призна-

metafizyczną podstawę wszystkich rzeczy, bez której absolut nie mógłby się ujawnić jako taki¹⁷⁾.

„Sam absolut jako taki, by być absolutem wymaga czegoś drugiego, nieabsolutnego; jedność najwyższa by być wszystkim wymaga mnóstwa; duch bezwzględny wymaga materii, by przybrać kształty konkretne, nadprzyrodzona istota Boga wymaga przyrody dla ujawnienia swego bóstwa. Być, dla którego istnienie jest istotą, jest nim prawdziwie wtedy, gdy jako wszechjedność zespala siebie i swoje przeciwieństwo“, a więc absolut z tym co względne, wieczność z czasem, konieczność z wolnością¹⁸⁾.

W absolutcie, który nie podlega i nie może podlegać żadnym zmianom, powszechna jedność rzeczy znajduje się w akcji odwiecznym i jedynym. Konkretnie zaś mnóstwo rzeczy, które się staje jednością, może istnieć tylko poza absolutem. Jest nim świat, jako powszechna całość mnóstwa odrębnych stworzeń. Lecz cokolwiek istnieje poza absolutem nie może mieć bytowania bezwarunkowego. By istnieć, najgłębszą treścią swego jestestwa, swą idealną podstawą musi się opierać o wewnętrzną treść absolutu, czyli o jego drugi biegun, stanowiący właśnie subiektywną pramaterię.

„Odwieczne istnienie Boga, jako bytu twórczego, suponuje odwieczne istnienie realnych elementów, któreby przyjmowały ваться даже современными учеными«. Критика отвлеченных началъ, SS 2, 297 ns.

¹⁷⁾ Spekulacja Sołowiewa w kwestii stosunku między absolutem (w znaczeniu pierwszym) a materią pierwszą jest tak dalece mętną, że niepodobna zająć względem niej stanowiska. Ograniczę się przeto do dosłownego tekstu: »Первая матерія... съ одной стороны должна пониматься какъ принадлежащая первому началу, имъ обладаемая, и слѣдовательно, ему подчиненная, а съ другой стороны, какъ необходимое условіе его существованія: она первѣе его, оно отъ нея зависитъ. Съ одной стороны первая матерія есть только необходимая принадлежность свободнаго сущаго и безъ него не можетъ мыслиться, съ другой стороны, она есть его первый субстратъ, его основа (базисъ), безъ которой оно не могло бы проявиться или быть какъ таковое«. Критика отвлеченныхъ началъ. SS 2, 298.

¹⁸⁾ »Само же абсолютное, чтобы быть таковымъ, требуетъ другого не абсолютнаго: единое, чтобы быть всѣмъ, требуетъ многого, абсолютный духъ для своей дѣйствительности требуетъ матеріи; сверхъприродное существо Божіе требуетъ природы для проявленія божества своего. Истинно сущее, чтобы быть истинно сущимъ, т. е. всеединнымъ или абсолютнымъ, должно быть единствомъ себя и своего другого«. Критика отвлеченныхъ началъ. SS 2, 299.

w siebie działanie boskie, suponuje istnienie świata, podlegającego działaniu boskiemu, dającego w sobie miejsce dla jedności absolutnej¹⁹⁾.

Jeśli dla wszystkich konkretnych zjawisk i rzeczy wszechświata Sołowiew doszukuje się ontycznej podstawy w powszechnym, absolutnym organizmie idei boskich, to w szczególności dotyczy to człowieka ze względu na jego zgoła wyjątkową pozycję zajmowaną w świecie.

W przekonaniu Sołowiewa, człowiek konkretny pod względem fizycznym przedstawiałby tylko pewną przestrzenną grupę elementów materialnych, a pod względem psychicznym tylko umiejscowiony w czasie zespół odrębnych stanów czy zjawisk, o ile się nie uzna, że „swą najgłębszą treścią człowiek tkwi w odwiecznym świecie bożym, że on jest istotą odwieczną i szczególną, nieodzownym i niezastąpionym ogniwem w powszechnym organizmie absolutu“.

Dla Sołowiewa termin „człowiek“ nie posiada znaczenia empirycznego, ani też gatunkowego, podobnie jak „człowieczeństwo“ bynajmniej nie wyraża czegoś czysto abstrakcyjnego, lub choćby nawet zbiorowego. Pod terminem „człowiek“ Sołowiew rozumie przede wszystkim człowieka idealnego, który w absolicie jest formalnym odpowiednikiem ludzkości, kształtującym z niej organiczną całość. Zgodnie ze swym realistycznym idealizmem ten organizm wszechludzki Sołowiew określa bliżej, jako „istotę powszechną, a zarazem indywidualną, w której zawierają się faktycznie wszystkie osoby konkretne, stanowiące ludzkość historyczną. Każdy z nas, każda ludzka istota istotnie i rzeczywiście mieści się i uczestniczy w człowieku powszechnym“.

Stąd konsekwentnie wynika odwieczne istnienie człowieka, podkreślane przez Sołowiewa dobitnie, jako nieodzowny postulat dla wyjaśnienia jego wolności i nieśmiertelności.

Jeśli bowiem powstanie człowieka związać z czasem, wtedy śmierć należałoby uznać za bezwzględny kres jego istnienia w czasie. Przeciwnie nieskończone istnienie po śmierci suponuje odwieczny byt (idealny) przed narodzeniem. Podobnie człowiek, któryby całą treścią swego jestestwa powstawał w czasie, byłby względem Boga czymś zgoła przypadkowym, czyli byłby stwo-

¹⁹⁾ Por. SS 3, 112.

rzeniem tylko biernie podlegającym boskiej dowolnej predeterminacji²⁰).

Właściwy Sołowiewowi pogląd na znaczenie człowieka prowadzi do jednego z najważniejszych pojęć w jego systemie, a mianowicie do pojęcia duszy świata, która „właśnie w człowieku osiąga swój najwyższy przejaw, uzyskuje własne uświadomienie“.

Co do charakteru, przysługującego duszy świata, Sołowiew określa ją „jako stworzenie istniejące odwiecznie w Bogu w stanie czystej potencji“. W organizmie absolutnym dusza świata jest podłożem, zawierającym w sobie i obejmującym we wzajemnej łączności poszczególne elementy ideowe. Jednoczące działanie boskiego Logosu skierowane jest bezpośrednio na duszę świata, w miarę zaś jej zespolenia w jedności przekazuje się ono przynależnym do niej elementom. Słowem, „dusza świata zajmuje miejsce pośrednie między mnóstwem stworzeń konkretnych, stanowiących jej treść, a bezwzględną jednością bóstwa, która jest jej ostateczną normą i najwyższym ideałem“. Albo też w innym ujęciu Sołowiewa, „dusza świata jest istotnym przedmiotem boskiego działania i istotnym podmiotem bytu stworzonego, jest jednocześnie ześrodkowaniem wszystkich stworzeń i realną formą bóstwa“.

Zaznaczone pośredniczące położenie duszy świata, którą, o ile mieć na uwadze jej najszczytniejszy przejaw, można również nazwać idealnym człowieczeństwem, zapewnia jej wyłączny przywilej działania autonomicznego czyli wolną wolę.

W tym względzie Sołowiew wysuwa następującą koncepcję. Mianowicie, według niego, dusza świata przyswaja sobie wartości boskie nie z konieczności zewnętrznej, lecz na mocy własnego wyboru. Albowiem, choć zespała w sobie pierwiastek boski i był stworzony, nie ulega jednak determinacji ze strony jednego czy drugiego czynnika. Lecz przeciwnie pierwiastek boski zapewnia jej wolność względem natury stworzonej, a charakter stworzony, zapewnia jej wolność względem absolutu. A zatem rola „jedynej wolnej zasady w życiu przyrody“ przysługuje nie

²⁰) Por. tamże, 3, 112—118. Natomiast dzięki odwiecznej swej idei, zdaniem Sołowiewa, człowiek ma zapewniony świadomy i dobrowolny współdział w Mądrości Bożej na sposób, który zostanie omówiony bliżej w rozdziale następnym.

poszczególnym jednostkom, lecz duszy świata, uosobionej w człowieku idealnym. Albowiem „obejmując powszechność idei ludzkich, dusza świata nie wiąże się, nie utożsamia się wyłącznie z którąkolwiek z nich, lecz pozostaje wolną względem wszystkich. A zarazem dzięki ich odrębności i zróżniczkowaniu uzyskuje niezależność od pierwiastka boskiego i możność oddziaływania nań w charakterze wolnego podmiotu“²¹).

Innymi słowy, w naturze świata leży zdolność dwojakiego ustosunkowania się (*une dualité indéfinie*) względem twórczej mocy Logosu, zmierzającej do zrealizowania jedności powszechnej: przyswajania jej sobie lub uchylania jej wpływu. Tak że nawet we wnętrzu absolutu oddziaływanie Logosu, skupiającego i utrzymującego duszę świata w jedności absolutnej, nie ma charakteru definitywnego.

Proces wewnętrzny, polegający na tym, że Logos jednym odwiecznym aktem przenika i zespała ze sobą idealne człowieczeństwo i idealną materię pierwszą, jest prototypem wcielenia historycznego, tak że można mówić i faktycznie Sołowiew mówi o Chrystusie idealnym. „W sferze bytu boskiego Chrystus idealny jest odwiecznym duchowym ogniskiem“, już tam posiadającym znaczenie ogólnoludzkie i wszechświatowe (antropologiczne i kosmiczne).

A zatem mamy możność stwierdzić, że skomplikowana spekulacja Sołowiewa zmierza do tego, aby w absolutnie uwydatnionym odwiecznym, idealnym praobrazie wszechświata. Równocześnie Sołowiew pojmuje świat konkretny w najściślejszej więzi ontycznej z jego idealnym prawzorem, stanowiącym obiektywną istotę absolutu. W następstwie Sołowiew obok absolutu właściwego, którym jest Bóg, wprowadza jako nie tylko możliwe do przyjęcia, lecz ze stanowiska ideologii sofijnej konieczne i rzeczywiste „inne istnienie również absolutne, chociaż nie identyczne z Bogiem“. Mianowicie, o ile Bóg jest absolutem istotowym, jako wszechjedność ontyczna, substancjalna, to świat jest absolutem postępowym, który zdąża ku wszechjedności, realizuje ją stopniowo, wytwarza ją w sobie w miarę urzeczywistniania idei Bożej o świecie i w miarę zespalania się z prawdą odwieczną²²).

21) Por. SS 3, 129 ns.; 2, 302; REU 235.

22) „Si dans sa puissance et sa vérité Dieu est tout, Il veut dans son amour que tout soit Dieu. Il veut qu'il y ait en dehors de Lui-même une

Świat przeto, czyli przyroda konkretna jest zarazem czymś bezwzględny i czymś względnym, zespalającym w sobie mnogość rzeczy i ich jedność, zawierającym istnienia partykularne w integralnej całości, z tą różnicą, że szczegółowe byty konkretne są w nim czymś rzeczywistym, a ich jedność powszechna jest czymś idealnym, stopniowo urzeczywistnianym.

Ostatecznie przeto na świat, zwany przez Sołowiewa za Platonem „drugim Bogiem“, składają się dwa elementy istotne: boski (wszechjedność), który w nim jest odwieczną potencją, stopniowo przechodzącą, wcielaną w dziedzinę rzeczywistości, oraz element materialny, przyrodzony, zróżniczkowany, skutkiem którego świat nie jest wszechjednością, lecz staje się nią w miarę jak przez zespolenie z Bogiem to co cząstkowe scala się wzajemnie we wspólnej jedności powszechnej. Słowem, konkretne mnóstwo bytów jest naturą świata, pierwiastek zaś boski, który w nim jest jako odwieczna idea obiektywna, a pełny swój wyraz znajduje w świadomości człowieka, jest jego formą²³⁾.

W ten sposób Sołowiew przeprowadził zamierzone przezeń pryncypialne ubóstwienie świata (Θέωσις). Bóg i świat w jego systemie występują jako dwie, różne wprawdzie, lecz absolutne wartości o tych samych elementach strukturalnych, choć posiadanych na odmienną modłę²⁴⁾; stąd też nazwa absolutu przysługuje im w zgoła odmiennym znaczeniu.

ROZDZIAŁ DRUGI.

Mądrość Boża w procesie kosmogonicznym.

Punktem wyjścia w poglądach Sołowiewa na wszechświat, jego losy i rozwój jest stwierdzenie tragicznego faktu, że świat konkretny nie odpowiada boskiej idei o stworzeniu; że między

autre nature qui devienne progressivement ce qu'il est de toute éternité — le tout absolu“. REU 230.

²³⁾ Por. SS 2, 299—307.

²⁴⁾ Stosunek strukturalny między absolutem a światem Sołowiew rozwiązuje w ten sposób: Bóg powszechną jedność rzeczy posiada substancjalnie, dla świata zaś jest ona czymś idealnym; zróżniczkowane zaś mnóstwo rzeczy, które w Bogu zawiera się potencjonalnie, stanowi faktyczną, empiryczną treść świata. W tym właśnie znaczeniu integralnym Sołowiew nazywa świat absolutem wtórnym lub postępowym.

światem a jego idealnym prawzorem zachodzi pewna niewspółmierność i rozbieżność. Wprawdzie w świecie istnieją i działają ogólne prawa, czy obiektywne formy, stanowiące idealną jego treść, całkowicie odpowiadającą idei boskiej. Lecz w przejawach życia praktycznego, w swym zrócznikowanym i skłóconym istnieniu świat jest czymś obcym, jeśli nawet nie wrogim tej idei.

Przyroda w stosunku do świata idei boskiej bynajmniej nie składa się z istotnie nowych elementów, a dzięki temu nie jest jakimś bezwzględnie nowym organizmem, lecz jest tylko innym, niedoskonałym układem najzupełniej tych samych elementów organizmu absolutnego²⁵⁾. W organizmie idealnym, który zawiera pozytywną treść świata konkretnego, powszechne mnóstwo elementów wiąże się ze sobą harmonijnie przez wzajemną koordynację i jedność wewnętrzną w układ normatywny. W świecie zaś charakteryzuje je stan skłócenia, dysharmonii, egoistycznej walki tak, że układ tych elementów można uważać za nienormalny. Ostatecznie zatem różnica między światem idealnym a światem konkretnym dotyczy nie istotnej ich treści, lecz opiera się na odmiennym ich układzie.

W organizmie idealnym każdy element za pośrednictwem duszy świata odnajduje i afirmuje siebie we wszystkich innych i odwrotnie wszystkie w każdym poszczególnym. Natomiast w organizmie przyrodzonym każdy z elementów afirmuje siebie wbrew i przeciwko wszystkim innym, poza całością i przeciwko niej. Zwłaszcza silnie i we właściwej formie te egoistyczne dążenia dochodzą do głosu w człowieku w postaci przeciwstawiania ze strony indywiduów swego „ja“ wszystkim innym osobom, afirmowania siebie przeciwko ogółowi i praktycznego odrzucania solidarności powszechnej.

W tym egoistycznym dążeniu wyraża się metafizyczna istota zła (również i moralnego), które w tym znaczeniu jest powszechną właściwością stworzenia. Opór zaś i sprzeciw, jako przeciw-

²⁵⁾ »Если Богъ, какъ абсолютное или всесовершенное, содержитъ въ себѣ все сущее или всѣ существа, то, слѣдовательно, не можетъ быть такихъ существъ, которыя имѣли бы основанія бытія своего внѣ Бога или былибы субъстанціально внѣ божественнаго міра, и, слѣдовательно, природа въ своемъ противоположеніи съ Божествомъ можетъ быть только другимъ положеніемъ или перестановкою извѣстныхъ существенныхъ элементовъ, пребывающихъ субъстанціально въ мірѣ божественномъ«. Чтенія о Богочеловѣчествѣ. SS 3, 122.

działanie ze strony elementów przeciwko egoistycznym dążeniom jednostek, oraz wynikająca stąd niemożliwość zaspokojenia swych dążeń jest najogólniejszym podłożem cierpienia, również nieodłącznego od stworzeń.

Zło, pojęte jako egoistyczne ześrodkowanie jednostki w samej sobie wraz z konsekwentnym wyodrębnieniem się od całości i przeciwstawieniem innym jednostkom, jest aktem wolnej woli człowieka. Bynajmniej jednak, zdaniem Sołowiewa, genezy tak pojętego zła nie można się dopatrywać w wolnej woli jednostek konkretnych, albowiem: a) zewnętrzne, mechaniczne zróżniczkowanie ludzkości na odrębne i wyłączające się indywidua, jest już przejawem władającego nimi egoizmu, który zatem musi mieć swe źródło gdzieś poza sferą istotności fizycznej, poza materialnym bytowaniem doczesnym; b) doświadczenie stwierdza, że jednostka przychodzi na świat już z dążeniami egoistycznymi, działającymi w niej przed dojściem do rozumu i przed pełnym rozwojem osobowości. Zło zatem, czyli egoizm nie jest wypływem wolnej woli jednostki, lecz czymś jej nadanym, narzuconym, tragicznym.

Zdaniem Sołowiewa, skoro „zło nie ma przyczyny fizycznej, musi mieć przyczynę metafizyczną“. Innymi słowy, „skoro obecny stan świata jest następstwem upadku i grzechu“, to genezy zła należy się doszukiwać w sferze świata przeddoczesnego²⁶⁾. Przyczyną sprawczą zła może być indywiduum nie w swym istnieniu konkretnym, lecz w swej bezwarunkowej istocie, czyli w sferze człowieczeństwa idealnego, stanowiącego najszlachetniejszy przejaw duszy świata.

Sołowiew odwołuje się w tym wypadku do swego poglądu na wolność woli, przysługującą wyłącznie duszy świata. Na tej podstawie dusza świata jedność powszechną i wewnętrzną harmonię posiada nie definitywnie, lecz o ile poddaje się jednoczącemu oddziaływaniu boskiego Logosu, a zatem nie z siebie samej, lecz w zależności od absolutu, w charakterze istoty pośredniczącej między stworzeniem a Bogiem. Jeśli zaś dusza świata, na mocy właściwej sobie wolności, dąży do posiadania tej harmonii i jedności w sposób bezwzględnie niezależny, jako coś własnego, wtedy afirmuje siebie poza Bogiem, odpada od jedności abso-

²⁶⁾ Por. SS 3, 124.

lutnej. Skutkiem tego przerywa się i zanika dotychczasowa więź organiczna tworzących ją elementów składowych. Organizm powszechny rozpada się na mechaniczny zbiór elementów, które pozostawione samym sobie utwierdzają się w egoistycznych, odśrodkowych dążeniach, pogrążając świat w odmętach chaosu.

Źródłem zatem zła i cierpień jest dusza świata, jako jedyny czynnik stworzony zdolny do autodeterminacji. Wszelkie stworzenie podlega temu złu nie dobrowolnie, lecz na mocy woli wyrażonej przez duszę świata²⁷).

Poglądy Sołowiewa na dalsze zagadnienie co do powstania świata ulegały dość zasadniczym zmianom. We wcześniejszym okresie twórczości (Чтения о божоцеловѣчествѣ) Sołowiew stworzył akt Boga pojmując całkowicie pozytywnie, a zarazem podkreśla nadzwyczajnie dobitnie doniosłe zadania, do których Mądrość Boża powołuje każde stworzenie, zwłaszcza istoty rozumne.

Mianowicie, Sołowiew nawiązuje do znanej już trójbiegunowości absolutu oraz do naczelnej zasady, że prawdziwa doskonałość ujawnia się tylko w próbie, w zwycięstwie nad przeciwnościami. Podkreśla przeto, że Bóg nie może się zadowolnić wewnętrznym oglądem, ani immanentnym władztwem nad światem istot idealnych. Moc boskiej miłości czyli doskonałość absolutnej siły jednoczącej ujawni się w całej pełni tylko wtedy, gdy będzie miało miejsce nie jednostronne oddziaływanie absolutu na stworzenia, lecz gdy będzie możliwym wzajemne oddziaływanie między Tym, który jest substancjalną jednością wszystkiego, a światem jako konkretnym mnóstwem istot odrębnych. W imię transcendentności Boga immanentne mnóstwo idei (zwłaszcza idealnych istot rozumnych) powinno otrzymać życie konkretne na własność, aby miało zapewnioną swą odrębność indywidualną w sferze doczesnej. W tym celu Bóg, kierując się miłością niedostępną dla jakiegokolwiek egoizmu, wyprowadza swą wolę poza sferę bezwzględnej i substancjalnej wszechjedności, zwraca ją ku mnóstwu idealnych istot oglądanych we własnym wnętrzu, zatrzymuje ją na każdej z nich oddzielnie,

²⁷ Por. SS 3, 119—131. W kwestii genezy zła, w późniejszym dziele *Исторія и будущность теократіи* (SS 4, 309—313) Sołowiew stanął na gruncie historii biblijnej (Gen. 3, 1—20), dając rozwiązanie w ogólnych zarysach zgodne z tradycją chrześcijańską i poprawne ze stanowiska teologicznego.

a więc wiąże się jakgdyby z każdą z nich aktem swej woli, zapewniając im przez to byt samodzielny. Ten akt woli boskiej, zespalającej się z idealnymi obrazami rzeczy i udzielającej im niezależny (empirycznie) byt konkretny, jest właśnie aktem stworzenia. W ten sposób powstaje świat historyczny, który już ma możliwość wejść we wzajemne i faktyczne względem absolutu oddziaływanie.

Albowiem konkretny akt woli z natury rzeczy określają dwa czynniki: podmiot i przedmiot. Dotyczy to również twórczej woli Bożej. Każdej idei przedmiotowej przysługują odrębne znamiona, w imię których do zespalającego się z nią aktu woli Bożej nie odnosi się obojętnie, lecz przyswaja go sobie na własną odrębną modłę, jakgdyby odlewa go we własnej formie, nadaje mu własny, specyficzny charakter. Przez taką modyfikację akt konkretny przestaje być wyłącznie wolą Bożą, a staje się w równej mierze aktem działającego Boga oraz własnością odrębnej idei. Prowadzi to do tego, że wola Boga, która jest aktem nieograniczonym i nieskończonym w Nim samym, staje się aktem ograniczonym i skończonym w poszczególnych istotach. Przez wydzielenie z absolutnej, bezpośredniej jedności konkretnego aktu woli Bożej i przyswojenie go sobie, idea przedmiotowa uzyskuje faktyczną moc życia, dzięki której może istnieć i działać od siebie jako samodzielny czyli osobowy podmiot, zdolny, jak stąd wynika, do dalszego takiego lub innego oddziaływania na wolę Bożą, do określenia jej tak lub inaczej, lub dokładnie mówiąc, do „różniczkowania na mocy przysługującej ideom odrębności działającej w nich woli Bożej“.

W ten sposób istoty substancjalnie zawarte we wnętrzu Boga Ojca, idealnie istniejące i oglądane w organizmie boskiego Logosu, mocą Ducha ożywiającego otrzymują faktyczny byt i własną zdolność działania²⁸⁾.

²⁸⁾ Por. SS 3, 127 ns., oraz tamże, 119—131. W okresie późniejszym (La Russie et l'Église Universelle, dz. cyt. 229—239, 243) interwencję Boga w akcie stworzenia Sołowiew pojmuję raczej w sposób negatywny. Wychodzi z założenia, że metafizyczną istotą rzeczywistości doczesnej (duszy świata) jest chaos, rozprzężenie (le mauvais infini). W absolicie „wszystko jest w jedności“ dzięki temu tylko, że „możliwość przejawów istnienia chaotycznego jest odwiecznie uchylona przez wszechmoc Ojca, potępiona przez prawdę Słowa i pochłonięta przez łaskę Ducha Świętego“. Lecz Bóg świa-

Stopniowe przywrócenie światu zatraconej wszechjedności, czyli urzeczywistnienie organizmu postępowo-absolutnego stanowi właściwą treść i istotny cel procesów, zachodzących w przyrodzie i w historii. W pierwotnym chaosie, spowodowanym przez jej własną decyzję, dusza świata zachowała nieokreślone pragnienie jedności powszechnej, zasadniczą po temu potencję.

Lecz w rozwoju kosmicznym występuje ona jako pierwiastek bierny, sam z siebie niezdolny do tego, by osiągnąć cel swych dążeń i pragnień. Albowiem z istoty swej dusza świata zdolną jest narówni do podlegania działaniu jednoczącemu pierwiastka boskiego, jak i oddziaływaniu destrukcyjnemu sił wrogich Bogu (*le principe antidivin*). Nadto dusza świata nie posiada w sobie określonej formy pozytywnej, umożliwiającej wyznaczenie składowym elementom świata właściwych zadań wzajemnych i ogólnych, oraz należytego przeznaczenia. Taka forma pozytywna w postaci odwiecznej idei świata znajduje się w Bogu, który prawdą Słowa i łaską Ducha Świętego przeciwdziała destrukcyjnym wpływom chaosu i dąży do okazania swej jednoczącej, władczej mocy nad skłóconym w swej treści światem. Stąd też pierwiastek boski występuje w procesie rozwoju wszechświata jako czynnik twórczy, zmierzający do wcielenia w materii wszechjedności absolutnej, czyli do zrealizowania w świecie Mądrości Bożej.

Pierwiastek boski pragnie w tym wypadku zrealizować to, co w sobie posiada, czego jest świadom i czym rozporządza czyli substancjalną jedność wszechrzeczy. Dusza zaś świata pragnie przyswoić sobie to, czego jej brak, by otrzymane wartości przekazywać następnie konkretnym elementom materialnym. Logos swej treści nie może urzeczywistniać bezpośrednio w materii

domy chaosu przewycięzanego w ten sposób najdoskonalej we wnętrzu absolutu miłuje go, chce, aby ten chaos istniał; wszechwładna dobroć i Mądrość Boża pragnie istnienia zanarchizowanego po to, by je doprowadzić do najdoskonalszej jedności, pragnie nieskończonej próżni stworzenia, by ją wypełnić swym życiem przeobfitym. „Przyczyną przeto sprawczą stworzenia jest akt woli, przez który Bóg w charakterze pierwszej hipostazy powstrzymuje się od unicestwienia swą wszechmocną możliwej konkretyzacji chaosu; Ojciec przestaje przeciwdziałać ujawnieniu się rzeczywistości chaotycznej w doczesnej sferze bytu, t. zn. pozostawia wolność na rzecz chaosu, który przez to wyłania się z nicości“. W tak pojętym akcie woli Ojca bierze początek cały wszechświat.

doczesnej, jako w podłożu zbyt różnym i zbyt obcym; dusza świata nie jest w stanie zapewnić jej jedności wewnętrznej, przeto w dziele wcielenia powszechnego konieczne jest współdziałanie obu czynników: Słowa Bożego i duszy świata.

Zespolenie obu pierwiastków w celu wytworzenia powszechnego organizmu absolutnego nie może się dokonać jednorazowo, lecz przez proces stopniowego i długotrwałego rozwoju. Jedność bowiem prawdziwa powinna narówni pochodzić od Boga i od przyrody. Bóg mógłby ją uskutecznić momentalnie, lecz tylko przez zastosowanie przymusu, mechanicznego nacisku, skutkiem czego to zjednoczenie byłoby dla przyrody faktem zewnętrznym nad nią dokonany. A tymczasem skoro świat dobrowolnie odpadł od Boga i znalazł się w stanie rozprzężenia, rozkładu na mnóstwo składowych elementów, to obecnie wewnętrzny ład i harmonię może sobie przyswoić tylko przez długi szereg dobrowolnych aktów ze strony istot rozumnych i przez proces stopniowej, coraz to pełniejszej realizacji wszechjedności.

W swym rozwoju wszechświat przechodzi od najniższych, mechanicznych szczebli jedności ku jej formom coraz to doskonalszym, duchowym i nadprzyrodzonym. Dążenia duszy świata, początkowo zgoła nieokreślone, mogą przyjąć narazie kształty jak najogólniejsze. Lecz w imię swej zdolności do zjednoczenia absolutnego duszy świata nie może zaspokoić zdobyta forma niższa, lecz z natury swej posuwa się ku zespoleniu doskonalszemu. Tak samo i boski pierwiastek Logosu w każdej rzeczywistonej niższej formie jedności znajduje oparcie do dalszego wiązania ze sobą duszy świata w wyższej formie wzajemnej jedności, zmierzając do jak najdoskonalszego zapanowania nad pierwotnym chaosem materii.

W miarę jak dusza świata przyswaja sobie boskie wartości, dokonywa się coraz głębsze utrwalenie wszelkiego stworzenia w jedności. Kresem tego rozwoju jest stan, w którym Bóg stanie się dla duszy świata jedynym przedmiotem jej woli życiowej, bezwarunkowym ogniskiem jej bytu. Wtedy wszechjedność absolutna urzeczywistni się we wszystkim, a dusza świata przebóstwiona stanie się boskim człowieczeństwem Chrystusa, w tym znaczeniu pełnym i rzeczywistym odtworzeniem Mądrości Bożej, uskutecznionym twórczą mocą Ducha Świętego²⁹⁾.

²⁹⁾ Por. SS 3, 132—138; REU 241.

Proces kosmogoniczny obejmuje wszystkie etapy stopniowej ewolucji przyrody aż do pojawienia się człowieka na ziemi. Sołowiew nadzwyczaj silnie uwydatnia wyjątkowe znaczenie człowieka i jego doniosłe zadania w realizacji Mądrości Bożej.

W człowieku bowiem zespala się w ontyczną całość dwa krańce stworzenia: idealny i materialny. W nim dusza świata odnajduje w substancjalnym zespoleniu oba właściwe sobie pierwiastki „boski i pozaboski“. Dzięki temu człowiek z natury swej jest powołanym, by stanowić ogniwo pośredniczące między Bogiem a wszelkim pozostałym stworzeniem.

Każdemu człowiekowi w pierwszym rzędzie przysługuje charakter istności bezwzględnej (безусловный сущий), jako przyczynie sprawczej i ostatecznej podstawie wszystkich czynów osobistych, niezależnie od ich stosunku względem prawa moralnego. W tym charakterze człowiek jest aktualnym podmiotem całej swej działalności świadomej czy nieświadomej, zdolnym do samookreślenia faktycznej treści życia.

Czynnikiem, który podmiot konkretny wyodrębnia od wszystkich innych indywiduów, jest idea boska, właściwa świadomości każdego człowieka. Posiada ona znaczenie bezwarunkowej normy, w której wyraża się osobiste powołanie danego człowieka i wędlug której człowiek ocenia swe postępowanie.

W ten sposób Sołowiew wypowiada przesłanki, które mu pozwalają podkreślić bardzo dobitnie absolutną wartość osobowości ludzkiej. Formalnym wyrazem tej osobowości jest stwierdzenie: „ja jestem“. Osobowość w tym znaczeniu jest czymś odrębnym od wszelkich szczegółowych form bytu ludzkiego, jakimi są myśl czy rozum, wola i uczucie, oraz od wszelkich zmian, jakim człowiek może podlegać nawet w swym bycie (śmierć). Ostatecznie osobowość jest faktem tak dalece trwałym i niezniszczalnym, że nic jej nie zdoła ani unicestwić, ani też odmienić. Metafizyczna istota osobowości polega na zdolności danej jednostki do afirmacji samej siebie we wszystkich właściwych jej formach, stanach, zmianach czy przejawach psychicznych oraz fizycznych jako czegoś jednego i nierozdzielonego.

Absolutny charakter osobowości ludzkiej ujawnia się w wielorakiej postaci. W pierwszym rzędzie jego przejawem jest to, że nie ma i nie może być treści doczesnej, skończonej, która byłaby zdolną zaspokoić całkowicie człowieka, co dowodzi, że

wewnętrznie, w swej istocie, człowiek jest wolnym od jakiegokolwiek ograniczenia. W tym jednak tkwi postulat subiektywny za posiadaniem na własność treści nieskończonej, boskiej, która, nawet jeśli nie zostanie przez człowieka osiągnięta w całej pełni, to przynajmniej winna być dlań w tym stopniu możliwą. Ta właśnie okoliczność stanowi rękojmię zdolności człowieka do rozwoju nieskończonego.

Dzięki swej świadomości człowiek posiada pozytywną zdolność, by „ogarnąć wszystko co istnieje“, by powszechność rzeczy zidealizować w swym poznaniu, czyli innymi słowy „dzięki swej władzy intelektualnej człowiek jest bytem idealnie powszechnym“. Ze względu na przysługującą człowiekowi bezwarunkową odrębność wobec wszelkiego istnienia można mówić, że w nim indywidualność zespala się z powszechnością w jedności posiadanego bytu, czyli że człowiek sam w sobie jest podmiotem wszechjedności.

W przyrodzie, gdzie każda istota jest jedną z wielu, ograniczoną, uwarunkowaną, boski pierwiastek duszy świata (wszechjedność) ostał się w stanie tylko czysto potencjalnym. W człowieku, którego świadomość ogarnia każdą rzecz partykularną w jej idealnej jedności ze wszystkim, boski pierwiastek twórczej ewolucji świata odnajduje swą rzeczywistość, aczkolwiek w tym stadium tylko idealną. Stąd też istotnym powołaniem człowieka jest, aby przez czyn świadomy i dobrowolny zapewnić jedności powszechnej dalszą, faktyczną rzeczywistość, przez wcielanie Mądrości Bożej we własnym życiu, a przez to również i w całym stworzeniu, w świecie ducha i materii.

Nadto ogół stworzeń aktualnie posiada tylko pierwiastek materialny. Pierwiastek boski oddziaływa na nie jako zewnętrzna forma ich bytu z naturalną koniecznością. Tylko człowiek przez własny pierwiastek materialny związany z przyrodą, a przez idealną wszechjedność zespolony z absolutem, nie podlega zeterminowaniu i pozostaje zdolnym do afirmacji samego siebie po stronie materii lub po stronie wartości absolutnych.

Wolność, przysługująca człowiekowi, oznacza bezwarunkową samodzielność nie tylko względem materii, lecz również i względem absolutu. Bóg bowiem determinuje cel i treść życia ludzkiego, czyli to czym człowiek się staje. Fakt zaś, że człowiek

staje się tym właśnie w konkretnych przejawach swojego życia, zależy już od niego samego, od jego wolnej woli.

Wolność przysługuje człowiekowi zarówno w Bogu — albowiem przez zespolenie z Nim osobowość jednostki się wzbogaca, a subtelność wolnej woli się potęguje — jak i poza Bogiem przez akt egoistycznej auto-afirmacji. Lecz w tym ostatnim wypadku odrębność indywidualna prowadzi do ograniczenia innych jednostek konkretnych, co już jest stanem nienormalnym. W stosunkach społecznych miejsce pozytywnej solidarności zajmuje wówczas zasada mechanicznej (negatywnej) równości wszystkich (socjalizm, komunizm). Przeciwnie przez realizowanie idei boskiej człowiek okazuje i praktykuje miłość religijną względem wszystkich ludzi, wchodzi w wewnętrzną jedność z całą ludzkością, staje się człowiekiem w całej pełni.

Każdy bowiem człowiek dzięki temu, że w pewien określony sposób wyraża w swej idei wszechjedność absolutną, jest niezbędną i niezastąpioną komórką powszechnego organizmu ludzkości.

Władze psychiczne i dane materialne z natury swej „są źródłem dynamiki dla posiadanego przez człowieka pierwiastka idealnego, boskiego“. Empiryczna rzeczywistość człowieka, w której dochodzi do głosu ogół właściwych mu naturalnych przymiotów, skłonności, instynktów, dążeń w bezpośrednio obserwowanych przejawach nosi znamiona czegoś przypadkowego, zróżniczkowanego, partykularnego; przedstawia się jako mnóstwo aktów, przeżyć, stanów. Przez to jednak stanowi ona odpowiednie podłoże, w którym winna się dokonywać realizacja idei wsobnej przez sprowadzenie zewnętrznej mnogości do wewnętrznej jedności, i przypadkowych szczegółów do harmonijnej całości. W tym celu człowiek powinien ideę boską, wyrażającą jego odwieczną, konkretną istotę, a będącą zarazem osobistą, najwyższą normą moralną, przyswajać sobie dobrowolnie i urzeczywistniać rozumnie we wszystkich przejawach swego życia, zarówno psychicznego jak i fizycznego, zarówno we własnym świecie wewnętrznym, jak i w postępowaniu zewnętrznym³⁰⁾.

³⁰⁾ Sołowiew podaje np. następujące pełne określenie człowieka: >Полное определение человека или человечества с точки зрения религиозного начала, — я говорю человека или человечества, ибо с религиозной точки зрения, истинный, нормальный человек безусловно солидарен со всеми

Pod tym względem człowiekowi przysługuje nawet pewnego rodzaju wyższość w stosunku do duchów czystych. Wolność istot wyłącznie duchowych, rozpatrywana w kategoriach ontycznych, jest bezsprzecznie doskonalsza od wolności właściwej człowiekowi. Istotom zarazem duchowym i materialnym, jakimi są ludzie, przysługuje większa rozpiętość ich wolnej woli, wyższa skala samodzielności: „l'homme est plus libre que les anges“.

Wolność duchów czystych, zdaniem Sołowiewa, skutkiem swej doskonałości i z braku jakichkolwiek ograniczeń zewnętrznych wypowiada się najzupełniej w decyzji jednorazowej, wyczerpuje się całkowicie w jednym akcie. Zawarłszy całą swą treść i całą swą istotę w jednym tylko akcie, duch czysty determinuje raz na zawsze swą fizjognomię duchową i w pewnym znaczeniu można mówić, że traci swą wolność, traci w sensie możliwości dalszego wyboru między dobrem a złem.

Przeciwnie, skutkiem różnorodnych ograniczeń zewnętrznych w postaci przeszkód środowiska, odpowiednio do wewnętrznej struktury psychiki ludzkiej, człowiek nigdy nie wypowiada się w swych decyzjach całkowicie i nieodwołalnie, nie wyczerpuje w poszczególnych aktach całej swej treści duchowej. Wyptywa stąd niezmiernie doniosła zdolność, że człowiek „nawet po upadku pozostaje nadal czynnym współpracownikiem w realizacji dzieła Bożego na ziemi“³¹⁾.

Tymbardziej, że w tym charakterze woli ludzkiej, absolutnym co do pragnień i zdolności, a ograniczonym w konkretnych aktach, kryje się dla człowieka możliwość stopniowego i ciągłego postępu.

Zrozumiałe przeto, że jeśli dla Sołowiewa dzieje wszechświata w swej istotnej treści sprowadzają się do realizacji absolutu

или мыслимъ только во всемъ и точно такъ же всѣ немислимы безъ него: человекъ или человечество есть существо, содержащее въ себѣ (въ абсолютномъ порядкѣ) божественную идею, т. е. всеединство, или безусловную полноту бытія, и осуществляющее эту идею (въ естественномъ порядкѣ) посредствомъ разумной свободы въ матеріальной природѣ. Критика отвлеченныхъ началъ. SS 2, 167.

³¹⁾ „Le caractère limité et conditionné de de la liberté humaine rend l'homme plus libre que les anges, lui permet de conserver et d'exercer continuellement son libre arbitre, et de rester, même après la chute le coopérateur actif de l'oeuvre divine“ REU 258.

postępowego, to właściwym podmiotem, w którym i przez który „dokonywa się realizacja jedności powszechnej w pełni stworzenia“ jest człowiek. Człowiek bynajmniej nie w znaczeniu abstrakcyjnym, czy mechanicznie zbiorowym, lecz konkretne indywiduum, świadomie i dobrowolnie, przez wprowadzanie w życie idei boskiej, a więc na podłożu religijnym, utrzymujące harmonijną solidarność z całą ludzkością, jako żywe i dynamiczne ogniwo jej powszechnego organizmu.

Powołanie i przeznaczenie człowieka Sołowiew wypowiada w zdaniu tak charakterystycznym, że warto je przytoczyć dosłownie, choć nie brak w nim pewnego patosu: „Mądrość odwieczna, która jest w zasadzie z istoty swej jednością wszytkiego, a nawet jednością przeciwieństw odnajduje wreszcie w człowieku podmiot, w którym i przez który może się zrealizować całkowicie... Będąc synem ziemi przez otrzymane od niej niższych form życia, człowiek powinien sprawić jej przekształcenie w ducha ożywiającego. Jeśli w nim, dzięki rozumowi, ziemia została wyniesiona aż do niebios, to przezeń, przez jego czyn, niebiosy powinny być sprowadzone na ziemię i wypełnić ją swą treścią i przezeń cały świat pozaboski powinien się stać jednym żywym organizmem powszechnym, pełnym wcieleniem Mądrości Bożej“³²). Słowem, w ujęciu Sołowiewa, człowiek obok Słowa Przedwiecznego jest aktywnym współbudowniczym w doczesnej rzeczywistości świata odwiecznej idei boskiej, współtwórcą absolutu postępowego. Człowiek jest formalnym podmiotem wszechświatowego procesu, w którym boska treść obiektywna, będąca własnością Boga w substancjalnym, odwiecznym akcie prostym, staje się subiektywną, dynamiczną treścią ludzkości powszechnej i całego kosmosu na drodze stopniowego i ciągłego rozwoju. W wyniku tego rozwoju świat i ludzkość, zwłaszcza ta ostatnia, przekształca się w „żywe ciało Boże“, poprzez zespolenie boskich wartości z wartościami psychicznymi i fizycznymi, w świecie ducha i w świecie materii (wcielenie powszechne).

Najwyższym wyrazem doniosłych zadań, jakie Sołowiew przyznawał człowiekowi jest oświadczenie, że „wiera w osobowość człowieka jest zarazem wiarą w Boga... oba rodzaje wiary rozsnute i przeprowadzone konsekwentnie zespalają się

³²) Por. REU 255, 258.

w jednej, pełnej i wszystko ogarniającej tajemnicy Mądrości Bożej, ujawnionej w konkretnej postaci Syna Człowieczego, a więc we wcieleniu historycznym³³).

ROZDZIAŁ TRZECI.

Mądrość Boża w tajemnicy Wcielenia.

Na progu historii ludzkości, podobnie jak na początku rozwoju wszechświata, Sołowiew również przyjmuje fakt jakiejś katastrofy moralnej. Dusza świata ujawniona w człowieku znalazła się poza Bogiem skutkiem tego, że jedność powszechną przysługującą jej nie z samej siebie, lecz na mocy zjednoczenia wewnętrznego ze Słowem, zapragnęła posiadać jako coś własnego, a więc niezależnie od Boga. Stąd też zło, które spowodowało chaos pierwotny, przewyciężony zewnętrznie w procesie kosmicznym przez wydanie bytu świadomego i wolnego, występuje znowu w innej postaci, a mianowicie w indywidualnym, egoistycznym działaniu człowieka. Następstwa tej egoistycznej afirmacji ze strony człowieka najlepiej opisać własnymi słowami Sołowiewa: „Dusza świata, która w człowieku osiągnęła wewnętrzne zjednoczenie z pierwiastkiem boskim, która w nim wyrwała się poza granice mechanicznej przyrody, i ześrodkowała wszystko stworzenie w idealnej jedności ducha ludzkiego, dobrowolnym aktem traci wewnętrzną więź z bytem absolutnym, zostaje poddana władzy pierwiastków materialnych. Na początku procesu kosmogonicznego dusza świata była tylko czystą potencją jedności bez jakiegokolwiek formy czy jakiegokolwiek treści, gdyż wyłącznie chaos był czymś faktycznym. Tak i tutaj na początku historii ludzkości dusza świata, która osiągnęła w człowieku świadomość, staje się znowu czystą potencją jedności powszechnej. Natomiast cała faktyczna rzeczywistość działalności

³³) »Вѣра въ чловѣческую личность есть вмѣстѣ съ тѣмъ вѣра въ Бога... послѣдовательно же проведенныя и до конца осуществленныя обѣ эти вѣры — вѣра въ Бога и вѣра въ чловѣка — сходятся въ единой полной и всецѣлой истинѣ Богочловѣчества«. Чтенія о богочловѣчествѣ. SS 3, 23. Zreferowane tutaj antropologiczne poglądy Sołowiewa por. SS 2, 162—167; 302—307; 3, 16—27; REU 255—258.

ludzkiej przedstawia się jako chaos zjawisk naturalnych, wciśniętych w zewnętrzne kategorie czasu i przestrzeni oraz w prawo mechanicznej przyczynowości bez wewnętrznej jedności i więzi istotnej³⁴).

Jeśli rozwój świata wogóle, to tymbardziej historia ludzkości, niezależnie od przygodności zjawisk psychicznych czy fizycznych, nie jest procesem przypadkowym. Rozwijają się w niej bowiem myśl absolutna, względem której powszechność faktów życia doczesnego posiada znaczenie środków do zamierzonego celu. Tym celem jest historyczna osoba Chrystusa, jako istotne i konieczne ogniwo powszechnej realizacji Mądrości Bożej w świecie ducha i materii.

Dla uzasadnienia nadprzyrodzonej celowości w dziejach świata, przeciwko zarzutom racjonalizmu i naturalizmu, Sołowiew bardzo trafnie odróżnia treść, ideę naczelną takiego czy innego procesu od mechanizmu, czyli zespołu materialnych środków, służących na jej wyrażenie. Przecież np. mowy ludzkiej niepodobna traktować wyłącznie jako mechanicznej sumy wibracji dźwiękowych, ani też inscenizacji dramatycznej jako przypadkowego zespołu wyrazów, tonów i gestów. W jednym i drugim wypadku nie dość powiedzieć, że szata zewnętrzna służy do wyrażenia określonej i zamierzonej idei, lecz należy podkreślić, że ta idea od wewnątrz dynamizuje mechaniczną stronę zjawisk, nadając im założony wygląd i celowy przebieg.

W wysoce optymistycznym ujęciu Sołowiewa, „zależność człowieka od świata materialnego, która jest następstwem upadku i karą za grzech, jest zarazem dobrodziejstwem i środkiem koniecznym na drodze ku dobru absolutnemu“³⁵). W jego głębokim przekonaniu każda generacja dorzuca jakiś konkretny dorobek do stopniowego, lecz ciągłego postępu ludzkości, pozostawia w spuściznie jakieś wartości, ułatwiające pokoleniom następnym wypracowanie doskonalszych form życia, zadośćczyniących w wyższej mierze prawdziwym aspiracjom ducha ludzkiego.

Wobec nawskroś religijnego charakteru idei naczelnej w historycznym rozwoju świata, zrozumiałe, że Sołowiew bierze pod uwagę przede wszystkim formy religijne czy też religijno-filo-

³⁴) Por. SS 3, 140.

³⁵) Por. REU 269.

zoficzne koncepcje ludzkości. Oceniając ze stanowiska filozoficznego różne stopnie religijnej świadomości człowieka, stosuje on następującą zasadę ogólną. W każdej religii, na dnie jej wierzeń czy wywołanych przez nie przeżyć kultycznych, lub w najgłębszej treści wskazań moralnych można odnaleźć ten lub inny szczególnie pozytywny i wartościowy.

Stąd też wyższe formy religijne bynajmniej nie unicestwiają niższych, lecz ich obiektywnie prawdziwą treść przejmują i uszlachetniają. A przeto kresem czy szczytem religijnego rozwoju ludzkości nie może być religia minimalistyczna (głoszona przez pewne odłamy protestanckiego racjonalizmu w wieku XIX), która by siłą rzeczy prowadziła do ateizmu, lecz maximum pozytywnej i obiektywnej treści. Sprawdzianem religii doskonałej nie może być minimum intelektualnej czy moralnej prawdy, lecz jej pełnia. Taka religia winna zawierać w organicznej syntezie całość istotnych i wartościowych elementów religijnych znanych w dziejach ludzkości. Dzięki temu nie będąc związana z żadną ze znanych form religijnych, ani też nie będąc od żadnej z nich zależną, byłaby zarazem od każdej z nich wyższą. W tym właśnie znaczeniu religia prawdziwa, a więc autentycznie objawiona, jest powszechną, a jednocześnie w najwyższym stopniu oryginalną czyli indywidualną³⁶⁾.

Następstwem egoistycznej autoafirmacji człowieka poza Bogiem jest zależność od przyrody, której pierwotnym przejawem w dziedzinie religijnej był kult różnych sił kosmicznych (naturyzm). Odpowiednio do kolejnych etapów procesu wszechświatowego przedmiotem kultu, zdaniem Sołowiewa, były siły mechaniczne w wierzeniach astralnych, dynamiczne w religiach solarnych, czy też organiczne w misteriach zogniskowanych przy czci wegetatywnych sił przyrody.

Rezultatem przeżyć religijnych, związanych z wymienionymi formami kultu, było doświadczalne uświadomienie sobie przez człowieka własnych wartości duchowych, oraz wynikających stąd zdolności do bezpośredniego przyswojenia sobie wartości boskich z pominięciem, a nawet z wykluczeniem dotychczasowego odwoływania się w tym względzie do sił kosmicznych.

³⁶⁾ Por. SS 3, 33—37.

W dalszym religijnym rozwoju ludzkości szczególnie doniosłe posłannictwo przypadło w udziale światu hinduskiemu, helleńskiemu i izraelskiemu.

Osiągnięte poprzednio poczucie wyższości nad przyrodą, prowadziło konsekwentnie do przekonania, że uległość materii, która jest źródłem cierpień i zawodów, jest zależną od wolnej woli człowieka. Stąd to w typowym dla psychiki hinduskiej kierunku, jakim jest buddyzm, dochodzi do głosu nuta wybitnie pesymistyczna wraz z dążeniem do wewnętrznego pokoju poprzez wyrzeczenie się własnej woli i oderwanie od życia czyli poprzez ascetyzm. W religiach naturalistycznych absolut utożsamiano z siłami przyrody. Indie zaś przyrodę przeciwstawiły absolutowi, przypisując wartość bezwzględną temu, co nie jest przyrodą, co jest jej negacją, a więc nicości. Zamiast poprzestać na stwierdzeniu niezdolności człowieka do rozwiązania kwestii, czym jest Bóg, buddyzm ogłosił nicłość za absolut w pojęciu nirwany³⁷⁾.

Lecz czysto negatywny pogląd na ostateczny kres życia ludzkiego nie mógł zaspokoić człowieka. Na mocy zrozumiałej reakcji ludzkość szukała pozytywnego celu poza granicami rzeczywistości doczesnej. Na tym tle rozwinęła się helleńska koncepcja Bytu Najwyższego, jako odwiecznego organizmu prawd rozumowych, jako absolutnego świata idei, ujawniającego się na ziemi zwłaszcza w widzialnych formach piękna.

Jednak ideologia helleńska choć tak krańcowo odrębna co do założeń podstawowych od poglądów buddyzmu, w gruncie rzeczy prowadziła do tych samych rezultatów, jeśli chodzi o stosunek do życia praktycznego.

Albowiem poglądy helleńskie, których ostatecznym skryzostowaniem był neo-platonizm, pojmowały prawdę zbyt teoretycznie; jej urzeczywistnienie nazbyt wiązano z plastycznymi i artystycznymi formami piękna. „Warunkiem dla kontemplowania mądrości było odsunięcie od wszelkiej pracy społecznej, od wszelkiej działalności zewnętrznej, od zetknięcia z życiem. A to w tym celu, aby przez abstrakcyjne zgłębianie prawdy zatapiać

³⁷⁾ Zdaniem Sołowiewa przejście od naturalizmu do pesymistycznego nihilizmu jest logiczną koniecznością, potwierdzoną nie tylko w historii religii, lecz również i w filozofii czasów nowszych, gdzie naturalizm Rousseau znalazł swój epilog w systematach Schopenhauera i Hartmanna. Por. SS 3, 42.

się w świecie idealnym, i przez ekstazę intelektualną rozpląnąć się w bezmiennej przepaści jedności absolutnej³⁸⁾.

Religia zaś, z istoty rzeczy, suponuje oddziaływanie świata boskiego na moralne, praktyczne życie jednostek i społeczeństw. Świat idealny nie może pozostawać bezsilnym wobec świata materialnego. Wola człowieka, choćby nawet w złem, jest faktycznie pewną pozytywną mocą, źródłem energii psychicznej. By ją opanować, pierwiastek boski nie może pozostać w sferze idei abstrakcyjnej, lecz winien się okazać jako żywa moc osobowa, zdolna przeniknąć duszę i odrodzić ją wewnątrz.

Takie właśnie pojęcie Boga wysunęła na czoło swego światopoglądu religia staro-testamentalna. O ile hellenowie uwydatnili obiektywną treść absolutu, Izrael przede wszystkim głosił pojęcie absolutu jako konkretnego, najdoskonalszego bytu osobowego, wypowiedziane najdobitniej w znanej formie teofanicznej: „Jam jest, którym jest“ (Ex. 3, 14). Zbawienie, które ta religia stawiała jako ostateczny cel człowieka, „polegało nie na pograżeniu się w nirwanie przez samounicestwienie moralne i fizyczne, nie na zatopieniu ducha w czystej idei przez teoretyczną kontemplację, lecz na odrodzeniu i uświęceniu całego bytu, całej istoty człowieka przez działalność moralną i religijną, przez wiarę i czyny, przez modlitwę, pracę i miłość“³⁹⁾.

Dzięki temu charakterowi, odpowiadającemu zresztą właściwościom psychiki i społecznym uzdolnieniom wyznawców, religia staro-testamentalna rozwijała się stopniowo i organicznie, doprowadzając do rezultatu pozytywnego o wartości bezwzględnej i powszechnej, a mianowicie do chrystianizmu⁴⁰⁾.

Zgodnie z ustaloną poprzednio zasadą ogólną, Sołowiew rozumie powszechność chrystianizmu w ten sposób, że zawarł on w sobie wszelkie fazy, przez które przechodziła religijna świadomość ludzkości, w ich istotnie pozytywnych elementach. Dla ilustracji zaznacza, że chrystianizm kładzie nacisk na konieczność ascezy, wychodząc z założenia, że „cały świat w złem leży“ (1 Jan. 5, 19), równocześnie zaś głosi najwyższy idealizm, wskazując na królestwo niebieskie za granicami doczesności,

³⁸⁾ Por. REU 285.

³⁹⁾ Por. tamże 286.

⁴⁰⁾ Co do religiozoficznych poglądów Sołowiewa por. SS 3, 24—27, 33—37, 68 ns., 139—150; REU 280—296.

i wreszcie daje pełny wyraz personalizmowi w pojmowaniu Boga przez dogmat Trójcy Świętej i wcielonego Syna Bożego.

Byłoby jednak błędem traktować chrystianizm narówni z eklektycznymi systemami filozofów, czy też jako twór religijnego synkretyzmu. Przeciwnie, chrystianizmowi, który się opiera na pozytywnym objawieniu, przysługuje bezwzględna oryginalność. Lecz należy się jej doszukiwać nie w treści doktrynalnej, ale w faktach historycznych, które stanowią genezę chrystianizmu. „Chryścianizm posiada własną treść, zgoła niezależną od jakichkolwiek znanych elementów religijnych; tą treścią własną jedynie i wyłącznie jest Chrystus Pan“. Istotę chrystianizmu stanowi nie przykazanie miłości, czy nauka o Bogu, jako miłosiernym i dobrym ojcu, lecz sam Chrystus, jako żywa Prawda wcielona. Tutaj leży specyficzny, istotnie nowy rys chrystianizmu, wyodrębniający go od wszelkich innych form religijnych⁴¹⁾.

Możliwość i konieczność, doniosłość wcielenia, największej tajemnicy chrystianizmu, Sołowiew omawia w najściślejszej łączności ze swą ideologią sofijną.

Ani w panteizmie, ani w dualizmie nie może być mowy o wcieleniu. Lecz przy właściwym pojęciu Boga świat, choć znajduje się poza absolutem, nie tylko że idealną podstawą swego bytu tkwi w nim, lecz przez swą duszę pragnie zjednoczenia wewnętrznego z Bogiem i rwie się ku niemu. I odwrotnie, Bóg choć jest bytem w całej pełni transcendentnym, jest w stosunku do świata siłą twórczą, która zaspakaja dążenie i pragnienie jego duszy, sprawując w niej jedność powszechną, odtwarzając w ten sposób w świecie swą Mądrość Przedwieczną.

Cały rozwój życia na ziemi polega na stopniowym zbliżeniu i wzajemnym coraz głębszym przenikaniu między pierwiastkiem boskim a pierwiastkiem materialnym. Osobowe wcielenie Słowa w człowieku indywidualnym jest ostatnim ogniwem długiego łańcucha innego rodzaju wcieleń fizycznych i historycznych, poprzednio skuteczniejszych przez Mądrość Bożą. W przyrodzie powstanie (doskonałego) organizmu ludzkiego poprzedził szereg form mniej doskonałych. W ludzkości przyście na świat Człowieka-Boga poprzedził cały zespół niezupełnych objawień Boga, przede wszystkim w wielkich postaciach patriarchów i proroków Starego Testamentu.

⁴¹⁾ Por. SS 3, 75 ns., 102—104.

Słowem, uwieńczeniem przyrody jest człowiek, pierwszy Adam; ośrodkiem zaś historii stał się Bóg-Człowiek, drugi Adam. Pierwszy człowiek swe powstanie zawdzięczał działaniu Ducha Bożego na ziemię, która w ten sposób w osobie Adama wydała z siebie byt ponadziemski, istotę rozumną. W Chrystusie przez szczególne okazanie mocy Ducha Św. ludzkość wydała z siebie istotę ponadludzką: Boga-Człowieka. Najdoskonalszy owoc ziemi jest czymś więcej niż ziemią. Przyroda martwa przez jakieś wyniesienie ponad własne zasoby osiągnęła w człowieku istotny cel. Najdoskonalszy owoc ludzkości jest czymś więcej niż człowiekiem. I tutaj przyroda człowiecza przez nadprzyrodzone wyniesienie ujawniła się w całej swej prawdzie, osiągnęła cel właściwy.

W fakcie wcielenia Słowem podkreśla zarówno charakter indywidualny, jak i wartości powszechne. Ponieważ człowieczeństwo konkretne istnieje tylko w poszczególnych indywidualach, przeto historyczne, osobowe zjednoczenie natury ludzkiej z boską nie może mieć innej formy tylko indywidualną. Dlatego Słowo Boże przychodzi na świat jako człowiek indywidualny w określonej epoce i określonym środowisku.

Z drugiej strony podobnie jak Adam bynajmniej nie był tylko indywiduum narówni z innymi, lecz zarazem przedstawiał „osobowość wszechjedyną, zawierającą w sobie całe człowieczeństwo naturalne“, tak i Chrystus nie jest jednostką historyczną, lecz równocześnie jest istotą powszechną, obejmującą całe odrodzone duchowe człowieczeństwo.

Stosunek swój do ludzkości Chrystus Pan najdobitniej wyraził w tytule: Syn Człowieczy. Według zasad filologicznych termin ten oznacza poprostu *człowiek* i odnosi się do wszystkich ludzi za wyjątkiem pierwszego człowieka. W ten sposób Chrystus Pan w tytule tym przeciwstawił siebie samego, jako drugiego Adama, pierwszemu Adamowi, jak to potem wyczerpująco zostało rozwinięte w ideologii św. Pawła. Zarazem posługując się tym tytułem jako imieniem własnym, Chrystus Pan przeciwstawił siebie powszechnemu ogółowi ludzi, akcentując przez to, że On jeden jest Synem Człowieczym we właściwym, bo najszlachetniejszym znaczeniu. Albowiem każdy człowiek na progu swego życia podlega tragicznemu dziedzictwu grzechu pierworodnego, tak że ma prawo nazywać się nietyle synem człowie-

czym, lecz raczej synem człowieka i zła. Chrystus Pan natomiast, poczęty mocą Ducha Świętego z najczystszoego człowieczeństwa uosobionego w Marii Dziewicy, jest w całej pełni Synem Człowieczym, zgoła zaś nie jest synem zła. Wszyscy ludzie są dziećmi grzechu. On jeden jest Synem prawdy i czystości.

„Ludzkość przez stopniowy i uciążliwy rozwój w trudzie i wysiłku odzyskuje wewnętrzną jedność z Bogiem, borykając się z zewnętrznymi warunkami bytu, którym człowiek został podporządkowany wskutek swej egoistycznej auto-afirmacji. Chrystus przeto jako twórczy pierwiastek tego procesu dla rzeczywistego przywrócenia zatraconej jedności musiał wstąpić w ten potok zmian doczesnych, musiał się podporządkować zewnętrznym prawom istnienia i z ośrodka wieczności stać się ośrodkiem historii. Zły duch dysharmonii i egoizmu czy nienawiści, który wprawdzie jest bezsilnym wobec Boga, lecz na początku czasów zdołał owaćdnać człowiekiem, na przełomie wieków musiał być poskromiony przez Syna Bożego i Syna Człowieczego w jednej osobie Chrystusa, aby w końcu świata zostać przepędzonym z tej ziemi“, oto cel Wcielenia.

Odsunięcie od Boga spowodowała wolna wola człowieka. Przywrócenie przeto pierwotnej sprawiedliwości nie może być prostym aktem wyrozumiałej szczodroblewości Bożej. Ponowne nawiązanie wewnętrznej jedności między człowiekiem i Bogiem może być osiągnięte tylko na drodze wysiłku, przez dobrowolne współdziałanie obu stron, a mianowicie przez samowyrzeczenie się ze strony Boga i ze strony stworzenia.

Przejawy samowyrzeczenia Sołowiew odnajduje już w procesie kosmicznym. Już tutaj Słowo własnym dobrowolnym aktem powstrzymuje się od ujawnienia boskiej chwały osobistej, podporządkowuje się mechanicznie zewnętrznym warunkom doczesności, działając w granicach czasu i przestrzeni. Słowo objawia się człowiekowi w postaci różnorodnych form życia doczesnego, które raczej zakrywają, niż okazują prawdziwą istotę Boga. Z drugiej strony świat i człowiek w bezustannym zdążaniu ku nowym doskonalszym formom boskiego działania stale odrywa się od aktualnych doskonałości już osiągniętych. Te stopnie samowyrzeczenia są jednak jeszcze niedoskonałymi. Bóg bowiem podlega tutaj wyłącznie zewnętrznym ograniczeniom, wypływającym z na-

tury stworzenia, na które oddziaływa. Świat i człowiek w tych formach samowyrzeczenia kierują się nie świadomą wolną wolą, lecz instynktownym naturalnym pędem.

W Chrystusie dopiero pierwiastek boski realizuje prawdziwe, wewnętrzne samowyrzeczenie, ponieważ dobrowolnie, sam przyjmuje na się ograniczenia właściwe człowiekowi. Bynajmniej nie w tym znaczeniu jakoby Słowo zawarło siebie w granicach bytu ludzkiego, lecz w tym znaczeniu, że te granice Ono odczuwało jako własne, że dostosowywało się do nich, zniżało się ku ograniczeniu człowieka, wyniszczało siebie, przyjmując postać sługi (Fil. 2, 5—7).

Dzięki takiemu samoograniczeniu ze strony bóstwa ludzka natura Chrystusa mogła zachować dobrowolność swych aktów i mogła również praktykować samowyrzeczenie względem wewnętrznie posiadanych wartości boskich, występujących w tym wypadku nie jako moc zewnętrzna, lecz jako dobro przyswajane świadomymi aktami woli.

Chrystus, jako Bóg, dobrowolnie wyrzeka się ujawnienia swej chwały, a przez to, jako człowiek, uzyskuje możliwość zdobycia chwały boskiej. Chrystus osiągnął ten cel przez podwójne zwycięstwo konieczne ze względu na przyjęte przezeń zarówno duchowe jak i materialne pierwiastki człowieka. Mianowicie, przez zwycięstwo nad złem moralnym, które do Chrystusa zbliżyło się w formie kuszenia ze strony szatana, oraz nad złem fizycznym poniesionym w czasie męki i śmierci, a ujarzmionym w mocy zmartwychwstania.

W Chrystusie człowiek okazał się gotowym do całkowitej ofiary z samego siebie. Bóg zaś w Nim udzielił duszy ludzkiej pełni swego boskiego życia, nie w postaci jakiejś siły, krępującej wolność człowieka, ani też w postaci czysto ideowych abstrakcji, lecz w formie twórczej i życiodajnej łaski wewnętrznej.

W Chrystusie zostaje przywrócony normalny stosunek trzech składowych pierwiastków człowieka, naruszony i zatracony przez Adama. Przez to, że ludzkie wartości dobrowolnie przyswoiły sobie w Chrystusie pierwiastek boski jako dobro wewnętrzne, odzyskały one pierwotne znaczenie pośredniczące między Bogiem a przyrodą. Materialny zaś pierwiastek człowieka oczyszczońcy przez mękę krzyża i śmierć stał się bezpośrednim narzędziem Ducha

Bożego, ciałem prawdziwie uduchowionym, którego prototypem jest postać Zmartwychwstałego ⁴²⁾.

W dalszej spekulacji sofijnej Sołowiew kontynuuje myśl o powszechnym, społecznym znaczeniu wcielenia.

Wobec tego, że w Chrystusie natura ludzka została zjednoczona z pełnią bytu boskiego, wcielenie, o ile ma być całkowitym, winno się przejawiać również w postaci zjednoczenia między Bogiem a pełnią bytu ludzkiego. Wprawdzie całą naturę ludzką zawiera w sobie mężczyzna, lecz tylko potencjalnie. Aktualnie natomiast na pełny przejaw natury ludzkiej wymagana jest obok mężczyzny a) niewiasta, jako zobiektywizowanie materialnej, naturalnej strony człowieka oraz b) społeczeństwo, jako zobiektywizowanie powszechności bytu rozumnego, ujawnionej w poszczególnych indywiduach, tworzących organiczną i solidarną całość. Mężczyzna reprezentuje aktywne i rozumowe zdolności człowieka, kobieta raczej uosabia stronę bierną i instynktywną. Społeczeństwo do wyrażonej w tym zróżniczkowaniu natury ludzkiej nic nie dodaje, lecz jest czymś koniecznym dla ekspansji i rozwoju życia ludzkiego. Tylko przez społeczeństwo człowiek może osiągnąć ostateczny swój cel, a mianowicie zrealizowanie Mądrości Bożej w powszechności stworzenia.

W ideologii Sołowiewa tajemnica wcielenia obejmuje tak zrozumianą pełnię bytu ludzkiego w ten sposób, że ośrodkowym i osobowym jej przejawem jest Chrystus Pan, naturalnym dopełnieniem jest osoba Matki Bożej, a powszechnym rozproszaniem — Kościół, doskonała społeczność Boga i ludzi, definitywne objawienie Mądrości Odwiecznej.

Te trzy tajemnice: Chrystusa, Marii i Kościoła wzajemnie się uzupełniają i wiążą się jak najściślej, stanowiąc w gruncie rzeczy jeden tylko byt teandryczny, tak jak trzy formy człowieka tworzą jeden tylko byt ludzki. Mianowicie, zjednoczenie między Bogiem a człowiekiem w Chrystusie jest bezpośrednim, aktywnym i najzupełniej wzajemnym; w Najświętszej Marii Pannie posiada ono raczej charakter bierny, polegający na pokornym przyjęciu daru, a więc bez pełnej i najwyższej wzajemności; w Kościele to zjednoczenie jest pośrednim tylko, a więc przez Chrystusa,

⁴²⁾ Por. SS 3, 147—159; 4, 553—555.

względem którego Kościół jest powszechną kontynuacją i mistycznym organizmem⁴³).

Również w ścisłym oparciu o ideę Mądrości i fakt Wcielenia snuje Sołowiew swe koncepcje, dotyczące istoty chrystianizmu, wewnętrznej struktury Kościoła, oraz historiozoficznego oświelenia jego dziejów.

W historycznym procesie przedchrześcijańskim, zdaniem Sołowiewa, przedmiotem (materią) boskiego działania był wszechświat wogóle, a ludzkość w szczególności. Natura była niezmienną podstawą życia. Pierwiastkiem twórczym, źródłem przemian, dynamiki, postępu był Logos: Myśl, Mądrość Boża. Człowiek posiadał dane naturalne, wyrwał się zaś ku wartościom boskim, jako ku ideałowi, na przyjęcie którego się przygotowywał. Rezultatem tego procesu jest Bóg-Człowiek. W Chrystusie Bóg stał się udziałem człowieka, ideał stał się faktem, Bóstwo Wcielone stanowi odtąd niezmienną podstawę życia ludzkiego. Boski pierwiastek ludzki oddziaływa odtąd na ludzkość, nie jako ideał tylko, lecz materialnie, poniekąd fizycznie. Albowiem „Słowo stało się ciałem“, które jest boską substancją Kościoła. Przyczyny zmian, przekształceń i rozwoju należy obecnie szukać w naturze ludzkiej, w człowieczeństwie, które przez swe rozumne poczynania winno się poddać oddziaływaniu Boga Wcielonego i w nim utrwalić swój byt. Kresem przeto procesu zapoczątkowanego w ludzkości przez chrystianizm będzie człowiek ubóstwiony. Ponieważ zaś człowiek może sobie przyswoić bóstwo tylko pod warunkiem przestrzegania solidarności powszechnej, przeto jak Bóg w postaci człowieka jest indywidualnym, tak człowiek godność Boga posiada w charakterze powszechnym, a więc w Kościele⁴⁴).

⁴³) Por. REU 258–261. „L’humanité réunie à Dieu dans la Sainte Vierge, dans le Christ, dans l’Église, est la réalisation de la Sagesse essentielle ou de la substance absolue de Dieu, sa forme créée, son incarnation. En vérité c’est une seule et même forme substantielle (designée par la Bible comme *semen mulieris, scilicet Sophiae*) qui se produit en trois manifestations succesives et permanentes, réellement distinctes, mais essentiellement indivisibles, en s’appelant Marie dans la personnalité féminine, Jésus dans sa personnalité masculine — et gardant son propre nom pour son apparition totale et universelle dans l’Église accomplie de l’avenir, la Fiancée et l’Épouse do Verbe divin“. — Tamże, 261.

⁴⁴) Por. SS 3, 167.

Kościół jest zjawiskiem historycznym bardzo skomplikowanym. Z tego też względu pojęcie Kościoła daleko lepiej oddają obrazy konkretne, którymi posługuje się Pismo Święte, niż terminy abstrakcyjne, do jakich odwołuje się teologia. Dla scharakteryzowania istoty Kościoła należy zsyntezować treść trzech biblijnych symbolów eklezjologicznych: antropologicznego, architektonicznego i sakramentalnego.

Pierwszy z nich pod postacią budynku, domu czy świątyni wyraża realny byt Kościoła, jego strukturę organizacyjną, polegającą na ustroju hierarchicznym. Konieczność autorytetu obiektywnego, niezależnego od osobistej świętości przedstawicieli, przede wszystkim opiera się na potrzebie jasnego precyzowania woli Bożej w konkretnych sytuacjach życia jednostkowego czy społecznego. Niepodobnieństwem byłoby wymagać, aby Pan Bóg każdorazowo ujawniał tę wolę w odrębny sposób nadprzyrodzony, ani też niepodobna obowiązków człowieka oddać na łup jego osobistych, subiektywnych zapatrywań. Wyrazem woli Bożej nie może być prawo jako takie, ani księga choćby nawet natchniona. Prawo bowiem wymaga decyzji co do właściwego zastosowania jego przepisów, a księga potrzebuje autentycznego wykładu. Stąd jedynym rozwiązaniem jest pośrednictwo żywych ludzi, jako wyrazicieli woli Bożej.

Lecz uznanie osobistych zdolności czy doskonałości za podstawę stanowisk kościelnych prowadziłyby do pewnego rodzaju dyktatury duchowej lub moralnej. Tak, że ostatecznie możliwym w tym względzie postulatом czyni zadość tylko kierownictwo hierarchii wyposażonej autorytetem boskim.

Tymbardziej, że taka instytucja odpowiada całkowicie idei teandryzmu, która jest podstawowym prawem chrześcijaństwa. Słowo zstąpiło na ziemię w unizieniu natury ludzkiej. Łaskę nadprzyrodzoną Chrystus Pan udziela ludziom za pośrednictwem widzialnych form w sakramentach; w Eucharystii oddaje się ludziom pod materialnymi postaciami chleba i wina. Podobnie Chrystus Pan nie chciał kierować społecznością kościelną (i ludzkością) bezpośrednio działaniem boskiej wszechmocy, ani też osobistą egzekutywą przysługującej Mu władzy. Lecz pełnię swego mesjanicznego autorytetu przekazał hierarchii, wprowadzając przez to w strefę tajemnicy wcielenia czynnik tak doniosły, jakim jest władza społeczna i jej widzialne formy organizacyjne.

Obraz architektoniczny ilustruje najślabszy przejaw istoty Kościoła, a więc jego jedność organizacyjną, mechaniczną, której tworzywem jest posłuszeństwo. W tym obowiązku mamy do czynienia z pierwszym, zasadniczym, najbardziej niezbędnym, aczkolwiek niewątpliwie minimalnym warunkiem istnienia i rozwoju Kościoła.

O wiele głębiej ujmuje istotę Kościoła obraz antropologiczny, który pod przenośnią ciała ludzkiego opisuje wewnętrzne życie kościelne. Jedność Kościoła, wyrażona w tym symbolu, posiada znamiona organiczności i dynamiczności, polegającej na wzajemnym oddziaływaniu i uzupełnianiu się różnorodnych w swych funkcjach członków Kościoła. Jedność organiczna wytwarza się na podstawie świadomego i samodzielnego przeżywania przez wiernych zasad Kościoła. Dzięki temu zarówno jednostki, jak i instytucje społeczne, wnoszą do instytucji Kościoła wiele różnych cech, przymiotów i typów ludzkich (indywidualnych, plemiennych, narodowościowych); tę różnorodność znacznie rozszerza bogactwo charyzmatycznych, nadprzyrodzonych darów, udzielanych wiernym przez Ducha Świętego. O ile jedność organizacyjna, przy której wszyscy w granicach swego stanu są narówni obowiązani do posłuszeństwa, nadaje Kościołowi konieczną jednolitość, o tyle jedność organiczna zapewnia mu równie niezbędną różnorodność w sposobach działania, ponieważ pozostawia swobędę dla poczynań indywidualnych.

Sołowiew dalekim jest od przeciwstawienia, choćby w najmniejszej mierze, organizacyjnych form Kościoła jego wartościom organicznym. Przeciwnie, umiejętnie harmonizuje oba te pierwiastki, uciekając się do obrazowego porównania, że czynniki organizacyjne stanowią poniekąd układ kostny w systemie organicznym Kościoła, zapewniając mu stałość i tężyznę, zwłaszcza nazewnątrż. „W ten sposób Kościół, jako organizm dynamiczny, zawiera w sobie organizację, jako podstawę statyczną; życie Kościoła zachowuje ład, a organizację cechuje zwarta, określona struktura“.

Ostateczną podstawą wewnętrznego ustroju Kościoła jest naturalna organiczna konstytucja ludzkości. Konkretnie zaś rozwiązania są odpowiednikiem form społecznych, administracyjnych, czy nawet politycznych, zwłaszcza z epoki powstawania i kształtowania się chrystianizmu pierwotnego. Kościół przyswajał sobie formy ustrojowe doczesne, dokonywując pewnego rodzaju ich

„przeistoczenia“, t. zn. zachowując zewnętrzne widzialne kształty, wypełniał je nową nadprzyrodzoną treścią ojcostwa duchowego. Na tej drodze wyłaniały się kolejno różne stopnie hierarchiczne, presbyterów, biskupów, metropolitów, prymasów i patriarchów, jako zwierzchników w kościołach partykularnych.

Przy konsekwentnym przeprowadzeniu organicznego charakteru Kościoła należy pamiętać, że organizm żywy nie jest „la simple juxtaposition des parties“. Konieczną jest w nim jedność formalna czyli forma substancjalna, ogarniająca actu i w sposób ściśle określony wszystkie części składowe. Jeśli poszczególne rodziny duchowe wchodzące w skład ludzkości (w granicach odrębnych narodowości, narodów i państw) mają tworzyć rzeczywiście jedną tylko rodzinę, Kościół powszechny, powinny one podlegać ojcostwu ogólnemu, ogarniającemu całe chrześcijaństwo. „Chrystus nie ustanowił ani jednego kościoła partykularnego. On je założył wszystkie w rzeczywistej jedności Kościoła powszechnego, powierzonego Piotrowi, jako jedynemu i najwyższemu przedstawicielowi ojcostwa boskiego na ziemi“.

W bardzo głębokim ujęciu Sołowiewa, właściwym objawem władzy religijnej jest ojcostwo duchowe, przysługujące przedstawicielom wszystkich stopni hierarchicznych. Nadto w osobie Piotra i jego następców posiada ono charakter powszechny, dzięki czemu w sposób szczególny i jedyny jest obrazem i narzędziem Ojcostwa Boskiego ⁴⁵⁾.

Praktykowanie dobrowolnej i ochotnej uległości względem tak pojętego autorytetu posiada bardzo duże wartości pedagogiczne, ascetyczne i stanowi podstawę moralnej doskonałości wiernych. Do niej właśnie nawiązuje trzeci z wymienionych obrazów, charakteryzujący Kościół jako oblubienicę Chrystusa, odtwarzający najwyższy stopień wewnętrznego zespolenia wiernych z Chrystusem i między sobą, dzięki czemu całe ich jestestwo jest objęte jednością i współżyciem z Kościołem. Na tym stopniu życia wewnętrznego istota Kościoła wybiega poza ramy organizmu nadprzyrodzonego i nabiera cech moralnej, duchowej osobowości (олицетворение) ⁴⁶⁾.

⁴⁵⁾ Por. REU 307.

⁴⁶⁾ Por. SS 3, 167, oraz SS 4, 553—564; REU 297—308. Syntezę poglądów Sołowiewa podałem w swej monografii *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii* (Warszawskie Studia Teologiczne, 9), War-

Sołowiew niejednokrotnie zwraca uwagę na stosunek Kościoła do królestwa Bożego. W nauce Chrystusa Pana subtelnie to zagadnienie rozwiązuje, przeprowadzając między obu rzeczywistościami różnicę nie tylko pojęciową, lecz również do pewnego stopnia i merytoryczną. Jego zdaniem, zresztą słusznym ze stanowiska dzisiejszej krytyki, Kościół widzialny utożsamia się z obiektywnym, zewnętrznym (t. zw. statystycznym) znaczeniem królestwa Bożego, które ze swej strony stanowi jego istotę i ideał ostateczny. Całkowite utożsamienie istoty z formą, Kościoła z królestwem Bożym nastąpi przy końcu wieków, w okresie eschatologicznym.

Królestwo Boże (dynamiczne) obejmuje wszystkie stworzenia rozumne, które przez podporządkowanie woli Bożej utrwaliły swe istnienie oraz działanie w prawdzie i we wzajemnej solidarności powszechnej. Zewnętrzne formy Kościoła same w sobie są doskonałe, lecz nie ośwładnęły one jeszcze zasadami i życiem ludzkości. Zło, stwierdzone w życiu jednostek i społeczeństw, nie wypływa z wewnętrznej istoty królestwa Bożego, które jest samym dobrem, ani też nie wynika z jego zewnętrznej formy, która jest przejawem dobra, lecz w myśl przypowieści ewangelicznej o kłakolu (Mt. 13, 36—43) źródłem zła jest duch ciemności i wolna wola stworzeń⁴⁷⁾.

Jak Chrystus w życiu przeszedł zwycięsko próbę kuszenia i śmierci, tak i Kościół, który jest jego ciałem, w historii swej przechodzi różne doświadczenia. Część ludzkości ulega w nich złu, dostarczając doświadczalnego potwierdzenia o słuszności prawa Bożego i niezawodności prawdy objawionej.

Jako organizm teandryczny w swym dziejowym rozwoju Kościół powinien spełnić dwa zadania: mianowicie, przechować nieskażenie właściwe sobie wartości boskie i ujawnić pełną ich moc nadprzyrodzoną, oraz konsekwentnie rozwinąć i uszlachetnić pod względem moralnym inicjatywę i twórczość naturalną człowieka. Nie bez wpływu filozofii Hegla Sołowiew utrzymuje, że każda z wymienionych stron życia kościelnego przed ostateczną

szawa 1935, 166—244, 256—262. Równocześnie na ten sam temat F. G ö s s m a n n opublikował bardzo udatną dySSERTACJĘ (doktorską) p. t. Der Kirchenbegriff bei Solovief, Würzburg 1934.

⁴⁷⁾ Por. SS 4, 548, 565.

syntezą w przyszłości znalazła narazie jednostronne zaafirmowanie w obu połaciach świata chrześcijańskiego.

Wschód bowiem zogniskował swe zainteresowania przy kontemplowaniu boskiej treści objawienia w nieco oderwanej mistyce, przy surowej, anachoretycznej czy cenobitycznej ascezie, przy konserwatywnym stosunku względem zagadnień doczesnych.

Kościół zaś zachodni z właściwym sobie dynamizmem, rzutkością i zdolnością dostosowania się do płynnych warunków historii wszystkie energie skierował ku uszlachetnieniu i uświęceniu naturalnych wartości ludzkich, ku wytworzeniu kultury i cywilizacji chrześcijańskiej, ku przebudowie życia jednostek, społeczeństw i państw w duchu prawa Bożego i zasad ewangelii⁴⁸).

Zgodnie z głębokim przekonaniem, że Chrystus jest podmiotem, źródłem i normą nie tylko władzy religijnej w Kościele, lecz również wszelkiej władzy doczesnej w państwie i w społeczeństwie, Sołowiew głosił gigantyczny plan wolnej i powszechnej teokracji stanowiący praktyczne zastosowanie idei wszechjedności (Mądrości Bożej) i teandryzmu.

Pewne prześliski teokratyzmu znajdują się już w rozprawie *Филосовскія начала цѣльнаго знанія* w dążeniu do skoordynowania i scharmonizowania trzech zasadniczych dziedzin życia ludzkiego: ekonomicznej, politycznej i religijnej, reprezentowanych przez zespoły socjalno-gospodarcze, państwo i Kościół.

Pełny rozwój wymienionych instytucji społecznych, pełne urzeczywistnienie właściwych im celów można osiągnąć jedynie przez oddanie prymatu Kościołowi, którego celem jest dobro bezwzględne, wartości najwyższe. Kościół nie wdaje się wprawdzie (wprost i bezpośrednio) w sprawy państwowe i ekonomiczne. Państwa i samorządy mają zupełną wolność w rozporządzaniu i wykorzystywaniu wszelkich środków i sił, z tym jednak, by uwzględniały w należyтым stopniu te potrzeby i wymagania, dla jakich pracuje duchowa społeczność Kościoła, który stawia przed instytucjami państwowymi i ekonomicznymi cele wyższe i podaje bezwzględną normę dla ich działalności. Dzięki temu Kościół

⁴⁸) Por. SS 3, 166 ns. W szczególności stosunek Kościoła do państwa w ujęciu Sołowiewa opracował K. Ambrozaitis w dysertacji *Die Staatslehre Solowjews*, Paderborn 1927.

staje się oparciem, dźwignią dla wszelkich przejawów życia ludzkiego, znajdując podstawę dla siebie jedynie w transcendentnych źródłach własnego bytu.

Ludzkie formy i instytucje socjalne, uporządkowane i uświęcone w określony sposób, muszą służyć za rzeczywiste oparcie dla społecznej akcji Chrystusa w Kościele, dla kształtowania z ludzkości powszechnego organizmu teandrycznego.

Pierwszym krokiem do urzeczywistnienia wolnej i powszechnej teokracji byłby akt nawiązania przez Rosję religijnej i kanonicznej jedności z Rzymem. W duchu tak charakterystycznego dla epoki ponapoleońskiej mesjanizmu, nurtującego również i wśród inteligencji rosyjskiej, Sołowiew rozumiał religijne i polityczne posłannictwo Rosji jako obowiązek oddania na usługi ideału teokratycznego wszystkich posiadanych wartości psychicznych, społecznych i politycznych, jako obowiązek współpracy rosyjskiej autokracji z rzymskim papieństwem. Przywrócenie jedności kościelnej w świecie chrześcijańskim (Rosji z Rzymem) było dlań nieodzownym warunkiem „do wytworzenia cywilizacji nowej t. zn. zespalającej cechy jednej prawdy i różnorodnej wolności w najwyższym prawie miłości, oraz obejmującej wszystko jednością i rozdzielałące wszystkie pełnię najwyższego dobra“.

Jedność Kościoła wschodniego i zachodniego, to pierwszy etap najgruntowniejszej przemiany świata nie tylko w sensie historycznym i ogólnoludzkim, lecz, sięgając dalej, w sensie kosmicznym, to pozytywne zapoczątkowanie jedności powszechnej we wszystkich dziedzinach życia i działania ludzkiego, czyli przyspieszenie wzrostu Kościoła na pełnię miary Chrystusowej, zrealizowania królestwa Bożego na ziemi i ostatecznego wcielenia Mądrości Bożej⁴⁹).

ZAKOŃCZENIE.

Ocena sofiologii Sołowiewa.

Sofiologię Sołowiewa można będzie ocenić wszechstronnie po szczęgółowym zestawieniu z poglądami jej kontynuatorów,

⁴⁹ Por. Письма (pod red. E. Radłowa), Петербургъ 1908—1911, 186—193; oraz SS 1, 235 ns., 262; 4, 297, 464; La Russie et l'Eglise Universelle, dz. cyt. XXV, XLVI, 125—126.

Florenskiego i Bułgakowa⁵⁰). Natomiast już na podstawie zreferowanego materiału można stwierdzić, że wchodzi tutaj w grę odrębny świat ideologiczny, być może nie we wszystkich szczegółach wykończony, lecz organicznie ujęty, zamknięty w sobie, o własnych założeniach podstawowych i własnej strukturze systematycznej.

Sołowiew w całej swej twórczości stoi zdecydowanie na gruncie realistycznego idealizmu. Na tym podłożu w spekulacji nad absolutem Sołowiew, nawet posługując się kategoriami metafizycznymi, rozwiązuje raczej zagadnienia w duchu psychologicznym. Wskazuje na to zupełne niemal pominięcie zasadniczych w tej dziedzinie pojęć Bożej prostoty, nieskończoności, niezmienności. W stosunku do tych przymiotów absolutu możnaby w systemie Sołowiewa uwydatnić trudność niejedną. Nawet tak doniosłemu w omawianym systemie pojęciu materii pierwszej Sołowiew nadał charakter energetyczno-psychiczny. Zresztą, abstrahując całkowicie od zasady o analogii bytu, Sołowiew w pozytywnym ujęciu absolutu stale odwołuje się dla wyjaśnienia swych koncepcji do obrazów, zestawień czy przeżyć czerpanych z psychiki ludzkiej.

Biorąc pod uwagę całokształt poglądów Sołowiewa, raczej uważałbym za możliwe uchylić zarzut panteizmu wysunięty przez E. Trubieckiego⁵¹), niedawno w znacznie złagodzonej formie przypomniany przez M. Łoskiego⁵²). System Sołowiewa jest śmiała, zwłaszcza jeśli chodzi o terminologię, próbą idealistycznego zimmermentyzowania wszechświata w absolicie. Znaczy to, że przy zachowaniu odrębności świata i absolutu, Sołowiew kategorycznie uwydatnia, że cała rzeczywistość doczesna posiada ontyczną pod-

⁵⁰) Rozprawa niniejsza stanowi pierwszą część zamierzonej przeze mnie obszerniejszej monografii o sofiologii rosyjskiej. Zrozumiałe przeto, że przy ograniczonym zakresie artykułu nie mam możliwości wykorzystać całkowicie zreferowanych poglądów Sołowiewa.

⁵¹) Por. E. Trubieckoj, dz. cyt. 1, 302—309, 418.

⁵²) M. Łoskij, Rosyjska filozofia XX wieku (w tłum. A. Sułkowa), art. w Przeglądzie Filozoficznym, 39 (1936) 273. W tym względzie należy wziąć pod uwagę, że Sołowiew swój system z rozmysłem przeciwstawiał wszelkim odmianom panteizmu, a więc idealistycznej, naturalistycznej i ewolucyjnej. Przy określaniu konieczności świata Sołowiew posługuje się zwrotami ogólnymi i mało sprecyzowanymi (por. zwłaszcza SS 2, 299—301; 3, 127).

stawę w Bogu, w którym „żyjemy, ruszamy się i jesteśmy“ (Dz. Ap. 17, 28). Jak dalece zasada ta odpowiada duchowi chrześcijańskiego Wschodu, świadczy jej nadzwyczajna popularność w literaturze rosyjskiej, zwłaszcza sofijnej. Ostatnio określono ją (S. Bułgakow) terminem technicznym jako zasadę panenteizmu, w przeciwstawieniu do dawnych kierunków panteistycznych i współczesnego światopoglądu antyteistycznego.

Stosunek świata względem absolutu Sołowiew rozwiązuje po linii najwyższego optymizmu, skoro idealną treść świata utożsamia z obiektywną istotą absolutu a świat w znaczeniu pełnym i powszechnym pojmuje jako absolut postępowy, w którym przez proces stopniowego rozwoju realizuje się odwieczna Mądrość Boża, obejmująca wszystko w absolutnie jednością substancjalną.

Optymizmem nacechowane jest również głębokie przekonanie Sołowiewa o stopniowym doskonaleniu się ludzkości, o coraz głębszym przenikaniu w całość kształt jej stosunków boskiej treści chrystianizmu. Ujmujący optymizm dochodzi do głosu w rzeczowej ocenie dodatnich elementów tak tragicznego faktu, jakim jest rozłam świata chrześcijańskiego na Kościół Wschodni i Zachodni. Wogóle historiozoficzną metodę Sołowiewa możnaby nazwać sofijną w tym znaczeniu, że umiał on z nadzwyczajną wnikliwością docierać do istoty rzeczy, faktów historycznych, zjawisk kulturalnych, systemów filozoficznych, by ujawnić i uwydatnić ich wartość pozytywną, jako odbicie Mądrości — Idei Bożej. Niekiedy te refleksje są zbyt sumaryczne, niejednokrotnie najnowsze badania naukowe zobowiązują do pewnych zastrzeżeń czy uzupełnień⁵³), lecz zawsze ujmują właściwą im głębią, rzutkością i oryginalnością.

Nadto w omawianym systemie znajduje pełne zastosowanie tak wybitnie charakterystyczna dla Wschodu zasada ścisłego zespolenia między wiedzą a wiarą. Właściwie Sołowiew wybiega poza harmonijną koordynację tych dwu dziedzin poznania w tym sensie, że ze światłem objawienia nadprzyrodzonego, z rozwiązaniami zdecydowanie teologicznymi, sięga w dziedzinę czystej nauki. Przykładem jest idea wcielenia powszechnego, która, jeśli chodzi o proces kosmogoniczny, w wielu szczegółach jest szlachetną próbą religiozoficznej transpozycji teorii ewolucjonizmu.

⁵³) Mam tutaj na myśli pogląd Sołowiewa co do oryginalności chrystianizmu, nadzwyczaj trafny, lecz ze stanowiska porównawczej historii religii i apologetyki nieco minimalistyczny.

Wreszcie na najwyższe uznanie zasługuje tak silnie uwytłaczane przez Sołowiewa organiczne pojmowanie zarówno całego wszechświata jak i ludzkości powszechnej, oraz w dziedzinie eklezjologii umiejętne szarmonizowanie danych organizacyjnych z wartościami organicznymi. Podobnie Sołowiew zapewnił sobie nieprzedawnione stanowisko w socjologii chrześcijańskiej przez to, że przeciwstawił się zarówno liberalnemu indywidualizmowi jak i mechanicznemu kolektywizmowi, a wiedziony intuicją twórczą bardzo śmiało i dobitnie zaakcentował personalizm jednostki i zasadę solidarności społecznej.

Zanim przejdę do dalszych rozważań, uważam za konieczne jak najkategoryczniej przestrzec przed utożsamianiem sofijnych idei Sołowiewa czy któregośkolwiek z jego kontynuatorów z pojęciem nadprzyrodzoności, co właśnie czyni L. Kobiliński w swych publikacjach⁵⁴). W teologii chrześcijańskiego Wschodu rozgraniczenie porządku naturalnego i nadnaturalnego jest bardzo słabo zarysowane. Tymbardziej nie zna go religiozoficzny system Sołowiewa, oparty konsekwentnie na dwóch pojęciach: organizm idealny i organizm empiryczny; jeden i drugi obejmuje zarówno naturę, jak i nadnaturę. L. Kobiliński nigdzie nie ustalił, co rozumie pod terminem „nadprzyrodzoność“, lecz jeśli bierze go w znaczeniu, przyjętym w zachodniej teologii katolickiej, to jest rzeczą zupełnie oczywistą, że idea sofijna Sołowiewa i innych myślicieli prawosławnych nie posiada tego samego znaczenia.

Szczere podkreślenie dodatnich i wartościowych pierwiastków w sofijnym systemie Sołowiewa upoważnia nas do wypowiedzenia zastrzeżeń krytycznych co do niektórych innych szczegółów.

A więc w spekulacji trynitarnej, opartej na idealistycznej filozofii niemieckiej, niepodobna nie dostrzec pewnych przeblysków semiracjonalizmu⁵⁵). Z teorii absolutu niedwuznacznie wynika, że świat ten jest jedynym tworem możliwym dla Boga, powołanym do bytu z konieczności wewnętrznej, mianowicie dla ujawnienia twórczej mocy wszechjedności substancjalnej, czyli dla miłości Boga. Słabą stroną optymizmu Sołowiewa jest zacieranie granicy między złem fizycznym a złem moralnym, tak że temu ostatniemu zupełnie został odjęty posmak grozy i tragiczności.

⁵⁴) Por. *Monarchia sancti Petri*, dz. cyt. 30, 61, 556⁴², 559⁴⁸, 562⁶⁰, 566⁶⁹, 587¹²⁴.

⁵⁵) Por. M. Morawski, art. cyt., 232—237.

Przeniesienie genezy zła (moralnego) w dziedzinę przedoczesną, i złożenie odpowiedzialności za nie na duszę świata stanowi jeden z najbardziej zagadkowych fragmentów systemu, uszczuplający niebezpiecznie świadomość odpowiedzialności osobistej.

В ЧТЕНІЯХЪ О БОГОЧЕЛОВѢЧЕСТВѢ Соłowiew źródła chaosu, panującego w świecie, dopatrywał się w egoistycznej auto-afirmacji duszy świata; stworzenie zaś świata pojmował jako pozytywny akt woli Bożej. Natomiast w dziele *La Russie et l'Eglise Universelle* chaos, który Sołowiew utożsamia ze złem, należy do istoty duszy świata preegzystującej (potencjalnie) w absolicie. Tak pojęte zło ujawnia tyle prężności samodzielnej, że ze strony absolutu konieczny jest pozytywny wysiłek, aby nad nim zapanować. Wysiłek polegający na tym, że Ojciec przeciwstawia chaosowi swą moc wszechwładną, Syn prawdę niezawodną, a Duch Święty dobro zwycięskie. Wystarczy jednak, by Ojciec zaniechał przeciwstawienia swej wszechmocy dążeniom chaosu, a zaczyna istnieć chaotyczny świat konkretny. Akt stworzenia w sensie czysto negatywnym, wraz z koncepcją chaosu zła, poprzez duszę świata przeciwstawiającego się absolutowi niemal jako potęga równorzędna, nie da się pogodzić z dogmatem chrześcijańskim.

Trudność wypowiedzenia definitywnego sądu⁵⁶⁾ w zaznaczonej ostatnio kwestji pozostaje w związku z tą okolicznością, że samo pojęcie duszy świata, przyznane jej przez Sołowiewa prerogatywy i przypisane zadania należy do najbardziej zawikłanych fragmentów systemu. Z tego też względu bardzo trudne jest dokładne określenie stosunku, jaki, w ujęciu Sołowiewa, zachodzi między duszą świata a Mądrością Bożą.

⁵⁶⁾ M. Morawski (art. cyt. 240 ns.) ocenił zreferowany pogląd Sołowiewa jako przejaw gnostycyzmu i dualizmu. Jeśli jednak wziąć pod uwagę całokształt pojęć Sołowiewa, zwłaszcza idealistyczne znaczenie terminów: materia pierwsza, człowiek odwieczny, a więc i dusza świata, nie wiem, czy nie byłoby słuszne następujące wyjaśnienie. Przeprowadzając konsekwentnie paralelizm między światem doczesnym a światem absolutnym, Sołowiew uwydatnił aż do przejaskrawienia jak dalece dysharmonia jest czymś wrodzonym naturze stworzonej. Byłoby to więc swoiste, idealistyczne ujęcie opinii, że w stanie natury czystej (status naturae purae) człowiek posiadałby te same skłonności istotne, które ujawniły się po upadku, a które poprzednio in statu naturae integrae poskramiała łaska nadprzyrodzona.

W części pierwszej na drodze zmuśnionej analizy, ustaliliśmy możliwie dokładnie pojęcie Mądrości Bożej. Mianowicie stwierdziliśmy, że Sołowiew w duchu głęboko tradycyjnym formułuje je pod kątem tożsamości Mądrości Bożej i Logosu. Z tą różnicą, że Logos jest w Bogu wyrażeniem bytu absolutnego, a Mądrość wyrażeniem jego obiektywnej istoty. Stąd w dalszym ciągu, według spekulacji Sołowiewa, w absolutnym organizmie idei wszechrzeczy Słowo jest twórczym pierwiastkiem jedności powszechnej, Mądrość zaś jednością w nim wytworzoną. Właściwie posługując się terminologią Sołowiewa należałoby powiedzieć, że chodzi tutaj o dwie strony jednego i tego samego „drugiego bieguna absolutu“. W tym tylko znaczeniu należy skoordynować pojęcie odwiecznej jedności twórczej i wytworzonej.

Wobec tego nie można się zgodzić na wykład B. Schmitta, który przypisuje Sołowiewowi koncepcję mądrości stworzonej, jako bytu powołanego przez Boga do istnienia na początku wszechrzeczy i pośredniczącego w akcie twórczym⁵⁷⁾.

Opinię tę, przypuszczam że pod wpływem poglądów wypowiedzianych przez późniejszych sofiologów rosyjskich, z winy zbyt globalnego traktowania zagadnień, podziela również taki entuzjasta Sołowiewa, jakim jest L. Kobiłiński⁵⁸⁾. Ze swej strony ograniczę się do zaznaczenia, że idei mądrości stworzonej (w znaczeniu wskazanym) u Sołowiewa nie znalazłem.

Organiczne pojmowanie absolutu, które przy obszernych omówieniach Sołowiewa może uchodzić za poprawne, oraz uznawanie różnicy czysto rozumowej między pojęciami: drugi biegun absolutu, materia pierwsza, człowiek idealny, dusza świata, podsunęło autorowi kilka wyrażenń niebezpiecznych. Oto one: „Mądrość jest ciałem Bożym, materią bóstwa, przenikniętą boskim pierwiastkiem jedności... Mądrość jest idealnym, doskonałym

⁵⁷⁾ Por. B. Schmitt, art. cyt. 44–61. Autor powołuje się na zwrot o »единствѣ произведенномъ« w organizmie absolutnym, który przecież, biorąc pod uwagę sołowiewowską teorię absolutu, nie można tłumaczyć „mądrość stworzona“. Cały przeto wysiłek Schmitta, aby koncepcję mądrości stworzonej uzasadnić tekstami św. Augustyna, należy uważać za chybiony. Zresztą A. Stöhr (Handbemerkungen zu Solowiew's Sophialehre, art. w Zeitschrift für kath. Theologie, 52 (1928) 532–540 wykazał, że tego rodzaju koncepcji nie ma również w pismach św. Augustyna.

⁵⁸⁾ Por. Władimir Solowiew's Weisheits- und Schönheitslehre, art. cyt. 97, 80; tegoż autora, Monarchia Sancti Petri, dz. cyt. 74, 277, 552.

człowieczeństwem, odwiecznie zawartym w integralnej istocie boskiej czyli w Chrystusie... Mądrość jest to powszechny i zarazem indywidualny organizm absolutu... Jedność wytworzona, której daliśmy mistyczne imię Sofii jest początkiem człowieczeństwa, idealnym czyli normalnym człowiekiem“⁵⁹⁾.

Nawet przy bliższej znajomości terminologii Sołowiewa, zwłaszcza jeśli chodzi o idealistyczne znaczenie pojęć: materia, organizm czy ciało, tych kilka zdań sprawia trudność niemałą, jako zbyt ryzykownych.

Niestety, na takiej werbalnej igraszce pojęciami, z pominięciem głębszego podłoża filozoficznego, skonstruował swój system Florenski⁶⁰⁾, dając przez to okazję do posądzania sofio-logii o materializację absolutu⁶¹⁾.

Do poglądu na Mądrość Bożą, omówionego tutaj na podstawie wykładów о богочеловѣчествѣ Sołowiew w dziele *La Russie et l'Eglise Universelle* wnosi dwa pierwiastki. Mianowicie, podkreśla substancjalny charakter Mądrości Bożej oraz zaznacza w niej cechy elementu żeńskiego.

Pomijając poprzednią dość nieuchwytną spekulację o jedności wytworzonej w organizmie powszechnym, Sołowiew po prostu obiektywną istotę Boga czyli substancjalną jedność powszechną wszystkich rzeczy określa mianem Mądrości w tych słowach: „Chodzi obecnie o określenie absolutu w znaczeniu obiektywnym, jedynej substancji Trójcy Świętej. Ona jest jedna; lecz nie mogąc być jedną z wielu rzeczy, jakimś przedmiotem partykularnym, ona jest substancją powszechną, albo wszystkim w jedności. Posiadając ją, Bóg posiada wszystko w niej. Jest to pełność absolutna bytu, wcześniejsza i wyższa od wszelkiego istnienia szczegółowego. Ta substancja powszechna, ta jedność absolutna wszystkiego jest istotną Mądrością Bożą. Posiadając w niej moc ukrytą wszelkiej rzeczy, Bóg ją posiada w trojaki sposób: jako Ojciec, jako Syn i jako Duch Święty. Posiadając przeto jedną i tę samą substancję obiektywną, substancję jedyną i powszechną, te trzy podmioty boskie są sobie współistotne... Mądrość jest substancją Ducha Świętego, który się unosił po-

⁵⁹⁾ Por. SS 3, 106, 111, 116, 129.

⁶⁰⁾ Por. Столпъ и утверждение истины, Москва 1914, 319—370.

⁶¹⁾ Por. M. Arseniew, art. cyt. 13.

nad wodami i ciemnościami powstającego świata. Mądrość jest aniołem stróżem świata, który okrywa skrzydłami wszystkie stworzenia, aby je powoli zbliżyć do bytu prawdziwego, jak ptak osłaniający pisklęta⁶²⁾.

Żeński charakter Mądrości Bożej Sołowiew podkreśla doręczyło przez dwukrotne zestawienie: *semen mulieris i. e. Sophiae* oraz obszerniej przez interpretację w tym duchu pierwszego słowa Księgi Genezy: „Bereshith“.

„Mądrość odwieczna jest tą *reshith*, pierwiastkiem żeńskim wszelkiego bytu, podobnie jak Jehova, Bóg trój-jedyny jest pierwiastkiem czynnym. Znaczy to, że Mądrość Boża przedstawia nie tylko wszechjedność istotną i aktualną bytu absolutnego czyli substancję Boga, lecz że Ona zawiera w sobie jednoczącą potęgę względem zróżniczkowanego i rozproszonego bytu doczesnego. Będąc jednością wszystkiego dokonaną w Bogu, ona staje się również jednością Boga i istnienia poza-boskiego. Ona jest przeto prawdziwą racją bytu i celem stworzenia, pierwiastkiem, w którym Bóg stworzył niebo i ziemię. Jeśli ona jest w Bogu substancjalnie i odwiecznie, to w świecie ona się urzeczywistnia skutecznie. Ona się wciela w świecie stopniowo, doprowadzając go do jedności coraz bardziej doskonałej. Ona jest na początku *reshith* — ideą płodną jedności absolutnej, jedyną mocą jednoczącą wszystko; Ona jest na końcu *malkouth* — królestwem Bożym, jednością doskonałą i w całej pełni urzeczywistnioną Stwórcy i stworzenia“⁶³⁾.

Zdaje mi się, że ta wzmianka o pierwiastku żeńskim czyli o biernym charakterze Mądrości Bożej nie upoważnia do oskarżenia, jakoby takie ujęcie oznaczało wprowadzanie odrębnej czwartej osoby boskiej⁶⁴⁾.

⁶²⁾ Por. REU 223 ns., 242 oraz 228, 261.

⁶³⁾ Por. tamże, 241 ns.

⁶⁴⁾ Por. M. Morawski, art. cyt. 237—239. Zwłaszcza, że na innych miejscach zwrot *reshith* Sołowiew interpretuje bez najmniejszej wzmianki o pierwiastku żeńskim: „Dans la pensée de Dieu, les cieux et la terre, le monde supérieur et le monde inférieur, furent créés ensemble dans un seul principe qui est la Sagesse substantielle — l'unité absolue du tout. L'union des cieux et de la terre, posée en principe (*reshith*) au commencement de l'oeuvre créatrice, doit être réalisée de fait par le processus cosmogonique et historique aboutissant à la manifestation parfaite de cette unité dans le Royaume de Dieu (*malkouth*)“. REU 248.

Wypada również przeciwstawić się opinii W. Erna, M. Bierdiajewa, dość rozpowszechnionej w sferach prawosławnych, jakoby „odwieczny pierwiastek żeński — Вѣчная Женственность“ stanowił naczelny element sofiologii Sołowiewa⁶⁵). Powoływanie się w tym względzie na znany fragment poetycki p. t. *Trzy widzenia* chyba celu. Albowiem jego treść, według słusznych uwag Kobilińskiego i Pfliegera pozostaje w ścisłym związku z poglądem Sołowiewa na stosunek duszy świata do Mądrości Bożej⁶⁶).

Bułgakow stawia kwestię w ten sposób, że zdaje się przypisywać Sołowiewowi stałe utożsamianie duszy świata z Mądrością Bożą⁶⁷). Kobiliński zaś utrzymuje, że Sołowiew zawsze rozróżniał te pojęcia⁶⁸). Tymczasem Sołowiew początkowo (w *Чтеніяхъ ю Богочеловѣчества*.) nie przestrzegał różnicy między nimi⁶⁹). Później zaś (w *La Russie et l'Eglise Universelle*) nie tylko wyraźnie wyodrębnia te dwie rzeczywistości, lecz nawet poniekąd przeciwstawia je sobie. Albowiem duszę świata uważa za podłoże, w którym się urzeczywistnia Mądrość Boża. Duszę świata cechują dążenia chaotyczne, oraz jednakowa zdolność do podlegania oddziaływaniu Bożemu jak i demonicznemu. Natomiast Mądrość Boża jest twórczą mocą jednoczącą i sprawującą wszystko do harmonii absolutnej. Zrozumiałym jest przeto oświadczenie Sołowiewa, że dusza świata jest rzeczywistością przeciwną Mądrości Bożej, jest jej antytypem⁷⁰).

Lecz według ideologii Sołowiewa w duszy świata w gruncie rzeczy dokonywa się powoli i stopniowo wcielenie wartości

⁶⁵) Por. W. Ерн, Гносеология В. С. Соловьева, art. w pr. zbior. *Сборникъ первый о Владимирѣ Соловьевѣ*, Москва 1911, 136 ns., 205; M. Bierdiajew, Я. Беме и русскія софіологическія теченія, art. w *Путь*, 21 (1930) 34—62.

⁶⁶) Por. *Monarchia Sancti Petri*, dz. cyt. 59—61, 86, 94; K. Pflieger, Vladimir Solovieff als Philosoph des Gottmenschentums und der Unionsidee, art. cyt. 226—228.

⁶⁷) Por. *Природа въ философіи Вл. Соловьева*, art. w pr. zbior. *Сборникъ первый о Владимирѣ Соловьевѣ*, dz. cyt. 17—28.

⁶⁸) Por. Wladimir Solowievs Weisheits- und Schönheitslehre, art. cyt. 76—78; 95.

⁶⁹) Por. SS 3, 116, 119.

⁷⁰) „La Sagesse divine n'est pas l'âme du monde, — l'âme du monde n'est que le véhicule, le milieu et le substratum de sa réalisation... L'âme du monde elle-même est l'opposé ou l'antitype de la Sagesse essentielle de Dieu“. REU 242, 235.

boskich, które ją uszlachetniają, przebóstwiają, upodabniają do Mądrości Najwyższej. Wyznając ciągły postęp duchowy ludzkości, Sołowiew proces wcielenia powszechnego pojmował jako zdążanie duszy świata ku pełnemu utożsamieniu z Mądrością Bożą, które nastąpi ostatecznie w królestwie Bożym. W okresie eschatologicznym ludzkość wskrzeszona i uchwalbiona będzie tą konkretną „duszą świata nawróconą, oczyszczoną i utożsamioną z Mądrością istotną tak, jak materia utożsamia się z formą w żywym bycie konkretnym“⁷¹).

Przebóstwienie ludzkości i świata nie było dla Sołowiewa fikcją idealną, lecz rzeczywistością zogniskowaną przy wcieleniu Chrystusa. Wzrokiem wizjonera, sięgającego w przyszłość daleką, oglądał to pełne uchwalbienie duszy świata, dając swym przeżyciom poetycki wyraz we wspomnianym utworze przez jej personifikację w postaci niewieściej⁷²). Przeciwko jakimkolwiek refleksjom ubocznym sam autor gorąco i ostro protestował⁷³).

Jeśli chodzi o kontynuatorów sofiologii Sołowiewa w najnowszej literaturze dość często występuje nieuzasadnione domniemanie, jakoby między sofiijnymi poglądami Sołowiewa a Bułgakowa zachodziła pełna tożsamość⁷⁴). Jest to założenie zupełnie dowolne i błędne. Ograniczę się do zwrócenia uwagi na najważniejsze różnice.

a) Sołowiew nawet w spekulacji na tematy dogmatyczne trzymał się ściśle właściwej metody filozoficznej. Publikacje zaś Bułgakowa (zwłaszcza powojenne) mają charakter ściśle teologiczny. Stąd, przy ocenie poprawności doktrynalnej, pewne niejasności, niekonsekwencje czy sprzeczności, które u Sołowiewa można wyrozumieć i usprawiedliwić, u Bułgakowa stają się już materiałem obciążającym wartość jego poglądów.

⁷¹) Por. REU 234 ns., 242, 263.

⁷²) Por. Стихотворения Владимира Соловьёва, Москва 1904⁴, 164—173. Podobnie we fragmencie Das Ewig-Weibliche Sołowiew opisuje ironicznie zakusy duchów ciemności na duszę świata i wypowiada swą wiarę, że zwycięsko zapanuje w niej Dobro i Piękno (tamże. 154 ns.).

⁷³) Por. tamże (предисловие), XIV ns.

⁷⁴) Kierując się takim założeniem arcybiskup Serafin Sobolew, który na 513 stronach swej obszernej, cytowanej już książki, rozprawia się krytycznie z poglądami Bułgakowa (i Florenskiego), nie wspomniawszy ani jednym słowem o Sołowiewie, w konkluzji raptem potępia również jego sofiologię jako naukę „heretycką“.

b) Niezależnie od swej metody Sołowiew zawsze odnosił się do źródeł objawienia z pełną lojalnością, z należyтым obiektywizmem w duchu głęboko tradycyjnym. Natomiast stosunek Bułgakowa do źródeł objawienia, a zwłaszcza do danych patrystycznych, cechują wyraźnie wpływy krytycyzmu liberalnego.

c) Sołowiew w wielu dziedzinach zarówno teoretycznych jak i praktycznych uwydatnił doniosłość samowyrzeczenia w sposób bardzo podniosły i zupełnie poprawny. Ta sama idea w systemie sofijnym Bułgakowa uległa przejawskrawieniu posuniętemu w nauce o wcieleniu i odkupieniu aż do ujmowania jej na modłę t. zw. kenotyzyzmu pewnych sfer protestanckich⁷⁵).

e) Najważniejszym szczegółem jest ta okoliczność, że Sołowiew zdecydowanie uwydatnił substancjalny charakter Mądrości Bożej. Dzięki czemu, pomimo pewnej mglistości pojęć, zasadniczo pojmował Mądrość Bożą jako atrybut istoty absolutnej, albo też ostatecznie utożsamiał ją ze Słowem. Natomiast ideą naczelną teologicznej twórczości Bułgakowa, ideą, której głoszenie autor uważa za swe posłannictwo, jest personalizm absolutu⁷⁶). Przeprowadzając zasadę, że stygmat osobowości przenika całe wewnętrzne życie Boga, Bułgakow posunął się tak dalece, że w dziele *Свѣтъ Невечерній* (Москва 1917, 212 ns.) formalnie określił mądrość jako „czwartą hypostazę“, jako „hypostazę innego rodzaju“. Ulegając naciskowi ostrzeżeń (zwłaszcza ze strony arcybiskupa Antoniusza Chrapowickiego) Bułgakow w osiem lat później złągodził swe stanowisko. Nadal jednak uprawia nieostrożnie niebezpieczną spekulację na temat szczególnego współdziałania Mądrości Bożej w osobowych relacjach Trójcy Świętej. Tendencja do formalnego przypisywania Mądrości Bożej odrębnej osobowości, zgoła obca Sołowiewowi, stanowi, moim zdaniem, najniebezpieczniejszy szczegół sofiologii Bułgakowa, który spowodował słuszną interwencję magisterium cerkiewnego.

Formalne cenzury, którymi został potępiony system Bułgakowa, jak dotąd nie dotknęły sofiologii Sołowiewa. Z tego względu

⁷⁵) Por. S. Bułgakow, *Агнецъ Божій*, Paris 1933, 291—350. Soteriologię Bułgakowa opracował A. Bukowski T. J. w art. *De opere redemptionis quid doceant moderni theologi russi*, umieszczonym w niniejszym zeszycie *Collectanea Theologica*.

⁷⁶) Por. *Главы о тринности*, art. w *Православная Мысль*, 1 (1928) 31—88; 2 (1930) 57—85.

musi wywołać zdziwienie artykuł prof. Arsenjewa, który znacznie surowszy sąd wypowiada o poglądach Sołowiewa niż Bułgakowa, i to bynajmniej nie dla racji eklezjologicznych, co byłoby zrozumiałym. Zresztą dla ogólnej oceny idei sofijnych Sołowiewa i Bułgakowa Arsenjew znalazł tylko zdawkowy określnik „mędrkowanie“, no i przy okazji, mocno przestarzałą metodą, napiętnował obydwóch za „uprawianie scholastyki“.

* * *

Podjęty temat okazał się zadaniem bardzo niewdzięcznym. Nie bez pewnych obaw oddaję do druku rezultaty swej pracy. Jak zaznaczyłem we wstępie, dołożyłem wszelkich starań, by system omawiany udostępnić prostotą i jasnością wykładu. W ocenie, zarówno jeśli chodzi o elementy wartościowe jak i o braki, raczej ograniczyłem się do podkreślenia głównych wytycznych, unikając zbytniego wdawania się w szczegóły.

W wielu wypadkach zająłem stanowisko odmienne od opinii, ucierających się czy już utartych w tych lub innych sferach naukowych. Być może, że moje studium nie przejdzie bez krytycznych odgłosów. Sądzę jednak, że także przy opracowywaniu sofiologii Sołowiewa winno się przestrzegać ogólnie przyjętych zasad. Mianowicie, należy ściśle odgraniczać od opinii Florenskiego, Bułgakowa czy innych poglądy Sołowiewa; nie wolno zespałać ich z odmiennymi, już w wielu szczegółach wyraźnie gnostyzującymi lub radykalizującymi, zapatrywaniami sofiologów późniejszych. Niejasności czy braków systemu Sołowiewa nie można ani uzupełniać (L. Kobiliński), ani modyfikować dowolnymi koncepcjami osobistymi. Wtedy bowiem uczeni zachodni (np. Stohr), przeciwstawiając się subiektywnym opiniom tych czy innych autorów, sądzą, że są zmuszeni poddawać krytyce tak wybitnego filozofa na terenie nowożytnego chrześcijańskiego Wschodu, co bynajmniej nie ułatwia intelektualnego zbliżenia między Wschodem a Zachodem ⁷⁸⁾.

⁷⁷⁾ Por. art. cyt. 7—10.

⁷⁸⁾ K. Pflieger np. (Wladimir Solovieff als Philosoph des Gottmenschen und der Unionsidee, art. cyt. 414) opisując obszerniej pojęcie Mądrości Bożej według Sołowiewa, mówi: „Sie ist ein verstandesmäßig schwer zu definierendes Doppelwesen... Sie steht mitten zwischen Zeit und Ewigkeit. Sie ist ewig, aber nicht aus ihrer Natur, sondern weil sie von

W każdym razie jeśli chodzi o tytuł „duchowego ojca rosyjskiego katolicyzmu“ podstaw dla niego należy szukać z całą pewnością nie w sofiologii Sołowiewa, lecz w idei wcielenia „bogo-człowieczeństwa“, zapewniającej niezniszczalną wartość jego religiozofii. Z tej idei wyrosło głębokie zrozumienie Sołowiewa dla tajemnicy Kościoła, jako teandrycznego organizmu powszechnego, w którym uskutecznia się zespolenie wartości boskich z doczesnymi. W Kościele właśnie ludzkość, nie bez tragicznych doświadczeń, przez ciągły wysiłek i stopniowy postęp przekształca się „w męża doskonałego, na miarę wieku, mogącego objąć pełność Chrystusową“ (Efez. 4, 13), zdążając przez pełne poznanie Syna Człowieczego i pokorne praktykowanie jedności w wierze ku bezpośredniemu obcowaniu ze Słowem Wcielonym w królestwie Bożym.

Wilno

Ks. Antoni Pawłowski,
Prof. Uniwersytetu Stefana Batorego.

Ewigkeit her erschaffen ist. Sie ist insofern zeitlich, als sie ihrer Natur nach der Zeit nicht transcendent ist, sondern sogar die Zeit begründet; sie ist die ideale Zeit. Sie ist göttlich, insofern sie das göttliche Prinzip der All-Einheit in sich zum Ausdruck bringt“. Taka charakterystyka doskonale odpowiada antynomicznemu ujęciu Mądrości Bożej przez Bułakowa, lecz różni ją się z organiczną koncepcją Sołowiewa.

RÉSUMÉ.

Antoine Pawłowski: La sophiologie de Vladimir Soloviev.

L'orthodoxie russe a actuellement engagé une sérieuse controverse qui a pour objet la notion de la Sagesse divine. La récente condamnation officielle des théories sophiologiques proclamées par Serge Bulgakov, professeur à l'Institut Orthodoxe de Paris, a éveillé un intérêt tout spécial pour ce problème controversé.

La diversité et l'ampleur extrême des sujets qu'embrasse la sophiologie rend son étude excessivement ardue. On peut trouver une exposition sophiologique dans les dogmes de la Sainte Trinité, de l'essence divine, des anges, de la création du monde, de la chute de l'homme, de l'incarnation du Verbe, de la rédemption, de la dignité de la Sainte Vierge, de l'importance de l'Église, dans la doctrine sur l'Eucharistie et même dans les questions du domaine de la théorie générale des connaissances, dans les questions d'iconographie ou de pédagogie. En un mot, nous sommes ici en face d'un essai d'idéologie totale, qui s'efforce de s'imposer comme l'expression autonome et spécifique de l'Orient chrétien contemporain.

On peut considérer l'éminent philosophe religieux russe, Vladimir Soloviev comme le premier représentant de la „nouvelle doctrine“. Pour bien qualifier les opinions qu'il a énoncées, il faut distinguer la sophiologie générale qui embrasse la théorie de l'absolu, l'idée du théandrisme, le plan de la théocratie universelle joint à la doctrine du règne de Dieu, ainsi que les conceptions touchant directement la Sagesse divine (la sophiologie dans l'acception précise du mot)¹⁾.

Dans les milieux catholiques (M. d'Herbigny, F. Muckermann, F. Grivec, W. Szykarski, J. Urban) l'idéologie générale de Soloviev a été appréciée, en principe, très favorablement et même avec beaucoup d'estime. Par contre, les opinions sur sa sophiologie stricte sont diverses. Ainsi B. Schmitt lui accorde le titre d'honneur de „père spirituel du catholicisme russe“²⁾ pour ses conceptions sophiologiques. D'autre part M. Morawski, du point de vue dogmatique, exprime déjà en 1890 des réserves très catégoriques³⁾. En général, même les partisans des idées de Soloviev tels que F. Grivec,

¹⁾ Le texte polonais du présent article traite l'ensemble des conceptions sophiologiques de Soloviev. Dans ce résumé je dois me borner à la sophiologie, dans son sens strict. Les sources principales sont: Чтенія о Божествѣнствѣ pronounced in 1876—1881, et *La Russie et l'Église Universelle*, Paris 1889 (= en abréviation REU). Je cite les œuvres russes de Soloviev selon l'édition: *Собрание Сочиненій, С. Петербургъ* t. 9, 1901—1907 (abréviation = SS).

B. Schmitt, *Wladimir Solowiew — Der geistige Vater des russischen Katholizismus?* art. dans le travail collectif *Christi Reich im Osten*, Mainz 1926, 34—71.

³⁾ M. Morawski S. J., *Włodzimierz Sołowiew*, art. dans *Przegląd Powszechny*, 25 (1890) 305—327; 26 (1890) 21—39; 231—246.

K. Pflieger, L. Kobilinski, reprochent à sa sophiologie des divergences, le manque de clarté et de cristallisation définitive ⁴⁾. Malheureusement, Kobilinski et Schmitt, tout en étant les propagateurs les plus zélés des idées de Soloviev, interprètent ses opinions sophiologiques très subjectivement, presque à leur gré. Telle est la raison pour laquelle je juge nécessaire d'exposer d'une façon objective et aussi claire que possible les idées sophiologiques de Soloviev. Ainsi je pourrai, par suite, émettre un jugement critique et fondé.

Soloviev se base sur un idéalisme réaliste et développe une théorie de l'absolu qu'il faut qualifier d'organique. L'essence de l'absolu qu'on peut distinguer de la plénitude éternelle de l'être, est constituée par une multiplicité universelle d'idées au caractère énergétique et psychique, en tant que formes réelles et distinctives de toutes choses. L'absolu possède la substance objective qui lui est propre de trois façons. Dans l'acte pur, l'universalité des idées renfermée dans l'absolu, est comprise dans l'unité substantielle du tout (ἐν και παν — „l'unitotalité“). Selon la deuxième relation, l'absolu se définit lui-même, exprimant d'une façon immanente sa propre substance, c'est à dire révélant la multiplicité universelle des idées distinctes des choses devant exister en dehors de lui. Enfin, dans le troisième acte, l'absolu affirme son unité dans la multitude intrinsèque des idées particulières en les retournant vers soi. Ainsi se trouve manifestée la perfection de l'unité absolue (SS 2, 292—298; 3, 112).

Dans sa spéculation sophiologique Soloviev accorde une importance spéciale à ce qu'il nomme „le deuxième pôle“ de l'absolu, qui renferme une multiplicité d'idées particulières à l'état de différenciation et il lui attribue une structure spéciale, sous forme organique. Avec cela il déclare très catégoriquement de devoir éliminer, en toute connaissance de cause, de sa conception énoncée de l'organisme toute association matérielle et l'entendre dans un sens nettement spirituel, idéaliste. Dans la conception de Soloviev l'organisme signifie un tout composé d'un certain nombre d'éléments constitutifs (donc aussi d'idées) se trouvant en rapports de nécessité mutuelle et générale, et réunis en un ensemble intégral. Si un organisme quelconque est composé d'un plus grand nombre d'éléments, il devient plus universel. Simultanément s'augmente le nombre des rapports mutuels intérieurs et leur répétition devient plus difficile, c'est-à-dire que l'organisme devient plus individuel, d'où l'affirmation que l'organisme absolument universel qu'est l'être suprême est aussi absolument individuel.

La notion de l'absolu, en tant qu'organisme, se trouve en liaison directe avec la conception de la Sagesse divine, propre à Soloviev. No-

⁴⁾ F. Grivec, *L'indépendance et l'originalité de Wladimir Soloviev*, art. trav. coll. *Ex Oriente* (réd. L. Berg), Mainz 1927, 291, 302; K. Pflieger, *Wladimir Solovieff als Philosoph des Gottmenschentums und der Unionsidee*, art. dans *Hochland*, 25 (1927—28) 420 sq.; L. Ellis-Kobilinski, *Monarchia sancti Petri*. Die Kirchliche Monarchie des heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit, Mainz 1929, XVIII, XXI, 592; du même auteur: *Wladimir Solowievs Weisheits- und Schönheitslehre*, art. dans *Wladimir Solowiev-Gedichte*, Mainz 1925, 97.

tamment, d'après l'auteur, dans chaque corps naturel on peut distinguer deux genres d'unités: l'unité productrice, si nous tirons en considération l'élément substantiel immanent qui concentre en soi une multitude d'éléments divers, et l'unité produite, si nous tenons compte de l'unité du corps, créée par réunion effective des éléments constitutifs en un tout intégral.

Dans l'organisme divin, c'est le Logos qui représente l'unité productrice, tandis que Soloviev identifie avec Sophia l'unité réalisée dans l'organisme des idées éternelles et différenciées dans l'absolu. En d'autres termes, ce même monde d'idées divines dans la relation substantielle intérieure avec le Père, est le Verbe, tandis que, considéré par rapport au monde concret et créé dont il est le prototype idéal, il est la Sagesse divine. „Ainsi, comme l'être dans l'absolu, bien qu'il soit quelque chose de différent, s'identifie avec l'essence; de même Logos, quoiqu'on puisse le distinguer de Sophia, en réalité s'unit intégralement avec elle“ (SS 3, 104—107).

Comme nous le voyons, Soloviev formule en esprit profondément traditionnel la notion de la Sagesse divine, du point de vue de son identité avec Logos, à cette différence qu'il considère en Dieu Logos comme l'expression de l'être absolu et la Sagesse comme l'expression de l'essence objective. A proprement dire, en se servant de la terminologie de Soloviev, il faudrait constater qu'il s'agit ici des deux faces du même objet, c'est-à-dire „du deuxième pôle de l'absolu“. C'est dans ce sens qu'il faut coordonner la conception de l'unité éternelle productrice et produite.

Dans son oeuvre *La Russie et l'Église Universelle*, Soloviev faisant abstraction de sa précédente et presque inaccessible spéculation sur l'unité produite dans l'organisme absolu, donne tout simplement le nom de Sagesse divine à l'essence objective de Dieu, c'est-à-dire à l'unité substantielle du tout. Voici au reste les propres paroles de Soloviev. „Il s'agit maintenant de définir et de nommer l'objectivité absolue elle-même, la substance unique de cette Trinité divine. Elle est une; mais ne pouvant pas être une chose entre plusieurs, un objet particulier, elle est la substance universelle ou tout dans l'unité. En la possédant, Dieu possède tout en elle; c'est la plénitude ou la totalité absolue de l'être, antérieure et supérieure à toute existence partielle. Cette substance universelle, cette unité absolue du tout est la sagesse essentielle de Dieu (Khoemah, Σοφία). Possédant en elle la puissance cachée de toute chose, elle est possédée elle-même par Dieu, et l'est sous un triple mode.. Dieu possède sa substance unique et universelle ou la sagesse essentielle comme Père éternel, comme Fils et comme Saint-Ésprit. Ayant ainsi une seule et même substance objective, ces trois sujets divins sont consubstantiels“ (REU 223 sq.).

„La Sagesse divine est la substance de l'Esprit Saint qui s'est porté sur les eaux ténébreuses du monde naissant. Elle est l'ange gardien du monde couvrant de ses ailes toutes les créatures, pour les élever peu à peu à l'être véritable, comme un oiseau qui couvre ses petits (REU 242).

Traitant avec esprit de suite la conception organique de l'absolu, Soloviev souligne son caractère particulier de base métaphysique pour tous les phénomènes et les faits concrets de l'univers. Dans ce sens il parle de la matière première dans l'organisme de l'absolu comme d'une substance

immanente qui démontre une tendance à se révéler et y est destinée, en tant que puissance plus proche du créé⁵⁾.

L'existence éternelle de Dieu, comme être créateur, suppose l'existence éternelle d'éléments concentrant en soi l'action divine, elle suppose l'existence éternelle (idéale) du monde soumis à l'action divine et faisant converger vers soi l'unité absolue.

L'éternelle préexistence dans le monde des idées divines appartient en premier lieu à l'homme en raison de la position exceptionnelle qu'il y occupe.

Pour Soloviev, le terme „homme“ ne possède une signification ni empirique ni générique, de même que „humanité“ ne signifie nullement quelque chose de purement abstrait, ni même de collectif. Par le terme „homme“ Soloviev entend par excellence l'homme idéal qui, dans l'absolu, est l'équivalent précis de l'humanité et forme un tout organique. Conformément à son idéalisme réaliste, Soloviev définit cet organisme de l'humanité entière comme „un être universel et en même temps individuel, comprenant tous les personnages concrets qui constituent l'humanité historique. Chacun de nous, chaque être humain est renfermé essentiellement et réellement dans l'homme universel et y participe“ (SS 3, 116).

C'est justement dans l'homme que „l'âme du monde“ ainsi nommée par Soloviev, atteint sa suprême manifestation et en prend conscience. L'âme du monde comprend et embrasse dans une union mutuelle les différents éléments idéaux du créé. L'unissante action du Verbe divin plane directement sur l'âme du monde et se transmet par son intermédiaire aux éléments qui lui appartiennent⁶⁾.

Le processus intérieur dans l'organisme absolu, consistant en ce que Logos s'approprie l'humanité et la matière idéales, est le prototype de l'incarnation historique; de sorte que Soloviev parle du Christ idéal „comme d'un éternel foyer spirituel dans la sphère de l'être divin“.

Ainsi, dans le système de Soloviev, Dieu et le monde apparaissent comme des valeurs différentes, mais aux mêmes éléments de structure, bien que possédés d'une autre manière. Dieu possède substantiellement l'unité universelle de toutes choses, mais pour le monde cette unité n'est qu'un idéal; la multiplicité des choses différenciées comprises potentiellement en Dieu, constituent la substance empirique du monde. Par suite, si Dieu est un absolu essentiel, en tant qu'unité universelle substantielle, le monde est un absolu progressif qui s'achemine vers cette unité⁷⁾.

⁵⁾ Soloviev souligne très fortement que le terme matière a en ce cas une signification psychique, énergétique (SS 2, 297 sq.).

⁶⁾ La notion de l'âme du monde, les prérogatives que Soloviev lui attribue et les tâches qu'il lui impose, sont la partie la plus embrouillée du système. Je suis d'avis que cette notion est la source de toutes les obscurités et contradictions du système de Soloviev.

⁷⁾ SS 2, 299—307. „Si dans sa puissance et sa vérité Dieu est tout, il veut dans son amour que tout soit Dieu. Il veut qu'il y ait en dehors de Lui-même une autre nature qui devienne, progressivement à ce qu'il est de toute éternité — le tout absolu“. REU 230.

Dans la vraie notion de Dieu, ajoute Soloviev, (donc ni panthéiste ni dualiste) le monde, bien qu'il se trouve en dehors de l'absolu, demeure en lui, par le fondement idéal de son être, et par son âme il aspire à l'union intérieure avec Dieu et s'élance vers lui. Et inversement, Dieu, quoiqu'il soit l'être absolument transcendant, est par rapport à la créature une force productrice qui satisfait les aspirations et les désirs de l'âme du monde, y établissant l'unité universelle et y reproduisant de cette manière sa Sagesse éternelle.

La formation d'un corps absolu universel constitue la vraie substance et le but réel des opérations qui se produisent dans la nature et dans l'histoire. Dans son développement l'univers passe des échelons inférieurs de l'unité jusqu'à ses formes spirituelles et surnaturelles de plus en plus parfaites. Le processus cosmogonique comprend toutes les étapes de l'évolution jusqu'à l'apparition de l'homme sur la terre. En raison de son libre arbitre, la personnalité de l'homme possède une valeur absolue et, grâce à son pouvoir intellectuel, l'homme est capable d'embrasser sciemment tout ce qui existe, c'est-à-dire qu'il est apte à réaliser „l'unitotalité“ en soi et dans le monde extérieur.

Bref, la Sagesse éternelle trouve dans l'homme un sujet dans lequel et par lequel elle peut se réaliser dans toute la création, dans le monde de l'esprit et dans celui de la matière, par l'union des valeurs divines et des données psychiques (REU 255—258).

Le Verbe, prenant une forme humaine individuelle dans l'incarnation historique est le dernier chaînon du processus d'incarnation universelle, de même que le premier homme, Adam, était le couronnement de la nature, ainsi l'homme-Dieu historique, le nouvel Adam, est le centre de l'histoire et en même temps l'être universel, embrassant toute l'humanité spirituelle régénérée.

Le libre arbitre de l'homme a provoqué son éloignement de Dieu. Un nouveau rapprochement entre Dieu et l'homme ne peut être obtenu que par une coopération volontaire des deux côtés, notamment par un réciproque renoncement à soi-même. Déjà dans l'évolution cosmique le Verbe s'abstient de manifester sa gloire divine, agissant dans les limites du temps et de l'espace. Mais dans cette action le monde se laisse diriger par son élan instinctif et naturel.

Ce n'est que dans le Christ que l'élément divin réalise le véritable renoncement à son intérieur, car il a accepté volontairement les limitations propres à l'homme. Ceci ne veut pas dire que le Verbe s'est renfermé dans les bornes de l'existence humaine, mais qu'il a ressenti ces limites comme les siennes, qu'il s'y est conformé, qu'il s'est abaissé jusqu'à s'imposer les limites de l'homme, dans ce sens qu'il s'est anéanti lui-même, prenant la condition d'esclave (Phil. 2, 5—7).

Grâce à cette limitation de la divinité, la nature humaine du Christ a pu conserver la spontanéité de ses actes et a pu aussi pratiquer le renoncement par rapport aux valeurs divines qu'il possédait. Et c'est ainsi que les valeurs divines se révèlent non pas comme une force extérieure, mais comme un bien approprié par des actes de volonté consciente du Christ et par Lui, pour toute l'humanité.

Comme Dieu, Jésus-Christ renonce à la manifestation de sa gloire et par cela même, il obtient comme homme la possibilité de conquérir une gloire divine. Le Christ a atteint ce but par une double victoire, nécessaire en raison de ce qu'il avait accepté les éléments, tant spirituels que naturels de l'homme. Notamment, par la victoire remportée sur le mal moral qui rôda autour de Lui sous forme de tentation du démon, et sur le mal physique enduré pendant sa passion et son agonie, puis subjugué par la puissance de la résurrection (SS 3, 147—159; 4, 553—555).

Dans le mystère de l'Incarnation, selon l'idéologie de Soloviev, Jésus-Christ est la manifestation centrale et personnelle, la Mère de Dieu le complément naturel et l'Eglise l'extension universelle, en qualité de communauté parfaite de Dieu et des hommes, révélation définitive de la Sagesse éternelle. Et c'est ainsi que ce mystère comprend la plénitude de l'être humain, réalisé dans l'homme, la femme et la société.

Ces trois mystères: Jésus-Christ, Marie et l'Eglise se complètent mutuellement et sont étroitement liés entre eux, formant en somme un seul être théandrique, tout comme les trois formes de l'homme ne constituent qu'un seul être humain. Notamment, l'union entre Dieu et l'homme en Jésus-Christ est directe, active et entièrement réciproque; dans la Sainte Vierge cette union possède plutôt un caractère passif, consistant en l'humble acceptation du don, par conséquent sans entière et suprême réciprocité; dans l'Eglise elle n'est qu'indirecte, par le Christ dont l'Eglise est la continuation universelle et le corps mystique (REU 258—261).

Dans le Christ Dieu est devenu la part de l'homme, l'idéal est un fait accompli, la divinité incarnée est désormais la base immuable de la vie humaine. Dès lors l'élément divin exerce son action sur l'humanité matériellement, en quelque sorte physiquement. Ainsi l'homme divinisé sera le terme du processus commencé par le christianisme dans l'humanité.

Dans cet état Dieu sera pour l'âme du monde le seul objet de sa volonté vitale, le foyer indépendant de son être. Alors „l'unitotalité“ absolue se trouvera opérée dans l'ensemble de l'univers, l'âme du monde divinisée deviendra l'humanité divine du Christ, et, en ce sens, l'entière et parfaite réalisation de la Sagesse divine, produite par la force créatrice du Saint-Esprit.

Esquissées à larges traits, ces idées sophiologiques de Soloviev nous permettent d'arriver aux conclusions suivantes⁸⁾:

⁸⁾ Prenant en considération l'ensemble des opinions de Soloviev, je jugerais plutôt possible d'écarter le reproche de panthéisme avancé par E. Troubetskoï (*Мирозерданіе* Вл. С. Соловьѣва, Москва 1913, 1, 302—309, 418), récemment rappelé par M. Łoski sous une forme sensiblement atténuée (*Rosyjska filozofia XX wieku*, art. dans *Przegląd Filozoficzny*, 39 (1936) 273), car il faut faire observer que Soloviev oppose à dessein son système à toutes les variétés du panthéisme, donc idéaliste, naturaliste et évolutionniste. Pour définir la nécessité du monde, Soloviev se sert de termes vagues, peu précisés (cfr. surtout SS 2, 299—301; 3, 127).

D'autre part, il faut observer avec M. Morawski, qu'il est impossible de ne pas remarquer de traces de semirationalisme dans la spéculation trinitaire de Soloviev.

En premier lieu il faut catégoriquement mettre en garde contre l'identification des idées sophiologiques de Soloviev ou de n'importe lequel de ses continuateurs, avec la notion du surnaturel, c'est précisément ce que fait L. Kobilinski dans ses publications⁹⁾. Dans la théologie chrétienne de l'Orient, la délimitation entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel est très faiblement marquée; et ceci d'autant plus qu'il n'en est pas question dans la religiosophie de Soloviev, fondée exclusivement sur deux concepts: le monde idéal et le monde empirique; l'un et l'autre embrassent également la nature et la surnature. L. Kobilinski ne définit nulle part sa manière d'interpréter le mot „surnaturalité“, mais s'il le prend dans le sens adopté par la théologie catholique occidentale, il est évident que l'idée sophiologique de Soloviev et des autres penseurs orthodoxes a un sens tout à fait différent.

Ensuite, on ne peut admettre l'opinion de B. Schmitt qui attribue à Soloviev la conception de la sagesse créée, comme un être appelé par Dieu à l'existence au commencement de toutes choses et intervenant dans l'acte créateur du cosmos¹⁰⁾. Je suppose que c'est sous l'influence des idées énoncées par les sophiologues russes plus modernes, que L. Kobilinski, cet enthousiaste de Soloviev, traite ces problèmes trop globalement et en arrive à partager aussi cette opinion¹¹⁾. De mon côté, je me bornerai à faire remarquer que je n'ai pas trouvé chez Soloviev l'idée de sagesse créée dans le sens indiqué.

Il convient aussi de réfuter l'opinion de W. Ern¹²⁾ et de M. Bierdiaiev¹³⁾ assez répandue dans les milieux pravoslaves, que la sophiologie de Soloviev se concentre tout particulièrement sur un principe féminin éternel — »Вѣчная женственность«.

Soloviev souligne incidemment le caractère féminin de la Sagesse divine par des comparaisons réitérées: *semen mulieris* i. e. *Sophiae* (REU 261, 263) et plus amplement en interprétant dans cet esprit la première parole de la Genèse: „C'est donc la Sagesse éternelle qui est la *reshith*, le principe ou le chef féminin de tout être, comme Jahveh Elohim, le Dieu tri-un, en est le rosh, le principe ou le chef actif. Or, selon la Genèse, Dieu créa le ciel et la terre dans cette *reshith*, dans sa Sagesse essentielle.

⁹⁾ *Monarchia Sancti Petri*, 30, 61, 556⁴², 559⁴⁸, 562⁵⁰, 556⁶⁹, 587¹²⁴.

¹⁰⁾ B. Schmitt, art. c. 44—61. L'auteur s'en réfère à l'expression de Soloviev sur „единство произведенное“ dans le corps absolu, que pourtant, en égard à sa théorie de l'absolu, on ne peut traduire „sagesse créée“. Ainsi, tout l'effort de Schmitt pour fonder la conception de sagesse créée sur les textes de saint Augustin doit être considéré comme portant complètement à faux. Du reste A. Stöhr (*Randbemerkungen zu Solowiew's Sophialehre*, art. dans *Zeitschrift für kath. Theologie*, 52 (1928) 532—540 a démontré que ce genre de conception ne se trouve pas dans les oeuvres de s. Augustin.

¹¹⁾ *Wladimir Solowiew's Weisheits- und Schönheitslehre*, art. dans *Wladimir Solowiew-Gedichte*, Mainz 1925, 97, 80; du même auteur, *Monarchia Sancti Petri*, 74, 277, 552.

¹²⁾ Гносеология В. С. Соловьева, art. dans trav. coll. *Сборникъ первый о Владимирѣ Соловьевѣ*, Москва 1911, 136 sq., 205.

¹³⁾ Беме и рускія софіологіческія теченія, art. dans *Путь*, 21 (1930), 34—62.

Cela veut dire que cette Sagesse divine représente non seulement l'unicité essentielle et actuelle de l'être absolu ou la substance de Dieu, mais qu'elle contient aussi en soi la puissance unifiante de l'être divisé et fractionné du monde. Etant l'unité accomplie du tout en Dieu, elle devient aussi l'unité de Dieu et de l'existence extra-divine. Elle est ainsi la vraie raison d'être et le but de la création, — le principe dans lequel Dieu a créé le ciel et la terre. Si elle est en Dieu substantiellement et de toute éternité, elle se réalise effectivement dans le monde, s'y incarne successivement en le ramenant à une unité de plus en plus parfaite. Elle est *reshith* au commencement, — l'idée féconde de l'unité absolue, la puissance unique qui doit unifier tout; elle est *Malkouth* (*Βασιλεία*, Regnum) à la fin -- Royaume de Dieu, unité parfaite et complètement réalisée du Créateur et de la créature" (REU 241 sq.).

Je ferai remarquer en passant que cette mention de la Sagesse en tant qu'élément féminin ne donne aucun fondement à l'objection qu'une telle compréhension signifierait l'introduction d'une quatrième personne divine¹⁴).

Parlant de l'importance exceptionnelle de l'élément féminin dans l'idéologie de Soloviev, les penseurs pravoslaves s'en réfèrent ordinairement à son fragment poétique bien connu, intitulé „Les trois visions“. Selon les justes remarques de L. Kobilinski¹⁵) et de K. Pflieger¹⁶) l'idée de ce fragment poétique apparaît comme liée avec l'opinion de Soloviev sur le rapport entre l'âme du monde et la Sagesse divine.

S. Bulgakov pose la question comme s'il attribuait à Soloviev l'identification constante de l'âme du monde et de la Sagesse divine¹⁷). L. Kobilinski, au contraire, affirme que Soloviev distinguait toujours ces notions¹⁸). Or, au commencement, dans les Чтенія о Богочеловѣчествѣ (SS 3, 116, 129), Soloviev n'observait pas strictement la différence entre elles. Plus tard cependant (dans *La Russie et l'Eglise universelle*) non seulement il sépare nettement ces deux réalités, mais en quelque sorte les oppose même l'une à l'autre. Il considère en effet l'âme du monde comme un substratum dans lequel se réalise la Sagesse divine. L'âme du monde est caractérisée par des tendances chaotiques et enclines également à se soumettre à l'influence de Dieu et à celle du démon. Par contre, la Sa-

¹⁴) M. Morawski art. c. Przegl. Powsz. 26 (1890), 237—239. Surtout qu'ailleurs Soloviev interprète l'expression *reshith* sans aucune mention de l'élément féminin: „Dans la pensée de Dieu, les cieus et la terre, le monde supérieur et le monde inférieur, furent créés ensemble dans un seul principe qui est la Sagesse substantielle — l'unité absolue du tout. L'union des cieus et de la terre, posée en principe (*reshith*) au commencement de l'oeuvre créatrice, doit être réalisée de fait par le processus cosmogonique et historique aboutissant à la manifestation parfaite de cette unité dans le royaume de Dieu. REU 248.

¹⁵) *Monarchia Sancti Petri*, 59—61, 86, 94.

¹⁶) *Vladimir Solovieff als Philosoph des Gottmenschtums und Unionsidee*, art. c. 226—228.

¹⁷) Цррода въ философіи Вл. Соловьева, art. dans trav. coll. Сборникъ первый о Владимирѣ Соловьевѣ, I. c. 17—28.

¹⁸) *Wladimir Solowiefs Weisheits- und Schönheitslehre*, art. c. 76—78, 95.

gesse divine est une force active, unissant et conduisant tout à une harmonie absolue. Ainsi devient compréhensible l'affirmation de Soloviev, que l'âme du monde est une réalité opposée à la Sagesse divine, son antitype¹⁹⁾.

Néanmoins, selon l'idéologie de Soloviev, il s'accomplit dans l'âme du monde une lente et graduelle incarnation des valeurs divines qui l'ennoblissent, la divinisent, la font ressembler à la Sagesse incréée. Reconnaissant le progrès spirituel incessant de l'humanité, Soloviev concevait le processus de l'incarnation universelle comme une tendance de l'âme du monde vers la complète identification avec la Sagesse divine, qui aura lieu définitivement dans le royaume de Dieu. Dans la période eschatologique l'humanité ressuscitée et glorifiée sera cette „âme du monde concrète, convertie, purifiée et identifiée à la Sagesse réelle, comme la matière s'identifie à la forme dans un être vivant concret“²⁰⁾.

La divinisation de l'humanité et du monde n'était pas pour Soloviev une noble fiction, mais une réalité basée sur le mystère de l'incarnation du Verbe. D'un oeil de visionnaire qui scrute l'avenir lointain, il contemplait l'entière glorification de l'âme du monde, et exprimant ses réflexions intimes en une forme poétique, il leur donne dans le poème mentionné plus haut la personnification d'une femme²¹⁾.

Soloviev périphrasant sa notion de l'organisme, fait remarquer sous forme d'exemple que, dans l'organisme humain, l'âme est la source productrice de l'unité et le corps l'équivalent de l'unité produite. Dans la suite, prenant en considération la conception organique de l'absolu, Soloviev explique le sens de la Sagesse dans le monde divin idéal par des phrases qui, prises en dehors du contexte, sont explicitement dangereuses. En voici quelques unes: „La Sagesse est un corps divin, matière de la divinité, pénétrée par l'élément divin de l'unité.... La Sagesse est l'humanité idéale et parfaite, éternellement renfermée dans l'être divin intégral, c'est-à-dire en Jésus-Christ.... La Sagesse est le corps universel et en même temps individuel de l'absolu.... L'unité produite, à laquelle nous avons donné le nom mystique de Sophia, est le principe de l'humanité, l'homme idéal, c'est-à-dire normal“ (SS 3, 106, 111, 116, 129).

Ces quelques phrases, par trop avancées, présentent une grosse difficulté même si l'on possède une plus profonde connaissance de la terminologie de Soloviev, surtout s'il s'agit de la signification idéaliste de la notion: matière, organisme ou corps.

C'est sur un tel jeu verbal de notions, sans base philosophique plus profonde, que malheureusement P. Florenski²²⁾ construit son système et

¹⁹⁾ „L'âme du monde elle-même est l'opposé ou l'antitype de la Sagesse essentielle de Dieu“ REU 242, 235.

²⁰⁾ REU 235 sq., 242, 263.

²¹⁾ De même dans le fragment poétique *Das Ewig-Weibliche*, Soloviev décrit ironiquement les subterfuges de l'esprit des ténèbres contre l'âme du monde et exprime sa conviction que le Bien et le Beau y remporteront la victoire (Стихотворенія Владимира Соловьёва, Москва 1904, 154, 164—173).

²²⁾ Столпъ и утверждение истины, Москва 1914, 319—370.

il donne par cela même l'occasion d'accuser la sophiologie de matérialiser l'absolu²³).

Dans la plus récente littérature sur la controverse dont il s'agit, l'on peut rencontrer assez souvent la supposition arbitraire et même fausse, que les concepts sophiologiques de Soloviev et de Bulgakov sont identiques²⁴). De notre côté nous nous bornerons à attirer l'attention sur les différences les plus importantes.

a) Même dans sa spéculation sur des sujets dogmatiques, Soloviev s'en est toujours exactement tenu à la méthode philosophique qui lui est propre. Les publications de Bulgakov (surtout celles d'après guerre) ont un caractère strictement théologique. Or, l'examen doctrinal de son système présente certaines obscurités, inconséquences et contradictions qui chez Soloviev, en tant que philosophe peuvent apparaître comme explicables et être traitées avec une certaine indulgence, mais chez Bulgakov elles pèsent assez gravement sur la valeur de ses opinions.

b) Indépendamment de sa méthode, Soloviev a toujours traité les sources de la révélation avec une entière loyauté, avec l'objectivité nécessaire, en esprit profondément traditionnel. D'autre part, l'attitude de Bul-

²³) N. Arseniew, Мудрование въ богословіи? По поводу софіанской полемики. art. dans Вѣстникъ братства православныхъ богослововъ въ Польшѣ, Warszawa 3 (1936), 13.

²⁴) Guidé par ce principe, l'archevêque Serafin Sobolev, qui dans 513 pages de son livre Новое учение о Софіи (Sophie 1935) critique longuement les opinions de Bulgakov (et de Florenski), sans dire un mot de Soloviev, dans sa conclusion condamne soudain la sophiologie de ce dernier, la traitant de doctrine „hérétique“. Quant à moi, je n'ai aucunement l'intention d'entreprendre la défense de la sophiologie de Soloviev. Je dois même convenir, que vers la fin de sa carrière de philosophe, au cours d'une conférence faite à une séance de la Société Philosophique de Pétersbourg, sur la thème Идея человечества у Августа Конта (L'idée de l'humanité d'après Auguste Comte) Soloviev a énoncé une opinion qui pourrait justifier un très sévère jugement. Notamment, parlant de l'importance religieuse que Comte attribuait à l'humanité envisagée comme le Grand Etre, Soloviev a voulu souligner que quelques siècles plus tôt la piété créatrice russe en cette matière, avait tout à fait indépendamment devancé l'idée occidentale. En effet, dans la principale et très ancienne icône qui se trouve à la cathédrale de Novogrod, un artiste a placé, à côté de Jésus-Christ, de la Sainte Vierge, de Saint Jean Baptiste et d'un groupe d'anges, une figure distincte symbolisant la Sagesse divine. Or dans cette figure de la Sophia Soloviev voyait une représentation plastique, personnification religieuse de l'humanité universelle. Voici ses propres paroles : «Это Великое, царственное и женственное Существо, которое не будучи ни Богомъ, ни вѣчнымъ Сыномъ Божиимъ, ни ангеломъ, ни святымъ человекомъ, принимаетъ почитаніе и отъ завершителя Ветхаго Завета и отъ родоначальницы Новаго, — кто же оно, какъ не само истинное, чистое и полное человечество, высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вѣчно соединенная и во временномъ процессѣ соединяющаяся съ Божествомъ и соединяющая съ Нимъ все, что есть» (SS 8, 240). En occurrence cette fois-ci, Soloviev s'est laissé réellement emporter trop loin par son idéalisme ultra-réaliste et par son désir d'accentuer autant que possible, les idées de valeur du positivisme qu'il croyait avoir découvertes dans l'art religieux russe.

gakov à l'égard des sources de la révélation et surtout des données patri-
stiques, est caractérisée par la visible influence du criticisme libéral.

c) Dans beaucoup de domaines, tant théoriques que pratiques, Soloviev a fait ressortir l'importance du renoncement à soi-même d'une façon très élevée, quoique tout à fait correcte. Au contraire, cette même idée dans le système sophiologique de Bulgakov est exagérée et poussée dans la doctrine de l'incarnation et de la rédemption jusqu'au kénotisme de certains milieux protestants²⁵⁾.

d) Le détail le plus important que Soloviev a résolument mis en relief, c'est le caractère substantiel de la Sagesse divine. C'est pourquoi, malgré une certaine nébulosité de notions, il comprend en principe la Sagesse divine comme un attribut de l'être absolu, ou bien il l'identifie définitivement avec le Verbe. Par contre, l'idée dominante de l'oeuvre théologique de Bulgakov, l'idée dont il se fait l'apôtre, c'est le personnalisme de l'absolu. Etablissant le principe que le stigmaté de la personnalité pénètre toute la vie intérieure de Dieu, Bulgakov s'est avancé dans son oeuvre СВѢТЪ Невечерній, (Москва 1917, 212 sq.) jusqu'à définir formellement la Sagesse comme „une quatrième hypostase“ comme „une hypostase d'un autre genre“. Cédant aux avertissements (surtout de la part de l'archevêque Antonius Chrapowicki), huit ans plus tard Bulgakov a atténué son point de vue sur ce problème. Il continue cependant à pratiquer une dangereuse spéculation, ayant pour sujet la participation spéciale de la Sagesse divine dans les relations personnelles de la Sainte Trinité. La tendance à attribuer une personnalité particulière à la Sagesse divine constituée, à mon avis, le point le plus dangereux de la sophiologie de Bulgakov, qui a provoqué la juste intervention des autorités de l'Eglise orthodoxe russe.

La rigoureuse censure dont a été frappé le système de Bulgakov n'a pas encore touché la sophiologie de Soloviev. Aussi faut-il s'étonner de l'article du professeur Arseniev, qui juge beaucoup plus sévèrement les opinions de Soloviev que celles de Bulgakov, et ceci nullement pour des causes ecclésiologiques, ce qui serait compréhensible. Du reste, pour la critique générale des idées sophiologiques de Soloviev et de Bulgakov, Arseniev n'a pas trouvé d'autre qualificatif que „sophistiquerie“ et, à l'occasion, il les a accusés tous les deux de „pratiquer la scolastique“²⁶⁾.

* * *

Le sujet abordé s'est révélé problème très ingrat. Ce n'est donc pas sans une certaine hésitation que je livre au public le résultat de mon travail. Dans l'appréciation, tant positive que négative de la sophiologie de Soloviev, je me suis plutôt borné à souligner les points capitaux, évitant

²⁵⁾ S. Bulgakov, Агнецъ Божій, Paris 1933, 291—350. La sotériologie de Bulgakov est traitée par A. Bukowski S. J. dans l'art. *De opere redemptionis quid doceant moderni theologi russi*, inséré dans le présent fascicule de *Collectanea Theologica*.

²⁶⁾ Мудрование въ богословіи? art. с. 7—10.

d'entrer dans les détails. En plusieurs cas j'ai émis un point de vue différent des opinions encore discutées ou déjà admises dans les milieux scientifiques. Mon étude aura peut-être des répercussions critiques. Il me semble pourtant qu'en étudiant la sophiologie de Soloviev, il faudrait aussi observer les principes généralement admis. Il conviendrait notamment de séparer de la manière la plus stricte les opinions de Soloviev de celles de Florenski, Bulgakov et autres; on ne peut les confondre avec la façon de voir différente des sophiologues plus modernes, s'il s'agit de certains détails penchant vers le gnosticisme ou le radicalisme²⁷). Les obscurités et les défauts du système de Soloviev ne peuvent être ni complétés (L. Kobylinski) ni modifiés (B. Schmitt) par des conceptions personnelles. En effet, les savants occidentaux (p. ex. A. Stohr) s'élevant contre les opinions subjectives de tel ou tel auteur, peuvent se croire autorisés à soumettre à une critique sévère un éminent philosophe de l'Orient chrétien moderne, ce qui ne saurait faciliter le rapprochement entre l'Orient et l'Occident.

En tous cas, s'il s'agit du titre de „père spirituel du catholicisme russe“ il faut en chercher la raison, non certes dans la sophiologie de Soloviev, mais dans l'idée de l'incarnation et du théandrisme »богочеловѣчество«, qui assure une valeur capitale à sa religiosophie. De cette idée est née la profonde compréhension de Soloviev du mystère de l'Eglise en tant que corps théandrique universel, dans lequel se réalise l'union des valeurs divines et temporelles. C'est justement dans l'Eglise que l'humanité, non sans expériences tragiques, par un effort continu et un progrès graduel, se transforme en „un homme fait à la stature parfaite du Christ“ (Ephés. 3, 15) arrivant par l'entière connaissance du Fils de l'homme et l'humble pratique de l'unité dans la foi, à la communion directe avec le Verbe Incarné, dans le royaume de Dieu.

²⁷) K. Pflieger (*Wladimir Soloviev als Philosoph des Gottmenschen-tums und die Unionsidee*, art. c. 414) décrivant amplement la notion de la Sagesse divine selon Soloviev, dit: „Sie ist ein verstandesmässig schwer zu definierendes Doppelwesen.... Sie steht mitten zwischen Zeit und Ewigkeit. Sie ist ewig, aber nicht aus ihrer Natur, sondern weil sie von Ewigkeit her erschaffen ist. Sie ist insofern zeitlich, als sie ihrer Natur nach der Zeit nicht transzendent ist, sondern sogar die Zeit begründet; sie ist die ideale Zeit. Sie ist göttlich, insofern sie das göttliche Prinzip der All-Einheit in sich zum Ausdruck bringt“. Une telle caractéristique répond parfaitement à la notion antinomique de la Sagesse divine selon Bulgakov, mais elle est en contradiction avec la conception organique de Soloviev.