

Stanisław Napierała

Wizja jedności Kościoła w "Wielkim sporze" Włodzimierza Sołowjewa

Collectanea Theologica 40/1, 49-62

1970

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.

KS. STANISŁAW NAPIERAŁA, POZNAŃ

WIZJA JEDNOŚCI KOŚCIOŁA W „WIELKIM SPORZE” WŁODZIMIERZA SOŁOWJEW

Niemal w wigilię uroczystego zamknięcia obrad II Soboru Watykańskiego papież Paweł VI wobec ojców soboru i obserwatorów kościołów niekatolickich, zgromadzonych w Bazylice Apostoła narodów dla uproszenia łaski zjednoczenia chrześcijan, odwołał się do doświadczeń w poszukiwaniu prawdy „wielkiego filozofa Wschodu czasów nowożytnych” — Włodzimierza Sołowjewa¹.

Włodzimierz Sołowjew (1853—1900), filozof, teolog-laik, poeta i publicysta rosyjski należy do tych, którzy usilnie szukając prawdy znaleźli ją w Kościele Chrystusowym. Syn znanego profesora historii na Uniwersytecie Moskiewskim, wychowany w prawosławnej wierze rodziców, przeszedł Sołowjew w młodości swojej głęboki kryzys wiary i stał się gorliwym wyznawcą materializmu Ludwika Büchnera. Lektura dzieł B. Spinozy, J. Stuarta Milla, I. Kanta, A. Schopenhauera, A. Comte'a, E. Hartmanna, G. Hegla, J. Fichtego, F. Schellinga, oraz studium nauk przyrodniczych na Uniwersytecie Moskiewskim (1869—1872) przygotowały go na odnalezienie wiary. O momencie odzyskania wiary Sołowjew później napisze: „Kochałem miłością nową, która obejmuje wszystko i pierwszy raz poczułem pełnię oraz sens życia”².

Po odzyskaniu wiary Sołowjew stara się poznać prawdę chrześcijańską. Temu celowi służą studia na Fakultecie Literatury w Moskwie (1872—1873), pobyt w Moskiewskiej Akademii Duchownej (1873—1874), poszukiwania prowadzone w Muzeum Brytyjskim w Londynie (1875), podróż przez Francję i Włochy do Egiptu (1875—1876). Jakże bogatą różnorodność przedstawiają źródła, w których poszukiwał prawdy! Ojcowie greccy i łacińscy,

¹ Por. AAS 58 (1966) 63—64.

² *Na zarje tumannoj junosti...*, w: *Pis'ma*, tom III, 295.

historia Kościoła, starożytne religie, filozofia Wschodu i Zachodu, kabała, literatura mistyczna głównie Jakuba Böhme, nauka słowianofilów.

W ideologicznym rozwoju Sołowjewa duże znaczenie przypisuje się rokowi 1883. Wtedy to bowiem dokonana się głęboka zmiana stosunku Sołowjewa do Kościoła rzymskokatolickiego. Świadectwem tej przemiany jest cykl artykułów opublikowanych przez Sołowjewa pod wspólnym tytułem *Wielki spór i chrześcijańska polityka*. Idee zawarte w tej pracy a odnoszące się do unii kościelnej stanowią przedmiot niniejszego artykułu.

Podobnie do innych dzieł Sołowjewa, *Wielki spór* odznacza się uniwersalizmem i historiozoficznym ujęciem. Mnóstwo wydarzeń, oddzielonych niekiedy dużą odległością czasu i przestrzeni, łączy Sołowjewa z racji jednego i tego samego celu w wieloraką organiczną i dynamiczną całość, która sugestywnie ukazuje myśl autora.

Idąc za tokiem myśli Sołowjewa staram się ukazać w dziejach przedchrześcijańskich zasadniczy cel, ku któremu zmierzał Wschód i Zachód, niezależnie od zarysowanych przy tym odmiennych cech mentalności. W drugiej części artykułu szukam odpowiedzi na pytania: w jaki sposób realizuje się w Kościele Chrystusowym cel, ku któremu zmierzają dzieje świata? W jakim stosunku pozostaje do tego celu jedność Kościoła? Jaki wywierają wpływ na sprawę jedności Kościoła odmienne cechy mentalności Wschodu i Zachodu?

I. Przedchrześcijański Wschód i Zachód jako dwa typy kultury

Wschód i Zachód jawią się w *Wielkim sporze* jako dwa przeciwstawne typy kultury, w swych zasadniczych cechach zarysowane już w okresie przedchrześcijańskim³. Oba typy odznaczają się własnym pierwiastkiem, który je strzeszcza i kieruje historycznym ich rozwojem.

Przedchrześcijański Wschód znamionuje wiara w siłę ponadludzką. Człowiek Wschodu, wierząc w istnienie siły wyższej i poddając się jej, szukał co by to była za siła. Poddany bożkom szukał prawdziwego Boga. Szukanie to przenika cały kulturalny rozwój Wschodu⁴. Stąd wypadki życia na Wschodzie należy oceniać głównie z religijnego punktu widzenia⁵.

Różne manifestacje religijnego pierwiastka kultury wschodniej widzi Sołowjewa w wielkich religiach starożytnego Wschodu.

³ Por. *Velikij spor*, w: *Sobranie Cočinenij*, tom IV, 17 (20); 27 (30); 28 (32); 44 (48); 97 (105). W nawiasach podano strony drugiego wydania dzieł Sołowjewa.

⁴ *Velikij spor*, 18 (21).

⁵ *Tamże*, 20 (23).

Pierwotnie, w tzw. religii mitologicznej, siła ponadludzka objawia się człowiekowi w zjawiskach natury. W sposobie oddawania czci ubóstwionym siłom natury przez Wschód przedchrześcijański widzi Sołowjew przejaw znamiennej dla człowieka Wschodu skłonności do całkowitego pogrążenia się w bóstwie. Z jakąż szczerością Wschód czcił bogów natury i służył im ⁶!

Przebudzenie ducha ludzkiego i wyzwolenie od materialnych bóstw przyrody dokonało się w buddyzmie. Uświadamiając sobie swoją wyższość i negując boski charakter sił przyrody, człowiek Wschodu zgodnie ze swoim religijnym nastawieniem poszukuje w buddyzmie nie siebie, lecz Boga. W rezultacie tego poszukiwania dochodzi do nirwany. Dla mędrca wschodniego nirwana jest czymś więcej niż prostą negacją. Jest negatywnym określeniem najwyższej prawdy, jest pierwszym prawdziwym imieniem prawdziwego Boga ⁷. W buddyzmie Sołowjew dostrzega zarodki wschodniego dualizmu. Między rzeczywistością nirwany i złudą świata przyrody istnieje przepaść absolutna. Lecz stworzenie oddzielone w sposób absolutny od bóstwa, tj. od wszelkiej prawdy, dobra, piękna, od wszystkiego co pozytywne, jawi się tworem złego pierwiastka ⁸. Ten drzemiący w buddyzmie dualizm, w pełni będzie głosić religia Iranu z podwójnym pierwiastkiem boskim dobra i zła.

W ten sposób wiara w bóstwo, poprzez którą religijny człowiek Wschodu widział siebie i świat nie ukazuje jakiegoś wyższego sensu świata, lecz przeciwnie podaje rację do potępienia go ⁹.

Źródło braków w religijnej postawie człowieka Wschodu upatruje Sołowjew w pojęciu Boga, a szczególnie w tym co dotyczy Jego relacji do świata. Bóg Wschodu jest za bardzo oddalony od świata. Główną ideą religii Wschodu — pisze nasz autor — jest Bóg nieskończenie oddalony od świata, Bóg nie pozostający w żadnej relacji do świata. Bóg nieludzki (*bezcelovečnyj Bog*) ¹⁰ Sołowjew nie zaprzecza doskonałości Boga ani Jego transcendencji. Równocześnie jednak twierdzi, że transcendentny Bóg na mocy swej doskonałości jest bliski światu. Bóg transcendentny i bliski światu doskonale odpowiada głębokim pragnieniom ludzkiego ducha. Takiego to Boga szukał religijny człowiek Wschodu. Człowieka Wschodu nie zadowalało bóstwo doskonałe wprawdzie, lecz nieskończenie oddalone od świata nie zadowalała go również duchowa kontemplacja bóstwa ¹¹. Na Wschodzie pojawiają się mi-

⁶ *Tamże*, 19 (22).

⁷ *Tamże*, 20 (23).

⁸ *Tamże*, 31 (34).

⁹ Przejawy potępienia świata, hinduskiego „doketyzmu” i wschodniego dualizmu dostrzeże Sołowjew później w chrystologicznych herezjach pierwszych wieków chrześcijańskich. Por. *Velikij spor*, 32—33(35—37).

¹⁰ *Velikij spor*, 33 (37).

¹¹ *Tamże*, 25 (28).

tologiczne inkarnacje bóstwa, w których można widzieć usiłowanie przewyciężenia we wschodniej mentalności przepaści między Bogiem i światem. Rośnie coraz bardziej pragnienie „epifanii realnej”, mediacji ciągłej między Bogiem i światem¹². Wschód gorąco pożąda, by doskonale i nieskończone bóstwo rzeczywiście ujrzeć i dotknąć¹³. Mitologiczni „bogowie-ludzie” Wschodu wołają o pojawienie się prawdziwego Boga-Człowieka¹⁴.

Religijnemu Wschodowi przeciwstawiony jest w *Wielkim Sporze* humanistyczny Zachód. Jeśli Wschód wierzył przede wszystkim w siłę ponadludzką, to Zachód wierzy przede wszystkim w człowieka i jego doskonałość. Szukanie człowieka doskonałego znamionuje dzieje przedchrześcijańskiego Zachodu¹⁵. S o ł o w j e w wyróżnia w tym poszukiwaniu dwa etapy: jeden reprezentuje starożytna Grecja, drugi starożytny Rzym.

Grecja, uczennica Egiptu, nie zadowolila się religijną sztuką egipską, lecz stworzyła wolną sztukę i wolną filozofię¹⁶. W życiu starożytnych Greków nie neguje się obecności pierwiastka boskiego, jednak sztuka i filozofia grecka sławią głównie wolność i energię pierwiastka ludzkiego, nierzadko wynosząc go ponad pierwiastek boski. Jakże marne ukazują się na przykład w *Iliadzie* wysiłki mieszkańców Olimpu, tak bardzo zatroskanych o sprawy ludzkie, w porównaniu z prostą decyzją Achillesa, którego aktywność obserwują bogowie i ludzie¹⁷.

Człowiek Zachodu, głoszący swą absolutną autonomię wobec bóstwa, widział cel swej działalności w dziełach swych rąk. Czyż cel ten mógł go zadowolić? Piękno ludzkich kształtów i wzniosłości ludzkiej myśli, owoce ludzkiej aktywności w starożytnej Grecji, nie zadowolily człowieka¹⁸. Dla przypisywanej sobie absolutnej wolności człowiek Zachodu odczuwa potrzebę jakiegoś autorytetu. Nie chce jednak swej osoby poddawać tworom swoich rąk, lecz sile żywej i osobowej, która by przedstawiała sobą człowieka¹⁹.

Rzym widział najwyższy autorytet w prawie opartym na ludzkiej woli. By ludzka wola mogła stać się prawem, musi być wolą jednego. Tylko wola jednego, wobec którego wszyscy inni są równi, może być prawem i autorytetem. Za H o m e r e m (*Iliada* II B, 204) S o ł o w j e w powtarza: Nie ma dobra w mnogości. Jeden niech będzie władca²⁰.

¹² *Tamże*, 25 (29).

¹³ *Tamże*, 25 (28).

¹⁴ *Tamże*, 26 (30).

¹⁵ *Tamże*, 24 (28).

¹⁶ *Tamże*, 23 (26).

¹⁷ *Tamże*.

¹⁸ *Tamże*, 24 (28).

¹⁹ *Tamże*.

²⁰ *Tamże*, 24 (27).

Człowiek, którego wola jest prawem dla innych, a sam nie uznaje nad sobą żadnego autorytetu, zostaje wyniesiony do rangi bóstwa. Ludzki pierwiastek, sławiony przez starożytną Grecję, w starożytnym Rzymie dostępuje ubóstwienia w osobie cezara.

Zasługą Grecji i Rzymu jest rozwinięcie czysto ludzkiej aktywności i ukazanie właściwej człowiekowi energii twórczej oraz wolności. Człowiek jest wolny nawet przed Bogiem. Nie może jednak na podstawie swej wolności ogłosić się niezależnym od Boga. Zachód, szukający doskonałości w absolutnej wolności człowieka, doświadczył w Tyberiuszu i Neronie jaka to „doskonałość” kryje się w człowieku. Wyniesieni ponad wszelkie ograniczenie, Tyberiusz i Neron obnażyli ludzką naturę w jej absolutnej wolności. Zamiast doskonałości znalazł świat w człowieku dzikie zwierzę. Twórcza energia ludzka i wolność okazują się bezsilne wobec zła drzemającego w ludzkiej naturze ²¹.

Historiozoficzna analiza dziejów Zachodu przedchrześcijańskiego doprowadza S o ł o w j e w a do wniosku, że człowiek może osiągnąć doskonałość tylko w zjednoczeniu z Bogiem. Do podobnej konkluzji, jak wyżej widzieliśmy, doszedł nasz autor w rezultacie analizy dziejów przedchrześcijańskiego Wschodu. Różnica dotyczy odmiennych dróg, prowadzących do tego samego celu. Wschód rozpoczyna od szukania prawdziwego Boga i dochodzi do przekonania, że Bóg prawdziwy nie może być światu obcy; Zachód zaś rozpoczyna od szukania doskonałego człowieka i dochodzi do przekonania, że człowiek jest doskonały o tyle, o ile pozostaje w jedności z Bogiem.

Odmienny sposób dążenia do wspólnego celu ostatecznego stanowi, zdaniem S o ł o w j e w a, zasadniczą różnicę między mentalnością wschodnią i zachodnią oraz ma ogromne znaczenie dla zrozumienia wzajemnych stosunków między Wschodem i Zachodem tak w erze przedchrześcijańskiej, jak i w chrześcijańskiej.

Zarówno Wschód, jak i Zachód przejawiały w dążeniu do celu ostatecznego niebezpieczną skłonność ku zbyt jednostronnemu pojmowaniu tego celu. Wschód, podkreślając jednostronnie w swej wierze doskonałość Boga, kładzie nieprzezwycięzalną przepaść między Bogiem i światem; Zachód zaś, wierząc we własne siły człowieka, niebezpiecznie oddala go od Boga. Tymczasem cel, ku któremu wszyscy i wszystko zmierza, zasadza się na zjednoczeniu z Bogiem: C e z a r, pseudo „człowiek-bóg” Zachodu jak i mitologiczni „bogowie-ludzie” Wschodu w równy sposób przyzywali Boga-Człowieka ²².

²¹ *Tamże*, 24—25 (27—28).

²² *Tamże*, 26 (30).

II. „Gdy nadeszła pełnia czasu...”

Misterium teandryczne objawione w Chrystusie, osobowa unia Bóstwa i człowieczeństwa, ukazuje nam nie tylko najwyższą prawdę teologiczną i filozoficzną, lecz stanowi zarazem węzeł historii powszechnej²³.

Sołowjew zajmuje się w *Wielkim sporze* nie tyle definicją unii hipostatycznej, ile raczej stosunkiem między tajemnicą Wcielenia a światem. Nauka Kościoła o unii hipostatycznej odnosi się nie tylko do Osoby Chrystusa, lecz również do całej ludzkości, a nawet do świata materialnego. W tajemnicy Wcielenia jest obecny w pewien sposób i człowiek i świat. Misterium teandryczne Chrystusa objawia misterium antropologiczne człowieka, jego godność i misję. Prawda Wcielona objawia nową prawdę o świecie, jego wartości i sensie. Stąd każde zniekształcenie pojęcia unii hipostatycznej zniekształca zarazem prawdę o człowieku i świecie. Każda herezja chrystologiczna ma swoje konsekwencje w antropologii i kosmologii²⁴.

W tajemnicy Wcielenia Sołowjew dostrzega rozwiązanie zawilego problemu właściwej postawy człowieka wobec świata. Wschodniej mentalności przedchrześcijańskiej, która zbyt oddalała Boga od świata, przeciwstawia Sołowjew prawdę o Synu Bożym wcielonym. Nie wolno człowiekowi potępiać świata, z którym Bóg łączy się w tajemnicy Wcielenia. Świat nie jest tworem złego. W Chrystusie i przez Chrystusa świat łączy się z Bogiem i należy do Boga. Dlatego człowiek, który zdąża do Boga, nie ucieka od świata, lecz go uświęca i przywraca Bogu.

Zachodniej mentalności przedchrześcijańskiej, która w imię rzekomej doskonałości człowieka oddala świat od Boga, przeciwstawia nasz autor prawdę o człowieczeństwie Chrystusa, które w Osobie Syna Bożego jednoczy się z Bóstwem. Nie wolno człowiekowi oddalać świata od Boga, jeśli tajemnica Wcielenia objawia cel świata w zjednoczeniu z Bogiem. Świat oddzielony od Boga nie ma sensu. Misją człowieka jest uświęcanie świata.

W ten sposób w Chrystusie objawia się świat nowy, w którym nie ma już miejsca ani dla wschodniej, ani zachodniej kultury, lecz jedynie dla prawdziwej ludzkości²⁵. Ludzkość prawdziwa to ta, która w życiu swoim łączy boskie z ludzkim i która jednoczy się w Kościele Chrystusowym.

²³ *Tamże*, 27 (31).

²⁴ *Tamże*, 30—37 (33—41).

²⁵ *Tamże*, 26 (31).

1. Słowo Wcielone i Kościół

Między Kościołem i tajemnicą Wcielenia istnieje ścisły związek. Kościół bierze swój początek we Wcieleniu. Jak Chrystus na mocy Wcielenia jest prawdziwym Bogiem-Człowiekiem, podobnie Kościół na mocy swego zapoczątkowania we Wcieleniu jest żywym bosko-ludzkim ciałem Chrystusa²⁶. Kościół jest kontynuacją tajemnicy Wcielenia w historycznym rozwoju ludzkości. Dzieje przedchrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, starożytne religie, postęp kulturalno-cywilizacyjny, historia narodu wybranego, boskie Macierzyństwo Najświętszej Maryi Panny — wszyscy i wszystko zmierzało ku Chrystusowi jako swej pełni i celowi, a przez Chrystusa ku Kościołowi. Historia ma w *Wielkim sporze* charakter chrystologiczny i zarazem eklezjologiczny. Kościół jest nie tylko społecznością wierzących — twierdzi S o ł o w j e w — lecz przede wszystkim tym co ich łączy, tj. istotną formą jedności, daną ludziom z wysoka, za pomocą której mogą oni uczestniczyć w Bóstwie²⁷. Kościół więc objawia i nadaje kształt tej bosko-ludzkiej unii, ku której kierują się dzieje świata. Unia bosko-ludzka stanowi istotę Kościoła i równocześnie jego misję. Kościół będąc bosko-ludzką unią w istocie swojej, ma stać się bosko-ludzką unią w działaniu swoim²⁸. Kościół jest w pojęciu S o ł o w j e w a bosko-ludzkim organizmem i bosko-ludzkim procesem²⁹.

2. Misja Kościoła w świecie

Misji Kościoła w świecie poświęca S o ł o w j e w w *Wielkim sporze* dużo miejsca. By Kościół mógł swoją misję należycie pełnić, czyli stawać się bosko-ludzką unią, obejmującą nie tylko duszę człowieka, ale również całe jego życie społeczne, kulturalne, polityczne, człowiek winien współpracować aktywnie z boskim pierwiastkiem obecnym w Kościele. Do tej współpracy zobowiązany jest każdy chrześcijanin. Wieloraką akcją wspólnoty chrześcijańskiej w świecie koordynuje i prowadzi ku celowi ostatecznemu duchowna władza Kościoła, zorganizowana centralnie. Centrum tej władzy odkrywa S o ł o w j e w w osobie biskupa rzymskiego i swoje o tym przekonanie po raz pierwszy w sposób dobitny wyraża na kartach *Wielkiego sporu*.

Zdaniem S o ł o w j e w a misji Kościoła w świecie sprzeniewierzył się Wschód jak również, chociaż w mniejszym stopniu, Zachód chrześcijański. Wschód zaniedbał misję Kościoła w świecie,

²⁶ *Tamże*, 28 (32).

²⁷ *Duchovnye Osnovy Žizni*, w: *Sobranie Sočinenij*, tom III, 351 (384).

²⁸ *Velikij spor*, w: *Sobranie Sočinenij*, tom IV, 29 (30).

²⁹ Por. F. S t e p u n, *Mystische Weltschau*, München 1964, 29.

oddając się strzeżeniu zdefiniowanej na siedmiu soborach powszechnych prawdy chrystologicznej. Wschód pozostał prawowierny w wierze, lecz stał się heretycki w życiu. Sołowjew mówi paradoksalnie, że w Bizancjum więcej było teologów niż chrześcijan³⁰. Przez teologa rozumie tutaj tego, kto ma poprawną wiarę, usprawiedliwioną wobec rozumu, nawet broniącego gorliwie czystości swej wiary, lecz którego życie opiera się na przesłankach zgoła obcych wierze. Chrześcijaninem zaś jest ten, którego wiara i życie stanowią jedną teandryczną całość.

Smutny stan chrześcijaństwa wschodniego wyjaśnia Sołowjew w ukrytą reakcją starej mentalności Wschodu o Bogu transcendentnym i doskonałym, który nie pozostaje w żadnej relacji do naszego świata.

Zachód zaś grzeszył przeciwko misji Kościoła w świecie, gdy zbyt jednostronnie wynosił znaczenie władzy duchownej, czyli środka do celu, co doprowadzało go niekiedy do stawiania środka w miejsce samego celu. Sołowjew widzi w tym reakcję starej mentalności zachodniej, która jest podatna do przeceniania własnych sił człowieka.

Najbardziej jednak misję Kościoła w świecie paraliżują wewnętrzne rozdarcia w samym Kościele.

3. Zagadnienie schizmy w Kościele

Kościelne rozdarcie między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim autor nasz rozważa w szerokim kontekście historycznego rozwoju ludzkości. Pewne predyspozycje rozdziału widzi w duchowym napięciu między Wschodem i Zachodem, które obserwuje się już w erze przedchrześcijańskiej. Wschód i Zachód, stając się chrześcijańskimi, nie wyzbyły się charakterystycznych rysów właściwej sobie mentalności, w świetle której jednostronnie rozumiały podstawową chrześcijańską prawdę o inkarnacji Syna Boga.

Schizmę między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim pojmuje Sołowjew w sposób ewolucyjny. Schizma nie stanowi jakiegoś odizolowanego wypadku, który dokonał się w określonych warunkach historycznych. Jest raczej zjawiskiem, które począwszy od IV wieku rozwija się w Kościele aż do naszych czasów. W ewolucji tej można wskazać momenty, w których antagonizm między Wschodem i Zachodem ujawnia się z większą lub mniejszą intensywnością.

Odpowiedzialność za rozdarcie spada na Wschód i na Zachód, chociaż w różnych okresach odpowiedzialność ta przybierała różne

³⁰ *Velikij spor*, 40 (45).

rozmiary. W czasach Focjusza (+ po 892) i Cerulariusza (+1059) agresorami byli Grecy winni za bolesne rozdarcie nie można przypisywać papieżowi Mikołajowi I (858—867), a tym mniej Leonowi IX (1049—1054). Później jednak role zmieniają się i większą odpowiedzialność ponoszą łacinnicy³¹.

Sołowjew rozważa trzy rodzaje przyczyn, które doprowadziły do schizmy: historyczne, doktrynalne i moralne. Do przyczyn historycznych zalicza:

1) Obdarowanie Kościoła wolnością, które zdaniem św. Hieronima przysporzyło Kościołowi bogactw i potęgę, ale umniejszyło jego siłę duchową³².

2) Przeniesienie stolicy imperium z Zachodu na Wschód (330). Dało to początek haniebnej rywalizacji bizantyjskiej katedry ze stolicą starej Romy³³.

3) Zwycięstwo odniesione na siedmiu soborach powszechnych nad herezjami chrystologicznymi. Zadośćuczyniło ono wprawdzie jednostronnemu zatroskaniu Wschodu o poprawną wiarę, lecz podważyło zarazem rację dalszej jego unii z Zachodem³⁴.

4) Nowy układ sił, który rozpoczyna się w VIII wieku i doprowadza do politycznej niezawisłości Rzymu od bizantyjskiego imperatora³⁵.

Jeśli chodzi o doktrynalne przyczyny rozdarcia, Sołowjew nie tyle analizuje poszczególne sporne kwestie, ile raczej stara się uchwycić ducha sporu. W doktrynalnej polemice zauważa u duchownych przywódców chrześcijańskiego Wschodu mieszanie spraw dyscyplinarnych z doktrynalnymi oraz tradycji powszechnej, boskiego pochodzenia i obowiązującej wszystkich z tradycją partykularną kościołów lokalnych. Sołowjew nie wierzy, by przyczyną tej konfuzji była ignorancja. Focjusz był zbyt obeznan z nauką wielkich doktorów Kościoła, by szczegółom rytu i dyscypliny w Kościele rzymskim, przypisywać znaczenie istotne i widzieć w nich przeszkodę do dalszego pozostawania w jedności z Rzymem³⁶. Zdaniem naszego autora powodem wspomnianej konfuzji było zatracenie świadomości uniwersalnego charakteru Kościoła Chrystusowego³⁷, oraz stara wzajemna niechęć Wschodu i Zachodu. Stąd przeciwko twierdzeniu Aleksiego Chomiakowa, który w dodaniu *Filioque* do *Credo* widział najwyższą herezję,

³¹ *Tamże*, 80—81 (87).

³² *Tamże*, 50—51 (56).

³³ *Tamże*, 51 (56).

³⁴ *Tamże*, 54 (59).

³⁵ *Tamże*.

³⁶ *Tamże*, 62 (67—68).

³⁷ *Tamże*, 64 (70).

godzącą w samą naturę Kościoła³⁸, Sołowjew oświadcza: „Zasadniczą przyczyną kościelnego rozdarcia nie było ani *Filioque* ani chleb przaśny, lecz stary antagonizm kulturalny i polityczny między Wschodem i Zachodem”³⁹.

Źródło rozdarcia upatruje Sołowjew w samym człowieku, w jego postawie życiowej, w jego woli. Główne zło tkwiło nie w tym, że Wschód było zbyt kontemplatywny, a Zachód zbyt aktywny, lecz w braku chrześcijańskiej miłości. Począwszy od XI w. we wzajemnych stosunkach między Wschodem i Zachodem wszystko można znaleźć prócz miłości, która jest cierpliwa i łaskawa, która nie zazdrości i nie szuka swego. Z zanikiem miłości zanika możliwość wzajemnego poznania, właściwego oszacowania swoich zalet i braków, zanika możliwość pomocy i wzajemnego dopełniania się, zanika możliwość zachowania jedności Kościoła powszechnego⁴⁰. Tak więc główną rolę w pojawieniu się schizmy przypisuje Sołowjew w przyczynom moralnym.

4. Zagadnienie jedności Kościoła

Schizma zniszczyła między Wschodem i Zachodem chrześcijańskim jedność widzialną, pozostawiając nienaruszoną między nimi jedność mistyczną. Jedność mistyczna polega na więzi z Chrystusem, która formuje się na mocy tej samej wiary, tej samej władzy kapłańskiej i tych samych sakramentów. Wszyscy, którzy zadośćczynią tym trzem warunkom należą mistycznie do Kościoła Chrystusowego na ziemi. Oni są w Kościele i Kościół jest w nich. Takimi są prawosławni i takimi są katolicy⁴¹. Dlatego „jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół w istocie swej istnieje tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie i będzie istniał niezależnie od czasowej wrogości oraz rozdzielenia dwu części świata chrześcijańskiego”⁴². „Kościół wschodni i Kościół zachodni nie są dwoma radykalnie oddzielonymi ciałami, lecz stanowią dwie części jednego prawdziwego Ciała Chrystusa, Kościoła powszechnego”⁴³. Stąd jeden i drugi są Kościołem powszechnym, nie w separacji jeden od drugiego, lecz w mistycznej łączności⁴⁴.

Jedność natomiast widzialna konstytuuje się tradycją doktrynalną, centralną władzą kościelną i religijną wolnością człowieka. Te trzy pierwiastki widzialnej jedności Kościoła reprezentowane

³⁸ A. Chomjakow, *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne 1872, 216—217.

³⁹ *Velikij spor*, 56 (62).

⁴⁰ *Tamże*.

⁴¹ *Tamże*. 97—98 (105—106).

⁴² *Tamże*, 98 (106).

⁴³ *Tamże*, 100 (108).

⁴⁴ *Tamże*, 101 (109).

są w obecnym stanie chrześcijaństwa w specjalny sposób przez prawosławnych (pierwiastek tradycji), przez katolików (pierwiastek władzy) i przez protestantów (pierwiastek wolności). Konsekwentnie restauracja widzialnej jedności Kościoła oznacza unię prawosławnych, katolików i protestantów.

Takie postawienie zagadnienia widzialnej jedności Kościoła wydaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, szokujące. Czy *Sołowjew* dopuszcza możliwość utracenia przez Kościół Chrystusowy znamienia jedności widzialnej? Czyż uważa, że przywrócenie jedności w Kościele podobne jest do sklejenia rozbitego garnka z reszty pozbieranych kawałków? A może *Sołowjew* hołduje rozpowszechnionej wśród protestantów tzw. „teorii gałęzi” (*theoria ramorum*)? Dalsza analiza doprowadza do przekonania, że myśl *Sołowjewa* o jedności widzialnej Kościoła nie mieści się w protestanckiej „teorii gałęzi”. Jeśli bowiem restaurację unii między prawosławnymi i katolikami autor nasz rozumie jako proste pojednanie, to od protestantów wymaga nawrócenia się do Kościoła. Prawosławni bowiem i katolicy, chociaż rozdzieleni widzialnie, pozostają jednak złączeni mistycznie w Kościele powszechnym; protestanci natomiast utracili ową łączność mistyczną i znajdują się poza Kościołem, chociaż lepsze siły w protestantyzmie zmierzają ku Kościołowi.

Ponadto zauważamy, że widzialną jedność Kościoła rozważa *Sołowjew* z podwójnego punktu widzenia — doktrynalnego i historiozoficznego. Doktrynalny punkt widzenia wskazuje stopień posiadania przez każdą z trzech wspólnot chrześcijańskich pierwiastków, które konstytuują jedność widzialną. Okazuje się, że tylko Kościół rzymski w *Wielkim sporze* posiada wszystkie elementy tak widzialnej, jak i niewidzialnej jedności. Taki sąd o Kościele rzymskim stanowi coś nowego w porównaniu z dziełami, które w twórczości *Sołowjewa* poprzedzają *Wielki spór*.

Inaczej jednak wygląda sytuacja jeśli widzialną jedność Kościoła rozważymy z punktu widzenia historiozoficznego. Historiozoficzny punkt widzenia wskazuje subiektywną, jednostronną skłonność, którą odznaczyła się w ciągu wieków każda z chrześcijańskich wspólnot, ku jednemu z trzech pierwiastków konstytuujących widzialną jedność Kościoła. Prawosławni tak gorliwie oddali się kontemplacji pierwiastka boskiej tradycji w Kościele, że zapoznali pierwiastek centralnej władzy duchownej i zniekształcili pierwiastek wolności religijnej. Katolicy znów z taką zapobiegliwością zajęli się utwierdzaniem pierwiastka centralnej władzy duchownej, że szkodę ponosił niekiedy pierwiastek wolności religijnej, chociaż trzeba przyznać, że pierwiastek tradycji doktrynalnej zachował się u nich nienaruszony. Protestanci wreszcie do tego stopnia wynosili religijną wolność człowieka, że zaprzeczyli pierwia-

stek centralnej władzy w Kościele i zniekształcili pierwiastek boskiej tradycji.

Tak więc z punktu widzenia historiozoficznego można mówić o pewnej równości między trzema wspólnotami chrześcijańskimi w tym sensie, że każda z nich odznacza się subiektywną predykcją dla jednego z trzech elementów widzialnej jedności Kościoła. Tymczasem w postawie prawdziwie chrześcijańskiej winna być zachowana równowaga w docenianiu wszystkich trzech elementów. Ta subiektywna równowaga może być przywrócona dzięki zjednoczeniu Kościołów. W przywróconej jedności każda z trzech wspólnot znajdzie odpowiednie warunki do tego, by temperować swoje jednostronne skłonności i utrzymać należyte proporcje wszystkich trzech pierwiastków, które składają się na widzialną jedność Kościoła. Aspekt historiozoficzny ukazuje w restauracji unii kościelnej możliwość większej doskonałości dla każdej z trzech wspólnot chrześcijańskich.

III. Uwagi końcowe

Niełatwo jest ocenić sens pojęcia jedności Kościoła, które Sołowjew proponuje w *Wielkim sporze*. Niekiedy wydaje się ono wieloznaczne, pozbawione wewnętrznej zwartości, grzeszące schematyzmem i sprzeczne w sobie; niekiedy znów sugestywne i godne jak największej uwagi. W niejednym zdaje się zbliżać do katolickiej nauki o jedności Kościoła, chociaż nie można go z nią utożsamiać. By je należyście zrozumieć nie wystarczy znajomość tradycji chrześcijańskiej; ponadto uwzględnić należy religie niechrześcijańskie, różnorakie kultury, szeroki wachlarz historycznych wydarzeń, w których Sołowjew umieszcza swoje rozważania, jak również właściwą mu wizję świata.

Główną trudność w rozważaniach Sołowjewa zdaje się przedstawiać stosunek istniejący między widzialnym i niewidzialnym aspektem jedności Kościoła. Sołowjew nie tylko rozróżnia te dwa aspekty, lecz także rozdziela je i to do tego stopnia, że może być utracona widzialna jedność Kościoła przy równoczesnym zachowaniu nietkniętej jedności niewidzialnej. Tymczasem jedność Kościoła jest rzeczywistością, w której rozróżnia się wprawdzie widzialny i niewidzialny aspekt, lecz nie rozdziela. Braki w widzialnej jedności Kościoła pociągają za sobą konsekwencje względem jedności niewidzialnej.

Trudności nie powinny jednak przesłaniać wartości, którymi dzieło Sołowjewa się odznacza. Sołowjew przynajmniej w *Wielkim sporze* dużą wartość widzialnej jedności Kościoła; uważa ją za konieczny warunek do tego, by Kościół mógł swoją misję w świecie należyście pełnić; oświadcza, że jedność ta ma określoną strukturę organizacyjną. Tego rodzaju wypowiedzi, rozważone na

tle nauki o jedności Kościoła u autorów prawosławnych, mają swoje znaczenie. Nie wolno też zapominać o uznaniu autorytetu biskupa rzymskiego, istniejącego w Kościele powszechnym z boskiego ustanowienia. Można przyjąć, że w *Wielkim sporze* Solowjew stawia autorytet papieża ponad autorytetem soboru.

Godna jest pochwały ekumeniczna postawa naszego autora. Dostrzega on wartości autentycznie chrześcijańskie we wschodniej i zachodniej kulturze; równocześnie jednak wskazuje na jednostronność i niewystarczalność każdej z nich. Widzi prawdę chrześcijańską częściowo obecną w religiach i kulturach niechrześcijańskich, lecz zarazem zauważa, że pełnia prawdy znajduje się w Kościele Chrystusowym, ku któremu ostatecznie zmierza wszelka religia i wszelka kultura.

Z bólem obserwuje w Kościele wielki spór, który dzieli lud Boży. Mocno jednak podkreśla, że przywrócenie jedności kościelnej winno dokonać się wyłącznie z pobudek „religijnych i moralnych”. Przywrócenie jedności nie może oznaczać nawrócenia na „latynizm”. Kościół wschodni ma swoją „oryginalność kościelną”, której nie może być pozbawiony.

Zjednoczenie nie może uniknąć dialogu doktrynalnego, który winien być prowadzony nie w celach polemicznych, lecz ze szczerego pragnienia poznania strony przeciwnej, oddania jej należnej sprawiedliwości i przyjęcia jej rozwiązań tam, gdzie one są słuszne.

Te idee w dużej mierze odnajdujemy za naszych dni, czy to w ruchu ekumenicznym, czy w dekretach II Soboru Watykańskiego. Sformułował je w 1883 roku laik z prawosławnego Wschodu, dzięki swemu usilnemu i szczeremu poszukiwaniu prawdy.

LA VISION DE L'UNITÉ DE L'ÉGLISE

DANS „LA GRANDE CONTROVERSE” DE VLADIMIR SOLOVIEV

Le problème de l'unité ecclésiale, présenté par le grand penseur et théologien russe Soloviev (1853—1900) dans un cycle d'articles publiés en 1883 sous le titre *Grande controverse et politique chrétienne*, fait l'objet de notre article.

Soloviev se penche sur la question de l'unité ecclésiale dans le cadre d'un large contexte concernant l'évolution historique de l'humanité. Il trouve certaines prédispositions à la division dans l'Église dans la tension spirituelle entre l'Orient et l'Occident que l'on peut déjà observer dans l'ère préchrétienne. En devenant chrétiens, l'Orient et l'Occident ne se sont pas tout de suite départis de certaines caractéristiques de leurs mentalités propres à la lumière desquelles, ils comprenaient d'une manière univoque le contenu de la vérité chrétienne de base sur l'incarnation du Fils de Dieu. De l'avis de l'auteur de *La grande controverse*, le schisme entre l'Orient et l'Occident chrétien ne constitue pas un cas isolé, mais est plutôt un phénomène lequel se déploie dans l'Église à partir du IV^e siècle jusqu'à nos jours. Dans cette évolution on peut montrer les moments au cours desquels l'antagonisme entre l'Orient et l'Occident se manifeste avec plus ou moins d'intensité.

Pour ce qui est de la responsabilité, elle retombe sur l'Orient et l'Occident, bien que ce soit de façon diverse suivant les temps. L'apparition du schisme est dûe, non tant à des causes historiques ou doctrinales qu'à des causes morales: le mal principal, d'après Soloviev, ne residait pas dans le fait que l'Orient était trop contemplatif et l'Occident trop actif, mais dans le manque de la charité chrétienne. A partir du XI siècle dans les relations entre l'Orient et l'Occident, on peut tout trouver sauf la charité chrétienne. Avec la disparition de la charité disparaît aussi la possibilité de se connaître réciproquement, d'évaluer d'une façon objective les qualités et les défauts de chacun, la possibilité de s'entraider et de se compléter, et enfin de sauvegarder l'unité de l'Eglise universelle.

Le schisme a détruit l'unité visible entre l'Orient et l'Occident sans pour autant toucher à l'unité mystique. L'unité mystique consiste en le lien au Christ qui se forme sur la base de la même foi, du même pouvoir sacerdotal et des mêmes sacrements. L'unité apparente, par contre est constituée par la tradition doctrinale, par le pouvoir ecclésiastique central et par la liberté religieuse de l'homme. Ces trois éléments de l'unité apparente de l'Eglise sont représentés d'une façon particulière dans la chrétienté d'aujourd'hui par les orthodoxes (élément de la Tradition), les catholiques (élément du pouvoir), et les protestants (élément de la liberté). Par conséquent, le rétablissement de l'unité visible de l'Eglise supposerait l'unité des orthodoxes, des catholiques et des protestants. Malgré les apparences, Soloviev pour ce qui concerne l'unité apparente de l'Eglise n'est pas un adepte de la théorie protestante „des branches" (*theoria ramorum*). En effet, les orthodoxes et les catholiques, bien qu'ils soient apparemment divisés, restent tout de même mystiquement unis dans l'Eglise universelle; les protestants, eux ont perdu cette union mystique et se trouvent hors de l'Eglise, bien que les meilleures de leurs forces tendent vers l'Eglise.

Il serait bon de remarquer que Soloviev contemple l'unité visible de l'Eglise d'un double point de vue, doctrinal et historiosophique; le point de vue doctrinal indique le degré de possession de chacune des communautés chrétiennes des éléments qui constituent l'unité apparente. Ainsi, dans *La grande controverse*, seule l'Eglise romaine jouit de la pleine possession des éléments de l'unité apparente et invisible. Le point de vue historiosophique indique tendance univoque et subjective qui, au cours des siècles a caractérisé chacune des communautés chrétiennes vers l'un des trois éléments constitutifs de l'unité apparente de l'Eglise. Les orthodoxes se sont addonnés avec autant de zèle à la contemplation de l'élément de la tradition divine dans l'Eglise, qu'ils ont négligé l'élément du pouvoir spirituel central et déformé l'élément de la liberté religieuse. Les catholiques de leur côté se sont occupés de l'élément du pouvoir spirituel central avec autant d'ardeur que l'élément de la liberté religieuse en a souffert, bien qu'il faille reconnaître que l'élément de la tradition doctrinale soit resté chez eux intact. Les protestants, eux, ont donné tant d'importance à la liberté religieuse qu'ils ont méconnu l'élément du pouvoir central dans l'Eglise et déformé l'élément de la tradition divine.

Ainsi, ce n'est que du point de vue historiosophique que l'on peut parler d'une certaine égalité entre les trois communautés chrétiennes en ce sens qu'une certaine prédilection subjective vers l'un des trois éléments de l'unité apparente de l'Eglise caractérise chacune d'entre elles. Dans l'unité recouvrée, chacune des trois communautés saura trouver les conditions adéquates pour tempérer ses tendances univoques et conserver un équilibre de proportions de tous les éléments de l'unité ecclésiastique visible.