

ИДЕА СТУЧНЕЈ ЗЛУЧНЕЈ ИДЕА

Idea zjednoczenia Kościołów
w rosyjskiej myśli
filozoficzno-religijnej
i społecznej

DOROTA JEWDOKIMOW

**ИДЕА
СТЫЧНОЙ
ЗНАЧЕНИЯ
ИДЕИ**

Idea zjednoczenia Kościołów
w rosyjskiej myśli
filozoficzno-religijnej
i społecznej



Poznań 2017

KOMITET NAUKOWY
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT
prof. dr hab. Bogusław Żyłko

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI
Robert Domurat

REDAKCJA, KOREKTA I ŁAMANIE
Michał Staniszewski

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Wydziału Nauk Społecznych UAM 2017
© Copyright by Dorota Jewdokimow 2017

Publikacja powstała dzięki stypendium naukowemu w programie
KWERENDA przyznanemu przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej.

ISBN 978-83-64902-48-2

Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK
Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak

Spis treści

Wstęp. Badania historyczne jako badania kulturowe ▷ 7

Rozdział pierwszy

Jedność utracona ▷ 27

Rozłam Kościoła chrześcijańskiego ▷ 27

Doktrynalne podstawy rozłamu ▷ 29

Instytucjonalno-organizacyjne źródła rozłamu ▷ 33

Rozdział drugi

Idea „Moskwa – Trzeci Rzym” ▷ 47

„Bizancjum po Bizancjum” ▷ 47

Moskwa Trzecim Rzymem ▷ 54

Rozdział trzeci

Jedność Kościoła czy Kościołów? Świecka refleksja eklezjologiczna XIX wieku ▷ 71

Eklezjocentryzm Aleksego Chomiakowa ▷ 72

Myśl eklezjalna. Granice Kościoła ▷ 79

Jedność i wolność ▷ 86

Idea *sobornosti* ▷ 89

Projekt ekumeniczny Włodzimierza Sołowjowa ▷ 98

„Wielki spór” ▷ 106

Prokatolicyzm Sołowjowa ▷ 111

Rosyjska idea ▷ 114

Rozdział czwarty

„Jedność bez zjednoczenia”. Idea zjednoczenia Kościołów w rozważaniach ekumenicznych rosyjskiej emigracji porewolucyjnej ▷ 125

Zwrot religijny diaspory rosyjskiej w Paryżu ▷ 130

Poglądy ekumeniczne Sergiusza Bułgakowa ▷ 142

„Wizja i akcja”. Idea „jedności” w poglądach ekumenicznych
Lwa Zandera ▷ 148

„Prawosławny punkt widzenia”. Krytyka myśli ekumenicznej
Lwa Zandera ▷ 166

Na stycznej filozofii i teologii. Metafizyki jedności ▷ 174

Zakończenie ▷ 181

Bibliografia ▷ 189

Wstęp

Badania historyczne jako badania kulturowe

Tematem niniejszej książki jest idea zjednoczenia Kościołów w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej. Idea ta zawsze, ze względu na jej doniosłość, obecna była i wciąż jest w refleksji rosyjskiej. Przybierała, w zależności od warunków historycznych, różną postać, określając podstawy relacji Rosji z Zachodem. Rosja przyjąwszy chrzest z Bizancjum, znalazła się po określonej stronie podzielonego już wówczas świata chrześcijańskiego. Przyjmując prawosławie za pośrednictwem Konstantynopola, przejęła jednocześnie właściwy mu sposób myślenia o Rzymie, właściwą wschodniemu chrześcijaństwu perspektywę postrzegania chrześcijaństwa zachodniego. Perspektywa ta nie zmieniła się, a raczej zradykalizowała, po uniezależnieniu się Moskwy od Konstantynopola. Moskwa okazała się ostrzejszym krytykiem katolickiego Zachodu niżli Konstantynopol, krytycznie odnosiła się do wszelkich prób zbliżenia Wschodu z Rzymem, widząc w nich świadectwo sprzeniewierzenia się wierze prawosławnej. Unia florencka (1439) z perspektywy Moskwy stanowiła szczytowy moment zdrady prawosławia, czego – w przekonaniu Rosjan – bezpośrednią konsekwencją był ostateczny upadek Konstantynopola (1453). Upadek ten nakładał na Moskwę szczególne posłannictwo, czynił ją ostatnim bastionem wiary w świecie poddającym się władzy szatana. W tych warunkach zrodziła się fundamentalna dla religijności rosyjskiej doktryna „Moskwa – Trzeci Rzym”, u której podstaw tkwiła binarna wizja świata, podzielonego na chrześcijański Wschód i antychrześcijański Zachód, gdzie na władcy moskiewskim spoczywał obowiązek nawracania i ratowania świata przed ostatecznym upadkiem. Idea szczególnego posłannictwa Rosji w świecie podtrzymywana była w XIX wieku przez słowianofilów, w kręgu myślenia których rozwinięta została koncepcja eklezjalna Aleksego Chomiakowa.

Jej zasadniczym elementem było pojęcie *sobornost'*, stanowiące szczególny sposób ujęcia idei jedności. Koncepcja ta zajmuje kluczowe miejsce w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej, sytuuje zasadniczą tu dla nas kategorię jedności na płaszczyźnie zarówno antropologicznej, jak i eklezjalnej. Kolejną znaczącą ideę zrodzoną w kręgu myślenia o jedności i zjednoczeniu Kościołów stanowi projekt ekumeniczny sformułowany w XIX wieku w ramach systemu filozoficznego Włodzimierza Sołowjowa. Idea zjednoczenia autorstwa Sołowjowa była ściśle powiązana z jego refleksją metafizyczną opartą m.in. na kategorii „wszechjedności”, która, podobnie jak kategoria *sobornost'*, aktualizuje relację jedności i wielości w ich paradoksalnej jednoczesności. Relacja ta głęboko osadzona jest w antropologii chrześcijańskiej odnoszącej dogmat trynitarny, mówiący o trójjedności Boga, do istoty człowieka. Koncepcja jedności-wielości, mająca swe teologiczne, jak również filozoficzne ugruntowanie, odegrała także szczególną rolę w myśleniu ekumenicznym XX-wiecznego rosyjskiego myśliciela religijnego związanego z Prawosławnym Instytutem Teologicznym św. Sergiusza w Paryżu. W swej kluczowej pracy stanowiącej historyczne studium ekumenizmu *Vision and action* prezentuje koncepcję „jedności bez zjednoczenia”, rezygnując w relacjach z reprezentantami innych wyznań chrześcijańskich z prozelityzmu i misyjności. Sposób myślenia o zjednoczeniu Kościołów reprezentowany przez Zandera nie zawiera dążenia do ujednolicenia dogmatycznego poszczególnych wyznań, a raczej pielęgnuje i uznaje za wartość wewnętrzną zróżnicowanie chrześcijaństwa.

Powyższy szkic, prezentując w sposób możliwie najogólniejszy obszar podejmowanych tu badań, sygnalizuje obecność kilku różnych wariantów idei zjednoczenia Kościołów w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej. Jedynie zaznaczone tu i wymienione idee: idea „Moskwa – Trzeci Rzym”, koncepcja eklezjalna Chomiakowa, projekt ekumeniczny Sołowjowa oraz idea „jedności bez zjednoczenia” Lwa Zandera staną się dalej przedmiotem bardziej szczegółowych analiz. Analiza tych czterech, według mnie kluczowych w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej idei, pozwoli wskazać na różnorodność w ujmowaniu relacji Zachodu i Wschodu, określić kilka podstawowych, modelowych postaci myślenia o tych relacjach, stanowiących punkt wyjścia innych koncepcji sformułowanych w tym obszarze. Celem moim będzie wskazanie różnych modelowych struktur myślenia o zjednoczeniu Kościołów, ustalających określone relacje międzykulturowe oraz warunki dialogu międzykulturowego, w którym stronami będzie kultura Rosji, odniesiona do swego prawosławnego fundamentu, oraz kultura Zachodu w swym powiązaniu

z tradycją Kościoła rzymskokatolickiego. Wskazując wielość struktur idei zjednoczenia, będę również dokonywała próby wyjaśnienia ich genezy. W swych badaniach łączę podejście strukturalne i genetyczne, co pozwala mi uchwycić stałość i powtarzalność pewnych modeli relacji w kulturze oraz ich jednoczesną zmienność i wewnętrzną dynamikę wynikającą z niestałości kontekstu historycznego, w którym się sytuują. Podejście takie wynika z doświadczenia metodologicznego szkół, z których narzędzi będę tutaj korzystała, szkół, które w swych badaniach brały pod uwagę synchroniczny i diachroniczny wymiar rzeczywistości historycznej, łączyły jej statyczne i dynamiczne ujęcie.

Określając perspektywę oglądu ustalonego wcześniej pola badawczego, pamiętając jednocześnie o wyznaczonych tu celach, korzystam z założeń wypracowanych w ramach kilku różnych, w dużej części uzupełniających się, tradycji metodologicznych. Pierwszą z nich będzie warszawska szkoła historii idei, drugą tartusko-moskiewska szkoła semiotyczna, trzecią natomiast francuska szkoła historyczna *Annales*. W prowadzonych przeze mnie badaniach istotną rolę odgrywa także, znacząca z perspektywy rozwoju współczesnej nauki o kulturze, teoria kultury Michaiła Bachtina. Reprezentantów wszystkich wyżej wymienionych kierunków badań nad kulturą łączy ich aktywne uczestnictwo w dokonującej się w powojennej Europie przemianie historiografii, przemianie prowadzącej do wyłonienia „nowego oblicza historii jako antropologii historycznej, jako nauki o człowieku”¹. Wszystkie wymienione tu postawy badawcze łączy usytuowanie w centrum swojej uwagi człowieka i jego problemów. Michaił Bachtin przekonywał, iż „tekst stanowi pierwotny fakt (realność) i punkt wyjścia każdej dyscypliny humanistycznej”². Na tekście skupiona jest uwaga zarówno historyków, jak również przedstawicieli pozostałych dyscyplin humanistycznych, nie on jednak jest właściwym obiektem badań. Według Bachtina: „Obiekt realny – to człowiek w swej socjalnej (społecznej) istocie, wyrażający się poprzez mowę lub inne środki”³. Marc Bloch, jeden z założycieli szkoły *Annales*, pisał natomiast: „przedmiotem historii z natury rzeczy jest człowiek, albo raczej: ludzie”⁴.

¹ A. Guriewicz, *Historia i antropologia historyczna*, „Konteksty. Sztuka Ludowa” 1-2/1997, s. 13.

² M. Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, oprac. i wstęp E. Czaplejewicz, PIW, Warszawa 1986, s. 418.

³ Ibidem.

⁴ M. Bloch, *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Wyd. Marek Derewecki, Kęty 2007, s. 49.

Uwzględnienie podmiotowego aspektu w badaniach historycznych niesie za sobą całkowitą zmianę podejścia do tekstu, do źródła historycznego, które, stając się wytworem ludzkiej psychiki, przestają być pasywnym obiektem badań. Zmiana myślenia o źródłach historycznych redefiniuje cele badawcze historyków, wcześniej sprowadzających się jedynie do gromadzenia faktów, co stawiało badaczy historii, wedle określenia Charles'a Seignobosa, w roli „zbieraczy szmat”, „ponieważ im więcej faktów oni nagromadzą, tym szybciej w ich przekonaniu odkryją prawa historyczne, które jakoby «same przez się» i «prawie niezauważalnie dla historyka» wyłaniają się z faktów”⁵. Zadanie historyka polegałoby tu raczej na „odtworzeniu obrazów świata właściwych dla różnych epok i tradycji kulturowych i przez to na rekonstrukcji podmiotowej rzeczywistości, która stanowiła treść świadomości ludzi danej epoki i kultury oraz określa styl i treść tej ostatniej, charakter stosunku tych ludzi do życia, ich samowiedzę”⁶. Zmiany, które dokonały się w historiografii europejskiej i które odnajdują swe odzwierciedlenie w pracach branych przeze mnie pod uwagę szkół, przyczyniły się do powstania „historii kultury rozumianej jako historia przeobrażeń ogółu wytworów człowieka”⁷.

Odtworzenie treści świadomości ludzi żyjących w różnych momentach historycznych oraz tradycjach kulturowych było jednym z głównych celów badań intelektualistów z kręgu warszawskiej szkoły historii idei, której podstawowe założenia miały zasadnicze znaczenie dla prowadzonej przeze mnie pracy badawczej. Jeden z głównych przedstawicieli tejże szkoły Leszek Kołakowski, określając kierunek swych badań, napisze:

Chodzi o to, by zinterpretować klasyczne kwestie filozoficzne jako kwestie natury moralnej, przełożyć pytania metafizyki, antropologii i teorii poznania na pytania wyrażone w języku ludzkich problemów moralnych, dążyć do zdemaskowania ich utajonej treści humanistycznej⁸.

Metoda ta określana jest przez Andrzeja Walickiego metodą „przekładania problemów filozofii na język ludzkich problemów moralnych”⁹. Przyjmując to ogólne założenie metodologiczne w badaniach idei zjed-

⁵ A. Guriewicz, *Historia i antropologia...*, s. 14.

⁶ Ibidem, s. 13.

⁷ K. Pomian, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Wyd. UMCS, Lublin 2006, s. 215.

⁸ L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 1958, s. 5.

⁹ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 3-4(18)/2007, s. 40.

noczenia Kościołów, spróbuje przełożyć konkretne teorie i koncepcje zrodzone w ramach rosyjskiej refleksji filozoficzno-religijnej i społecznej na język określonych problemów powstałych w ramach faktycznych relacji między chrześcijanami różnych wyznań. Teorię tę będą wyrażały nastawienie przedstawicieli prawosławia do przedstawicieli katolicyzmu, a jednocześnie będą na te relacje wpływały, czyli reprezentując pewien model relacji, równolegle będą te relacje modelowały, kształtowały. Problem bezpośredniej przekładalności teorii filozoficznej na praktykę społeczną był bliski i istotny w ramach rosyjskiej filozofii, która tworząc określone konstrukcje teoretyczne, jednocześnie opracowywała sposób ich realizacji, czego wyraźnym przykładem jest twórczość jednego z bohaterów niniejszej książki Włodzimierza Sołowjowa. Kwestia przekładalności teorii na bezpośrednie relacje okazała się szczególnie istotna na początku XX wieku w warunkach emigracji, kiedy to rosyjscy intelektualiści bezpośrednio zetknęli się z przedstawicielami chrześcijaństwa zachodniego i kontakty te stały się ich codziennością. Bezpośrednia styczność z katolicyzmem i protestantyzmem skłoniła rosyjskich intelektualistów do weryfikacji wcześniej formułowanych teorii i doprowadziła do stworzenia bardziej realistycznych koncepcji stojących u podstaw ideologii współczesnego ruchu ekumenicznego.

Stawiając w centrum swych zainteresowań treść świadomości człowieka, historycy idei przedmiotem swych badań czynili światopoglądy. Andrzej Walicki precyzując to, co jest właściwym obiektem badań historyka idei, pisał:

Mówiąc o światopoglądzie mamy na myśli całościową wizję świata – strukturę sensowną, system wartości poznawczych, etycznych i estetycznych, wewnętrznie koherentny w ramach właściwego sobie stylu. Światopogląd tak pojęty różni się zarówno od teorii filozoficznej, jak i od tzw. „światopoglądu potocznego”. Każda teoria filozoficzna jest zawsze (teraz powiedziałbym „z reguły”) – w tej czy innej mierze – ekspresją i konceptualizacją określonego światopoglądu, nie jest jednakże tożsama z wyrażanym światopoglądem. Jeden i ten sam światopogląd może obiektywizować się w wielu teoriach filozoficznych; [...] z drugiej strony, jedna teoria filozoficzna, może łączyć elementy różnych światopoglądów [...]. Światopoglądy, wreszcie, mogą wyrażać się i obiektywizować, nie tylko w teoriach filozoficznych lecz również – w zależności od charakteru epoki – w dziełach teologicznych, ekonomicznych lub historycznych, a także [...] w dziełach sztuki i utworach literackich¹⁰.

¹⁰ Ibidem, ss. 41-42.

Historyk idei bada światopoglądy za pośrednictwem ich konkretyzacji w postaci określonych dzieł, tekstów literackich i pozaliterackich. A więc tym, z czym się badacz, historyk idei styka w pierwszym rzędzie i co staje się punktem wyjścia podejmowanej przez niego pracy, każdorazowo pozostaje tekst kultury. Zgodnie z rekonstrukcją podstawowych założeń metodologicznych przedstawicieli warszawskiej szkoły historii idei dokonana przez Ryszarda Sitka:

Historia idei, jaką uprawiali, to historia światopoglądów, całościowych wizji świata. Przyjęcie tezy Comte'a, że rozum ludzki może być poznany poprzez swoje wytwory, pozwoliło historykom idei na badanie światopoglądu za pośrednictwem jego obiektywizacji w dziełach filozoficznych, religijnych i artystycznych danej epoki. Historia idei to zarazem historia badająca odbicie osobowości lub odbicie czasu w charakterystycznych objawach, wytworach¹¹.

Wytwory te traktowane są w sposób szczególny, teksty kultury analizowane są w swym powiązaniu z kontekstem historycznym, z uwzględnieniem wpływu warunków rzeczywistości historycznej na świadomość autora, a dalej również na świadomość historyka dany tekst interpretującego. Sprzężenie przeszłości i teraźniejszości w odczytywanym tekście kultury powoduje, że jego sens staje się zmienny, treść nie jest bezpośrednio dana, a wytwarzana w warunkach współczesności badacza, historyka. Według Andrzeja Walickiego

Musimy pozbyć się złudzenia, że struktury sensowne można zrozumieć redukując je do ich historycznych determinant; musimy również być świadomi tego, że sens danego faktu nie jest jego immanentną jakością, lecz zależy od miejsca faktu w strukturze, a także, iż rekonstruowane przez nas struktury sensu są zawsze otwarte; bowiem zawsze można je zmienić, dodając nowe fakty, przyniesione przez dalszy rozwój historyczny¹².

Czyniąc punktem wyjścia swoich badań konkretne wytwory, teksty kultury, historycy idei zgodni są w swym postępowaniu z semiotykami kultury, którzy, jak dalej będę starała się udowodnić, badanie kultury uznawali za badanie historyczne. Semiotycy radzieccy, których metody badań, jak również ich wyniki mają istotny wpływ na podejmowaną przeze mnie pracę, posługują się bardziej ogólną w stosunku do kategorii „światopoglądu” kategorią „modelu świata”. Obie kategorie nie są kategoriami tożsamymi,

¹¹ R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2000, ss. 163-164.

¹² A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 46.

różni je stopień ogólności. W ramach jednego „modelu świata” może mieścić się kilka różnych światopoglądów, „model świata” danej kultury stanowiłby sumę wszystkich światopoglądów w tejże kulturze wyrażanych. Ponadto „model świata” byłby punktem wyjścia dla konstruowania określonych światopoglądów. Zgodnie z przekonaniem Jurija Łotmana, zestawiając różne teksty, w tym określone teorie filozoficzne, reprezentujące jeden typ kultury, „w ostatecznym rozrachunku uzyskamy pewien tekst-konstrukt, który będzie reprezentował inwarianty wszystkich tekstów, należących do danego typu kultury, a same te teksty stanowiły będą rodzaj jego realizacji w strukturach znakowych różnego typu”¹³. Podobny tekst-konstrukt będzie nazywany w rozważaniach semiotyka „tekstem kultury” i będzie zawierał abstrakcyjny model świata, „obraz świata” stosowany przez daną kulturę. „Nieodłączną cechą tekstu kultury pozostaje jego uniwersalność: obraz świata odnosi się do całego świata i zawiera w sobie właściwie wszystko”¹⁴. Obraz świata, o jakim mowa, zawiera w pierwszej kolejności charakterystyki przestrzenne. Tekst kultury odpowiada na pytanie: jak świat jest urządzony, określa jego strukturę. Ponadto zawiera również kategorie oceny, wyobrażenie hierarchii aksjologicznej. Takie pojęcia, jak „góra – dół”, „prawe – lewe”, „inkluzywne – ekskluzywne”, wyrażając orientację przestrzenną świata, modelują również wartości.

Przestrzeń tekstu kultury reprezentuje uniwersalną mnogość elementów danej kultury, tj. stanowi model wszystkiego. Wynika z tego, że jedną z podstawowych cech struktury tego bądź innego tekstu kultury pozostaje charakter jego rozbicia – granic, oddzielających jego wewnętrzną przestrzeń¹⁵.

Model kultury, wyrażony w tekście zawierającym jego interpretację, zbudowany za pomocą „środków przestrzennego modelowania, w szczególności topograficznych”, charakteryzuje się przede wszystkim obecnością granicy rozdzielającej przestrzeń kultury na dwie różne części. Rozdzielenie przestrzeni dwuwymiarowej na dwie części oznacza, że granica stanowi zamkniętą krzywą odgraniczającą to, co wewnętrzne i złożone z ograniczonej ilości punktów, od tego, co zewnętrzne i złożone z nieskończonej ilości punktów. Wewnętrzna przestrzeń w tym przypadku będzie zamknięta, natomiast zewnętrzna otwarta. Ten typ rozgraniczenia

¹³ Ю. Лотман, *О метаязыке типологических описаний культуры*, „Груды по знаковым системам” 4/1970, Tartu, s. 463.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, s. 465.

generuje wiele opozycji wyrażanych w tekstach kultury, pośród których Łotman wymienia następujące: swój lud (ród, plemię) – cudze ludy (rody, plemiona), uświęceni – profani, kultura – barbarzyństwo, inteligencja – lud, kosmos – chaos. Na wskazane rozgraniczenie nakłada się dalej przeciwstawienie: ten świat – tamten świat, gdzie „ten świat” pozostaje „inwariantem takich pojęć, jak świat, świat ziemski, świat żywych”, natomiast „tamten świat” odpowiada określeniom „świat zagrobowy, świat nie-ludzi (bogów i martwych, bez dyferencjacji), nie ziemski”¹⁶. Rekonstruowany model komplikuje się, gdy „tamten świat”, świat zewnętrzny, rozpada się na kolejne dwie części świata ostro rozgraniczone i wyraźnie wartościowane pozytywne i negatywne, „dobre zewnętrzne” i „złe zewnętrzne”. Przy tym to, co zewnętrzne, w tym przypadku, niekoniecznie reprezentuje dezorganizację, często wyraża inny porządek, nieraz wartościowany wyżej niż porządek ziemski, porządek „tego świata”, „świata wewnętrznego”. Podobny sposób ujmowania rzeczywistości był charakterystyczny dla świadomości staroruskiej, co było wielokrotnie wykazywane w pracach semiotyków szkoły tartusko-moskiewskiej¹⁷.

Konstrukcja świata oparta na opozycji zewnętrzne i wewnętrzne stanęła u podstaw idei „Moskwa – Trzeci Rzym” i pozostawała aktywna, służąc budowaniu tożsamości i odrębności kultury rosyjskiej. Aktualizowała się również w nauce o Kościele formułowanej przez głównego ideologa nurtu słowianofilskiego lat 30.-50. XIX stulecia Aleksiego Chomiakowa, który wyraźnie ograniczał wewnętrzne terytorium Kościoła, wskazując jednocześnie na elementy wobec niego zewnętrzne. Próby zniesienia opozycji zewnętrzne – wewnętrzne, przybierającej podstawową postać Rosja – Zachód, wewnątrz samej kultury rosyjskiej oceniane były jako antyrosyjskie, jako zamach na wartości, w tym te najwyższe wyrażane przez świadomość religijną.

Zarówno warszawska szkoła historii idei, jak i semiotyka radziecka, czyniąc przedmiotem swych badań treść świadomości człowieka, konkretyzując się w „światopoglądach” bądź „obrazach świata”, wpisuje się w badania określane przez „nową historię” badaniami nad *mentalité*. U podstaw koncepcji *mentalité* stało przekonanie, że na działania ludzkie, jak również na stosunki społeczne w równym stopniu wpływają warunki ekonomiczne, jak i systemy wyobrażeń. Georges Duby stwierdzał:

¹⁶ Ibidem, s. 468.

¹⁷ W języku polskim został wydany zbiór artykułów poświęconych tematyce historii Rosji: *Semiotyka dziejów Rosji*, wybór i przekład B. Żyłko, Wyd. Łódzkie, Łódź 1993.

Mentalité to system obrazów, wyobrażeń, które w różnych grupach i warstwach społecznych stanowiących społeczeństwo współbrzmiały różnie, ale zawsze leżą u podstaw ludzkich wyobrażeń o świecie i ich miejscu w nim i w konsekwencji określają postęпки i zachowania ludzi¹⁸.

Rozwój badań nad kategorią *mentalité* przyspieszył gwałtownie w końcu lat 60., kiedy „historycy odczuli potrzebę powstrzymania ekspansji pozytywistycznie uprawianych nauk o człowieku na historię, chcieli powstrzymać zawłaszczanie terytorium historii przez historię «pozaludzką» i «ponadludzką»”¹⁹. Mimo bądź ze względu na wielość opracowań z zakresu historii mentalności kategoria ta nie daje się jasno i precyzyjnie określić. Jacques Le Goff, w trzypięciotomowej pracy poświęconej nowym orientacjom w historiografii przygotowanej w roku 1974 wraz z Pierreem Nora *Faire de l'histoire*, pisał:

Zasadnicze, co przyciąga w historii mentalności, to właśnie jej nieokreśloność, dążność ujawnienia tego „osadu” analizy historycznej, swego rodzaju „niewiadomo co”. Nieokreśloność podwajana jest przez interdyscyplinarne rozmycie: ta dziedzina historii znajduje się na przecięciu rozlicznych wpływów, zbliża się do etnologii, dubluje socjologię, jest krewną psychologii społecznej i widzi swój ratunek w metodzie strukturalistycznej²⁰.

Wojciech Wrzosek zwraca uwagę na zbliżenie, rozmytego w swej istocie, terminu *mentalité* z terminem „kultury”, co w konsekwencji badaniom nad *mentalité* nadaje status badań nad kulturą. Fundamentalna rola pojęcia *mentalité* w historiografii nieklasycznej wynika bezpośrednio z rozwoju antropologii historycznej, o której wcześniej była mowa, przeciwstawiającej się klasycznej „historii wydarzeniowej”²¹. Badacze tego nurtu stawiają w centrum zainteresowań historię człowieka.

¹⁸ Ж. Дюби, *Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г., „Одиссей: Человек в истории”* 1991, cyt. za: W. Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1995, s. 142.

¹⁹ W. Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora*, s. 145.

²⁰ J. Le Goff, *Les mentalites: une histoire ambiguë*, w: *Faire de l'histoire*, t. 3, Gallimard, „Bibliothèque de l'histoire”, Paryż 1974, s. 86.

²¹ Określenie zastosowane po raz pierwszy przez Paula Lacombe'a w pracy *De l'histoire considérée comme science* (1894), odnoszące się do historii narracyjnej, idiograficznej, skupionej na pojedynczych zdarzeniach, „wypadkach wyjątkowych i przypadkowych, a przez to dotyczącej jedynie powierzchni procesów dziejowych”. Por. J. Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń – Warszawa 2014, ss. 152-153.

Ale tu chodzi już nie tyle o człowieka-sprawcę zdarzeń, ile raczej o człowieka-twórcę i uczestnika kultury, nosiciela cywilizacji. Poprzez poznanie jednostki lub anonimowej grupy jednostek poznawać możemy to, co uniwersalne, ponadjednostkowe, także i to, co z żelazną mocą obowiązuje w danej społeczności czy epoce. Chodzi tu o wszelkiego rodzaju reguły kulturowej interpretacji świata, *eo ipso* reguły podejmowania działań, a więc o poznanie człowieka posiadającego określoną wiedzę o świecie i określony system wartości. Właśnie w świetle tej wiedzy i tego systemu wartości, czyli w świetle świadomości towarzyszącej działaniom, są one podejmowane. Badanie świadomości grupy ludzkiej, klasy społecznej czy jednostki jest więc współtworzeniem obrazu działającego człowieka, próbą zrozumienia jego wysiłków w sferze bytu materialnego (gospodarczego i nie tylko), jak również zagłębieniem się w sferę języka, obyczajów, religijności, magii, sztuki, moralności itd.²²

Badania nad *mentalité* dokonują próby dotarcia do tego, co stanowi podstawę działań podejmowanych przez jednostki i grupy ludzkie.

Historycy idei związani z kręgiem intelektualnym Bronisława Baczki dążyli do budowania określonych modeli rzeczywistości, rezygnowali z jej drobiazgowych opisów na rzecz uogólnień będących narzędziem wydobywania i nadawania rzeczywistości sensu. Uzasadnienie takiego podejścia ustanawiał w swych pracach z zakresu historii filozofii Leszek Kołakowski, który przestrzegał przed nadmierną drobiazgowością, czyniącą zjawiska historyczne niezrozumiałymi. Wierność faktom pogrąża badacza w chaosie bez znaczenia. Według Kołakowskiego zjawiska historyczne nabierają znaczenia, stają się sensowne „wyłącznie na gruncie deformacji, których różnorodność jest praktycznie nieskończona w granicach poprawności historycznej. [...] Dążenie do eliminacji arbitralności wszelkiej, to znaczy do wszechstronności obrazu, jest nieskuteczne ze względu na cel, o który chodzi; skuteczne natomiast w zakresie odebrania obrazowi rysowanemu tego kolorystycznego kontrastu, dzięki któremu może on być w ogóle jako obraz czytelny”²³. Każda „deformacja”, dokonująca się na gruncie selekcji materiału faktograficznego, wiąże się z systemem wartości interpretatora, „aktem wiary filozoficznej”, który pozwala „wykroczyć poza historię, jeśli chce się jej nadać sens”²⁴. Andrzej Walicki pisze natomiast o procesie „strukturalizacji”, porządkującym i czyniącym zrozumiałymi dostępne

²² W. Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora*, s. 148.

²³ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965, s. 253.

²⁴ L. Kołakowski, *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, w: idem, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, PWN, Warszawa 1967, s. 236.

historykowi dane empiryczne. Budowanie modeli idealnych jest konieczne w procesie wyjaśniania rzeczywistości historycznej. Według Walickiego:

Struktury myśli nie są faktami, to znaczy czymś natychmiast i bezrefleksyjnie rozpoznawalnym jako oczywiste samo przez się i po prostu dane. Struktury [...] są przez badacza zarówno odkrywane, jak i tworzone, jako że istotna część jego zadania tkwi w wysiłku wprowadzenia pewnego ładu w chaotyczną masę danych empirycznych i tym samym nadania im zrozumiałości. Opisując ów wysiłek twórczy użyłem terminu „strukturalizacja”, mając na myśli konstrukcję pewnych idealnych modeli i spożytkowanie ich do wyjaśnienia pewnych wzorców myślenia bądź zlepków idei²⁵.

Zajmując się ideą zjednoczenia Kościołów, podążam w pewnym zakresie za wskazówkami metodologicznymi warszawskich historyków idei i dokonuję selekcji materiału faktograficznego. Wybieram, w sposób arbitralny, ale pozostając przy tym wierną określonej tradycji badań historii filozofii rosyjskiej, kilka teorii, uznając je za reprezentatywne i wymowne w obszarze kultury rosyjskiej. Na ich podstawie rekonstruuje ogólne modele relacji międzywyznaniowych, gdzie stronami są prawosławny Wschód oraz katolicki Zachód. Wyodrębniam trzy idealne modele relacji: 1) podporządkowania Kościoła zachodniego Kościołowi wschodniemu, 2) podporządkowania Kościoła wschodniego Kościołowi zachodniemu, 3) równowagi, „jedności w wielości”.

Budowanie modeli idealnych każdorazowo niesie za sobą ryzyko uproszczeń, a co za tym idzie zafałszowania opisywanej rzeczywistości, wiąże się z niebezpieczeństwem tworzenia jednorodnych, statycznych modeli, pomijających elementy niewspółgrające i zaburzające całość. Uświadamiając owo zagrożenie, będę wskazywała na wewnętrzne sprzeczności, napięcia, dwuznaczności i niekonsekwencje zawierające się wewnątrz prezentowanych modeli. Charakterystyczny pod tym względem pozostaje system poglądów Włodzimierza Sołowjowa, uznawany za najbardziej spójny w historii filozofii rosyjskiej. Sołowjow precyzyjnie konstruuując i wyrażając swe koncepcje, wprowadza tam szereg sprzeczności. Rozwijając swe przekonania, dokonuje ich zmiany, często przecząc, rzeczywiście lub pozornie, poprzednim ustaleniom. Przykład Sołowjowa wskazuje na konieczność śledzenia wewnętrznej dynamiki konstruowanych modeli ogólnych. Tak określony kierunek postępowania naukowego charakteryzował również warszawskich historyków idei, którzy łączyli rejestrację dynamiki zjawisk

²⁵ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 43.

historycznych z tworzeniem typologii, co bezpośrednio wynikało z ich dążenia do łączenia badania genetycznego z analizą strukturalną. Każde osobne zjawisko historyczne, konstrukcja myślowa, światopogląd, model ogólny powinny być każdorazowo odnoszone do szerszego kontekstu, w którym są one osadzone. Oznacza to łączenie diachronicznego i synchronicznego badania zjawisk kultury, co było właściwe także dla semiotyków szkoły tartusko-moskiewskiej. Badanie samej tylko struktury, bez jej odniesienia do kontekstu historycznego, oznaczałoby prymat podejścia synchronicznego nad diachronicznym, co zostało porzucone przez semiotyków kultury już na wczesnym etapie rozwoju ich podejścia badawczego. Semiotycy radzieccy bardzo szybko zaczęli dostrzegać słabość budowanych przez siebie modeli, wynikającą z ich schematyczności i pewnej sztywności, widzieli ich nieprzystawalność do rzeczywistości, której cechą podstawową są dynamika i zmienność. Modele te mogły służyć opisowi i rozumieniu złożonej rzeczywistości, stanowiąc z natury rzeczy jej uproszczenie, jednakże nie mogły być z tą rzeczywistością w pełni utożsamiane. W ramach rozwoju metodologii semiotyków kultury szkoły tartusko-moskiewskiej widoczne jest przejście od synchronicznej analizy tekstu ku analizie ujmującej jego synchroniczny i diachroniczny wymiar, co dalej wymagało uwzględnienia mechanizmu pamięci w kulturze. Zmiana perspektywy ujmowania rzeczywistości tekstowej ze statycznej w dynamiczną wiązała się z przekształceniem semiotyków systemów w ich historyków²⁶.

Dostrzegalny w podejściu semiotyków radzieckich do tekstu zwrot wpisywał się w ogólny nurt reorientacji myślenia o źródłach historycznych, jaki dokonywał się w europejskiej historiografii już od połowy lat 60., czyli momentu powstania szkoły tartusko-moskiewskiej. Najbardziej wyrazistym tego przykładem były publikacje francuskie: cytowana wcześniej *Faire de l'histoire* z 1974 r. oraz *La nouvelle histoire* z 1978, będące manifestacją nowego podejścia do historii, łączącego różne nauki społeczne i humanistyczne. „Nowa historia” sprawiła, „że do historii, rozumianej teraz jako historia kultury, zbliżyli się badacze literatury, sztuki, nauki czy filozofii. Dziś nie sposób sobie wyobrazić poważnej rozprawy z historią tych dziedzin bez powstałych w kręgu Nowej Historii prac o społecznych kontekstach ich funkcjonowania, o nośnikach, mediach i obiegach komunikacyjnych, o cenach i dostępności dóbr kultury, o społecznościach twór-

²⁶ Por. B. Żyłko, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska, słowo/obraz-terytoria*, Gdańsk 2009; D. Jewdokimow, K. Kizińska, *Cultural theory and history: sign and context*, Wyd. Naukowe WNS, Poznań 2014.

ców, czytelników i odbiorców etc.”²⁷ Nowa Historia definitywnie porzuca dogmaty XIX-wiecznej historii, która przeszłość odtwarzała i poznawała za pośrednictwem źródeł pisanych w postaci dokumentów publicznych, inne narracje pozostawiając filologom oraz przedstawicielom pozostałych dziedzin nauk społecznych i humanistycznych. Nowa Historia zamazuje wcześniej wyraźne różnice między historią i filologią²⁸. Ponadto, jak przekonuje Paweł Rodak we wstępie do polskiego wydania pracy Jacques’a Le Goffa *Historia i pamięć*, za sprawą Nowej Historii „dokonało się w bardzo różnych obszarach poznania odejście od ujęcia hermeneutycznego, w którym najważniejszą rolę odgrywało pojęcie dzieła czy tekstu, rozumianych jako wytwór duchowy i ponadczasowy nośnik idei, w stronę ujęcia, które nazwać można antropologicznym, a jego sens opisać jako ucieleśnienie idei, uspołecznianie twórców, ukazywanie dzieł jako dynamicznych całości wyrastających z praktyk kulturowych, a w konsekwencji uhistorycznienie wytworów duchowych”²⁹. Ten sam sposób ujmowania tekstu obecny był u przedstawicieli semiotyki radzieckiej, którzy badając teksty, brali pod uwagę synchroniczny i diachroniczny wymiar kultury.

Synchroniczny wymiar kultury stanowi, zgodnie z określeniem Łotmana, „strukturę organizacyjną, która jednoczy ludzi żyjących w tym samym czasie”³⁰. Kultura jednak, zawsze zakładając „zachowanie poprzedniego doświadczenia”³¹, ściśle splata swój wymiar synchroniczny z wymiarem diachronicznym, określonym poprzez jej historyczne związki i odniesienia. Oba te aspekty wydają się nierozdzielne, natomiast ich wyodrębnianie może mieć jedynie charakter zabiegu służącego systematyzacji procesu badawczego. W definicji Łotmana „kultura jest pamięcią”³², stanowi „niedziedziczną” pamięć zbiorowości, co ściśle wiąże ją z historią, a w konsekwencji badanie kultury, wyrażanej w tekstach i symbolach, czyni badaniem historii. Łotman przekonuje, że kultura „zawsze kojarzy się z ciągłością moralnego, intelektualnego, duchowego życia człowieka, społeczeństwa, ludzkości. I dlatego kiedy mówimy o kulturze naszej, współczesnej, mówimy również, być może

²⁷ P. Rodak, *Wstęp do wydania polskiego. Historia wobec pamięci*, w: J. Le Goff, *Historia i pamięć*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 11.

²⁸ Zob. szerzej: K. Pomian, *Historia. Nauka...*, ss. 199-203.

²⁹ P. Rodak, *Wstęp do wydania polskiego. Historia...*, ss. 11-12.

³⁰ J. Łotman, *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*, przeł. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999, s. 6.

³¹ Ibidem, s. 8.

³² Ibidem.

tęgo nie zauważając, o olbrzymiej drodze, jaką ta kultura przeszła. Droga ta liczy tysiąclecia, przekracza granice epok historycznych i zanurza nas w jedną kulturę – kulturę ludzkości”³³.

Przedstawiając historyczne postaci i idei zjednoczenia Kościołów w myśli rosyjskiej, będę uwzględniała ich synchroniczny i diachroniczny wymiar; badając i prezentując ich wewnętrzną strukturę. Będę jednocześnie wskazywała na ich rozwój i przekształcenia w ramach kontekstu historycznego. Omawiając tu, zgodnie z porządkiem ich historycznej konkretyzacji, cztery różne idee zjednoczenia Kościołów, będę jednocześnie wskazywała na ich powiązania, różnice, podobieństwa oraz wzajemne wpływy. Rozpatrując historyczne postaci i idei zjednoczenia Kościołów, buduję jednocześnie narzędzie rozumienia współczesności. Świadoma jestem przy tym tego, że towarzysząca mi perspektywa współczesności wpływa na moje rozumienie przeszłości, albowiem „nasza wiedza o przeszłości zawsze zależy i musi zależeć, od epoki, w której żyjemy, od naszego miejsca w niej i specyfiki naszej perspektywy poznawczej”³⁴. Pozostając w kręgu założeń badawczych historyków idei, posługuję się metodami historycznymi i porównawczymi, rezygnuję z podejścia czysto analitycznego, ahistorycznego.

Porównanie badanej ideologii z ideologiami mniej lub bardziej pokrewnymi oraz włączenie jej do określonego ciągu rozwojowego jest koniecznym warunkiem uchwycenia prawidłowości tłumaczących jej pojawienie się, a zarazem konstruujących jej strukturę i jej indywidualność historyczną³⁵.

Zastosowanie metod porównawczych pozwala również na, istotne w kontekście podejmowanej problematyki, wyłonienie cech charakterystycznych kultury rosyjskiej, ukazanie jej swoistości oraz uzasadnienie samego aktu jej wyodrębnienia na tle większej całości, jaką pozostaje kultura europejska.

Warszawska szkoła historii idei, do której dorobku się odwołuję³⁶, formułując własną postawę badawczą wobec problematyki zjednoczenia Kościołów, na tle innych tradycji badawczych, pozostaje mało spójna metodologicznie. Stosowane przez jej reprezentantów metody są każdorazowo zależne od przedmiotu badań, a zatem niemożliwe jest mówienie

³³ Ibidem.

³⁴ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 46.

³⁵ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 1964, s. 14.

³⁶ Zwłaszcza do dorobku Andrzeja Walickiego ze względu na problematykę rosyjską podejmowaną w jego pracach.

o jakimkolwiek spójnym aparacie metodologicznym. Mamy tu raczej do czynienia ze zbiorem założeń naukowych, które wyznaczają ogólny kierunek pracy, określoną postawą intelektualną zarysowującą ramy właściwego jej warsztatu badawczego. Wspólna postawa badawcza jest tym, co w rzeczywistości łączyło prace autorów związanych z kierowanym przez Bronisława Baczkę Zakładem Historii Filozofii Nowożytnej i Myśli Społecznej PAN, w związku z czym możemy mówić raczej o „formacji intelektualnej”, „kręgu środowiskowym”³⁷ niż o „szkole” w ścisłym tego słowa znaczeniu, co możliwe jest w odniesieniu do tradycji tartusko-moskiewskiej. Wspólną im postawę określa się jako „Postawę rozumiejącego obserwatora procesu historycznego”. W 1964 r., czyli w momencie szczytowej aktywności grupy, Bronisław Baczko pisał:

Można już chyba mówić o tym, że w szeregu prac zarysowuje się pewna wspólna i, jak się wydaje, oryginalna orientacja badawcza. Chodzi tu o historiografię filozoficzną zorientowaną antropologicznie, traktującą dzieje filozofii nie tyle ze względu na jej funkcję poznawczą, ile na jej funkcje ekspresyjne wobec ludzkich postaw, konfliktów i antynomii, zarówno historyczno-społecznych, jak i egzystencjalnych. Filozofia rozpatrywana jest nie tylko jako pewien wysiłek intelektualny, ale i jako przeżycie świata, nie tylko jako czynność poznawcza, ale również jako wysiłek wyposażania świata w wartości, nadawania przez człowieka sensu zarówno światu, jak i ludzkiej działalności indywidualnej i zbiorowej. Filozofia, ujmowana jako fenomen ludzki, a więc historyczny, badana jest w jej uwikłaniach w szersze struktury światopoglądowe, przejawiające się w innych dziedzinach ludzkiej aktywności, w sferze kultury, polityki itd. Stąd też predykcja do problematyki znajdującej się na pograniczu różnych sfer aktywności kulturowej – filozofii i religii, filozofii i historiografii, filozofii i utopii, filozofii i myśli społecznej, filozofii i literatury itd. Stąd też zainteresowanie nie tylko nieredukowalnym residuum, jakie stanowi osobowość filozofa, ale i przesłankami nieuświadomionymi o charakterze ponadindywidualnym w twórczości różnych myślicieli, w szczególności – nieuświadomionymi przesłankami wspólnymi w twórczości myślicieli choćby nawet wypowiadających tezy przeciwstawne. Stąd też dążenie do połączenia badania genetycznego z analizą strukturalną, śledzenia dynamiki z tworzeniem typologii. Naszkicowana tu orientacja to nie tyle zbiór dyrektyw, ile pewna wspólna perspektywa, dająca się odnaleźć w różnych pracach, ulegająca modyfikacji i przekształceniom, indywidualizowana, różnicowana i przekształcana w zależności od wymogów stawianych przez badany materiał i od pytań wysuwanych przez badającego³⁸.

³⁷ R. Sitek, *Warszawska szkoła historii idei...*, s. 14.

³⁸ B. Baczko, *Filozofia polska w dwudziestoleciu. Historia filozofii nowożytnej*, „Studia Filozoficzne” 3/1964, s. 22.

Przytoczony tu obszerny fragment wypowiedzi Bronisława Baczki zawiera główne założenia kręgu intelektualnego skupionego wokół jego osoby, założenia wyznaczające również kierunek podejmowanych przeze mnie badań nad kulturą rosyjską.

Podstawowe założenia warszawskiej szkoły historii idei formułowane były w powiązaniu ze zmianami, jakie dokonywały się wówczas w historiografii europejskiej. Powstawały również pod wpływem określonych warunków politycznych, konstruowane były w opozycji do dogmatyzmu obowiązującego wówczas w nauce, czego skutkiem pozostawał m.in. zwrot ku historyzmowi. Jak pisze po latach Andrzej Walicki:

Podejście historyczne, wraz z jego składnikiem historycznej względności, wydawało się nam bardziej wiarygodną bronią przeciw wszelkim postaciom dogmatyzmu, niż zastępowanie jednej dogmatycznej teorii inną. Inaczej mówiąc, historyczność stała się dla nas antidotum na skostniałe, zreifikowane formy myślenia dogmatycznego, czy to marksistowskiego, czy nie-marksistowskiego³⁹.

To, co było dla pokolenia historyków idei związanych z Bronisławem Bączką adogmatyzmem w nauce, ochroną jej samej przed uwikłaniem ideologicznym, dla kolejnego pokolenia historyków idei pozostawało „relatywizmem historycznym”, brakiem zaangażowania. Stało się to podstawą oskarżenia formułowanego przez kolejne pokolenie, oskarżenia, które w pełni wybrzmiało w artykule *W pół drogi* Pawła Śpiewaka z roku 1979⁴⁰. Warszawscy historycy idei odnieśli się do tego oskarżenia, biorąc pod uwagę warunki historyczne, w których było ono formułowane, czyli *de facto* utrzymując „postawę rozumiejącego obserwatora procesu historycznego”. Walicki w swym artykule poświęconym postaci Leszka Kołakowskiego pisał: „Ludzie młodszy, których pokoleniowym doświadczeniem były wydarzenia lat 1968 i 1970, byli w zupełnie innej sytuacji. Stanęli w obliczu systemu ucisku, którego przedstawiciele byli cyniczni raczej niż dogmatyczni; systemu, który do pewnego stopnia tolerował swobodę intelektualną [...]. W takich warunkach wszelki relatywizm stał się podejrzany jako możliwy sojusznik cynicznego oportunisty, podczas gdy coraz bardziej widoczna stawała się potrzeba epistemologicznej pewności, a więc absolutnych prawd i absolutnych wartości. Chodziło już nie o wolność od ucisku ideologicznego (choć niektóre formy tego ucisku wciąż

³⁹ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 37.

⁴⁰ P. Śpiewak, *W pół drogi*. *Warszawska szkoła historyków idei*, „Res Publica” 1/1979.

nam towarzyszyły), ale raczej o swobodę wyrażania aspiracji społecznych w działaniu”⁴¹. Młode pokolenie historyków idei domagało się postawy pełnego zaangażowania, całkowicie odrzucając, negatywnie ocenianą pod względem moralnym, postawę bezstronności.

Ograniczenia wynikające z przyjęcia postawy bezstronności wobec badanych zjawisk kultury były w pełni uświadamiane przez warszawskich historyków idei. Postawa taka czyniła badacza niewidzialnym, uniemożliwiała manifestację jakiegokolwiek indywidualności, co sprowadzało rolę badacza do zestawiania, relacjonowania i prezentacji określonych idei „z zewnątrz”. Postawa taka, według Andrzeja Walickiego, „rozkłada wolę i działa paraliżująco na zdolności «ideotwórcze»”⁴². Rozwiązaniem tej sytuacji było uznanie uniwersalnych wartości: wolności, estetyki i świadomości, stanowiących oparcie i uzasadnienie „humanistyki rozumiejącej”. „Humanistyka bez dogmatu”, której podstawy zostały sformułowane przez Walickiego, wyprowadzała badacza z pułapki bezstronności i niezaangażowania. Jak przekonywał Walicki:

[...] humanistyka „bez dogmatu”, o ile naprawdę pomaga „rozumieniu” różnych światopoglądów i „stylów myślenia”, nie jest w istocie neutralna, broni bowiem wartości następujących: 1) Wolności, poprzez obronę (pośrednią) pluralizmu światopoglądowego. Można powiedzieć, że wolność nie jest wartością, jeżeli nie jest wolnością ku czemuś – tak, ale wolność (negatywna) jest warunkiem wartości, wtedy więc, gdy jest zagrożona, staje się wartością, i to wartością najwyższą (od niej bowiem zależą wszystkie inne). 2) Wartości estetycznych, potrafi bowiem (w przeciwieństwie do humanistyki „z dogmatem”) pokazać piękno różnorodnych idei, wzbogacić człowieka, rozszerzyć jego zdolność rozumienia. 3) Świadomości. Pokazując „od wewnątrz” różne światopoglądy i systemy wartości pomaga ludziom dokonać wyboru wolnego i świadomego, to jest wyboru ze świadomością zarówno tego, co się zyskuje, jak i tego, co się traci⁴³.

Andrzej de Lazari, przedstawiciel kolejnego pokolenia historyków idei i zarazem uczeń Andrzeja Walickiego, w swej pracy poświęconej nacjonalizmowi rosyjskiemu pisał: „O nacjonalizmie historycznym mogę pisać «na chłodno» – badać go z punktu widzenia określonych założeń metodologicznych i nie angażować się emocjonalnie. O nacjonalizmie współczesnym tak pisać nie potrafię i nie chcę. «Żywe życie», jak powiedziałby Fiodor

⁴¹ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 51.

⁴² A. Walicki, *Zniewolony umysł po latach*, Czytelnik, Warszawa 1993, ss. 173-174.

⁴³ *Ibidem*, s. 175.

Dostojewski i Apollon Grigorjew, rozsądza ramy teorii naukowej”⁴⁴. Tym samym podtrzymuje on, wypracowaną w ramach warszawskiej szkoły historii idei, postawę bezstronnego obserwatora jedynie w odniesieniu do zjawisk przeszłości, natomiast rezygnuje z braku zaangażowania w odniesieniu do terażniejszości. Na mocy własnej decyzji dokonuje na użytek prowadzonych badań rozdzielenia, w istocie swej nierozdzielnych, czego dowiodła nieklasyczna historiografia, przeszłości i terażniejszości.

Podobnego rozdzielenia, również na użytek prowadzonych tu badań, dokonuję w przedkładanej pracy. Oddzielając przeszłość od terażniejszości, jestem świadoma ich realnych powiązań. Zatrzymuję się na badaniu i prezentacji historycznych form idei zjednoczenia Kościołów, próbując zachować wobec nich postawę bezstronności, tworzę przy tym narzędzie zrozumienia współczesności, rozumienia, które winno poprzedzać wszelką ocenę. Rezygnuję jednocześnie z całościowego i wyczerpującego opisu poszczególnych idei, ze względu na istniejące już w dorobku polskich badań nad kulturą rosyjską szczegółowe ich opracowania⁴⁵. Rezygnacja ta i niekiedy radykalne ograniczenie pola badawczego są również podyktowane dążeniem do przejrzystości wyводу. Zagadnienia współczesnych form myślenia o zjednoczeniu Kościołów, ze względu na ich obszerność, pomijam w swej pracy, choć pominięcie to nie może być zupełne. Współczesność pozostaje obecna w prezentowanych tu rozważaniach choćby ze względu na osobę badacza spoglądającego na przeszłość z perspektywy współczesności (np. pisząc o idei „Moskwa – Trzeci Rzym”, mam świadomość istnienia historycznego rozwoju tejże idei). Opisując idee zjednoczenia Kościoła, pamiętam o dwóch wymogach stawianych historykowi przez warszawskich historyków idei, według których historyk „musi być zdolny do takiego utożsamienia się z dawnymi myślicielami, by rozumieć ich od wewnątrz, by ujrzeć ich perspektywę jako otwartą, a jednocześnie spoglądać na nich z dystansu historycznego, to znaczy postrzegać ich perspektywę jako zamkniętą. Nie ma adekwatnego kryterium, które mówiłoby, jak wiele empatii i dystansu powinno się założyć”⁴⁶. Przy tym należy pamiętać, że postawa empatii oznaczająca pełne utożsamienie, pomijająca element dystansu wobec przeszłości, nie jest możliwa i przede wszystkim nie jest wskazana w badaniu historycznym. Badacz w momencie rezygnacji z empatii nadaje

⁴⁴ A. de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, „Śląsk”, Katowice 1995, s. 7.

⁴⁵ Wyjątek stanowi tu koncepcja autorstwa Lwa Zandera, której opracowania brakuje zarówno w Polsce, jak i w literaturze światowej.

⁴⁶ A. Walicki, *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła...*, s. 46.

przeszłości cech otwartości, daje jej możliwość generowania nowych znaczeń, czyni dawnych myślicieli aktywnymi uczestnikami dialogu. Dialogu, który, przy uznaniu, że badacz i dawni myśliciele reprezentują odrębne kultury, nabiera cech dialogu międzykulturowego.

Dialog badacza z myślicielami przeszłości, jako akt dialogu międzykulturowego, staje się, zgodnie z teorią kultury Michaiła Bachtina, „życiodajny” i możliwy przy uwzględnieniu w nim przemienności momentu „wczuwania” i „obiektywizacji”. Moment „wczucia” stanowi konieczny etap poznania, polega na widzeniu przedmiotu poznania od wewnątrz „w jego własnej istocie”. Bachtin odrzucał jednak wyłączność empatii, nie zgadzał się na jej absolutyzację, uznawał, iż „czyste wczuwanie jako takie jest w ogóle niemożliwe; gdybym rzeczywiście zatracił siebie w innym (zamiast dwóch uczestników pozostałby jeden, co byłoby zubożeniem bytu), czyli przestałbym być jedynym, to ten moment mojego niebytu nigdy nie mógłby się stać momentem mojej świadomości”⁴⁷. „Czyste wczuwanie”, redukując byt, znosząc istnienie jednego z uczestników relacji, czyni jednocześnie wszelki dialog niemożliwym, albowiem dwa odrębne głosy w akcie pełnego utożsamienia stają się jednym. Zatem po momencie „wczucia” każdorazowo powinien nastąpić „moment obiektywizacji, czyli ulokowanie zrozumianej dzięki empatii indywidualności poza sobą, oddzielenie jej od siebie”⁴⁸. Dialog z innym, poznanie innego, innej kultury dokonuje się w ramach dialektyki utożsamienia i dystansu, przy zachowaniu „ambiwalencji aksjologicznej, tj. zdolności do otwarcia na odmienną perspektywę wartościowania – to, co biorę ze znakiem minus może mieć swoje plusy, które powinny się liczyć, które zmienią mój stosunek”⁴⁹. W opartej na idei pogranicza teorii kultury Bachtina:

[...] najciekawsze, najdonioślejsze (z punktu widzenia uzyskania przez daną wspólnotę pełnej osobowości) zjawiska zachodzą na pograniczu różnych całości kulturowych, na styku [podkr. – D.J.] różnych „stylów” myślenia i odczuwania różnych wizji świata i człowieka, leżących u podstaw poszczególnych kultur. Autentyczne życie kultury konkretnej społeczności, podobnie jak życie duchowe jednostki, toczy się nie w odosobnieniu, lecz w twórczym kontakcie z cudzymi kulturami⁵⁰.

⁴⁷ M. Bachtin, *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997, s. 43.

⁴⁸ Ibidem, s. 41.

⁴⁹ L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 120.

⁵⁰ T. Szkołut, *Michał Bachtin, sztuka i dialog*, „Akcent” 3/1990, s. 137.

Treść przedkładanej książki sytuuje się na owym „styku”, „stycznej” (ros. касательной) – styku różnych dyscyplin, różnych wyznań, różnych momentów historycznych i ostatecznie różnych kultur – i ów „styki”, „styczna”, (ros. касательная) staje się w istocie jej treścią.

Dziękuję wszystkim tym, którzy przyczynili się do powstania niniejszej książki. Dziękuję pracownikom i studentom Prawosławnego Teologicznego Instytutu św. Sergiusza w Paryżu za ich gościnność i niezwykłą serdeczność. Był to dla mnie ogromny zaszczyt i szczęście móc bezpośrednio uczestniczyć w życiu Instytutu. Dziękuję przede wszystkim o. Borysowi Bobrinskiemu, o. Mikołajowi Ozolinowi, o. Mikołajowi Cernokrakowi, Nadzieździe Secinski, Goranowi Sekulovskiemu oraz Maciejowi Leszczyńskiemu za ich wspomnienia, rozmowy, poświęcony mi czas i udzielaną pomoc. Profesor Annie Grzegorzcyk za życzliwość i wsparcie. Profesorowi Bogusławowi Żyłce za pierwszą lekturę oraz wszystkie wskazówki, które przyczyniły się do rozwinięcia treści książki. Dziękuję przede wszystkim Robertowi i Iwie Domurat, którzy towarzyszyli mi w czasie pisania.

Rozdział pierwszy

Jedność utracona

Rozłam Kościoła chrześcijańskiego

Pierwsze wieki trwania Kościoła chrześcijańskiego naznaczone były rozłamami i ostrymi sporami doktrynalnymi, w ramach których ostatecznie kształtowała się i stabilizowała doktryna. Początek chrześcijaństwa stanowi epoka soborów powszechnych określających historyczne „stawanie się” chrześcijaństwa w warunkach wewnętrznej niespójności widocznej w różnicach myślenia o fundamentalnych problemach doktrynalnych. Najistotniejszymi jej przejawami były początkowo wystąpienia gnostyków, montanistów, a następnie wyłonienie się, w sporze wokół dogmatu chrystologicznego toczonym w V wieku, poglądów nestorian oraz monofizytów. Wieki VIII oraz IX stały się natomiast areną ostrych starć między ikonoklastami i zwolennikami ikon. W łańcuchu kolejnych wstrząsów i rozłamów najistotniejszy w historii chrześcijaństwa i najbardziej brzemienne w skutkach był ten, który dokonał się między chrześcijańskim Wschodem i Zachodem. Konflikt ten ostatecznie określił kształt i kierunek rozwoju kultury europejskiej, pozostawił ją rozdartą wewnątrz i jednocześnie wielogłosową. Jak pisze Jaroslav Pelikan:

Główny spór doktrynalny, który rozgorzał w IX wieku i miał trwać aż do XI stulecia, dotyczył już bezpośrednio konfliktu Wschodu z Zachodem i zakończył się schizmą, która na stałe podzieliła Kościół, kształtując w ten sposób również jego doktrynę¹.

Za moment ostatecznego podziału na Kościół wschodni i zachodni uznaje się rok 1054, kiedy to doszło do nałożenia ekskomuniki na pa-

¹ J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600-1700)*, przeł. M. Piątek, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 175.

triarchę Konstantynopola Michała Cerulariusza, dokonane przez legatów papieskich. Jednakże moment ten pozostaje jedynie symboliczną cezurą w dziejach relacji między Kościołami chrześcijańskimi, albowiem poprzedził go złożony proces komplikacji owych relacji wiodący bezpośrednio do dramatycznego końca, który ostatecznie dokonał się wiele lat później. To jedno wydarzenie nie mogło stanowić o ostatecznym zerwaniu, było ono jedynie ogniwem łańcucha zdarzeń. „Formalne zerwanie przyszło później, lecz pęknięcie w strukturze wspólnoty wyznawców Chrystusa poszerzało się już od dawna”². Jednym z symptomów zbliżającego się rozłamu były narastające różnice doktrynalne, spośród których najistotniejsza okazała się ta dotycząca dogmatu trynitarnego oraz doktrynalnych podstaw organizacji Kościoła, a w tym pozycji Rzymu w świecie chrześcijańskim.

Rozważając przyczyny rozłamu wewnątrz Kościoła chrześcijańskiego na Wschód i Zachód, a następnie określając zakres różnic je dzielących, skupimy się tu przede wszystkim na problematyce doktrynalnej oraz organizacyjno-instytucjonalnej, gdyż ona właśnie w późniejszych wiekach zdominuje rozważania dotyczące relacji między poszczególnymi wyznaniem chrześcijańskimi. Ścisłe związane z doktryną i organizacją Kościoła, bądź w tym przypadku już Kościołów, obszar kultu i obrzędowości chrześcijańskiej, w tej części historii idei rosyjskiej, którą bierzemy tu pod uwagę, będzie miał wobec refleksji doktrynalnej drugorzędne znaczenie, choć nie będzie całkowicie pomijany. Prezentując punkt odniesienia dla rozwoju idei zjednoczenia Kościołów, jakim jest rozbitcie jego pierwotnej jedności dokonujące się w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, przywołały podstawowe zdarzenia rejestrowane i opisywane przez kolejnych historyków starożytności chrześcijaństwa, jak również teologów katolickich i prawosławnych, którzy w sposób odmienny przedstawiają te same fakty. Specyfika pierwszego rozdziału niniejszej pracy wynika przede wszystkim z tego, że punktem odniesienia są dla mnie nie dokumenty źródłowe, ale ich opracowania. Powołuję się zatem, z pełną tego świadomością, na pewną interpretację dziejów, wynikającą już choćby z doboru materiału. Nie przedstawiam pełnego i szczegółowego katalogu zdarzeń, wybieram jedynie te, które w tradycji badań historii Kościoła uznawane są za kluczowe. Kryterium doboru określonych materiałów historycznych będzie często również stopień ich znaczenia w dalszych rozważaniach dotyczących poszczególnych wersji idei zjednoczenia Kościołów. Rezygnując

² Ibidem, s. 176.

z całkowitej wierności faktom historycznym, dokonując selekcji materiału faktograficznego, tworzę pewnego rodzaju „deformację” rzeczywistości, „deformację”, która zdaniem Leszka Kołakowskiego³ za ostateczny cel ma nadanie znaczenia zjawiskom historycznym, odnalezienie pośród chaosu zdarzeń pewnego porządku i sensu.

DOKTRYNALNE PODSTAWY ROZŁAMU

Jednym z problemów doktrynalnych, stanowiących podstawę konfliktu między Rzymem i Bizancjum, był samo pojmowanie urzędu biskupa oraz zakresu jego obowiązków. W obszarze tym ujawniły się różnice lokalne związane z aktem udzielania sakramentu bierzmowania: chrześcijański Wschód obowiązek ten powierzał duchownym parafialnym, natomiast Zachód biskupowi. Kolejnym punktem spornym był celibat duchowieństwa. Obie te kwestie miały charakter zarówno doktrynalny, jak i administracyjny. Mimo dopuszczalności zróżnicowania lokalnego w obszarze praktyk religijnych, moment ich faktycznego pojawienia się stanowił potencjalne źródło konfliktu doktrynalnego.

Jeszcze jednym obszarem zróżnicowania, a jednocześnie kwestią konfliktogenną, okazał się stosunek do świętych obrazów. Chrześcijański Wschód w ramach konfliktów ikonoklastycznych wypracował szczegółową i precyzyjną teologię przedstawień religijnych, podczas gdy Zachód był pozbawiony tejże refleksji i choć kult świętych wizerunków był tam obecny, to nie miał nigdy takiego znaczenia, jak w tradycji bizantyjskiej. Wizerunki świętych, ikony zajmowały centralne miejsce w liturgii Kościołów wschodnich, inaczej rzecz się miała w liturgii Kościoła zachodniego.

Istotniejsza jednak, w ramach różnic wynikających z praktyki liturgicznej, pozostawała sprawa chleba używanego podczas Eucharystii. Punktem spornym między Grekami i łacinnikami było użycie przez tych drugich w czasie Eucharystii chleba praśnego (niekwaszonego), co spotkało się ze zdecydowanym sprzeciwem Kościoła wschodniego, obstającego przy zastosowaniu chleba kwaszonego. Spór zogniskowany wokół chleba eucharystycznego toczył się w odwołaniu do problematyki relacji między Starym a Nowym Testamentem. Chrześcijański Wschód w zastosowaniu chleba praśnego dostrzegał kontynuację tradycji starotestamentowej odrzuconej przez św. Pawła wraz ze zwyczajem obrzezania oraz zachowania szabatu.

³ L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965, s. 253.

Pozostanie przy chlebie niekwaszonym stanowiło w krytyce Greków zwrot ku tradycji żydowskiej sprzecznej ze zwyczajem chrześcijańskim.

Spory teologiczne odbywały się w atmosferze wzajemnego niezrozumienia, wynikającego w dużej mierze bezpośrednio z niewystarczającej znajomości języków bądź całkowitej ich nieznajomości. Chrześcijański Wschód posługiwał się językiem greckim, budując swój korpus pojęciowy w oparciu o rozbudowaną terminologicznie „pogańską” filozofię grecką. Język ten stał się językiem pierwszych ojców Kościoła, udoskonalał się przez wieki, wypracowując i precyzując pojęcia będące narzędziem wyrażenia najbardziej subtelnych zagadnień. Pod względem językowym przez długie lata chrześcijański Zachód pozostawał w całkowitej zależności od greckiej myśli teologicznej, jednak już pod koniec IV wieku całkowicie uniezależnił się, wypracowując swój własny język wyrażania poglądów teologicznych, czego najdonioślejszym przykładem pozostaje praca intelektualna świętego Augustyna. Jego teologiczne pisma dały początek językowej i intelektualnej niezależności łacinników od Greków. Koniec IV wieku stał się początkiem faktycznego rozchodzenia się dróg chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu: „z jednej strony Augustyn, którego dzieło stanowi podstawę tradycji łacińskiej; z drugiej Grecy, podążający śladem szkoły kapadockiej”⁴. Zderzenie dwóch odmiennych języków na polu tak subtelnej w swym wyrażeniu dziedziny, jaką jest teologia, skutkowało serią nieporozumień, stanowiących podłoże wieloletnich konfliktów.

Takową subtelną kwestią teologiczną stanowiącą zarzewie długotrwałego konfliktu była i wciąż pozostaje kwestia *filioque*. I sobór powszechny zwołany przez Konstantyna w roku 325 do Nicei, odpowiadając na swoiście odczytywane poglądy Ariusza, jakoby zaprzeczające równości Ojca i Syna oraz kwestionujące bóstwo Chrystusa, sformułował „Wyznanie wiary 318 Ojców”, które podkreślało współistotność i całkowitą równość Ojca, Syna i Ducha Świętego. Zasadniczy fragment nicejskiego wyznania wiary brzmi:

Wierzymy w jednego Boga Ojca Wszchemogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych. I w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to jest z istoty Ojca, Boga z Boga, Światłość ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, a nie uczynionego, współistotnego Ojcu, przez którego wszystko się stało, co jest w niebie i co jest na ziemi, który dla nas ludzi i dla naszego zbawienia zstąpił i przyjął ciało, stał się człowiekiem, cierpiał i zmartwychwstał trzeciego dnia, wstąpił do nieba, przyjdzie sędzić żywych i umarłych. I w Ducha Świętego.

⁴ J.M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire 867-1185*, s. 203, cyt. za: *ibidem*, s. 214.

Podczas drugiego zjazdu biskupów, który odbył się w Konstantynopolu w 381 r., do fragmentu *Credo* nicejskiego: „Wierzymy w Ducha Świętego”, dodano słowa: „Pana i Ożywiciela, który od Ojca pochodzi, który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie i chwałę, który mówił przez proroków”. Dodane słowa stanowiły odpowiedź na herezję pneumatomachów. W ten sposób powstało Nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary. Do tak sformułowanego wyznania od VI wieku w tekstach synodów zachodnich dodaje się formułę *filioque* (łac. „i syna”), by nadać mu zmodyfikowaną postać: „...Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca i Syna (*filioque*) pochodzi...” Formuła ta została włączona do liturgii Kościoła zachodniego dopiero w 1014 r. przez Benedykta VIII. Prawosławie całkowicie odrzuca zmianę wprowadzoną do tekstu „z powodów kanonicznych, ze względu na soborowy zakaz dodawania jakiegokolwiek słowa do symboli» (II sobór powszechny, kanon 1.), i teologicznych, ze względu na wyraźną wypowiedź Jezusa Chrystusa, który od Ojca pochodzi (J 15,26)⁵. Dodatek «i Syna» jest bowiem zmianą cytatu z Ewangelii Jana w Symbolu⁶. W przekonaniu teologów wschodnich zmodyfikowana formuła naruszała wewnętrzną równowagę Trójcy Świętej. Łacińskiej interpolacji Wyznania wiary w sposób otwarty i zdecydowany sprzeciwiał się Focjusz, nazywając ją „ukoronowaniem zła” i uznając „że niszczy ono monarchię Ojca” i „relatywizuje rzeczywistość osobowej, czyli hipostatycznej, egzystencji Trójcy Świętej”⁷. Swoją argumentację skierowaną przeciw łacińskiej wersji Wyznania wiary Focjusz wykladał w encyklice do patriarchów wschodnich z roku 866. Doprowadził również do uroczystego potwierdzenia pierwotnej wersji Nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary na synodzie z lat 879-880. Szczegółową argumentację przeciw łacinnikom przedstawił w słynnej *Mystagogii*⁸. Zagorzały przeciwnik Focjusza Anastazy Bibliotekarz umniejszał znaczenie dodatku *filioque* w sporze między Wschodem i Zachodem, wyjaśniając go względami translatorskimi. Czyniąc to Anastazy Bibliotekarz powoływał się na list Maksyma Wyznawcy:

Przetłumaczyliśmy nadto z listu tegoż świętego Maksyma do kapłana Marinusa miejsce odnoszące się do pochodzenia Ducha Świętego. Powiada on w nim, że

⁵ Cytaty z Biblii za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Pallotinum, Warszawa – Poznań 1997.

⁶ *Religia. Encyklopedia*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 4, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 35.

⁷ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.

⁸ PG 102, 279-392.

Grecy bezpodstawnie występują przeciwko nam, gdyż my nie twierdzimy – jak oni to utrzymują – że Syn jest przyczyną czy początkiem Ducha Świętego, lecz dobrze zdając sobie sprawę z jedności substancjalnej Ojca i Syna, wyznajemy, że On [Duch Święty] tak samo jak od Ojca, pochodzi też od Syna, rozumiejąc naturalnie to pochodzenie jako posłannictwo. Maksym wyjaśniając to nabożnie wzywa znających oba języki do pokoju pouczając i nas, i Greków, że pod pewnym względem Duch Święty pochodzi od Syna, a pod pewnym względem od Niego nie pochodzi, i wskazując na trudności przełożenia tego z jednego języka na drugi ze względu na ich odrębne właściwości⁹.

Słowa te wyjaśniają trwający przez wieki spór dogmatyczny względami jedynie językowymi i wynikającymi z nich nieporozumieniami. Przywoływany Maksym Wyznawca, podobnie jak wielu innych uczestników dyskusji, odwoływał się do tekstów autorów starożytnych, szukając w nich argumentów dla poparcia swego stanowiska. Opierając się na ich twierdzeniach, formułował nieco bardziej zdecydowane przekonania niż te relacjonowane przez Anastazego. Uważał, że „Duch pochodzi [z Ojca] poprzez Syna, w ten sposób dając wyraz jedności natury”¹⁰. Oznacza to, według prawosławnego teologa Johna Meyendorffa, iż „z działania Ducha w świecie po Wcieleniu można wywnioskować współistotność trzech Osób Trójcy Świętej, lecz nie da się wywnioskować jakiegokolwiek przyczynowości w wiecznej osobowej relacji między Duchem a Synem”¹¹, jakby na to wskazywała łacińska formuła Wyznania wiary. Włodzimierz Łoski, pokazując różnice między Wschodem i Zachodem w myśleniu o Trójcy, przekonuje, iż „w wykładni dogmatu trynitarnego myśl zachodnia wychodziła najczęściej od jednej natury, by rozważać następnie trzy Osoby, podczas gdy Grecy postępowali w odwrotnym kierunku: od trzech Osób do jednej natury”¹². Łoski, reprezentujący prawosławną perspektywę oglądu problemu, dostrzega w greckiej koncepcji Trójcy zasadniczą monarchię Ojca, stanowiącego zasadę jedności i źródło boskości:

Dlatego to Wschód sprzeciwiał się formule *Filioque*, która zdawała się osłabiać monarchię Ojca: należało albo zniszczyć jedność, przyjmując dwie zasady Boskości, albo zmieniając Osoby na relacje w jednej istocie, oprzeć jedność

⁹ Cyt. za: F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, przeł. M. Radożycka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985, s. 12.

¹⁰ Maksym Wyznawca, *Epistola ad Marinom*; PG 91, 136 AD, cyt. za: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 120.

¹¹ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 120.

¹² W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 50.

zwłaszcza na wspólnej naturze, która wychodziła wówczas na plan pierwszy. Zdaniem Zachodu relacje różnicują pierwotną jedność: zdaniem Wschodu oznaczają jednocześnie różnorodność i jedność, gdyż odnoszą się do Ojca będącego zarówno zasadą, jak i rekapitulacją (*synkefalaiosis*) Trójcy¹³.

Kwestia *filioque* powróciła w dyskusji soboru we Florencji z roku 1439. Szósta sesja synodalna tegoż soboru poświęcona była relacjom Zachodu i Wschodu. Podczas niej Ojcowie, zgodnie z treścią dokumentów, „W końcu, po długim i pracowitym badaniu, dzięki łaskawości Ducha Świętego, osiągnęli wielce upragnioną i najświętszą jedność”¹⁴. Uczestnicy soboru podjęli się karkołomnej próby pogodzenia formuły greckiej i łacińskiej, dochodząc do kompromisu uznającego prawowierność ich obu. Efektem negocjacji była unia florencka stanowiąca z założenia kres rozłamu między Kościołami. Większość duchowieństwa wschodniego nie przyjęła kompromisu zawartego we Florencji, duchowieństwo ruskie uznało go wręcz za wyraz herezji, co doprowadziło do całkowitej porażki starań soborowych i ostatecznego odwołania Unii w roku 1484. Spór dotyczący pochodzenia Ducha Świętego, mimo starań, nie doczekał się do dnia dzisiejszego zakończenia i powracał każdorazowo w dyskusjach dogmatycznych między Kościołami wschodnim i zachodnim, stając się zarzewiem konfliktu i źródłem wzajemnych oskarżeń o nieprawowierność¹⁵. Kolejnym istotnym problemem dzielącym Kościoły chrześcijańskie była kwestia prymatu rzymskiego i autorytetu w Kościele.

INSTYTUCJONALNO-ORGANIZACYJNE ŹRÓDŁA ROZŁAMU

Ostoją ortodoksji w świecie chrześcijańskim pozostawał, ze względu na swe dziedzictwo Piotrowe oraz „nieskazitelną reputację”, Rzym. Naświetlając owy sposób postrzegania Rzymu, Jaroslav Pelikan przytacza słowa Agatona I: „Polegając na jego [Piotra] opiece, ten jego apostołski Kościół nigdy nie zбочzył z drogi prawdy na manowce jakiegokolwiek błędu. Cały katolicki Kościół Chrystusowy oraz sobory ekumeniczne uznawały zawsze jego autorytet jako księcia apostołów”¹⁶. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa pozycja Rzymu jako ostoi wiary i prawomyślności była całkowicie

¹³ Ibidem, ss. 51-52.

¹⁴ <http://soborowa.strefa.pl/florencja.html> [19.06.2016].

¹⁵ O współczesnym sporze dotyczącym kwestii *filioque* patrz szerzej: W. Hryniewicz, *Kościół jest jeden*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2004, s. 178.

¹⁶ Agaton I, *Listy* 1 (PL 87, 1169-1170).

podzielana przez Wschód. Pierwszeństwo Rzymu miało charakter nie tylko symboliczny, a wyrażało się w realnym wpływie na decyzje pierwszych soborów powszechnych określających fundament dogmatyki chrześcijańskiej. Dowodzi tego m.in. rola, jaką odegrał papież Leon Wielki podczas soboru chalcedońskiego. „Chrystologia preegzystencji, kenozy i wyniesienia, za którą opowiedział się Leon w *Liście do Flawiana*, była próbą osiągnięcia złotego środka i ewangelicznego umiarkowania. Próba ta powiodła się. Ojcowie zgromadzeni na soborze zakrzyknęli: «Piotr przemówił ustami Leona!»¹⁷. Głos Rzymu w toczących się sporach teologicznych często pozostawał głosem decydującym. Nieomylność Rzymu, jego „nieskazitelność reputacji” w pierwszych wiekach chrześcijaństwa stała się w późniejszych latach argumentem w sporze Wschodu z Zachodem.

Autorytet Rzymu, wyznaczający jego prymat w organizacji Kościoła, opierał się początkowo na dwóch stabilnych podstawach, jakimi były zasada akomodacji i zasada apostołowości. W kolejnych latach istnienia Kościoła, wobec słabnącej pozycji Rzymu w Cesarstwie, biskupi rzymscy rezygnowali z niekorzystnej z ich punktu widzenia zasady akomodacji na rzecz zasady apostołowości. Apostolskie dziedzictwo Rzymu pozostawało oczywiste w całym świecie chrześcijańskim i odwoływanie się do niego początkowo nie było konieczne, skoro Rzym utrzymywał swą centralną pozycję ze względu na polityczną organizację Cesarstwa.

Kościół wschodni nigdy nie zaprzeczał temu, iż św. Piotr przebywał w Rzymie, tam poniósł śmierć męczeńską i tam spoczywa jego ciało. [...] Ale też aż do IV w. biskupi Rzymu nie mieli nigdy potrzeby podkreślania tego faktu. W istocie bowiem mieli jeszcze inny tytuł, który zapewniał im pierwsze miejsce w hierarchii – ten mianowicie, że ich siedziba była jednocześnie rezydencją cesarza i stolicą Cesarstwa Rzymskiego¹⁸.

Kościół rozwijając ziemski aspekt swego istnienia, w postaci konkretnej struktury organizacji, początkowo dostosowywał się do istniejącego podziału politycznego Cesarstwa Rzymskiego (zasada akomodacji). Według Francisa Dvornika zasada ta, uznawana często za przejaw zwyrodnienia tradycji apostołowej w Kościele, została wprowadzona przez samych apostołów ze względów całkowicie praktycznych. „Apostołowie mogli zacząć głoszenie swej nauki jedynie w wielkich miastach Imperium, w których znajdowały się znaczne gminy żydowskie”¹⁹. I sobór powszechny (325 r.)

¹⁷ J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa...*, s. 178.

¹⁸ F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, s. 21.

¹⁹ Ibidem, s. 22.

sankcjonował regułę dostosowania Kościoła do administracji politycznej, gdy w IV kanonie ogłaszał: „Z reguły biskupa powinno ustanawiać ogólne zgromadzenie biskupów danej prowincji. Gdyby jednak było to trudne bądź ze względu na jakąś nagłą okoliczność, bądź ze względu na daleką drogę, ma się zebrać w tym samym miejscu przynajmniej trzech i – po odebraniu od nieobecnych głosów i uzyskaniu ich zgody pisemnej – dokonać wyboru. Fakt ten powinien być w każdej prowincji zatwierdzony przez metropolitę”²⁰. Kanon ten podkreślał istotną rolę „metropolitów”, czyli biskupów rezydujących w stolicach prowincjonalnych, „metropoliach” (*metropoleis*). Zatwierdzał on jedynie istniejącą wcześniej zasadę zwierzchności biskupów sprawujących władzę w stolicach nad prowincją. Sobór nicejski wskazuje również i zatwierdza organizację ponadmetropolitalną, system diecezji. Diecezje obejmowały kilka prowincji i były zarządzane przez egzarchę. W tekstach soborowych wymienia się diecezję Italii ze stolicą w Rzymie, diecezję Egiptu ze stolicą w Aleksandrii i Wschodu ze stolicą w Antiochii. System diecezji pozostawał inną formą dostosowania Kościoła do organizacji Cesarstwa. Proces organizacji Kościoła zakończył się utworzeniem patriarchatów. Egzarchowie poszczególnych diecezji uzyskali funkcję patriarchów. Wzrastająca rola Konstantynopola w regionie doprowadziła do przejścia przez niego jurysdykcji nad trzema największymi diecezjami: Azji (ze stolicą w Efezie), Pontu (ze stolicą w Cezarei Kapadockiej) i Tracji (ze stolicą w Heraklei), przez co tamtejsi egzarchowie nie otrzymali tytułu patriarchów. W ten sposób wyłoniły się cztery główne patriarchaty dostosowane do podziału politycznego Cesarstwa.

Kanon III soboru konstantynopolitańskiego (381) ustanawiał na nowo hierarchię kościelną, wyznaczając biskupowi Konstantynopola drugie miejsce, tuż za biskupem Rzymu. Kanon ten w żaden sposób nie znosił pierwszeństwa Rzymu i nie był wymierzony w biskupstwo zachodnie. Miał jedynie za zadanie uregulowanie wewnętrznych spraw Kościoła wschodniego, w którym nadmiernie wzrastały wpływy Aleksandrii. Świadczy o tym m.in. brak reakcji Rzymu, stanowiący akceptację zaistniałej sytuacji, będącej naturalną konsekwencją wywyższenia Konstantynopola w ramach zmiany organizacji politycznej Cesarstwa, poprzez przeniesienie stolicy Imperium i rezydencji cesarza. Postanowienie zjazdu biskupów świadczy jednak o wzrastających ambicjach Wschodu do samostanowienia i decydowania o własnych sprawach²¹. „Ponieważ w tym czasie zasada dostosowania

²⁰ Mansi 2,669, cyt. za: ibidem, s. 23.

²¹ F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, ss. 33-34.

się do podziału politycznego Cesarstwa była jeszcze uznawana na Zachodzie, więc wyniesienie Konstantynopola na drugie miejsce w hierarchii kościelnej znalazło tam milczące uznanie²². Z wyraźnym sprzeciwem Rzymu spotkał się dopiero XXVIII kanon soboru chalcedońskiego (451 r.), potwierdzający pierwszeństwo biskupa Konstantynopola przed biskupami Aleksandrii i Antiochii oraz oddający pod jego jurysdykcję diecezje Tracji, Azji i Pontu. Treść tego kanonu ponownie była motywowana wzrastającą rolą Aleksandrii na Wschodzie i była wymierzona głównie przeciw niej. Zachód występował nie przeciwko pierwszeństwu Konstantynopola na Wschodzie, ale przeciw poszerzaniu jego władzy, przez poddanie nowych ziem pod jego jurysdykcję. „Papieża zaniepokoiło [również] to, że kanon pominął milczeniem apostołski i Piotrowy charakter stolicy rzymskiej”²³. W dokumentach soborowych ujawniała się rezygnacja z zasady apostołskości na rzecz zasady akomodacji, która, w obliczu słabnącej roli politycznej Rzymu w Cesarstwie, była niekorzystna dla stolicy Italii. „Rzym stracił już swój prestiż, jakim niegdyś się cieszył jako stolica Cesarstwa i siedziba cesarza. Jego biskupi swoją uprzywilejowaną pozycję w Kościele mogli uzasadnić już tylko apostołskim i Piotrowym pochodzeniem ich stolicy”²⁴. Choć Ojcowie wschodni uznawali wciąż pierwszeństwo Rzymu, wynikające z jego Piotrowego dziedzictwa, istniało realne ryzyko utraty prymatu, czemu można było zapobiec, zwracając się ku zasadzie apostołskości w organizacji Kościoła. Starcie dwóch zasad organizacji Kościoła stało się główną przyczyną nieporozumień podczas soboru chalcedońskiego. Rzym zdecydowanie postulował powrót do zasady apostołskości w Kościele i rezygnację z dotychczasowej zasady akomodacji.

Całkowite oparcie organizacji Kościoła na zasadzie apostołskości przywracało niepodważalność pierwszeństwa Rzymu w świecie chrześcijańskim. Przekonanie o wyjątkowej pozycji Rzymu ma swoje bezpośrednie źródło w tekście Ewangelii św. Mateusza, gdzie Chrystus zwraca się do Piotra: „Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skała], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16,18-19). Obietnica Chrystusowa będzie w różnym czasie różnie rozumiana przez Wschód i Zachód. Zachód z tych słów bezpośrednio

²² Ibidem, s. 35.

²³ Ibidem, s. 39.

²⁴ Ibidem.

wywodził będzie przekonanie o pierwszeństwie i dominacji biskupa Rzymu. Wschód natomiast w sposób bardziej ogólny wyjaśniał słowa Chrystusa. Obie strony przy tym zgodnie przyjmują Piotrowe dziedzictwo Kościoła jako instytucji.

Prawdziwa wiara i właściwa nauka miały szansę być osiągnięte i utrzymane jedynie dzięki odpowiedniej strukturze: aby Kościół był apostołski w doktrynie, musiał być zorganizowany w sposób apostołski. Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa struktura episkopalna, która – jak uważano – w nieprzerwanej linii sięgała czasów apostołskich, stanowiła jedno z kryteriów rzeczywistego kultywowania apostołskiej tradycji²⁵.

Zasada apostołskości zawsze była obecna w Kościele, choć przez lata, ze względów praktycznych, pozostawała w tle zasady akomodacji. Jaroslav Pelikan wskazuje szczególny punkt widzenia autorów greckich, którzy w większości postrzegali Piotra jako „pierwszego spośród teologów” ze względu na jego wyznanie wiary²⁶. Według prawosławnego teologa Johna Meyendorffa „słowa Chrystusa (Mt 16,18) mają znaczenie soteriologiczne, a nie instytucjonalne”²⁷. Powołując się na autorytet Orygenes²⁸, Meyendorff Piotra nazywa jedynie pierwszym „wierzącym”, za którym winni podążać inni, by otrzymać klucze do bram nieba. Rzym widziany z perspektywy prawosławia prezentuje również francuski teolog Olivier Clément w swej pracy *Rzym inaczej*. Ukazuje on Rzym, do którego, jako centrum bałwochwalstwa, „wielkiego Babilonu”, przybyli pierwszy z apostołów – Piotr i ostatni – Paweł, by tam głosić świadectwo zmartwychwstania Chrystusa. Kościół starożytny dostrzegał obecność obu apostołów w Kościele Rzymu. Tertulian ukazywał prymat Piotrowy w jedności episkopatu lub jedności Ludu Bożego²⁹. Wśród pisarzy pierwszych wieków chrześcijaństwa utrzymuje się pogląd o pierwszeństwie Piotra wśród apostołów, jego szczególnym posłannictwie nadanym mu przez Chrystusa. Święty Ambroży nazywa jego prymat „prymatem wiary”, przeciwstawiając go „prymatowi zaszczytu”

²⁵ J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa...*, s. 188.

²⁶ Ibidem, s. 191.

²⁷ J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 126.

²⁸ „Jeśli my również powiemy »Tyś jest Mesjasz, Syn Boga żywego«, to i my stanie się Piotrem (ktokolwiek bowiem upodobni się do Chrystusa, ten staje się skałą)”. Orygenes, *Homiliae in Matthaëum*, XII, 10; Klostermann, GCS 40, Leipzig 1935, cyt. za: ibidem, ss. 85-89.

²⁹ O. Clément, *Rzym inaczej*, przeł. M. Żurowska, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1999, s. 20.

i „prymatowi jurysdykcji”³⁰. W tym ujęciu „Rola Rzymu, jego «Piotrowy» charyzmat polega więc na czuwaniu nad jednością Kościołów lokalnych, na uniemożliwianiu im izolowania się, na interweniowaniu na prośbę jednego z nich [...], na służeniu jako punkt odniesienia w sytuacji próby nawiązania do którejś z najpoważniejszych, najstarszych tradycji apostołskich. W pierwszych wiekach Rzym nie rości sobie prawa do jurysdykcji nad innymi Kościołami, lecz cieszy się szczególnym «autorytetem» («autorytetem», a nie «władzą»), podstawowym «przyjęciem», i wykazuje dużą troskliwość charytatywną”³¹. Wiek IV, z perspektywy prawosławnej reprezentowanej przez Oliviera Clémenta, stanowi początek procesu zastępowania autorytetu władzą, „prymatu wiary” „prymatem jurysdykcji”. Okres sprawowania władzy przez Leona Wielkiego (440-461) był momentem krystalizacji doktryny prymatu rzymskiego, gdzie dążenie Rzymu do pozostawania autorytetem duchowym świata chrześcijańskiego zostało zastąpione dążeniem tegoż do władzy nad wszystkimi Kościołami lokalnymi, a „dziedzictwo Piotrowe rozumiane jest zgodnie ze schematami prawa rzymskiego, tak aby obejmując sukcesję po zmarłym zyskiwał prawną tożsamość z nim”³².

Chrześcijański Wschód pod wpływem tendencji obecnych w rozwijającej się doktrynie Kościoła zachodniego, podkreślających pierwszeństwo i dominację papieża w całym świecie chrześcijańskim, niejako rezygnuje z części „Tradycji patrystycznej, związanej z obecnością Piotra w Rzymie i z możliwą, w przypadku biskupa tej stolicy, posługą jedności i powszechności”³³. W zastępstwie Rzymu w świecie prawosławnym występuje patriarchat Konstantynopola, drugi Rzym, *altera Roma*. Podważenie prymatu rzymskiego dokonuje się w ramach sporu dotyczącego jego właściwych źródeł. Drugi Rzym, walcząc z wzrastającymi żądaniami Starego Rzymu, odwołuje się do postaci św. Andrzeja, legendarnego założyciela Bizancjum, którego pierwszeństwo wobec Piotra polegało na tym, że to on właśnie przywiódł Piotra do Chrystusa³⁴. Święty Andrzej, starszy brat Piotra, „pierwszy powołany” (*Protokletos, Первозванный*), zgodnie z le-

³⁰ Ibidem, s. 21.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 22.

³³ Ibidem, s. 61.

³⁴ „Andrzej, brat Szymona Piotra, był jednym z tych dwóch, którzy to słyszeli od Jana i poszli za nim. Ten spotkał najpierw Szymona, brata swego, i rzekł do niego: Znaleźliśmy Mesjasza (to znaczy Chrystusa). I przyprowadził go do Jezusa. Jezus, spojrzawszy na niego, rzekł: Ty jesteś Szymon, syn Jana; ty będziesz nazwany Kefas (to znaczy Piotr)” J 1,40-42.

gendą, w trakcie podróży z Pontu do Grecji zatrzymał się w Bizancjum i tam wyświęcił pierwszego biskupa Stachysa³⁵.

Ze strony Konstantynopola nasilały się roszczenia dotyczące prymatu, przy tym roszczenia te odwoływały się jednocześnie do dwóch zasad organizacji Kościoła: zasady akomodacji i zasady apostołskości. Myśl bizantyjska artykułuje stwierdzenia o następującej treści: „patriarchę Konstantynopola nazywa się arcybiskupem Nowego Rzymu, ponieważ przejął on przywileje i prerogatywy [Starego] Rzymu”³⁶. W tego typu rozważaniach prymat wiąże się z politycznym znaczeniem Rzymu, a zatem wraz z przeniesieniem siedziby cesarza do Konstantynopola przeniesieniu podlega również pierwszeństwo w gronie patriarchatów, co w późniejszym okresie starcia z Zachodem dodatkowo wzmacnia się poprzez odwołanie do legendy o św. Andrzeju. Roszczenia Greków dotyczące przejścia prymatu od Rzymu wybrzmiały wyraźnie w trakcie bezpośrednich starć w XI i XII wieku, co w sposób oczywisty spotkało się z całkowitym oporem łacinników, stąd konflikt ten nazywany jest konfliktem między Starym a Nowym Rzymem. Należy tu jednak wskazać, iż Kościół wschodni nie przejmował prymatu Starego Rzymu, w prosty sposób go zastępując. Wschodnia struktura Kościoła opierała się na zasadzie pentarchii, zgodnie z którą podstawę organizacji Kościoła stanowiło pięć, działających w harmonii, patriarchatów: Rzymu, Konstantynopola, Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimy. Zasadę tę wyraził precyzyjnie Teodor Studyta w liście do Leona Sakellariosa:

Nie rozpatrujemy spraw ziemskich. Prawo rozstrzygania o nich należy do cesarza i do trybunału świeckiego. Ale tu chodzi o sprawy boskie i niebieskie, a te należą wyłącznie do tych, o których mówi Słowo Boże: „cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane na niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 16,19). Kim są ludzie, którym dano ten nakaz? – Apostołowie i ich następcy. A kim są ich następcy? – Ten, który zasiada na tronie rzymskim jako pierwszym; ten, który zasiada na tronie konstantynopolitańskim jako drugim; i po nich ci, którzy zasiadają na tronach Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Oto pentarchiczna władza Kościoła. Do nich należy rozstrzyganie w sprawach dotyczących dogmatów boskich. Cesarz i władza świecka mają obowiązek ich wspomagać i potwierdzać to, co oni postanowili³⁷.

³⁵ Szerzej w: F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Harvard University Press, Cambridge 1958.

³⁶ N. Doksopatres, *Notitia thronorum patriarchalizm* (PG 132, 1101); *Prerogatywy metropolitów* (Darrouzes 130), cyt. za: Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa...*, s. 194.

³⁷ PG 99,1417 C, List 129, cyt. za: F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, s. 73.

Narodziny koncepcji pentarchii często wiązane jest z postawą Rzymu nastawioną na obronę zasady apostołskości. Koncepcja ta stanowiła również narzędzie oporu Kościoła wobec nadużyć władzy świeckiej przypisującej sobie prawo stanowienia dogmatów religijnych pod pretekstem ochrony prawd Bożych. Idea pentarchii dawała również wyraz uniwersalności Kościoła, opartego na tradycji apostołskiej, wobec utraty uniwersalności słabnącego Cesarstwa.

Nie powinniśmy także zapominać, że ta zasada pentarchii wyrażała również, w mentalności Bizantyńczyków, ideę nieomyłności Kościoła w sprawach doktrynalnych, a dogmat ten Kościół wschodni wyznaje z całą mocą jeszcze do dziś³⁸.

W myśl tego władza prawodawcza przysługiwała jedynie soborom, których uczestnikami pozostawali przedstawiciele wszystkich pięciu patriarchatów. Żaden z patriarchów, ani patriarcha Rzymu, ani „Nowego Rzymu” – Konstantynopola, nie mógł osobno podważyć ustaleń soborowych. Zasada równowagi między patriarchatami często była jednak łamana w praktyce.

Pierwsze sobory powszechne, sobory starożytne były zwoływane przez cesarzy, a zatem były one jednocześnie „soborami cesarskimi”. Praktyka ta wyrażała niejako zwierzchność władzy świeckiej nad władzą kościelną, która to zwierzchność była charakterystyczna dla chrześcijaństwa wschodniego i czerpała uzasadnienie z przekonania o boskim naznaczeniu cesarza. Ukazując owo przekonanie, Jaroslav Pelikan przytacza fragment tekstu opisujący postać cesarza: „podobny Bogu, który panuje nad wszystkim, gdyż nie ma nikogo, kto byłby wyżej od niego na całej ziemi”³⁹. Słowa te charakteryzują model relacji między władzą świecką i kościelną wyłaniający się w refleksji chrześcijańskiego Wschodu, określanego w tekstach wobec tego modelu krytycznych „cezaropapizmem”. Uznanie tego typu relacji wynika bezpośrednio z przyjętego przez Bizancjum hellenistycznego systemu politycznego, „który przez pierwszych ideologów chrześcijańskich, Klemensa Aleksandryjskiego i Euzebiusza, przystosowany został do zasad doktryny chrześcijańskiej”⁴⁰. System ten widział w postaci cesarza przedstawiciela Boga na ziemi. „Według tej koncepcji politycznej cesarz miał nie tylko prawo, lecz nawet obowiązek opieki nad Kościołem,

³⁸ F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, s. 75.

³⁹ Agapet, *Capita admonitoria* 21; 63 (PG 86, 1172; 1184), cyt. za: J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa...*, s. 200.

⁴⁰ F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, s. 18.

obrony prawdziwej wiary i prowadzenia swych poddanych do Boga⁴¹. Konstantynowi, pierwszemu cesarzowi, który przyjął chrześcijaństwo, przypisuje się słynną frazę: „To Bóg ustanowił mnie biskupem zewnętrznym spraw Kościoła”⁴². Cesarzowi nie przyznawano prawa formułowania zasad określających funkcjonowanie Kościoła, dawano mu jednak możliwość odnoszenia tych zasad do ziemskiego funkcjonowania instytucji kościelnej, nakładano na niego obowiązek kierowania praktycznymi sprawami Kościoła. Tak sformułowana koncepcja będzie miała fundamentalny wpływ na rozwój chrześcijaństwa wschodniego w jego relacji z władzą świecką. Kościół rzymski, ze względu na swe oddalenie od rezydencji cesarskiej, po jej przeniesieniu do Konstantynopola zdołał uniknąć wpływu władzy cesarskiej i na swój sposób kształtował relacje między władzą świecką a kościelną.

Cesarz, ze względu na przyjętą filozofię polityczną, miał duży wpływ na rozwijającą się na wschodzie doktrynę Kościoła. Pierwsze sobory powszechne, uznawane zarówno przez Wschód, jak i Zachód, nazywane „cesarskimi soborami starożytności”, miały miejsce w centrum chrześcijańskiego Wschodu, w Konstantynopolu i jego okolicach (Efez, Nicea, Chalcedon). Zgodnie z twierdzeniem Klausa Schatza: „Są to sobory «Kościoła imperialnego». W poszczególnych przypadkach cesarze odgrywają na nich różną, na ogół jednak dominującą rolę. Są one zwoływane na mocy autorytetu cesarskiego i dzięki niemu możliwe z punktu widzenia techniczno-finansowego. Ich uchwały jako prawo cesarskie zyskują znaczenie i ogólne uznanie w Kościele”⁴³.

Pozycję Kościoła w Bizancjum ostatecznie określał *Codex* i *Novellae* Justyniana (483-565), zawierające uporządkowane rozporządzenia imperatorów odnoszące się m.in. do sfery finansów, prawa cywilnego oraz karnego. W ramach swej działalności prawodawczej Justynian sformułował definicję władzy duchowej (*sacerdotium*) i władzy cesarskiej (*imperium*), która brzmi:

Spośród darów Bożych, które z łaskawości niebieskiej stały się udziałem ludzi, największymi są kapłaństwo (*sacerdotium*) i władza cesarska (*imperium*): pierwsze spełnia posługi w rzeczach Bożych, druga zaś kieruje i z całą gor-

⁴¹ Ibidem, s. 18.

⁴² *De Vita Constantini*, 4, 24; PG 20, 1172 AB, cyt. za: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 106.

⁴³ K. Schatz, *Sobory powszechne – punkty zwrotne w historii Kościoła*, przeł. J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2000, s. 10.

liwością zajmuje się sprawami ziemskimi. Jedno i drugie wywodzi się z tego samego źródła i życie ludzkie czyni doskonałym. Dlatego nic tak bardzo nie leży na sercu cesarzom, jak szacunek względem kapłanów, jako że oni także za nich samych modły zanoszą. Jeśli bowiem z jednej strony kapłaństwo będzie pod każdym względem nienaganne i u Boga cieszyć się będzie pełnym zaufaniem, a z drugiej strony władza cesarska zarządzać będzie powierzonym sobie państwem w należyty sposób i zgodnie ze swą kompetencją, to powstanie dobra harmonia między nimi zapewniająca rodzajowi ludzkiemu wszystko, co jest dlań pożyteczne. Przeto szczególną naszą troską są prawdziwe dogmaty Boże i poszanowanie kapłanów⁴⁴.

Przytoczona wyżej klasyczna definicja Justyniana staje się punktem odniesienia dla niezwykle istotnych w ramach spekulacji polityczno-religijnych sformułowań idei „symfonii władzy duchowej i świeckiej”, a dalej „ustanowionej przez Boga diarchii cesarza i patriarchy”⁴⁵. Justynian uznawany jest również przez część historyków za twórcę „cezaropapizmu” stanowiącego system podporządkowania Kościoła państwu⁴⁶. Epoka Justyniana była czasem rozkwitu Cesarstwa Bizantyńskiego, rozwoju świadomości prawnej. Powstają wówczas kodyfikacje prawa kościelnego w postaci *Nomokanonu Pięćdziesięciu Rozdziałów*, którego autorstwo przypisywane jest patriarsze Konstantynopola Janowi III Scholastykowi, oraz *Nomokanonu Czternastu Rozdziałów* anonimowego autora. Oba zbiory zostały przetłumaczone na język słowiański, drugi z nich natomiast stanowił podstawę *Kormczej Knigi*, czyli słowiańskiego zbioru kanonów, co czyniło prawodawstwo bizantyńskie VI wieku istotne dla chrześcijaństwa ludów Europy Wschodniej. Ludy wschodnie, w tym słowiańskie, z których część przejęła chrześcijaństwo od Konstantynopola, oraz te zamieszkujące zachodnią część Europy, w większości przechodzące proces chrystianizacji za pośrednictwem Rzymu, będą miały decydujący wpływ na przyszły kształt chrześcijaństwa.

Obowiązujący w świecie chrześcijańskim porządek zmienił się pod wpływem „nowych narodów”. Narody, „które nigdy nie znajdowały się pod bezpośrednią władzą Rzymu i którym obca była idea cesarstwa uniwersalnego, rządzonego przez cesarza rzymskiego z rezydencją

⁴⁴ Novella VI, praefatio (CorIurCiv 3,35 nn.), cyt. za: Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, s. 52.

⁴⁵ Zob. szerzej: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 108.

⁴⁶ A. Schmemmann, *Droga prawosławia w historii*, przeł. H. Paprocki, Orthdruk, Białystok 2001, s. 163.

w Konstantynopolu, zaczynały dopominać się udziału w rządzeniu światem chrześcijańskim⁴⁷. W roku 962, powołując się na odnowioną ideę zachodniego Imperium Rzymskiego, cesarzem został Otton I, mający realny wpływ na wybór papieża, a zatem również na realizowane przez niego działania. Na Zachodzie wprowadzono obce Grekom i Rzymianom zwyczaje germańskie związane z prawem własności, które doprowadziły ostatecznie do kryzysu Kościoła zachodniego w X wieku. Germańskie pojęcie własności, jak wyjaśnia Dvornik, nie uznawało prawa instytucji do posiadania gruntu lub nieruchomości. W jego ramach jedynym właścicielem budynku była osoba, która go wybudowała. Wprowadzenie koncepcji własności indywidualnej do organizacji Kościoła doprowadziło do jego głębokich przeobrażeń. „W konsekwencji tego stanu rzeczy chrześcijaństwo zachodnie stało się w XI wieku aglomeratem Kościołów autonomicznych i narodowych, a książęta jako «królowie i kapłani» nie tylko rościli sobie prawo do zarządzania nimi, ale nawet posiadania ich jako swojej własności, podczas gdy papieństwo jako władza centralna i prawdziwy kręgosłup Kościoła było pozbawione swych prerogatyw⁴⁸. Kryzys Kościoła na Zachodzie spowodował narodziny ruchu reformatorskiego, którego celem było przywrócenie i wzmocnienie władzy papieskiej. Ruch ten zrodził się na obszarze Lotaryngii i Burgundii i nie znając zupełnie zwyczajów zakorzenionych od wieków w Kościele wschodnim, wpływy papieskie pragnął umocnić również na jego obszarze. Zasadą, którą chciano zaszczerpić na całym obszarze świata chrześcijańskiego, było prawo papieża do bezpośredniej interwencji, co stało w sprzeczności z wschodnią zasadą względnej autonomii Kościołów na Wschodzie. Nieznajomość zasad organizacji Kościoła wschodniego i brak świadomości specyfiki mentalności bizantyńskiej w kręgach reformatorskich, które po wyborze sprzyjającego zmianom papieża Leona IX zagościły również w Rzymie, prowadziły do pogłębienia impasu w relacjach Wschodu i Zachodu w XI wieku.

Punktem kulminacyjnym owego kryzysu były słynne zdarzenia z roku 1054. Wtedy to Humbert złożył na ołtarzu Hagia Sophia w Konstantynopolu list ekskomunikujący patriarchę Cerulariusza, którego treść wyrażała błędy w pojmowaniu Wschodu w kręgach reformatorskich i głęboką zmianę Kościoła rzymskiego. Krytyka Humberta, wyrażana również w jego wcześniejszych listach, pozwoliła Grekom po raz pierwszy zrozumieć głą-

⁴⁷ F. Dvornik, *Bizancjum a prymat Rzymu*, s. 92.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 94.

bokie przemiany mentalności Rzymu dokonujące się pod wpływem zwolenników reform. Wpływ nowych idei, rozwijających się w ramach ruchu reformatorskiego, na Kościół zachodni został wyrażony w dokumencie Grzegorza VII *Dictatus papae*, który na nowo określał relacje między władzą świecką i duchową, przyznając tej drugiej zwierzchność nad pierwszą. Promowana przez papieża ideologia polityczna stała w sprzeczności z tą, która wciąż obowiązywała na Wschodzie. Głęboki konflikt obu ideologii zmniejszał szansę na porozumienie. Początkowo nie była ona w pełni uświadamiana, gdyż na pierwszym planie dyskusji pozostawały w tym czasie kwestie doktrynalne, m.in. problem *filioque*⁴⁹.

Mimo głębokich różnic dzielących Greków i Łacinników porozumienie między nimi wciąż było możliwe, podejmowane były kolejne próby rokowań. Wszystkie te starania zostały jednak przekreślone przez wydarzenia, jakie miały miejsce w czasie trwania krucjat. Choć cel wypraw był wspólny, czyli obrona ziem chrześcijańskich, w tym miejsc świętych, przed najazdami „niewiernych”, to efektem była wzrastająca wzajemna niechęć. Ludność grecka miała jak najgorsze wspomnienia związane z przejazdami krzyżowców. W 1182 r. została dokonana masakra łacinników w Konstantynopolu. Spotkało się to na Zachodzie z ostrą reakcją przeciw Grekom. Upowszechniła się idea, „że jedynym sposobem na to, by krucjaty mogły odnieść sukces, jest zdobycie Konstantynopola i zastąpienie cesarza greckiego cesarzem łacińskim. Doszło do tego w 1204 r. z okazji IV krucjaty”⁵⁰. W roku 1204 miał miejsce szturm krzyżowców na Konstantynopol, zakończony rzezią jego mieszkańców. Brutalność uczestników krucjaty pogłębiała dotychczasową niechęć Greków do łacinników.

W 1453 r. Konstantynopol zostanie ponownie najechany, tym razem przez wojska Imperium Osmańskiego. Data ta wyznacza moment ostatecznego upadku stolicy Bizancjum, pozostającej centrum chrześcijaństwa wschodniego. Odtąd do roli tej będzie aspirować odległa Moskwa, powołująca się na dziedzictwo bizantyjskie. Więż Moskwy z Bizancjum została wzmocniona w roku 1472 przez małżeństwo Iwana III z Zofią Paleolog, która wniosła w posagu herb władającego Bizancjum rodu Paleologów w postaci dwugłowego orła. Jak napisze prawosławny teolog Paul Evdokimov:

Korona *basileusów*, przechodząc do ruskich książąt, być może staje się niebieskim błogosławieństwem dla chrześcijańskich carów jako prawych dziedziców

⁴⁹ Por. ibidem, ss. 101-102.

⁵⁰ Ibidem, s. 112.

prawosławnego Cesarstwa. Jan III poślubia bratanicę ostatniego basileusa i wyposaża Moskwę w herb „świętej Rusi”: dwugłowy orzeł porzuca brzegi Bosforu i rozciąga swe skrzydła nad stepami olbrzymich obszarów Rusi⁵¹.

Małżeństwo Zofii Paleolog z Iwanem III miało pierwotnie służyć tworzeniu relacji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z Kościołem rzymskim, i było zaaranżowane przez papieży Pawła II i Sykstusa IV, którzy otoczyli bizantyjską księżniczkę opieką po śmierci obojga jej rodziców⁵². Działania Rzymu przyniosły jednak odwrotny do zamierzonego skutek, dając władcom ruskim symboliczną broń w ideologicznej walce o dominację w świecie chrześcijańskim.

⁵¹ P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2003, s. 37.

⁵² Por. S. Runciman, *Upadek Konstantynopola 1453*, PIW, Warszawa 1994.

Rozdział drugi

Idea „Moskwa – Trzeci Rzym”

„Bizancjum po Bizancjum”¹

Początki Kościoła prawosławnego w Rosji związane są z postacią Włodzimierza, który doprowadził do chrztu Rusi w roku 988. Włodzimierz dokonał wyboru między Starym i Nowym Rzymem. Decydując się na ten drugi, przyjął prawosławie bizantyjskie, co określiło kierunek rozwoju zarówno kultury ruskiej, jak i tamtejszego Kościoła. Wybór dokonany przez Włodzimierza spowodował silną zależność Kościoła ruskiego od Konstantynopola, zależność o charakterze kanonicznym, kulturowym i ideowym. Moment wyboru chrześcijaństwa wschodniego przez ruskiego władcę w barwny sposób opisuje *Powieść minionych lat*². Według relacji, jaką odnajdujemy w latopisie, Włodzimierz wysłał sobie zaufanych, by ci przyjrzeni się „kto jak służy Bogu”. Posłowie ujrzeli „plugawe sprawy” i „smród wielki” w meczetach, nie dostrzegli „piękności” w żadnej świątyni Zachodu, a widząc, jak swe nabożeństwo odprawiają Grecy, uznali:

[...] nie ma [...] na ziemi takiego widowiska ni piękna takiego, i nie wiemy, jak opowiedzieć o tym, tylko to wiemy, że tam Bóg z ludźmi przebywa, i nabożeństwo ich najlepsze ze wszystkich krajów. My zaś nie możemy zapomnieć piękna tego, każdy bowiem człowiek, gdy skosztuje słodkości, później gorzkości nie przyjmuje, tako i my nie możemy tu żyć³.

¹ Określenie, przywołane przez Paula Evdokimova, użyte przez Bazylego Tatakisa w pracy *Filozofia bizantyjska* dla opisu prawosławia rosyjskiego. P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2003, s. 40.

² W odniesieniu do niej, jak również pozostałych kronik ruskich, stosowano określenia „latopis” (летопись). Por. F. Sielicki, *Wstęp*, w: *Powieść minionych lat*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1999, ss. X-XII.

³ *Ibidem*, s. 86.

Korzystając z relacji swych posłów Włodzimierz, według przekazu staroruskiego latopisu, wybrał wiarę Greków, decydując się na piękno i przepych tamtejszych obrzędów. Tak opisany moment wyboru Włodzimierza zawiera przeciwstawienie prawosławia wobec innych religii, jak również wobec innych wyznań chrześcijańskich. Określa jednocześnie pozytywną waloryzację chrześcijaństwa wschodniego względem negatywnie postrzeganego chrześcijaństwa zachodniego. Zdefiniowana w ten sposób pozycja prawosławia w świecie chrześcijańskim na trwałe wpisze się w historię wzajemnych relacji między Kościołami chrześcijańskimi.

Wiara przyjęta przez władcę Rusi służyła zjednoczeniu podległych mu ziem, pozwoliła budować poczucie jedności wśród zamieszkujących je ludów. „Jedność Rusi Kijowskiej zasadzała się przede wszystkim na wspólnej wierze religijnej. W tej luźno ustrukturyzowanej cywilizacji formy wiary i obrzędu stanowiły jeden z nielicznych elementów scalających”⁴. Chryścianizacja postępowała w kierunku północnym, prowadząc do przyswojenia przez kolejne obszary spuścizny bizantyjskiej oraz kijowskiej. Istotnym narzędziem zjednoczenia stał się język cerkiewnosłowiański, wypierający z obszarów północnych języki ugrofińskie. Poczucie jedności w wierze wzmacniało się pod wpływem zagrożeń zewnętrznych płynących ze strony przyrody, jak również sąsiednich plemion pogańskich. „Wzmagало się poczucie historycznej misji, a w miarę jak rosło zagrożenie ze strony pogan i sił przyrody, krzepła idea chrześcijaństwa jako religii zwycięskiej walki”⁵. Chrześcijaństwo stanęło u podstaw poczucia jedności i spójności Rusi Kijowskiej budowanej w opozycji wobec nieustrukturyzowanego, chaotycznego świata zewnętrznego, pozwalało wyznaczać granicę rodzącej się kultury.

Moment chrztu Rusi stanowi początek „okresu kijowskiego” w historii rosyjskiego Kościoła prawosławnego. Jest to okres przyswojenia kultury chrześcijańskiej w jej wydaniu wschodnim, intensywnego rozwoju kultury ruskiej dokonującego się w odniesieniu do wzorców bizantyjskich. Kształtuje się wówczas ideał świętości związany z rozkwitem życia monastycznego, którego głównym ośrodkiem pozostawała ławra kijowsko-pieczerska.

W Kijowie daje się wyczuć świadoma tendencja tworzenia kultury, pełnego opanowania dziedzictwa helleńskiego i chrześcijańskiego. Jest to, oczywiście, przede wszystkim kultura zapożyczona, ale po pierwsze, oryginalna twórczość

⁴ J.H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, przeł. J. Hunia, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 13.

⁵ Ibidem, s. 12.

zanika w tym czasie w samym Bizancjum, a po drugie, okres „szkolny” jest nieunikniony w historii każdej kultury⁶.

Prawosławny bizantyzm stanie u fundamentów budzącej się do życia kultury ruskiej. Wraz z chrześcijaństwem kwitnie i rozprzestrzenia się architektura cerkiewna czerpiąca swe wzorce z Bizancjum, wykazując jednocześnie oryginalne cechy ruskiej sztuki sakralnej, czekającej na swój pełen rozkwit w przyszłych wiekach. W centrum życia kościelnego i kulturalnego w Kijowie powstaje Sobór Mądrości Bożej, pod tym samym wezwaniem zbudowano Sobór w Nowogrodzie, we Włodzimierzu natomiast utworzono Sobór Uspienski. Architektura cerkiewna stanie się bodaj najistotniejszym polem manifestacji oryginalności sztuki ruskiej wobec wzorców bizantyjskich. Kijów podtrzymywał szeroką sieć kontaktów zarówno ze Wschodem, jak i z Zachodem, stanowiąc najdalej wysuniętą na wschód część Europy.

Ruś Kijowska pozostawała nieodłączną częścią chrześcijańskiej Europy. Stanowiła ona jej najbardziej wysunięte na wschód skrzydło [...]. Ruś Kijowska była państwem, w którym dominowała kultura miejska, utrzymywała się z handlu z Bizancjum i państwami skandynawskimi, z centralną Europą i kaganatem chazarskim. Pozostawała istotnym centrum, gdzie krzyżowały się drogi między południem i północą, zachodem i wschodem. Cerkiew rosyjska okresu kijowskiego była jedną z największych i najmłodszych metropolii patriarchatu konstantynopolskiego. Zazwyczaj była zarządzana przez greckich metropolitów i uznawała Carogród za swoje centrum duchowe, źródło kultury, fundament pobożności i dziedzictwa apostołskiego⁷.

Kres kwitnącej kulturze kijowskiej przyniósł najazd Mongołów, którzy w 1240 r. spustoszyli stolicę Rusi, niszcząc jednocześnie jej serce w postaci Soboru Sofijskiego. Dominacja mongolska trwająca nieprzerwanie do roku 1480 stanowi jednocześnie kres „okresu kijowskiego” w dziejach kultury rosyjskiej i historii Kościoła prawosławnego na ziemiach ruskich. Wstrzymuje ona bogate dotychczas kontakty z Bizancjum, jak również z Europą Zachodnią, pozostawiając Ruś w stanie pewnej izolacji kulturowej, hamującej jej rozwój z jednej strony, z drugiej zaś strony nadając temu rozwojowi odmienny wobec wzorców europejskich kierunek.

Wieloletni okres najazdów tatarskich zniszczył struktury państwa ruskiego, prowadząc do ich rozkładu, podważając jednocześnie poczucie jedności budowane wśród mieszkańców Rusi Kijowskiej. Mimo trudnych

⁶ A. Schmemann, *Droga prawosławia w historii*, przeł. H. Paprocki, Orthdruk, Białystok 2001, s. 297.

⁷ Н. Зернов, *Москва – Третий Рим*, „Путь” 51/1937, s. 6.

warunków poczucie jedności i tożsamości narodu przetrwało, a jarzmo tatarskie zostało ostatecznie zdjęte. Istotną w tym rolę odegrała Cerkiew prawosławna, która pozostając na skraju zniszczenia, działała na rzecz zjednoczenia i odrodzenia ludu ruskiego. Centralne miejsce w odradzającej się kulturze ruskiej, po upadku jej kolebki w postaci Kijowa, zajęła Moskwa. To przesunięcie zarówno terytorialne, polityczne, jak i mentalne daje początek nowemu okresowi rozwoju Kościoła prawosławnego, ukazując charakterystyczne sprzężenie historii państwa rosyjskiego z historią panującej tam organizacji kościelnej. Okres ten, zgodnie z najbardziej rozpowszechnioną formą periodyzacji⁸, nazywany jest okresem moskiewskim. W 1326 r. do Moskwy przeniesiono rezydencję metropolity, do tego czasu przebywającego we Włodzimierzu nad Kłazmą. Momentem przełomowym, utwierdzającym centralną rolę Moskwy w życiu Cerkwi rosyjskiej, był rok 1448, w którym doszło do ustanowienia autokefalii rosyjskiej. Fakt ten tworzył całkowicie inną niż dotychczas rzeczywistość organizacji kościelnej, zmieniając jednocześnie jej relacje z otoczeniem. Radykalnej zmianie podlegała relacja Cerkwi z państwem. Uzyskując niezależność wobec patriarchów greckich, Cerkiew rosyjska popadła w złożone relacje zależności od władzy państwowej. Traciła ona wcześniejszą autonomię wynikającą z przynależności do większej całości: „Taka niezależność Kościoła była możliwa przede wszystkim dlatego, że Kościół ruski nie był jeszcze narodowym, «autokefalicznym», ale uważał się za część Kościoła greckiego. Jego główny hierarcha przebywał w Konstantynopolu i lokalni książęta nie mogli go przekupić”⁹. W momencie wyzwolenia się spod władzy Konstantynopola Cerkiew ruska przekształciła się w Cerkiew narodową, poddając się tym samym władzy państwowej i stając się elementem życia państwowego.

W swych relacjach z władzą państwową Cerkiew odwoływała się i w dużym zakresie powielala schemat utrwalony w tradycji bizantyjskiej, wyrażający się w dwujedni Cesarstwa i Kościoła. Tym, co na długie lata określiło świadomość bizantyjską w tym obszarze i dalej wpłynęło na świadomość ruską, pozostawało panowanie imperatora Konstantyna. Kiedy otoczył on swą opieką chrześcijan:

Z geograficznego punktu widzenia sfera oddziaływania prawodawstwa rzymskiego, grecko-rzymskiej kultury i wiary chrześcijańskiej pozostawała ta sama.

⁸ Por. A. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, t. 1, YMCA-PRESS, Paris 1959, ss. 139-141.

⁹ G. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, Harvard University Press, Cambridge 1966, ss. 400-403.

Wszystkie wyższe wartości duchowe zarówno religijne, jak i świeckie – Biblia głoszona przez kościół, Homer, którego uczono w szkole, filozofia grecka, prawo rzymskie – znane człowiekowi obszaru chrześcijańskiego, mieściły się w granicach jednego państwa, w jego ramach i w jego łonie. Wszystko, co było poza tą sferą, stanowiło jednocześnie świat innowierczy („niewierzący”), o innej kulturze („barbarzyński”), a na dodatek „beprawny”, a więc trudno przyjąć, że był to świat, kosmos, raczej chaos, „ciemność zewnętrzna”¹⁰.

Imperium, któremu kształt nadał Konstantyn, stanowiło świat sam w sobie, opierało się na idei uniwersalistycznej przeciwstawionej wszelkim partykularyzmom. „Zgodnie z założeniem uniwersalizmowi chrześcijańskiego cesarstwa odpowiada uniwersalizm wiary chrześcijańskiej”¹¹.

Jedność świata chrześcijańskiego przeciwstawiona pogrążonemu w chaosie świata zewnętrznemu, pierwszeństwo uniwersalizmu wobec wszelkich partykularyzmów zrodzone w warunkach imperium Konstantyna i właściwie dla świadomości pierwszych wieków chrześcijaństwa wyrażały się w obszarze średniowiecznej leksyki, zarówno zachodnio-, jak i wschodniochrześcijańskiej. W języku wczesnochrześcijańskim chrześcijanie stanowili „naród Boży”, którego byt składał się „z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu” (Ap 5,9). Narody chrześcijańskie średniowiecznej Europy zachodniej posługiwały się łacińskim pojęciem *christianitas* (franc. *chrétienté*, niem. *christenhein*, ang. *christendom*), które oznaczało „ogół wszystkich krajów i narodów europejskich traktowanych jako całość, wobec której każdy chrześcijański kraj i każdy chrześcijański naród stanowi tylko część podporządkowaną owej całości”¹². Podobną funkcję na Rusi pełniło wyrażenie „Święta Rus”, które w swym pierwotnym znaczeniu nie odnosiło się do treści geograficznych ani etnicznych. W słowniku ludowym było to określenie bardziej kosmiczne niż geograficzne. Dopiero XIX wiek nadał mu cech lokalnych, utożsamiając „Świętą Rus” z Rosją identyfikowaną jako ograniczone terytorium geograficzne i etniczne. XIX-wieczne pojmowanie „świętej ziemi rosyjskiej” jest rozbieżne z jej pierwotnym rozumieniem, oryginalnie „Święta Rus” nie miała cech lokalnych, charakteryzowała ją natomiast to, że: po pierwsze miała być w pewnym sensie całym światem, który obejmuje nawet raj; po drugie miała być światem spod znaku „prawdziwej” wiary”¹³.

¹⁰ S. Awierincew, *Bizancjum a Rus: dwa typy duchowości. Święte Cesarstwo*, przeł. J. Aulak, „Przegląd Humanistyczny” 10(289)/1989, s. 6.

¹¹ Ibidem, s. 8.

¹² Ibidem, s. 9.

¹³ Ibidem, s. 11.

Moskwa w sposób szczególny odniosła się do idei jedności zawartej w bizantyjskiej teorii jednego państwa, odrzucając ją, a jednocześnie przyjmując w całkowicie przekształconej formie. Określa to ogólny kierunek rozwoju ideologii państwa moskiewskiego, które niejako negując tradycję skompromitowanego i upadłego w jej oczach Bizancjum, jednocześnie korzystało z ustalonych tam form i treści, przekształcając je i dostosowując do własnych potrzeb. Istotę bizantyjskiej idei jednego państwa oddaje list konstantynopolińskiego patriarchy Antoniego Wielkiego do księcia Wasyla Dmitrijewicza:

Święty car zajmuje w Kościele szczególne miejsce, nie jest on kimś takim jak lokalni książęta i władcy. Carowie na początku uporządkowali i umocnili pobożność na całej ziemi, carowie zwoływali Sobory Powszechne, to oni potwierdzili swoimi prawami zachowywanie tego, co mówią boskie i święte kanony na temat dogmatów i urzędzenia życia chrześcijańskiego, a także wiele walczyli z herezjami. Jeśli z odpustu Bożego poganie okrążyli ziemie cara, to jednak do dzisiaj car otrzymuje tę samą koronację, według tego samego obrzędu i z tymi samymi modlitwami jest namaszczywany wielką charyzmą, i staje się carem i autokratem Rzymian, to znaczy wszystkich chrześcijan, jego imię wymieniają wszyscy patriarchowie, metropolici i biskupi, a takiego przywileju nie ma nikt z książąt lub lokalnych władców. Chrześcijanie nie mogą mieć Kościoła i nie mieć cara. Carstwo bowiem i Kościół znajdują się w ścisłym sojuszu i nie można jednego oddzielić od drugiego¹⁴.

Tak sformułowana idea teokracji bizantyjskiej obowiązywała przez wieki na Rusi, sytuując ją w ramach większej całości świata chrześcijańskiego. Rosjanie w sprawach wiary pozostawali uczniami Bizancjum, dążącego do zachowania niepodzielności Cerkwi i Cesarstwa. Pouczenie patriarchy Konstantynopola Antoniego IV kierowane do świeckiego władcy, Wielkiego Księcia Moskiewskiego Wasyla I, formułowane w szczególnym momencie – w przededniu upadku Carogrodu i narodzin Cesarstwa Rosyjskiego stanowiło ważną lekcję dla kolejnych władców rosyjskich.

Pod koniec XIV wieku na Rusi wzrastają nastroje eschatologiczne. Kolejne wydarzenia były interpretowane z perspektywy oczekiwania na kres dziejów i stawały się znakami tegoż kresu. Osłabienie Konstantynopola i ostateczny jego upadek wpisywały się w wizję historii, jaka opanowała umysły mieszkańców Rusi. Odczytywano je w kategoriach kary za odstępstwa religijne, z których najistotniejszym było odstępstwo zawarte

¹⁴ Cyt. za: A. Schmemmann, *Droga prawosławia...*, s. 307.

w akcie przyjęcia unii florenckiej. W akcie tym zarówno patriarcha, jak i cesarz uznali zwierzchność papieża, co w perspektywie ruskiej było nie do przyjęcia. Bizancjum straciło swój autorytet, przestało być gwarantem prawowierności. „Stało się więc oczywiste, że święta misja Bizancjum przeszła teraz do Moskwy, teokratyczne marzenie Wschodu znalazło swoje nowe wcielenie”¹⁵. Początkiem niezależności od Bizancjum, momentem utworzenia autokefalii pozostawał niezależny od Kościoła greckiego, Kościoła-matki, wybór metropolity Jony w roku 1448. Poczucie misji przejęcia roli Konstantynopola przez Moskwę wzmacniały kolejne wydarzenia: 1453 – upadek Konstantynopola, 1472 – ślub Iwana III z Zofią Paleolog, 1480 – wyzwolenie z niewoli tatarskiej. Wszystkie te wydarzenia tworzyły dogodne warunki rozwoju doktryny „Moskwa – Trzeci Rzym”. Idea „Trzeciego Rzymu” nie była nowa, już wcześniej pojawiła się w pismach południowosłowiańskich, do roli „nowego Carogrodu” pretendowała m.in. stolica państwa bułgarskiego – Tyrnowo, „nowa była historyczna konstelacja”¹⁶, która czyniła tę ideę szczególnie wymowną.

Rosyjski Kościół prawosławny przejął z Bizancjum wiarę w szczególne posłannictwo chrześcijaństwa wschodniego, uznając się jednocześnie za jedyne prawowierne jego przedstawiciela.

Idąc raczej za Klemensem i Orygenesem niż za Augustynem, prawosławna teologia opowiadała nie tyle o dramacie osobistego zbawienia, ile o kosmicznym odkupieniu. [...] wschodni ojcowie Kościoła przekazali w spadku Cerkwi prawosławnej wiarę, że chrześcijańskie cesarstwo Wschodu może dostąpić przemiany w ostateczne królestwo niebieskie¹⁷.

Cerkiew prawosławna uznawała, iż jest ona wyrazicielką wschodniego chrześcijaństwa w jego czystej, nieskalanej formie, co nakładało na nią szczególną misję. Piśmiennictwo przełomu XIV i XV wieku wyrażało równocześnie dwa przekonania stanowiące składowe ideologii państwa moskiewskiego: „1) że chrześcijaństwo Rusi stanowi kulminacyjny rozdział w nieprzerwanym biegu świętej historii oraz 2) że Moskwa i jej władcy są wybranymi powiernikami owego przeznaczenia”¹⁸.

¹⁵ Ibidem, s. 308.

¹⁶ S. Awierincew, *Bizancjum a Rus’...*, s. 13.

¹⁷ J.H. Billington, *Ikona i topór...*, s. 51.

¹⁸ Ibidem.

Moskwa Trzecim Rzymem

Doktryna „Moskwa – Trzeci Rzym”, stanowiąca fundament ideologii państwa moskiewskiego, wyrażała przekonanie o niezwyklej roli Rosji wśród innych narodów. Powstała w drugiej połowie XV wieku w związku z oczekiwaniem końca świata, który miał nastąpić w upływającym wówczas siódmym tysiącleciu¹⁹. W 1492 r. ówczesny metropolita Zosima Brodaty w *Przedstawieniu paschalii* na nadchodzące ósme tysiąclecie (którego nastąpienia nie przewidywano), ogłosił Moskwę Nowym Konstantynopolem, równocześnie nazywając Konstantynopol „Nową Jerozolimą”, co wyznacza związek Moskwy z Jerozolimą. Jednocześnie Zosima Brodaty nazywa księcia moskiewskiego (Iwana III) „władcą i samodzielną całą Rusi, nowym carem Konstantynem nowego miasta Konstantanowego – Moskwy i całej ruskiej ziemi i wielu innych ziem władcą”²⁰. Jednakże w drugiej poprawionej redakcji *Przedstawienia paschalii*, autorstwa następcy Zosimy metropolity Simona, dokonana została zamiana wyrażenia „Nowa Jerozolima” na „Nowy Rzym”, co stanowiło wstęp do określenia Moskwy mianem „Trzeciego Rzymu”. Zaznacza się tutaj pierwotność pojmowania Moskwy jako Nowej Jerozolimy – „świętego teokratycznego miasta”, wobec określenia jej „Trzecim Rzymem” – „stolicą światowego imperium”²¹. Jednak wtórna idea „Moskwa – Trzeci Rzym” stała się dominująca w rosyjskiej świadomości kulturowej, spychając na drugi plan idee Moskwy jako Jerozolimy. W idei „Moskwa – Trzeci Rzym” przeplatają się dwie tendencje: religijna i polityczna, z wyraźną przewagą tej drugiej. Orientacja na „władzę i panowanie”, wynikająca z imperialnego dziedzictwa Bizancjum, sytuowała w cieniu orientację na „błogosławieństwo i świętość”²².

¹⁹ Stworzenie świata datowano na rok 5508 p.n.e., zatem w roku 1492 upływało 7000 lat od tego wydarzenia. Wyznaczenie daty końca świata na siódme tysiąclecie związane było z przekonaniem wynikającym z lektury Biblii, że jeden Boży dzień trwa 1000 lat ziemskich (2 P 3,8). Siódme tysiąclecie było siódmym dniem kosmicznym, „sobotą Pańską”, która stanowi moment kresu historii ziemskiej. Zob. B. Uspienski, *Religia i semiotyka*, przeł. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001, s. 36.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, s. 37.

²² J. Łotman, B. Uspienski, *Pogłosy koncepcji „Moskwa – Trzeci Rzym” w ideologii Piotra Pierwszego*, w: *Semiotyka dziejów Rosji*, przeł. B. Żyłko, Wyd. Łódzkie, Łódź 1993, ss. 159-160.

Orientacja na Bizancjum wyrażała się w szeregu uroczystości Państwa Moskiewskiego. Ceremonia podniesienia do godności metropolity Simona odbywała się już według nowego obrzędu, zgodnego z obrzędem podniesienia do godności patriarchy Konstantynopola. Również książę moskiewski odtąd przechodzi obrzęd intronizacji podobny do koronacji w Konstantynopolu (koronacja Dymitrija, wnuka Iwana III).

Doktryna „Moskwa – Trzeci Rzym”, wyrażona już w *Przedstawieniu paschali*, w pełni została wyartykułowana, rozwinięta i precyzyjnie wyjaśniona przez mnicha pskowskiego Fiłofieja w *Posłaniu do astrologów* adresowanym do Michaiła Grigoriewicza Miskur-Munechina (1523-1524), przedstawiciela wielkiego księcia moskiewskiego w Pskowie.

Z jaką gwiazdą związane są chrześcijańskie królestwa, obecnie zdeptane przez niewiernych, jak mówi prorok: „Kto wydał na splądrowanie Izrael – czy nie Bóg, przeciwko któremu zgrzeszyliśmy?”. Dziewięćdziesiąt lat, jak greckie cesarstwo [Bizancjum] zostało spustoszone i nie odnowi się; i wszystko to stało się z powodu naszych grzechów, dlatego, że [królestwa] zdradziły prawosławną grecką wiarę na rzecz katolicyzmu. I nie dziw się, wybrańcu boży, kiedy katolicy mówią: nasze cesarstwo romańskie niezłomnie trwa, a jeślibyśmy błędnie wierzyli, nie zatroszczy się o nas pan. Nie powinniśmy wsłuchiwać się w ich czary, zaprawdę są heretykami, którzy na własne życzenie odpadli od prawosławnej chrześcijańskiej wiary [...]. Wnukowie Agarii [muzułmanie, w tym Tatarzy i Arabowie] cesarstwo greckie ujarzmili, ale wierze nie szkodzili i w żaden sposób nie zmuszą Greków do odstępowania od wiary, jednakże Cesarstwo Rzymskie jest niezniszczalne, ponieważ pan [Chrystus] w regionie rzymskim zamieszkał. [...] Powiem kilka słów o obecnym niespodziewanym panowaniu najjaśniejszego i najwyższego władcy naszego [Wasył III], który w całym podniebnym świecie jest jedynym chrześcijańskim królem i obrońcą świętych bożych tronów, świętego powszechnego apostołskiego Kościoła, powstałego zamiast rzymskiego i konstantynopolskiego, i istniejącego w przez Boga ocalonym grodzie Moskwie, w cerkwi świętego i słynnego Zaśnięcia Przczystej Bogarodzicy, który jeden we wszechświecie piękniejszej od słońca świeci. To wiedz, kochający Boga i Chrystusa, że wszystkie chrześcijańskie królestwa doszły kresu i zeszyły się w jednym królestwie naszego władcy, zgodnie z prorockimi księgami, i to jest rosyjskie królestwo: ponieważ dwa Rzymy upadły, a trzeci stoi, a czwarte nie będzie²³.

Teoria wyłożona w liście Fiłofieja odwołuje się do średniowiecznych opowieści dotyczących „przechodzenia imperium” (*translatio imperia*):

²³ Cyt. za: T. Nasierowski, *Świat rosyjskiej duchowości. Kościoły i ruchy dysydenckie a Cerkiew panująca*, Neriton, Warszawa 2005, s. 14.

Opowieść o książętach włodzimierskich i Opowieść o białym kłobuku (ros. *Повесть о белом клобуке*²⁴). Pierwsza z nich mówi o przekazaniu regaliów cesarza Augustyna wielkiemu księciu kijowskiemu Władimirowi Wsiewłodowiczowi, prawnukowi św. Władimira (Włodzimierza), przez cesarza Konstantyna Monomacha. Opowieść ta pozwalała na wywiedzenie władzy książąt Moskiewskich od cesarzy bizantyjskich. Iwan IV pisał do króla Szwecji: „My od cesarza Augustyna wywodzimy się”²⁵. Druga opowieść o „białym kłobuku” opowiada o śnie Konstantyna, w którym ukazali mu się apostołowie Piotr i Paweł, nakazujący przyjęcie chrztu z rąk papieża Sylwestra. W kolejnym widzeniu Piotr i Paweł wskazują Konstantynowi wzór białego kłobuka, który ten każe następnie wykonać i wkłada na głowę biskupowi Rzymu, wyrażając tym samym swój szacunek i podziw Sylwestrowi. Trzydzieści lat po objęciu władzy Konstantyn uznał, „że tam gdzie jest władza duchowna z nadania króla niebios, tam nie powinno być władzy świeckiej i przyjąwszy od Sylwestra błogosławieństwo, oddał mu pod opiekę Rzym, a sam pobudował nowe miasto Konstantynopol”²⁶. Jeden z kolejnych papieży miał widzenie nakazujące wysłanie kłobuka do Konstantynopola, ze względu na liczne odstępstwa Rzymu. Z kolei patriarcha Konstantynopola przyśnili się Sylwester i Konstantyn, nakazujący przesłanie kłobuka do ziemi ruskiej. Sylwester powiedział przy tym: „stary Rzym utracił chwałę i odszedł od wiary Chrystusowej z własnej woli, a w nowym Rzymie, Konstantynopolu, wiara także ulegnie przemocy ze strony bezbożnych Turków. Natomiast w Trzecim Rzymie, na Ruskiej Ziemi, łaska Ducha Świętego zajaśnieje”²⁷.

Idea „Moskwa – Trzeci Rzym” nie może jednak być, jak przekonują semiotycy szkoły tartusko-moskiewskiej, rozpatrywana w kategoriach *translatio imperii*, gdyż łączy w sobie dwie perspektywy czasowe: kosmologiczną i historyczną, podczas gdy przechodzenie imperium wyraża jedynie czas historyczny. Idea ta odnajduje swe uzasadnienie historyczne, jak i kosmologiczne, współlistnieją w niej wyodrębnione przez Borisa Uspińskiego dwie świadomości czasu. W wykładni Uspińskiego:

²⁴ <http://old-ru.ru/07-46.html> [14.01.2017].

²⁵ J. Łotman, B. Uspiński, *Pogłosy koncepcji „Moskwa – Trzeci Rzym”...*, s. 158.

²⁶ T. Nasierowski, *Świat rosyjskiej duchowości...*, ss. 12-13.

²⁷ Оryг.: «Ветхий бо Рим отпаде славы и от веры Христовы гордостию своею волею, в новом же Риме, еже есть в Коньстянтинграде, насилием агарянским также христианская вера погибнет; на третьем же Риме, еже есть на Русской земли, благодать Святого духа возсия». <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4526> [14.01.2017].

Świadomość historyczna organizuje zdarzenia przeszłości w szereg przyczynowo-skutkowy. [...] Tymczasem świadomość kosmologiczna zakłada powiązanie zdarzeń z jakimś pierwotnym, wyjściowym stanem, który jakby w ogóle nigdy nie znika – w tym sensie, że jego emanacje daje się odczuć w każdym czasie. [...] świadomość historyczna odpowiada wyobrażeniu o czasie linearnym, natomiast kosmologiczna – wyobrażeniu o czasie cyklicznym. Świadomość kosmologiczna zakłada właśnie, że z upływem czasu stale powtarza się ten sam ontologicznie zadany tekst²⁸.

Rola, jaką przypisywano Moskwie na przełomie XV i XVI wieku, uzasadniana była zarówno przez poprzednie zdarzenia, wpisujące się w prawidłowości procesu historycznego (takie jak unia florencka ogłoszona w trakcie soboru florenckiego w 1439 r., upadek Cesarstwa Bizantyjskiego w 1453, uwolnienie Rosji od jarzma tatarskiego w 1480), jak i zdarzenia związane z ogólnym procesem kosmologicznym (stworzenie świata, powstanie pierwszego cesarstwa chrześcijańskiego). Podwójność percepcji czasu zawarta w idei „Moskwa – Trzeci Rzym” uzasadnia – według semiotyka radzieckiego – rezonans, jaki wywołała ona wśród współczesnych. „Wyobrażenie to wywarło znaczny wpływ na historię Rosji, określając polityczne ambicje rosyjskich monarchów i – w ostatecznym rozrachunku – pojawienie się państwa moskiewskiego, następnie przemienionego w Imperium Rosyjskie”²⁹.

Wpływ doktryny „Moskwa – Trzeci Rzym” na ideologię państwa moskiewskiego, jej fundamentalne znaczenie w budowaniu tożsamości mieszkańców Księstwa Moskiewskiego oraz zawilość relacji między władzą świecką i religijną można częściowo wyjaśnić w odwołaniu do finału sporu, jaki rozgorzał w XVI wieku wewnątrz Cerkwi prawosławnej. Starły się wówczas dwa sposoby myślenia o istocie chrześcijaństwa³⁰, które sprowadzały się do dwóch podstawowych zagadnień: pierwsze dotyczyło prawa klasztorów do posiadania ziemi i majątku, drugie zaś moralnej oceny prześladowań heretyków³¹. Odmienne poglądy na te zagadnienia miało wówczas ugrupowanie *stiażatieli* (zachłannych) i *niestiażatieli* (niezachłannych).

²⁸ B. Uspienski, *Religia i semiotyka*, s. 34.

²⁹ Ibidem, s. 52.

³⁰ Przeciwwstawienie *stiażatieli* i *niestiażatieli* jest charakterystyczne dla myślicieli emigracyjnych, którzy przedstawiali zwycięstwo *stiażatieli* jako tragiczne zdarzenie w życiu narodu rosyjskiego (m.in. Mikołaj Bierdiajew i Nikołaj Ziernow).

³¹ Według Giieorgija Fłorowskiego owe zagadnienia stanowiły jedynie powierzchownie głębokiej sprzeczności między dwoma ideałami życia chrześcijańskiego. Por. Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, YMCA-PRESS, Paris 1981, ss. 16-24.

Pierwsi, nazywani również *josiflanami* od imienia ich najwybitniejszego przedstawiciela Josifa Wołockiego (1440-1515; świeckie imię: Joann Sanin), opowiadali się za prawem klasztorów do posiadania majątków oraz za bezwzględnym potępieniem odstępstwa od wiary prawosławnej. Drudzy natomiast, związani z postacią Niła Sorskiego (1433-1508; świeckie imię: Nikołał Majkow), opowiadali się za ubóstwem apostołskim oraz postawą miłosierdzia względem heretyków. Zdaniem Nikołała Ziernowa: „Nił i jego uczniowie byli ludźmi innego ducha, natchnionymi obrazami ewangelicznej wolności, miłości, miłosierdzia i wszechprzebaczenia”³². Reprezentowali – według rosyjskiego historyka – to, co właściwe prawosławiu rosyjskiemu – najwyższą wartość. Jednak w sporze tocącym się na przełomie XV i XVI wieku zwyciężyli, dzięki zewnętrznej interwencji władcy moskiewskiego, *josiflanie*. Władca moskiewski wsparł ich, wyrażając w ten sposób swą wdzięczność za uprawomocnienie rozwodu ze swoją bezpłodną żoną Salomonidą. Miejsce popierającego *niestiażaciel* metropolity Warlaama zajął przywódca *josiflan* Daniel, który doprowadził do postrzyżyn mniszyc pierwszej żony Wasyla III Iwanowicza oraz udzielił księciu moskiewskiemu ślubu z Heleną Glińską, matką przyszłego władcy Iwana IV Groźnego. W zamian za to *josiflanie* mogli doprowadzić do zniszczenia swych przeciwników, których prześladowania rozpoczęły się w roku 1525 i zakończyły ostateczną likwidacją skitów kościelnych oponentów w latach 1553-1554³³. Konsekwencją zwycięstwa zwolenników Josifa Wołockiego stało się

[...] zatrzymanie rozwoju rosyjskiego Kościoła prawosławnego. Dla *josiflan* prawosławie moskiewskie było ostatnim bastionem prawowierności, cudem zachowanym pośród bezgranicznego oceanu niewiary i zła. [...] Prawosławie rosyjskie było postrzegane jako zwieńczenie całej historii Kościoła, zawierało ono ostateczne słowo Prawdy, ponad które nie można i nie trzeba było się wznośić³⁴.

Prawosławie moskiewskie było jedyną właściwą formą wyznawania wiary chrześcijańskiej, wszelkie inne wyznanie stanowiło odstępstwo i sprzeniewierzenie się Chrystusowi. W związku z tym wszystko to, co zachodnie, uznane zostało za grzeszne i zakazane. Założenia te, stanowiąc

³² Н. Зернов, *Москва – Третий Рим*, s. 10.

³³ O starciu *stiażatieli* i *niestiażatieli* zob. szerzej m.in. w: А.И. Плигузов, *Полемика в Русской Церкви первой трети XVI столетия*, Изд-во Индрик, Москва 2002.

³⁴ Н. Зернов, *Москва – Третий Рим*, s. 12.

podstawy poglądów *stiażatieli*, sprzyjały umacnianiu się i stanowiły fundament doktryny „Moskwa – Trzeci Rzym”. Według Gieorgija Fłorowskiego

[...] zwycięstwo *josiflan* oznaczało przede wszystkim przerwanie czy też zamknięcie tradycji bizantyjskiej. Ruchu zawołżańskiego³⁵, oczywiście, w żaden sposób nie można sprowadzić do kontynuacji tradycji bizantyjskiej (i na odwrót, ruch zawołżański nie wyczerpuje bizantyizmu). Ruch zawołżański był przede wszystkim żywą i organiczną kontynuacją (nie tylko odbiciem) tego duchowego i kontemplacyjnego ruchu, który obejmował w całości grecki i południowo-słowiański świat w XIV wieku. Było to przede wszystkim odrodzenie monastycyzmu kontemplacyjnego³⁶.

Wraz ze zwycięstwem *josiflan* nastąpiło wygaszenie, związanego z dziedzictwem bizantyjskim, kontemplacyjnego aspektu kultury prawosławnej na rzecz tego, co było związane z codziennym bytowaniem.

Za sprawą sprzymierzonych z władcą moskiewskim *josiflan* doszło do „monastyzacji” społeczeństwa i niemal całkowitego wyparcia kultury świeckiej. *Josiflanie* zbudowali fundament bytu moskiewskiego. Przyczynili się do tego ustawy cerkiewne wypracowane przez sobór „stu rozdziałów” (*Стоглавый Собор*), obradujący w 1551 r. Sobór sankcjonował dotychczasowe tradycje i regulował wszelkie aspekty życia religijnego, jak również codziennego. Reguły postępowania w codziennym życiu domowym zawierał *Domostroj*, będący formą podręcznika życia rodzinnego. Stanowił on swego rodzaju program, projekt określający z góry normy postępowania. „Księga ta ma raczej charakter dydaktyczny niż opisowy, zawiera teoretyczny ideał, nie zaś odzwierciedlenie codziennej rzeczywistości”³⁷. Strzegące moralności mieszkańców Moskwy władza świecka i religijna, inaczej niż w Bizancjum, gdzie kategorie dwóch typów uświęconej władzy: *sacerdotium* i *imperium* były wyraźnie rozgraniczane, ściśle się ze sobą wiązały, nie poddając się jasno zdefiniowanemu podziałowi. Władca moskiewski sprzyjał działaniom przedstawicieli Kościoła, otrzymując w zamian ich wsparcie. Współpraca ta jednak uległa komplikacji w czasie panowania patriarchy moskiewskiego Nikona (1652-1666), którego reformy doprowadziły do głębokiego wstrząsu w ramach prawosławnej wspólnoty.

Nikon ponad to, co moskiewskie przedłożył to, co greckie – tam poszuwając źródła prawdziwej wiary prawosławnej. Ruskie prawosławie uznał

³⁵ Tak nazywano ruch związany z Nilem Sorskim.

³⁶ Г. Флоровский, *Пути русского...*, s. 20.

³⁷ Ibidem, s. 26.

za część większej całości, pochodną prawosławia greckiego, wyrażając przy tym intencję oczyszczenia ruskiej Cerkwi z nawarstwianych, w jego przekonaniu, przez lata przekłamań. Upadły – zgodnie z panującą w państwie moskiewskim ideologią – Konstantynopol przedłożył nad chronioną Bogiem Moskwę, co spotkało się z gwałtownym protestem dużej części hierarchii kościelnej, na czele z protopopem Pietrowem Awwakumem, i społeczeństwa. Ostatecznym skutkiem reform Nikona była katastrofa Raskołu, który na wieki w sposób nieodwracalny podzielił rosyjską Cerkiew prawosławną³⁸. Władza świecka początkowo sprzyjała Nikonowi, uruchamiając cały aparat państwowy przeciw tym, którzy nie zgadzali się na reformy. W ten sposób w jednej chwili ta część wierzących, która przez wieki wspierała obraz ruskiego prawosławia jako jedynego nosiciela nieskalanej wiary chrześcijańskiej, została odrzucona i potępiona przez Cerkiew. Tym samym podważone zostały podstawy wiary w ideę „Moskwa – Trzeci Rzym”. Jej pierwotny, promowany przez piśmiennictwo zakonne, wariant został odrzucony i rozbity.

Tradycja moskiewska została ostatecznie przekreślona przez Piotra I Wielkiego, który swój akt kulturowej reorientacji wzmocnił i podkreślił szeregiem działań i gestów o charakterze semiotycznym. Najistotniejszym z nich był bogaty w swej symbolice akt przeniesienia centrum życia politycznego do nowego miasta – Petersburga. Moskwa przestała być stolicą, a funkcję tę przejęło wybudowane u ujścia rzeki Newy miasto Piotrowe, co dało początek nowej erze w dziejach Rosji, wyznaczało punkt wyjścia nowego czasu, nowej rzeczywistości. Relację terażniejszości z przeszłością w ideologii Piotra I przedstawiano w kategoriach przeciwstawienia. Cała przeszłość oznaczana była jako czas chaosu i rozkładu wobec uporządkowanej terażniejszości. „Wszystko, co było przedtem, uznawano jak gdyby za nieistniejące lub przynajmniej za nie posiadające bytu historycznego, za czas ignorancji i chaosu. Dawna Ruś nabierała cech entropii”³⁹. Piotr Wielki, choć wprost przekreślał wszystko to, co wiązało się z okresem moskiewskim, faktycznie przejął niektóre elementy jego ideologii, w tym również idei „Moskwa – Trzeci Rzym”. W jego „nihilistycznym podejściu

³⁸ Na temat Raskołu zobacz szerzej: L. Poliakov, *Lépopée des vieux-croyants*, Perrin, Paris 1991; E. Przybył, *W cieniu Antychrysta. Idee staroobrzędowców w XVII w.*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1999; С.А. Зеньковский, *Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века*, Институт ДИ-ДИК, Квадрига, Москва 2009.

³⁹ J. Łotman, B. Uspienski, *Pogłoty koncepcji „Moskwa – Trzeci Rzym”...*, s. 158.

do przeszłości istniały już obiektywne cechy historycznej dziedziczności⁴⁰. Odrzucenie przeszłości rosyjskiej dokonywało się na rzecz tradycji rzymskiej, co przejawiało się wyraźnie w ramach przyjętego tytułu imperatora, w miejsce dawnego tytułu „cara”⁴¹, w połączeniu z nazwami „ojciec ojczyzny” i „wielki”. Jednakże, jak zauważają Jurij Łotman i Boris Uspienski, „sam zwrot ku Rzymowi jako normie oraz ideałowi potęgi państwowej był czymś tradycyjnym dla kultury rosyjskiej”⁴². Podobnego zwrotu dokonywali poprzednio panujący, m.in. Iwan Groźny, wyprowadzający swą władzę od cesarza Augustyna. Idea „Moskwa – trzeci Rzym” nieoczekiwanie, według Łotmana i Uspienskiego, odnajduje swój wyraz w określonych elementach budowy Petersburga, stanowiącego w zamierzeniu zaprzeczenie wszystkiego, co wiązało się z Moskwą. Jak przekonują radzieccy semiotycy, „nazwanie nowej stolicy Grodem Świętego Piotra nieuchronnie kojarzyło się nie tylko z wysławieniem niebieskiego opiekuna Piotra Pierwszego, ale i z wyobrażeniem Petersburga jako Nowego Rzymu”⁴³. Orientacja na Rzym wyrażała się również w herbie miasta nawiązującym do herbu Rzymu⁴⁴ oraz szczególnym kulcie apostołów Piotra i Pawła, którym poświęcona została katedra usytuowana w centrum twierdzy Pietropawłowskiej, stanowiąca w pierwotnym zamierzeniu centrum całego miasta, co bezpośrednio nawiązuje do katedry św. Piotra w Rzymie.

Elementom idei „Moskwa – Trzeci Rzym” przeciwstawiły się tendencje prozachodnie, którym drogę otworzyło panowanie Piotra I Wielkiego, niekryjącego swej fascynacji światem zachodnim. Rządy Piotra I pogłębiają przeciwstawienie zwolenników orientacji uznającej Rosję za część Europy, oraz tej, która wydobywa swoistość rzeczywistości rosyjskiej, waloryzując ją pozytywnie w zestawieniu z zepsutym Zachodem. W tej drugiej linii myślenia zachowała się, charakterystyczna dla ideologii moskiewskiej, wiara w to, że Rosjanie są narodem wybranym przez Boga. Była ona

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Oba tytuły odnoszą się do tego samego obiektu historyczno-kulturowego. „W rzeczy samej: słowo «car» etymologicznie wywodzi się ze słowa «cesarz» i zatem jest równoznaczne ze słowem «imperator»”. Ibidem, s. 159.

⁴² Ibidem, s. 158.

⁴³ Ibidem, s. 162.

⁴⁴ „Przykładowo, skrzyżowanym kluczom w herbie Watykanu odpowiadają tak samo skrzyżowane kotwice w herbie Petersburga; ułożenie kotwic łapami do góry wyraziście wskazuje na ich pochodzenie – klucze w herbie biskupa rzymskiego są również zwrócone bródkami do góry”. Ibidem, s. 163.

aktualizowana w różnych prądach myślowych, w różnych momentach rozwoju historycznego, wciąż na nowo odtwarzając podstawy rozważań mnicha Filofeja. Ziernow wymienia trzy wcielenia owej myśli. Pierwszym z nich jest kontynuacja tradycji *josiflan*, opierającej się na przekonaniu, że prawosławie rosyjskie pozostaje jedynym prawdziwym obrazem chrześcijaństwa. Tradycja ta była podtrzymywana przez staroobrzędowców, którzy wystąpili w obronie prawosławia moskiewskiego poddawanego zmianom na wzór prawosławia greckiego. Wiara w szczególne posłannictwo Rosji ujawni się również w myśli XIX-wiecznej w różnych swych, często stojących w opozycji wobec siebie, odsłonach. Myśl ta przyświecała słowianofilom, kwitnąc zarazem w refleksji starców optińskich, która – jak przekonywał Ziernow – pozostawała bliska Fiodorowi Dostojewskiemu, włączającemu jej podstawy w obręb światopoglądu kreowanych przez siebie bohaterów⁴⁵. Kolejną odsłoną tego samego przekonania będzie „rosyjski antychrześcijański mesjanizm”, mający swój początek w ruchu narodnickim, a finał w rewolucji październikowej. Po przywróceniu Moskwy rangi stolicy i powrocie władzy na Kreml zakwitła wiara w Trzecią Międzynarodówkę, która zastąpiła Kościół w jego służbie wobec świata.

W XIX wieku refleksja rosyjska wyraźnie wyodrębnia kategorię „narodu” i kategorię „państwa”, które w ujęciu myślicieli tego czasu przestają być tożsame. Zdaniem polskiego historyka idei Andrzeja de Lazari: „w dziewiętnastowiecznej eschatologii rosyjskiej miejsce Moskwy – państwa zajmuje Moskwa – naród. Istniejące państwo nie tylko przestaje być autorytetem, lecz stopniowo staje się symbolem antychrześcijańskiego zniewolenia przez zachodniego Antychrysta”⁴⁶. Idea ta, pierwotnie będąca jednym z filarów wiary staroobrzędowców, zyskała ogromną popularność wśród inteligencji rosyjskiej czyniącej pojęcie „narodu” jednym z centralnych zagadnień swej refleksji. Andrzej de Lazari wskazuje na stosunkowo późne wyodrębnienie idei narodu w historii myśli europejskiej oraz podwójność jej rozumienia. Z jednej strony odczytywana była jako wspólnota prawno-polityczna, co bliskie pozostaje jej oświeceniowemu ujęciu wywiedzionemu z idei Rewolucji Francuskiej, z drugiej zaś strony pozostaje kategorią historyczno-kulturową. Pojmowanie narodu jako

⁴⁵ Ziernow formułuje tu, w dużym skrócie, swoistą interpretację poglądów Dostojewskiego, biorąc pod uwagę tylko część jego twórczości. Niżej przedstawiam szerszy kontekst myślenia Dostojewskiego o misji narodu rosyjskiego.

⁴⁶ A. de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, „Śląsk”, Katowice 1995, s. 12.

wspólnoty historyczno-kulturowej zrodziło się w refleksji niemieckiego romantyzmu. Głównymi jej teoretykami byli Johann G. Herder, autor *Mysli o filozofii dziejów* (1784-1791), oraz Johann G. Fichte, który pisząc *Mowy do narodu niemieckiego* (1808), rozwinął również, istotną w kontekście tych rozważań, idee „narodu wybranego”⁴⁷. Zachodni romantyzm, „z jego ideą odrębności i niepowtarzalności poszczególnych kultur narodowych, ujmującą naród jako całość, a nie jako sumę jednostek związanych umową społeczną”⁴⁸, miał decydujący wpływ na myśl rosyjską XIX wieku. Sformułowana w ramach romantyzmu niemieckiego idea „narodu wybranego” współgrała z istniejącymi już w kulturze rosyjskiej konstrukcjami myślowymi, zwłaszcza z omawianą tu doktryną „Moskwa – Trzeci Rzym”, co formowało doskonały grunt do przyjęcia idei napływających z zachodu Europy, jak również stanowiło dopełnienie i dowartościowanie tradycyjnych rosyjskich idei. Szczególna dla kultury rosyjskiej była dwuznaczność określenia „narodowy” (ros. *narodnyj*), które odnosiło się zarówno do ludu (*prostonarodije*), jak i narodu (*nacja*). Relacja między tymi dwoma określeniami ustalana była różnorodnie.

Dla słowianofilów inteligencja rosyjska przestała być narodem, a pozostał nim tylko lud. [...] Bieliński przeciwstawia ludowi (słowianofilskiemu wyrazicielowi narodowości) naród, który tworzą, jego zdaniem, przede wszystkim warstwy średnie i wyższe, warstwy, które poddały się wpływowi cywilizacji i kształtują rzeczywistość społeczną i historię⁴⁹.

Krystalizacja kategorii narodowości w jej kulturowo-historycznym znaczeniu oraz wyprowadzenie jej na pozycję wartości nadrzędnej w rosyjskiej refleksji XIX wieku prowadziło raczej ku rozproszeniu i podziałowi niż ku scaleniu. Rosjanie pytali raczej o to, co ich różni i wyróżnia wśród narodów, niż o to, co ich łączy i może jednoczyć z innymi narodami. Proces jednoczenia był wówczas rozumiany jako proces podporządkowywania innych sobie, na mocy przyznanego sobie prawa moralnego wynikającego ze szczególnego posłannictwa Rosji jako jedynej nosicielki prawdziwej wiary chrześcijańskiej. Ten kierunek myślenia niebezpiecznie zbliżał Rosjan do nacjonalizmu i szowinizmu narodowego czerpiącego swe natchnienie z gruntu eschatologicznej idei „Moskwa – Trzeci Rzym”.

⁴⁷ Ibidem, s. 20.

⁴⁸ Ibidem, s. 21.

⁴⁹ Ibidem, ss. 25-27.

Idea „Moskwa – Trzeci Rzym” stała się w XX wieku tematem rozważań rosyjskich myślicieli emigracyjnych, których perspektywa oglądu rzeczywistości oparta na dystansie pozwalała na nowo rozpatrzyć utrwalone i skostniałe struktury myślenia o Rosji, jej historii i jej relacjach z otoczeniem. Krytyczne spojrzenie na dotychczasową historię, służące budowaniu podstaw nowej rzeczywistości, stanowiło zadanie, które stawiali przed sobą intelektualiści rosyjscy przekonani o tymczasowości rzeczywistości porewolucyjnej i swym rychłym powrocie do kraju. Jak pisał jeden z nich:

Współczesne prześladowania chrześcijan w Rosji, wyjątkowe w swym okrucieństwie i natężeniu, szczególnie ostro stawiają w naszej świadomości problem prawosławia i wymagają od nas wyjaśnienia źródeł jego siły i prawdy, jak również przyczyn jego historycznych niepowodzeń. Rosjanie do rewolucji zazwyczaj byli na tyle organicznie zrośnięci z ciałem swego prawosławnego życia kościelnego, tak głęboko wrastali korzeniami w jego byt i przekaz, że nawet nie stawiali przed sobą zadania analizy i oceny tego, co szczególnie w Cerkwi rosyjskiej⁵⁰.

Czasy po rewolucji są momentem głębokiej refleksji i namysłu nad szczególną drogą prawosławia rosyjskiego, jego rolą w historii. Krytyczne myślenie w tym obszarze miało służyć odnowie duchowej i budowaniu silnego Kościoła w przyszłej Rosji. Szczególnej krytyce poddawany był element nacjonalizacji Cerkwi zawarty w doktrynie „Moskwa – Trzeci Rzym”.

Mikołaj Bierdiajew, jak wielu mu współczesnych, poszukiwał przyczyn nagłego załamania się imperium rosyjskiego, dramatycznego zwrotu, jaki nastąpił w świadomości Rosjan. W jego diagnozie jedną z przyczyn powierzenia władzy bolszewikom była wiara w szczególną misję Rosji wśród narodów, stojąca u podstaw idei „Moskwa Trzeci – Rzym”. Rosyjski filozof w swej pracy *Idea rosyjska*, stanowiącej próbę ujęcia szczególnego charakteru narodu rosyjskiego, pisał:

Oto misja Rosji – być nosicielką i strażniczką prawdziwego chrześcijaństwa, prawosławia. [...] Rosja jest jedynym imperium prawosławnym i w tym sensie cesarstwem wszechświatowym, podobnie jak pierwszy i drugi Rzym. Na tej glebie odbywało się radykalne unarodowienie Kościoła prawosławnego. Prawosławie okazało się wiarą rosyjską. [...] Rosyjska misja religijna, misja wyjątkowa, wiąże się z siłą i potęgą państwa rosyjskiego, ze szczególnym znaczeniem rosyjskiego cara. Pokusa imperialistyczna wchodzi w skład świadomości mesjanistycznej. [...] Duchowa klęska idei Moskwy jako Trzeciego

⁵⁰ Н. Зернов, *Москва – Третий Рим*, s. 3.

Rzymu polegała przede wszystkim na tym, że Trzeci Rzym przedstawiony został jako ucieleśnienie potęgi cesarskiej, potęgi państwa i urzeczywistniał się najpierw w postaci Księstwa Moskiewskiego, potem – imperium, w końcu Trzeciej Międzynarodówki⁵¹.

Unarodowienie Kościoła prawosławnego w świetle słów Bierdiajewa stało się główną przyczyną jego upadku⁵². Pierwiastek duchowy został całkowicie wyparty przez imperatyw władzy i potęgi, co prowadziło bezpośrednio do ucieleśnienia idei Trzeciej Międzynarodówki, występującej agresywnie przeciw wszelkiej duchowości. Połączenie duchowości i władzy oraz unarodowienie Kościoła w doktrynie zrodzonej w okresie moskiewskim zawierało ryzyko marginalizacji, a dalej całkowitego zniesienia pierwiastka duchowego na rzecz samej tylko idei władzy i narodu. Według Paula Evdokimova, kolejnego myśliciela emigracyjnego, „Utopijność jako dramat Trzeciego Rzymu polega na narodowym mesjanizmie, który zajął miejsce ekumenicznego mesjanizmu Bizancjum i przez to niósł w sobie zarodek sekularyzmu”⁵³.

Konsekwencje włączenia idei narodowości do misji chrześcijańskiej wskazywał Sergiusz Bułgakow, posługując się przy tym przykładem literackim w postaci bohatera Dostojewskiego Szatowa. Bułgakow krytykując Dostojewskiego, przekonywał:

W chrześcijaństwie idea narodowości bezsprzecznie zajmuje swoje określone miejsce, jednak jeśli dla rozumienia i interpretacji chrześcijaństwa punktem odniesienia jest idea narodowości, a nie jedyny, żywy, niezmiennie istniejący Chrystus, wówczas mamy do czynienia z przekłamaniem: nie naród jest ciałem Bożym, lecz sama wiara staje się ciałem narodu. Szatow istotnie okazuje się być antycypacją tego chorobliwego nurtu w życiu rosyjskim, w którym nacjonalizm wywyższa się ponad religię, a prawosławie staje się narzędziem polityki. Taka tendencja obecna była również u Dostojewskiego, który [...] w obrazie Szatowa zobiektywizował artystycznie pokusę biesa nacjonalizmu, ukrytego pod powłoką religijności⁵⁴.

Bułgakow wyraźnie wskazuje na pokusę zawartą w narodowym mesjanizmie, pokusę przedłożenia idei narodu nad idee Boga, pokusę posłużenia

⁵¹ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, przeł. J.C. – S.W., Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, Warszawa 1999, s. 14.

⁵² Bierdiajew aktualizuje tu w dużej części krytykę partykularyzacji prawosławia dokonaną już wcześniej przez Włodzimierza Sołowjowa.

⁵³ P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 37.

⁵⁴ С. Булгаков, *Тихие думы*, Издание Г. А. Лемана, Москва 1918, s. 23.

się religią dla osiągnięcia celów czysto politycznych. Pułapki zawarte w idei wiążącej Boga z narodem, jak wynika z lektury powieści Dostojewskiego, były w pełni uświadamiane przez pisarza, którego charakteryzuje pewnego rodzaju podwójność myślenia, ujawniająca się w zestawieniu jego twórczości literackiej i publicystycznej. Dostrzegają to Mikołaj Bierdajew, gdy pisał o „fenomenie podwójnego mesjanizmu”⁵⁵ w twórczości pisarza.

Dostojewski w postaci Szatowa ucieleśnia idee rosyjskiego mesjanizmu narodowego, bezpośrednio wywodzącego się z doktryny „Moskwa – Trzeci Rzym”, i wskazuje wszystkie konsekwencje z niej wynikające.

– Czy pan wie, jaki dziś naród, jedyny na świecie, naród... „bogonośny”, ma odnowić i zbawić świat w imię nowego Boga? Jedyny, któremu dane są klucze życia i nowego słowa? [Szatow pyta Stawrogina, który mu odpowiada:]

– Z pańskiego sposobu mówienia powinienem chyba wnioskować, i to jak najprędzej, że to naród rosyjski...⁵⁶

Szatow potwierdza wskazanie Stawrogina w dalszej części powieści, formułując bezpośrednią deklarację: „Lecz prawda jest jedna, więc tylko jeden naród może mieć prawdziwego Boga, chociażby inne narody miały własnych, wielkich bogów. Jedyny naród „bogonośny” – to naród rosyjski”⁵⁷. Dodatkowo bohater Dostojewskiego, powielając główne założenia ideologii moskiewskiej prawosławności, „bogonośnemu” narodowi rosyjskiemu, przeciwstawia katolicyzm, który oddał się władzy Antychrysta. Czyni to, relacjonując przyswojone przez siebie wcześniejsze poglądy Stawrogina: „Pan mówił, że rzymski katolicyzm nie jest już chrześcijaństwem. Pan twierdził, że Rzym proklamował Chrystusa, który uległ trzeciemu kuszeniu szatana. Oznajmiwszy całemu światu, że Chrystus nie może się ostać na ziemi bez królestwa ziemskiego, katolicyzm uroczyście proklamował Antychrysta i przez to zgubił cały świat zachodni”⁵⁸. Dostojewski, posługując się postacią Szatowa, aktualizuje również inną ideę wyznaczającą szczególną rolę Rosji wśród narodów. Jest nią idea millenarystyczna, łącząca perspektywę historyczną i eschatologiczną, sytuującą historię Rosji w perspektywie kresu dziejów. Bezpośrednie jej przywołanie odnajdujemy w brudnopisie do powieści *Biesy*, w którym Dostojewski notuje: „prawosławie, prawe i sławne

⁵⁵ M. Bierdajew, *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przeł. W. i R. Paradowscy, Antyk, Kęty 2004, s. 140.

⁵⁶ F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Puls Publications, London 1992, s. 227.

⁵⁷ Ibidem, s. 232.

⁵⁸ Ibidem, s. 229.

wieczne wyznanie Chrystusa przyniesie pełną odnowę moralną przez Jego imię, my niesiemy pierwszy raj 1000 lat, i od nas wyjdą Henoch i Elias, żeby stoczyć walkę z antychrystem, to znaczy, z duchem, który wcielił się na zachodzie”⁵⁹. Słowa te kierują nas bezpośrednio do tekstu Apokalipsy zapowiadającej nastanie tysiącletniego królestwa Chrystusa, w którym dokona się pierwsze zmartwychwstanie: „I widziałem trony, i usiedli na nich ci, którym dano prawo sądu [...]. Ci ożyli i panowali z Chrystusem przez tysiąc lat. Inni umarli nie ożyli, aż się dopełniło tysiąc lat. To jest pierwsze zmartwychwstanie” (Ap 20,4-5). Notatka Dostojewskiego przywołuje dalej postaci Henocha i Eliasza, dwóch proroków, którzy jako jedyni byli wzięci do nieba żywymi, i którzy, zgodnie z przekazem biblijnym, zstąpią z niego na ziemię w czasach ostatecznych, by prorokować i nawoływać ludzi pozostających we władzy Antychrysta do opamiętania, a innych ostrzec przed oddaniem się w jego ręce. „I dam dwom moim świadkom moc, i będą, odziani w wory, prorokowali przez tysiąc dwieście sześćdziesiąt dni” (Ap 11,3) – czytamy w tekście Objawienia św. Jana. W brudnopisie do *Biesów* w roli Henocha i Eliasza występuje prawosławna Rosja, powołana moralnie do odnowy duchowej toczonego rozkładem świata zachodniego. Los proroków jest prototypem jej przyszłych losów, zatem, podążając za przekazem biblijnym, czeka ją niechybny upadek, do którego doprowadzi rozgniewany ich poczynaniami Antychryst. Wszystkie narody będą triumfować i radować się z jej porażki, jednak ostatecznie jej misja zostanie doceniona przez Boga, a narody ukarane falą kataklizmów. Tekst biblijny wskazując na miejsce działalności proroków Henocha i Eliasza, wyraźnie mówi o Jerozolimie, natomiast notatka Dostojewskiego sytuuje ich w Rosji, co jednoznacznie odsyła nas do idei „Moskwa – Trzeci Rzym”, wskazując jej związki z mesjanizmem narodowym opisywanym w powieści *Biesy* i w notatkach do niej. Tekst powieści wyraźnie wskazuje, że Dostojewski był świadom „pokusy biesa nacjonalizmu” zawartego w poglądach Szatowa. Szatow, pytany przez Stawrogina o to, czy wierzy w Boga, odpowiada:

Wierzę w Rosję i wierze w jej prawosławie... Wierzę w ciało Chrystusowe...
Wierzę, że Chrystus powtórnie zstąpi na ziemię w Rosji... Wierzę... – krzyczał
zapamiętałe.
Lecz w Boga? W Boga? [dopytuje Stawrogin]
Będę... będę wierzył w Boga⁶⁰.

⁵⁹ Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, t. 11, Издательство «Наука», Ленинград 1974, ss. 167-168.

⁶⁰ F. Dostojewski, *Biesy*, s. 233.

Stawrogin dostrzega w poglądach Szatowa mechanizm sakralizacji idei narodowej prowadzący bezpośrednio do strącenia „Boga na poziom zwykłego atrybutu narodowościowego”⁶¹. Powieściowi bohaterowie Dostojewskiego tropią biesa nacjonalizmu kryjącego się w szatach religijności. Autor *Biesów* jednoznacznie wskazuje pokusy czyhające w ideologii mesjanizmu narodowego. Nieco inaczej natomiast wyglądają jego poglądy prezentowane w twórczości pozaliterackiej.

Temat narodu rosyjskiego, którego powołaniem jest stanie na czele świata prawosławnego, powraca często na stronach *Dziennika pisarza*, gdzie Dostojewski już wprost odwołuje się do idei „Moskwa – Trzeci Rzym”. W roku 1876 napisze:

Wielkoruś dopiero teraz zaczyna żyć, dopiero się podnosi, aby powiedzieć swoje słowo, i to może całemu już światu; i dlatego Moskwa, ten ośrodek Wielkorusi – ma jeszcze długie życie przed sobą, daj to Boże. Moskwa nie była jeszcze trzecim Rzymem, a przecież musi się spełnić proroctwo, ponieważ „czwartego Rzymu nie będzie”, a bez Rzymu świat się nie obejdzie⁶².

Dostojewski sytuuje Rosję na czele świata prawosławnego, dostrzegając w niej moc jednoczenia narodów i przyznając moralne prawo przewodzenia im. Wizja, jaką rozstrniwa przed czytelnikami Dostojewski, przyznaje prawo Rosji do przejścia Konstantynopolu, wynikające z jej właściwego powołania. Prawo do Konstantynopola pisarz uzasadnia jej powołaniem: „Ależ właśnie – jako przywódczyni prawosławia, jako jego opiekunka i strażniczka – rola, przeznaczona jej już za czasów Iwana III, który wyniósł carogrockiego dwugłowego orła ponad starodawny herb Rosji, ale zarysowana wyraźnie dopiero po Piotrze I Wielkim, kiedy Rosja poczuła w sobie siłę niezbędną do spełnienia swej misji, a faktycznie stała się już rzeczywistą i jedyną protektorką zarówno prawosławia, jak wyznających je narodów. I ta właśnie przyczyna, to właśnie prawo do starożytnego Carogrodu byłoby zrozumiałe i nie krzywdzące nawet dla najgorliwszych obrońców swej niezależności wśród Słowian czy nawet dla samych Greków”⁶³. Według Dostojewskiego nieuchronne i konieczne jest zjednoczenie świata prawosławnego pod przywództwem Rosji. Do takiego związku powinny przystąpić również nieprawosławne narody słowiańskie, uświadomiwszy sobie, „że zjednoczenie wszystkich pod opieką Rosji jest tylko zapewnieniem każdemu jego

⁶¹ Ibidem, s. 232.

⁶² F. Dostojewski, *Dziennik pisarza*, t. 2, przeł. M. Leśniewska, PIW, Warszawa 1982, s. 143.

⁶³ Ibidem, s. 186.

niezależnej indywidualności, podczas gdy bez tej ogromnej jednoczącej siły może znów by zmarnieli we wzajemnych niezgodach i waśniach, nawet gdyby się kiedyś uniezależnili politycznie od muzułmanów i Europejczyków, do których teraz należą”⁶⁴. Związek narodów, o jakim pisze Dostojewski, miałby podstawy duchowe, nie zaś polityczne, zjednoczenie to stanowiłoby „podniesienie prawdy Chrystusowej, wciąż trwającej na Wschodzie”, byłoby to „prawdziwe nowe podniesienie Krzyża Chrystusowego i ostateczne słowo prawosławia, na którego czele od dawna już stoi Rosja”⁶⁵. Dostojewski świadom zarzutów, z jakimi może spotkać się jego wizja, nie rezygnuje z niej i pozostaje jej całkowicie wierny.

Polemika z narodowym mesjanizmem tocząca się na stronach powieści Dostojewskiego wygasa w jego twórczości publicystycznej na rzecz wiary w „nowe słowo” Rosji. „A jeśli wiara w to «nowe słowo», które może powiedzieć Rosja na czele zjednoczonego prawosławia – jest «utopią» godną tylko wyśmiania, to niech i mnie zaliczą do tych utopistów, a zgodzę się na śmieszność”⁶⁶. Dostojewski przytacza argumenty na rzecz realizacji prezentowanej wizji odwołujące się w większości do wzrastającej potęgi państwa rosyjskiego oraz nieprzewidywalności historii. Używając słowa „utopia”, korzysta z określonego jego rozumienia, odwołuje się do potocznego jej ujęcia, jako mrzonki i wytworu fantazji⁶⁷. Jeśli Dostojewski mówi o wyłożonej przez siebie idei jako o utopii, to tylko w sensie, jaki przyjmuje Alphonse de Lamartine, uznając utopie za „przedwczesne prawdy”⁶⁸. W ujęciu tym „chodzi nie tyle o to, że jakiś projekt bezwzględnie nie nadaje się do realizacji, ile o to, że większość nie jest jeszcze w stanie przedstawić sobie jego urzeczywistnienia albo też istotnie nie jest ono w tej chwili możliwe, choć możliwe stanie się jutro lub pojutrze”⁶⁹. Dostojewski zgadza się na zaliczenie go do grona utopistów, dostrzegając jednocześnie istotę utopii w antycypacji⁷⁰, czyli w rzeczywistości przedstawia siebie raczej jako wizjonera niż jako fantastę. Dostojewski pozostaje „realistą w wyższym sensie”, zakłada udział Boga w realizacji idei zjednoczenia narodów, nie znosi jego obecności w historii, stawiając go w roli główne-

⁶⁴ Ibidem, ss. 186-187.

⁶⁵ Ibidem, s. 187.

⁶⁶ Ibidem, ss. 187-188.

⁶⁷ Por. J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa 1980, s. 16.

⁶⁸ Ibidem, s. 19.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, s. 20.

go decydena w losach narodów, tworząc tym samym fundament swego rozumienia sensu i kierunku rozwoju historii. Perspektywa historyczna w refleksji Dostojewskiego łączy się z perspektywą kosmologiczną, zdarzenia historyczne odnoszone są do wyższego procesu kosmologicznego. Dodatkowo, ciąg zdarzeń historycznych Dostojewski rozpatruje w perspektywie eschatologicznej, umieszcza w ramach myślenia o kresie dziejów i w tej perspektywie dostrzega szczególne posłannictwo Rosji wśród narodów i jej prawo moralne do zwierzchnictwa nad nimi.

Krąg idei wyrastających z eschatologicznej u podstaw idei „Moskwa – Trzeci Rzym” przejawia swe dążenie do zjednoczenia poprzez podporządkowanie, na mocy nadanego sobie prawa moralnego wynikającego ze szczególnego posłannictwa Rosji wśród narodów. Zjednoczenie może dokonać się na drodze aneksji. Ten sposób myślenia ustala i utrwala podział na tożsame i obce, swoje i inne, prawosławie i chrześcijaństwo zachodnie (katolicyzm, protestantyzm), Wschód i Zachód, gdzie pierwsze człony opozycji waloryzowane są zdecydowanie pozytywnie, drugie zdecydowanie negatywnie. Świat dzieli się na dwie części, z których jedna jest pogrążona w ciemności, chaosie, pozostaje pod władzą Antychrysta i jedynym jej ratunkiem jest zbawienie, które może dokonać się poprzez włączenie do obszaru tej drugiej części świata reprezentowanej przez prawosławną Rosję, bezwzględne przyjęcie jej wartości i protekcji. Dążenie do zjednoczenia jest rozumiane z tej perspektywy w kategoriach misji, zbawienia i nawrócenia. Opisany tu kierunek myślenia zawiera w sobie pułapki, na które wskazywali jego XX-wieczni krytycy. Są to pułapki nacjonalizmu, szowinizmu narodowego, zastoju wynikającego z uznania swej kultury jako skończonej, doskonałej formy, jak również ryzyko sekularyzacji, wyłączenia obecności siły wyższej, wynikające z przedłożenia władzy i potęgi politycznej nad pierwiastek boski w ich udziale w dziele zjednoczenia. Model relacji z zachodnim chrześcijaństwem, a co za tym idzie warunki zjednoczenia z nim, kreowane w ramach założeń formułowanych w kręgu idei „Moskwa Trzeci – Rzym”, będzie powielany w różnych momentach historycznych i będzie miał istotny wpływ na rosyjską refleksję filozoficzno-religijną, społeczną i polityczną.

Rozdział trzeci

Jedność Kościoła czy Kościołów? Świecka refleksja eklezjologiczna XIX wieku

Mówiąc o idei zjednoczenia Kościołów, wkraczamy w obszar rozumienia centralnego tu pojęcia Kościoła, a zatem na grunt refleksji eklezjologicznej. Prekursorami świeckiej refleksji nad istotą i znaczeniem Kościoła, która miałaby spójny i systematyczny charakter, byli w Rosji dwaj myśliciele końca XIX wieku: Aleksy Chomiakow i Włodzimierz Sołowjow. Koncepcje obu myślicieli sytuują się na pograniczu filozofii i teologii. Choć żaden z nich nie był profesjonalnym teologiem, ich refleksja stanęła u podstaw XX-wiecznej eklezjologii Kościoła prawosławnego, tworząc jednocześnie podwaliny rosyjskiej refleksji filozoficzno-religijnej początku XX wieku. Idea jedności Kościoła oraz problem relacji pomiędzy poszczególnymi wyznaniem chrześcijańskimi zajmują szczególne miejsce w twórczości obu myślicieli, przy czym każdy z nich w sposób sobie właściwy rozstrzyga główne w kontekście realizowanych tu rozważań kwestie i te ich rozstrzygnięcia odnajdą swe rozwinięcie w refleksji ekumenicznej rosyjskich myślicieli prawosławnych, wpływając realnie na kształt relacji międzywyznaniowych chrześcijan prawosławnych, katolickich i protestanckich¹. Według Nikołaja Ziernowa rosyjska Cerkiew prawosławna stanowiła przez wieki najbardziej izolowaną gałąź chrześcijaństwa. W jej historii możemy wskazać długie okresy radykalnie ograniczonych kontaktów

¹ Protestantyzm jest terminem bezpośrednio odnoszącym się do sprzeciwu, protestu zwolenników Lutra wobec uchwały zabraniającej szerzenia reformacji podczas sejmku w Spirze z roku 1529. Termin ten, choć ma charakter czysto historyczny, rozpowszechnił się i utrwalił jako określenie ewangelicyzmu. Ze świadomością tkwiących w tymże terminie ograniczeń, stosuję go ze względu na jego powszechne zastosowanie w branych tu pod uwagę tekstach myślicieli rosyjskich.

z chrześcijaństwem zachodnim. Nawet koniec XIX wieku, kiedy to rosnie wśród Rosjan zainteresowanie i fascynacja kulturą Zachodu, odznacza się niską znajomością religijności rozwijającej się poza nurtem prawosławia rosyjskiego. „Rosjanie z wyższych klas społecznych zachwycający się Europą i jej kulturą przeważnie nie interesowali się życiem kościelnym na Zachodzie, pozostając obojętnymi wobec problemu kontaktów między chrześcijanami wschodnimi i zachodnimi. [...] Jedynie dwóch Rosjan, Aleksy Chomiakow (1804-1860) i Władimir Sołowjow (1853-1900), miało silną świadomość życiowej konieczności zjednoczenia chrześcijan i jego znaczenia dla Cerkwi”². Refleksja tych dwóch myślicieli, w określonych fragmentach, ze względu na ich znaczenie w ramach podejmowanej tu problematyki, stanie się tematem kolejnej części książki.

Celem moim nie jest tu pełna rekonstrukcja poglądów Chomiakowa i Sołowjowa, a jedynie określenie w ich dorobku tych elementów, które wyrażałyby właściwy im sposób rozumienia relacji międzywyznaniowych, określałyby przekonania dotyczące idei zjednoczenia Kościołów. Podstawowym tematem niniejszego rozdziału nie będzie sama myśl eklezjalna Chomiakowa i Sołowjowa, lecz to, w jaki sposób myśl niniejsza wyznaczała kierunek refleksji o zjednoczeniu Kościołów. Podejmuję się tu rekonstrukcji jedynie fragmentów twórczości tych autorów z dwóch względów: po pierwsze, jeśli nie pełna, to obszerna rekonstrukcja przekonań filozoficzno-religijnych i społecznych obu myślicieli została szczegółowo opracowana przez badaczy polskich, co skazywałoby mnie jedynie na jej powielanie, po drugie przedstawianie złożonego systemu myśli Chomiakowa i Sołowjowa spychałoby na dalszy plan główne cele badawcze założone przeze mnie na wstępie pracy, co czyniłoby konstrukcję mojego wywodu mało czytelną. Prezentując poglądy obu myślicieli dotyczące kwestii zjednoczenia Kościołów, będę czyniła to zarówno w odniesieniu do kontekstu historyczno-kulturowego, jak i osobistego doświadczenia myślicieli, co będzie miało szczególne znaczenie w przypadku Sołowjowa.

Eklezjocentryzm Aleksego Chomiakowa

Aleksy Chomiakow urodził się w 1804 r. w rosyjskiej rodzinie szlacheckiej. Jego matka, pochodząca z rodu Kiriejewskich, była osobą głęboko religijną

² N. Ziernow, *Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku*, przeł. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2015, ss. 277-278.

i przywiązaną do tradycji narodowych, co zaszczerpiła swoim dwóm synom. Obaj bracia, Aleksy i Fiodor, otrzymali gruntowne wykształcenie domowe, ze szczególną dbałością o znajomość języków europejskich, greki i łaciny. W roku 1822 Aleksy Chomiakow ukończył Uniwersytet Moskiewski, uzyskując stopień kandydata nauk matematycznych. W tymże roku rozpoczął służbę wojskową, którą porzucił, by następnie wyjechać do Paryża, gdzie m.in. studiował malarstwo. W 1828 r. powrócił do służby wojskowej i jako czynny żołnierz uczestniczył w wojnie rosyjsko-tureckiej. Od roku 1829 do końca życia prowadził spokojne wiejskie życie, zarządzając swym majątkiem. Zmarł w 1861 r. na cholera, pomagając chorym chłopom podczas epidemii. W charakterystyce postaci Chomiakowa na pierwszy plan wysuwa się jego wszechstronność: był „teologiem, publicystą, poetą, lecz także agronomem, technikiem, wynalazcą”³. W młodości, przyjaźniąc się z braćmi Wieniewitinowymi, zetknął się z kręgiem lubomudrów, poznał filozofię Hegla oraz Schellinga, z którym spotkał się osobiście w Berlinie w roku 1847. Choć nie był profesjonalnym uczonym, posiadał ogromną wiedzę z zakresu teologii, filozofii oraz historii. Będąc erudytą, myślicielem, jednocześnie sprawnie zarządzał gospodarstwem wiejskim. Był doskonałym polemistą i dialektykiem, co nadawało jego twórczości szczególnego charakteru: wiele z jego pism stanowiło odpowiedź w toczącym się sporze, jego myśl stanowiła niejako replikę w podjętym dialogu, replikę skierowaną do konkretnej osoby. Hercen w swych wspomnieniach nazywa go „starym zawadiaką dialektyki”, który swoich przeciwników „po mistrzowsku łapał i męczył na dialektycznym rozgrzanym piecyku”⁴.

Życie Chomiakowa zawsze było ściśle związane z Kościołem, wokół którego ogniskowała się jego myśl i działanie. Według świadectw osób mu współczesnych był człowiekiem niezachwianej wiary, któremu obce były wątpliwości i kryzysy duchowe. Jurij Samarin próbując wskazać element, który w sposób najwłaściwszy charakteryzuje osobę rosyjskiego myśliciela, pisał: „Chomiakow żył w Kościele (oczywiście w Kościele prawosławnym albowiem nie ma dwóch Kościołów)”⁵. I to Kościół stanie się głównym

³ J. Klinger, *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy*, w: idem, *O istocie prawosławia*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 271.

⁴ L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 141.

⁵ Ю. Самарин, *Предисловие к богословским сочинениям Хомякова*, w: *Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*, t. 2, Университетская топография (М. Катковъ), Москва 1886, s. XI.

tematem jego pism. Nauka o Kościele będzie stanowić punkt wyjścia budowanej przez niego antropologii, gnoseologii i historiozofii. „Głębokie i całkowite oddanie prawosławiu łączyły się u niego z ostrym poczuciem odmienności prawosławia od katolicyzmu i protestantyzmu”⁶.

Chomiakow ze względu na brak bezpośrednich związków z organizacją Cerkwii rosyjskiej był odbierany przez oficjalnych jej przedstawicieli w sposób sceptyczny, a niekiedy wrogi. Kręgi akademickie spoglądały z poczuciem wyższości na wypowiedzi byłego żołnierza i właściciela ziemskiego. Przy tym swoboda, z jaką wypowiadał się w sprawach Kościoła, odwaga i rozmach, jakie towarzyszyły wyrażanym przez niego sądom, odbierały mu możliwość publikowania w Rosji, w ojczystym języku. Decydująca była tu nie rozbieżność między poglądami Chomiakowa a nauczaniem Cerkwii, a jego pozycja wobec hierarchii kościelnej. Oficjalna cenzura w Rosji nie dawała możliwości publikacji tekstów Chomiakowa, a zatem, znający biegle języki obce, publikował je poza granicami kraju, w większości w języku francuskim. W związku z tym duża część prac Chomiakowa w oryginale powstawała w innych językach niż rosyjski. Prace te zostały przetłumaczone na język rosyjski po śmierci ich autora przez Jurija Samarina oraz Nikitę Gilarowa-Płatonowa. Pierwotna publikacja tekstów Chomiakowa w języku francuskim, przyczyniła się do upowszechnienia jego myśli poza granicami Rosji. Mieszkańcy Europy Zachodniej czerpali swą wiedzę o prawosławiu właśnie z pism Chomiakowa. Realnie uczestniczył on w dialogu z przedstawicielami innych wyznań, który często przybierał kształt polemiki.

Mimo ograniczeń ze strony cenzury rosyjskiej, teksty Chomiakowe były powszechnie znane w kręgach wykształconych Rosjan, zyskując ich przychylność. Z czasem Chomiakow zyskiwał coraz większe uznanie, by ostatecznie, nie będąc profesjonalnym teologiem i pozostając osobą świecką, zyskać miano jednego z najważniejszych teologów prawosławnych. O fundamentalnym znaczeniu myśli Chomiakowa dla teologii prawosławnej, zwłaszcza eklezjologii, pisała większość rosyjskich teologów i myślicieli religijnych. Samarin we wstępie do dzieł teologicznych Chomiakowa nazywa go „doktorem Kościoła”⁷. Według Wasilija Zieńkowskiego był on twórcą nowego nurtu teologii rosyjskiej⁸. W ocenie Fłorowskiego można wręcz mówić o nowej metodzie poznania teologicznego określanej

⁶ В. Зенковский, *История русской философии*, Академически Проект, Паритет, Москва 2001, s. 183.

⁷ Ю. Самарин, *Предисловие к богословским сочинениям Хомякова*, s. XXXVI.

⁸ В. Зенковский, *История русской философии*, s. 184.

jako *cerkownost'*, której warunkiem koniecznym jest „bycie w Kościele”⁹. W równie entuzjastycznym tonie o nauce Chomiakowa dotyczącej Kościoła wypowiadali się m.in.: Sergiusz Bułgakow, Mikołaj Bierdajew, Paul Evdokimov, Lew Karsawin oraz Siemion Frank. „Eklezjologia Chomiakowa bezsprzecznie okazała się najciekawszym i najtrwalszym elementem nauki słowianofilów i miała bodaj największy wpływ na prawosławie XX wieku”¹⁰.

Mniej entuzjastyczną ocenę dorobku teologicznego Chomiakowa odnajdujemy w tekście Pawła Florenskiego, napisanym w związku z wydaniem monografii poświęconej twórczości filozofa autorstwa Zawitniewicza¹¹. Florenski dopominał się w nim obiektywnej i uczciwej oceny idei Chomiakowa, niemożliwej w ramach powszechnego zachwytu i jednostronnie pozytywnego odbioru dzieł Chomiakowa. Wskazywał na niejednoznaczność wpływu idei Chomiakowa na współczesną myśl religijną. Florenski, już po śmierci Chomiakowa, w momencie gdy jego idee były powszechnie uznawane w środowiskach intelektualistów rosyjskich i akceptowane przez kręgi związane z Kościołem prawosławnym, na nowo zadał pytanie o zgodność idei Chomiakowa z nauczaniem Kościoła prawosławnego. Wskazuje przy tym na pragmatyczny stosunek do dorobku Chomiakowa polegający na wykorzystaniu sformułowanych przez niego argumentów na gruncie trwającej polemiki z katolicyzmem. Zdaniem Florenskiego uprawiana w ten sposób polemika zawiera w sobie istotny element ryzyka: „Wyrывая chwasty католицизма, czyż полемика така не staje przed небезопасностью вырвания пшеницы православия, чтобы poprzez swoje odrzucenie autorytetu Cerkwi, który jakoby w prawosławiu nie istnieje, a wraz z nim, konsekwentnie, zasady strachu, zasady władzy i obowiązujących kanonów”¹². Przed takim ryzykiem stał sam Chomiakow, jak również ci, którzy za nim podążają, bezkrytycznie sięgając do jego dorobku. W tekście Florenskiego obecne jest odróżnienie samego dorobku Chomiakowa i jego recepcji, tego, czym była jego myśl i tego, jak została odczytana i jak była wykorzystywana.

Andrzej Walicki wskazuje na istnienie „dwóch twarzy” Chomiakowa: z jednej strony mamy do czynienia z samą jego nauką, osadzoną w określonym kontekście historycznym, z drugiej zaś z jej recepcją, która koncentrując się na wybranych fragmentach pism rosyjskiego myśliciela

⁹ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, YMCA-PRESS, Paris 1981, s. 275.

¹⁰ W. Błaszczuk, *Krytyka Zachodu w świetle eklezjologii sobornosti Aleksego Stepanowicza Chomiakowa*, Wyd. Ibidem, Łódź 2008, s. 49.

¹¹ В.В. Завитневич, *Алексей Степанович Хомяков*, И.И. Горбунов, Киев 1902.

¹² П. Флоренский, *Около Хомякова*, „Символ” 16/1986, s. 151.

religijnego, buduje swoisty obraz treści jego poglądów. Recepcja twórczości Chomiakowa, poza błędem oderwania jej treści od kontekstu, w którym się formowała, jest obarczona podwójnym błędem utożsamienia. Po pierwsze, poglądy Chomiakowa utożsamia się z nauką Kościoła, jego samego uznając za teologa. Utożsamienie to szczególnie widoczne jest w pracach wybitnego rosyjskiego teologa prawosławnego Georgija Fłorowskiego, który pisał:

Chomiakow wychodzi z wewnętrznego doświadczenia Kościoła [...]. Nie tyle konstruuje je lub wyjaśnia, ile po prostu opisuje. W tym właśnie jest jego siła. Opisuje on realność Kościoła jako naoczny świadek, tak jak ukazała mu się ona od wewnątrz, w doświadczeniu życiowym. Pod tym względem teologia Chomiakowa ma wartość i charakter świadectwa¹³.

Po drugie zaś, interpretacje twórczości Chomiakowa utożsamia się z ich właściwą treścią, podczas gdy „recepcja myśli Chomiakowa nie jest jednak tym samym, co sam Chomiakow”¹⁴. Rozbieżność między tymi dwoma osobnymi płaszczyznami, płaszczyzną tekstu i jego recepcji, dostrzegalna jest na poziomie odczytania kluczowego dla Chomiakowa pojęcia, jakim pozostaje pojęcie *sobornost*. Pojęcie to służyło samemu Chomiakowowi do wskazania odmienności Kościoła prawosławnego wobec innych wyznań chrześcijańskich i ukazania jego nad nimi przewagi. Natomiast na wtórnym poziomie recepcji tego pojęcia było ono uznawane za punkt wyjścia w podejmowanych próbach dialogu międzywyznaniowego. Stanowiło fundament, na którym wznoszono koncepcję jedności zróżnicowanego świata chrześcijańskiego. Strukturę jedności w wielości, stanowiącą jądro kategorii *sobornosti*, przekładano na poziom relacji międzywyznaniowych, dostrzegając tym samym w rzeczywistości kościelnej ontologiczną jedność podzielonego chrześcijaństwa, co nie było do końca zgodne z intencjami samego Chomiakowa. Chomiakow w interpretacji myślicieli rosyjskich początku XX wieku, widziany „z punktu widzenia dalekosiężnych i nie zawsze zamierzonych konsekwencji jego myśli”¹⁵, jawi się przede wszystkim jako „prorok”, „prekursor prawosławnej odnowy”. Natomiast spojrzenie na twórczość Chomiakowa z perspektywy toczącego się w czasie, kiedy tworzył, sporu z katolicyzmem odsłania, zdaniem Andrzeja Walickiego, „oblicze prawosławnego fundamentalisty i integrysty, obcego i nieprzyja-

¹³ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, s. 274.

¹⁴ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 76.

¹⁵ Ibidem.

znego ekumenicznym tendencjom ogólnochrześcijańskiej «odnowy» XX wieku»¹⁶.

Najistotniejszym kontekstem twórczości Chomiakowa, pozwalającym w sposób najbardziej właściwy odczytywać treści zawarte w jego pismach, był XIX-wieczny spór okcydentalistów i słowianofilów. Chomiakow reprezentował w tym sporze ten drugi obóz, będąc jego głównym obok Kirijewskiego reprezentantem i ideologiem. W najszerszym jego rozumieniu konflikt między słowianofilami i okcydentalistami stanowił wyraz obecnego już w rosyjskiej myśli społecznej XVII wieku przeciwstawienia dwóch tendencji: proeuropejskiej oraz tej, która stawiała Rosję w opozycji wobec Zachodu. Pierwotne i zarazem najbardziej wyraziste przykłady tych dwóch postaw to: postawa Piotra I, który przeprowadził wiele reform związanych z modernizacją i westernizacją rządzonego przez siebie kraju, będąc tym samym największym „okcydentalistą”, oraz postawa staroobrzędowców stojących na straży rosyjskiej tradycji prawosławnej. Obecną w powyższym ujęciu tendencję do „maksymalnego rozszerzania zakresu pojęć «słowianofilstwo» i «okcydentalizm» (zapadniczeństwo)” Andrzej Walicki dostrzega w rosyjskiej myśli przedrewolucyjnej, m.in. w diagnozach Pawła Milukowa¹⁷, który podążając za myślą socjologiczną Auguste’a Comte’a i Émile’a Durkheima, podzielił dzieje Rosji na dwa okresy: organiczny i krytyczny. Milukow wyodrębniał, odpowiadające tym dwóm okresom, dwie formy świadomości społecznej. Była to świadomość „nacionalistyczna, wyrażająca się w izolacjonizmie i kurczowym trzymaniu się tradycyjnych form bytu narodowego, oraz krytyczna, znajdująca wyraz w powstaniu opinii publicznej. Dzieje rosyjskiej myśli społecznej to w istocie rzeczy dzieje walki kierunku nacionalistycznego i krytycznego; oba te kierunki osiągnęły pełną samowiedzę w słowianofilstwie i okcydentalizmie lat 40. XIX wieku»¹⁸. Taki sposób definiowania zjawiska kultury rosyjskiej, jakim jest opozycja słowianofilów i okcydentalistów, z jednej strony pozwala określić istotę sporu toczącego się między przedstawicielami obu „obozów”, z drugiej zaś opiera się na nadmiernym uogólnieniu, zawierając jednocześnie jednoznaczną ocenę obu stanowisk, przypisując pozytywną wartość tendencji proeuropejskiej, drugą natomiast opisując w kategoriach

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Пор. П. Милуков, *Очерки по истории русской культуры*, cz. III: *Национализм о общественное мнение*, Мир Божий, Санкт-Петербург 1901.

¹⁸ A. Walicki, *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, PIW, Warszawa 1959, s. 10.

zaściankowości i obskuranctwa. Pomija przy tym kwestię wewnętrznego zróżnicowania obozu słowianofilów i okcydentalistów. Oba obozy w momencie ich pełnej krystalizacji i konkretyzacji w latach 40. i 50. XIX wieku reprezentowane były przez oryginalnych, wyrazistych w swych poglądach myślicieli. Mówiąc o słowianofilach oraz okcydentalistach, możemy zatem wyznaczyć pewną dominantę obecną w ramach głoszonych przez nich poglądów, dalej natomiast powinniśmy różnicować idee formułowane przez poszczególnych reprezentantów obu nurtów.

Okcydentalizm wyrażał orientację na Zachód, nie był jednak ruchem jednorodnym. „Mógł on orientować się i na Polskę, i na Niemcy, i na Holandię, na Francję i na Anglię, przy tym na rozmaite aspekty życia tych krajów w różnych epokach historycznych. W rozwoju rosyjskiej myśli filozoficznej lat 30. XIX wieku nastąpiło przesunięcie od wpływów francuskiego oświecenia do silnego oddziaływania niemieckiego romantyzmu i filozofii Schellinga, w latach 40. zaś – Hegla”¹⁹. Orientacja proeuropejska w filozofii rosyjskiej wyrażała się więc w tak różnych sposobach myślenia, jak myślenie oświeceniowe i to zrodzone w kręgu idei romantyzmu. Wśród okcydentalistów rosyjskich odnajdujemy tak różne osobowości filozoficzne, jak Nikołaj Stankiewicz, Wissarion Bieliński, Aleksander Hercen, by wymienić tylko tych najważniejszych i najbardziej wpływowych.

Opozycję intelektualną okcydentalistów tworzyli w połowie XIX wieku słowianofile, których jednym z głównych ideologów pozostawał właśnie Aleksy Chomiakow. Dominującym współcześnie ujęciem pojęcia słowianofilstwa jest, różne od zaprezentowanego wyżej uogólnienia, jego wąskie rozumienie: „jako nazwy określonej grupy myślicieli, których poglądy, ukształtowane w końcu lat trzydziestych XIX wieku, okazały się najgłębiej przemyślaną filozoficzną i historyczną refundacją rosyjskiego okcydentalizmu”²⁰. Za prekursorów myśli słowianofilskiej uznaje się Nikołaja Michajłowicza Karamzina, autora dwunastotomowej *Istorii gosudarstwa rossijskogo*, będącej jedną z głównych lektur ideologów ruchu słowianofilów, ale również kółko lubomudrów, których „znaczenie polegało głównie na poddaniu filozoficznej interpretacji, w duchu romantycznego nacjonalizmu, świadomości czysto historycznej, w którą zaopatrzył Rosję Karamzin”²¹. Słowianofile przejmują od lubomudrów element fascynacji filozofią nie-

¹⁹ L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 103.

²⁰ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej. Od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 159.

²¹ W. Błaszczuk, *Krytyka Zachodu w świetle eklezjologii sobornosti...*, s. 35.

miecką oraz niechęć do racjonalistycznej filozofii francuskiej. Z filozofii niemieckiej zaczerpnęli m.in. „jej tendencję do ujęcia całościowego bytu i historii”²². Charakteryzując tę orientację w kulturze rosyjskiej, możemy wyznaczyć właściwe dla niej obszary tematyczne, choć ujęcia tychże obszarów będą różniły się u poszczególnych myślicieli.

MYŚL EKLEZJALNA. GRANICE KOŚCIOŁA

Punktem wyjścia poglądów wyrażanych przez Aleksego Chomiakowa, zarówno tych ze sfery antropologii, gnoseologii, jak i historiozofii, była jego koncepcja Kościoła, a ściślej Kościoła prawosławnego, który uznawał za jedyny Kościół istniejący. Kościół, obok pojęcia narodu rosyjskiego, pozostawał jednym z centralnych pojęć w ramach filozofii Chomiakowa, natomiast eklezjologia stanowiła najlepiej rozwiniętą i spójną część jego poglądów. Skupienie Chomiakowa na kategorii Kościoła oraz narodu wyrażało jego uczestnictwo w nurcie słowianofilskim, określając jednocześnie kierunek temu nurtowi. „Prymat Kościoła w życiu chrześcijanina, w hierarchii wartości, w dziejach narodu pozostaje najważniejszym przesłaniem Chomiakowa”²³. Zgodnie z rekonstrukcją Wojciecha Błaszczyka ujawnia się to w trzech głównych postulatach eklezjologii rosyjskiego filozofa. Pierwszy postulat głosi, iż „Kościół jest kolebką życia”, co oznacza, że z niego wypływają wartości wolności i jedności i dzięki niemu możliwa jest prawda. Kościół „wywiera wpływ na dzieje narodów, ogniskuje wszystkie najcenniejsze wartości i przez to nadaje też kształt całym cywilizacjom”²⁴. Konsekwencją takiego typu myślenia będzie przekonanie, że to Kościół w głównej mierze wyznacza kierunek rozwoju historii i kultury rosyjskiej, jak również kultury Zachodu. Bezpośrednim następstwem takiego przekonania było w twórczości słowianofila skierowanie ostrza krytyki Europy Zachodniej głównie w Kościół katolicki, postrzegany jako główna siła sprawcza w procesie historycznym. Zgodnie z drugim postulatem „Kościół jest prawdą”, z trzecim zaś – „Kościół jako wspólnota jedności jest zaprzeczeniem indywidualizmu, arbitralności i sekciarstwa”²⁵. Tak formułowane postulaty eklezjologii wyznaczają „prymat Kościoła w kulturze, poznaniu i życiu jednostki”²⁶.

²² A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej...*, s. 35.

²³ W. Błaszczyk, *Krytyka Zachodu w świetle eklezjologii sobornosti...*, s. 77.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, s. 78.

²⁶ Ibidem.

Najważniejsza praca Chomiakowa z zakresu eklezjologii *Kościół jest jeden. Próba katechizmowego przedstawienia nauki o Kościele* powstała w latach 30. XIX wieku. Z tekstem tym wiąże się znamieny incydent. Chomiakow usiłował opublikować go jako tłumaczenie z języka greckiego oryginalnego tekstu patrystycznego, co dawałoby pozostałym poglądom myśliciela oparcie w autorytecie ojców Kościoła. Próbę fałszerstwa Chomiakowa Jerzy Klinger nazywał „dziwactwem”, „pobożnym kłamstwem, podyktowanym chęcią zmylenia cenzury kościelnej”²⁷, niechętniej wszelkim świeckim publikacjom o tematyce teologicznej. Andrzej Walicki natomiast widzi w tym działaniu przejaw sprytu, o którym pisał w swych wspomnieniach o filozofie Hercen: „Plany tej niedoszłej do skutku mistyfikacji (utrzymanej w tajemnicy nawet przed najbliższymi ludźmi) świadczą, iż Chomiakow, wbrew głoszonym przez siebie poglądom, nie cofał się w praktyce przed szerokim stosowaniem «jezuickiej» zasady «cel uświęca środki»”²⁸. Próba ta nie powiodła się, a tekst po raz pierwszy został opublikowany w roku 1867 w Berlinie. W Rosji natomiast ukazał się w roku 1879, opatrzony adnotacją: „nieokreśloność i nieściskość niektórych wyrażzeń powstała wskutek braku specjalnego wykształcenia teologicznego u ich autora”²⁹.

Kościół jest jeden stanowi syntetyczny wykład poglądów Chomiakowa na Kościół. Przy tym pojęcie „Kościół” jest utożsamiane przez autora wyłącznie z Kościołem prawosławnym, co autor podkreśla w ostatniej części wywodu. Sformułowana w tytule cecha jedności przysługuje zatem jedynie prawosławiu. W pierwszych zdaniach swego fundamentalnego tekstu Chomiakow pisał:

Jedność Kościoła wynika w konieczny sposób z jedności Bożej, gdyż Kościół nie jest wielością osób w ich osobowej oddzielności, ale jednością łaski Bożej, żyjącej w wielości stworzeń rozumnych, które korzą się przed łaską. Bóg daje również łaskę niepokornym, którzy z niej nie korzystają (zakopują talent), ale ci ludzie nie należą do Kościoła³⁰.

Wstępny fragment zawiera element koncepcji „jedności” formułowanej w ramach systemu myślenia religijnego Chomiakowa, natomiast już w dru-

²⁷ J. Klinger, *Dwie postacie prekursorów...*, s. 271.

²⁸ A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 1964, s. 148.

²⁹ Ibidem, s. 146.

³⁰ A. Chomiakow, *Kościół jest jeden. Próba katechizmowego przedstawienia nauki o Kościele*, „Elpis” 12/2010, s. 305.

gim zdaniu dowiadujemy się, że Kościół w swej jedności i wewnętrznej spójności, ma również swoje określone granice. W kolejnych częściach tekstu Chomiakow będzie precyzował treść wewnętrzną Kościoła oraz to, co jest wobec niego zewnętrzne, czyli to, kto poza granicami Kościoła pozostaje i jest wyłączony z „jedności łaski Bożej”. Binarny podział na to, co zewnętrzne i wewnętrzne, tożsame i obce, występuje w całym tekście *Kościół jest jeden*. Kościół ukazany jest w nim jako obszar o precyzyjnie określonych granicach, przekraczalnych jedynie dla tych, którzy w akcie wolnej woli przyjmą właściwą mu treść, uznając za własną.

Zgodnie ze sformułowaniem Chomiakowa:

Kościół uznaje za odłączonych, czyli za nieprzynależących do niego jedynie tych, którzy od niego odłączają się sami. Pozostała zaś ludzkość jest albo obca Kościołowi, albo związana z nim więzami, których Bóg nie zechciał jeszcze objawić, pozostawiając to Sądowi Wielkiego Dnia. Kościół ziemski sędzi tylko siebie, według łaski Ducha i według wolności, danych jemu przez Chrystusa, wzywając także całą pozostałą ludzkość do jedności i usynowienia Bogu [Bożego] w Chrystusie. Nie wygłasza jednak wyroku nad tymi, którzy nie słyszą jego wezwania, pomnąc na polecenie swego Zbawiciela i Głowy: „Nie sądzć cudzego sługi”³¹.

Relacja wobec Kościoła może zatem przybrać szereg form: relacji przynależności, dobrowolnego odłączenia, całkowitej obcości i obojętności, nieuświadomianej i ukrytej więzi. Przy tym sądowi Kościoła podlegają jedynie Ci, którzy do niego przynależą, jego jurysdykcja nie obejmuje pozostałych, albowiem oni nie podlegają regułom obowiązującym wewnątrz Kościoła. Kościół jest wewnętrznie spójny i nie zawiera „fałszywych nauk”. Wszystko to, co pozostaje niezgodne z nim samym, znajduje się poza nim. Zdarza się jednak, że w „Kościele, to znaczy w jego członkach, rodzą się fałszywe nauki, ale wtedy zarażone członki odpadają, tworząc herezje lub schizmy, i więcej nie kalają już sobą świętości Kościoła”³². Fałszowanie nauk Kościoła staje się zatem jednoznaczne z wyjściem poza jego granice. Jak wygląda sprawa zbawienia tych, którzy pozostają poza granicami Kościoła? W samym tekście Chomiakow tej kwestii nie rozstrzyga ostatecznie, twierdząc jedynie, że ci, którzy pozostają poza Kościołem, nie podlegają jego sądowi. Poglądy filozofa na tę kluczową kwestię zostały przez niego wyłożone w bardziej rozwiniętej formie w innym tekście o charakterze teologicznym pt. *Jeszcze kilka słów prawosławnego chrześcijanina na temat*

³¹ Ibidem, s. 306.

³² Ibidem, s. 308.

wyznań zachodnich z powodu licznych publikacji religijnych, łacińskich i protestanckich wydanym w roku 1858. Chomiakow pisze tam:

Nie mam prawa ani ochoty zakładać potępienia, które może być zniesione przez dobroć Boga. Słowa Ducha Świętego z Listu świętego Pawła do Rzymian i z opowiadania o nawróceniu centuriona pozwalają żywić nadzieję co do [zbawienia] wszystkich naszych braci – bez względu na błędy w ich doktrynach³³.

Nie mogą podlegać zatem potępieniu ci, których odstępstwa pozostają niezawinione, a za takowych uznać należy nieświadomych istnienia Chrystusa oraz tych, którzy „byli nauczani prawa, ale prezentowanego w fałszywym świetle i nie mogli wydobyć prawdy z mieszaniny błędów, pod którymi ją ukazano”³⁴. Wyrażony tu przez Chomiakowa pogląd pozostaje znaczący, albowiem zakłada możliwość zbawienia wszystkich tych, którzy pozostają poza granicami Kościoła ze względu na niezajomość właściwej treści jego nauczania, niechrześcijan, ale również przedstawiciele „sekt chrześcijańskich”.

W dalszej części opracowania *Kościół jest jeden* czytamy: „Duch Boży, żyjący w Kościele, kierujący nim i napełniający mądrością, działa w Kościele wielorako: w Pismach, Tradycji i uczynkach”³⁵. Według Chomiakowa ten rozumie Pismo, kto chroni Tradycję.

Rozumiesz Pismo, o ile chronisz Tradycję i o ile pełnisz uczynki przyjemne mądrości żyjącej w tobie. Mądrość, żyjąca w tobie, nie jest dana tobie osobiście, ale jako członkowi Kościoła i dana po części, nie likwidując całkowicie twego osobistego fałszu, dana zaś Kościołowi w pełni prawdy i bez dodatku fałszu. Dlatego nie osądzaj Kościoła, ale podporządkowuj się Kościołowi, aby nie została tobie odjęta mądrość. [...] Kto przyjmuje tylko Pismo i wyłącznie na nim buduje Kościół, ten w rzeczywistości odrzuca Kościół i ma nadzieję zbudowania go na nowo własnymi siłami³⁶.

³³ A. Chomiakow, *Jeszcze kilka słów prawosławnego chrześcijanina na temat wyznań zachodnich z powodu licznych publikacji religijnych, łacińskich i protestanckich*, w: L. Augustyn, M. Kwaśnicka (red.), *Niedokończona dyskusja... Dziewiętnastowieczna polemika katolicko-prawosławna między Iwanem Gagarinem SJ i Aleksym S. Chomiakowem*, przeł. M. Kwaśnicka, J. Dobieszewski, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 81.

³⁴ Ibidem.

³⁵ A. Chomiakow, *Kościół jest jeden...*, s. 309.

³⁶ Ibidem, s. 310.

Cały przywołany tu fragment tekstu odnosi się w sposób jednoznaczny do zasady, na której opiera się doktryna Kościołów ewangelickich³⁷: *sola scriptura* (tylko Pismo), która autorytet Pisma świętego przedkłada nad Tradycję. Przyjęcie tej zasady w świetle pośredniej krytyki Chomiakowa jest tożsame z odrzuceniem Kościoła, czyli wyjściem poza jego granice, co konsekwentnie sytuuje Kościoły ewangelickie poza Kościołem. Dalej Chomiakow nawiązuje do sporu dogmatycznego, jaki miał miejsce w ramach jeszcze niepodzielonego Kościoła katolickiego w okresie Reformacji, dotyczącego udziału wiary i uczynków w zbawieniu człowieka. W ramach tego sporu wykrystalizowały się główne założenia Kościoła ewangelickiego sformułowane w roku 1530 w artykule IV *Wyznania augsburskiego* pt. *O usprawiedliwieniu*³⁸. Chomiakow nie zważając na subtelności i złożoność tego sporu, ujmuje go w swym tekście w sposób dość powierzchowny i ogólnikowy, odmawiając jednocześnie obu stronom racji:

Wiara zaś nie jest dwojaka, ale prawdziwa i żywa. Dlatego nie mają racji ci, którzy głoszą, że sama wiara nie zbawia, ale jeszcze potrzebne są uczynki, jak i ci, którzy mówią, że wiara zbawia bez uczynków. Jeśli bowiem nie ma uczynków, to wiara okazuje się martwą, a jeśli jest martwa, nie jest prawdziwa, gdyż w prawdziwej wierze Chrystus, prawda i życie, a jeśli nie jest prawdziwa, to jest fałszywa (wiedza zewnętrzna)³⁹.

A zatem z tekstu Chomiakowa jasno wynika, iż wiara „protestantów”, choć słowo to nie pojawia się w tekście, jest wiarą „martwą” i „fałszywą”, wyniesioną do rangi „ósmego sakramentu”.

³⁷ Chomiakow w całej swej twórczości dla określenia Kościołów ewangelickich posługuje się sformułowaniem „protestantyzm”. W dalszej części tekstu będę stosowała to określenie w odniesieniu do twórczości filozofa, będąc jednocześnie świadomą jego nieprecyzyjności i kontrowersyjności.

³⁸ „Kościoły nasze nauczają także, iż ludzie nie mogą być usprawiedliwieni przed Bogiem własnymi siłami, zasługami lub uczynkami, lecz bywają usprawiedliwiani darmo dla Chrystusa przez wiarę, gdy wierzą, że są przyjęci do łaski i że grzechy są im odpuszczone dla Chrystusa, który swą śmiercią dał zadośćuczynienie za nasze grzechy. Tę wiarę Bóg poczytuje za sprawiedliwość przed swoim obliczem (Rz 3 i 4)”. Por. *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburska) z 1530 r. Część pierwsza*, przeł. z niemieckiego A. Wantuła, w: *Wyznanie augsburskie (Konfesja Augsburska) z 1530 roku. 95 tez ks. Marcina Lutera z 1517 roku*, seria: Biblioteki Klasyki Ewangelickiej, t. 1, Wyd. Augustana, Bielsko-Biała 1999, ss. 25-45.

³⁹ A. Chomiakow, *Kościół jest jeden...*, s. 321.

W dalszej części tekstu autor poza granicami Kościoła lokuje również Kościół katolicki, podobnie jak w przypadku Kościoła protestanckiego nie nazywając go wprost.

Symbol Wiary jest pełnym i doskonałym wyznaniem Kościoła, z którego Kościół nie pozwala niczego usunąć i niczego doń dodać. [...] hardość poszczególnych Kościołów, które ośmieliły się zmieniać Symbol Wiary całego Kościoła bez zgody swych braci, nie była natchniona duchem miłości i była przestępstwem wobec Boga i świętego Kościoła, tak samo również ich ślepa mądrość, nie mogąca uchwycić tajemnicy Bożej, była skażeniem wiary, gdyż wiara nie może być zachowana tam, gdzie ostyga miłość. Dlatego dodanie słów „filioque” („i Syna”) jest jakimś wątpliwym dogmatem⁴⁰.

Chomiakow nazywając „wątpliwym dogmatem” katolickie Wyznanie wiary, w swej krytyce nawiązuje również do kolejnego elementu niezgodności doktryn Kościoła katolickiego i prawosławnego, którym jest katolicka doktryna o czyśćcu.

Nie wiemy nic o pośrednim stanie dusz nieprzyjętych do Królestwa Bożego i nieosądzonych na potępienie, gdyż nie otrzymaliśmy o tym nauki od apostołów lub od Chrystusa, nie uznajemy czyśćca, czyli oczyszczenia dusz przez cierpienia, z których można odkupić się przez swoje lub cudze uczynki. Kościół nic nie wie o zbawieniu przez jakieś środki zewnętrzne lub inne cierpienia niż cierpienia Chrystusa, ani też nie zna metody targu z Bogiem, który wyzwała z cierpień przez dobre uczynki⁴¹.

Choć w tak sformułowanej krytyce katolicyzmu Chomiakow nie wyłącza go w sposób bezpośredni z Kościoła, to dokonuje się to w dalszej części tekstu, gdzie nie wszystkich chrześcijan uznaje się za przynależnych do Kościoła.

Wierzący, chociaż oczyma ciała i rozumu widzi Kościół jedynie w jego zewnętrznych przejawach, to poznaje go duchem w sakramentach, w modlitwie i w przyjemnych Bogu uczynkach. Dlatego nie miesza Kościoła ze wspólnotą, noszącą imię chrześcijan, gdyż nie każdy, kto mówi „Panie, Panie”, rzeczywiście należy do rodu wybranego i potomstwa Abrahama⁴².

W kolejnym fragmencie tekstu Chomiakow identyfikuje chrześcijan zachodnich z „pogaństwem”: „Niech całe to pogaństwo pozostanie

⁴⁰ Ibidem, ss. 312, 314.

⁴¹ Ibidem, s. 325.

⁴² Ibidem, s. 315.

z dziedzicami mądrości pogańskiej, z ludźmi szczącymi się miejscem, imieniem i terytorium, z autorami ósmego sakramentu i martwej wiary⁴³. Z powyższej analizy tekstu wynika jednoznacznie, iż zachodnie wspólnoty chrześcijańskie, zarówno katolików, jak i protestantów, Chomiakow lokuje poza granicami Kościoła. Przy tym, dokonując krytyki poszczególnych wspólnot, czyni to, odnosząc się do konkretnych elementów ich doktryny, odróżniających je w sposób najbardziej wyrazisty od nauki Kościoła prawosławnego. W przypadku Kościoła katolickiego była to doktryna o czyścicu oraz treść Wyznania wiary, który uzupełniony został o termin *flioque*. Natomiast w przypadku wspólnot protestanckich krytyce zostały poddane ich dwie główne zasady doktrynalne: *sola scriptura* i *sola fide*. Treści te w wykładni Chomiakowa nie są zwykłą niezgodnością doktrynalną, a wyznacznikiem „martwej” i „fałszywej” wiary.

Tekst *Kościół jest jeden* wieńczy jasne i precyzyjne sformułowanie tego, czym Kościół jest, a jest nim wyłącznie Kościół prawosławny, który po wielu rozłamach jako jedyny zachował pełnię prawdy. Określenie „prawosławny” jest przy tym określeniem wynikającym z czasowego wymiaru Kościoła i przysługuje mu dla odróżnienia od Kościołów fałszywych. Określenie to jednak stanie się zbędne w momencie, gdy znikną wszelkie fałszywe nauki podszywające się pod chrześcijaństwo:

Z woli Bożej święty Kościół po wielu rozłamach oraz odejściu patriarchatu rzymskiego, zachował się w diecezjach i patriarchatach greckich, i jedynie te wspólnoty mogą uważać się za w pełni chrześcijańskie, które zachowują jedność z patriarchatami wschodnimi lub wstępują w tę jedność. Jeden bowiem jest Bóg i jeden jest Kościół, a w Kościele nie ma rozłamu lub też rozdźwięku. Dlatego Kościół nazywa się prawosławnym, wschodnim lub grecko-rosyjskim, ale wszystkie te nazwy są jedynie czasowe. Nie należy oskarżać Kościoła o pychę, że nazywa siebie prawosławnym, gdyż nazywa też siebie świętym. Gdy znikną fałszywe nauki, nie będzie potrzebna nazwa prawosławie, ponieważ nie będzie fałszywego chrześcijaństwa. Gdy Kościół rozprzestrzeni się, czyli gdy wejdzie do niego pełnia narodów, wtedy znikną wszystkie lokalne nazwy, gdyż Kościół nie utożsamia się z jakimś miejscem, ale nazywa siebie Jednym, Świętym, Powszechnym i Apostolskim, wiedząc, że należy do niego cały świat i żadne miejsce nie ma jakiegos szczególnego znaczenia, a jedynie czasowo może służyć celowi wysławiania Imienia Bożego, z Jego niewypowiedzianej woli⁴⁴.

⁴³ Ibidem, ss. 325-326.

⁴⁴ Ibidem, s. 330.

Tak sformułowana koncepcja Kościoła jest wyrazem ekskluzywizmu myśli teologicznej Chomiakowa. Krytyka zachodniego chrześcijaństwa stanowi w danym tekście jedynie tło wyrażenia pozytywnych treści określających to, czym Kościół jest. Krytyka Zachodu nie jest głównym tematem tekstu *Kościół jest jeden* i przybiera bardziej bezpośrednią i ostrą formę w innych tekstach filozofa. Chomiakow przeciwstawia Kościół „wyznaniom schizmy rzymskiej”, prawosławie, któremu jako jedynemu przysługiwało – według niego – określenie Kościół, katolicyzmowi oraz protestantyzmowi, wobec których nie stosuje w swych pismach określenia Kościół. Momentem różnicującym wszystkie trzy wyznania chrześcijańskie jest ich sposób wyrażania fundamentalnych dla eklezjologii Chomiakowa kategorii wolności i jedności. Każde z wyznań w przekonaniu Chomiakowa w sposób odmienny określa relacje wobec obu wartości. Wyjaśniając to rozróżnienie, stopniowo będziemy zbliżać się do wyjaśnienia kluczowego w koncepcji Chomiakowa pojęcia *sobornosti* wspartego na fundamencie jedności i wolności.

JEDNOŚĆ I WOLNOŚĆ

Centralnymi kategoriami refleksji teologicznej Chomiakowa są jedność i wolność, będące w relacji silnego sprzężenia: jedna nie może funkcjonować w oderwaniu od drugiej. „Tajemnica Chrystusa zbawiającego stworzenie jest [...] tajemnicą jedności i wolności ludzkiej we wcielonym Słowie”. [...] „Wolność i jedność – takie są dwie władze, którym w sposób godny została powierzona Tajemnica wolności ludzkiej w Chrystusie, znającym i usprawiedliwiającym stworzenie dzięki swojej doskonałej z nim jedności”⁴⁵. Cały chrześcijański Zachód odstąpił – w przekonaniu Chomiakowa – od Kościoła poprzez rozłączne potraktowanie owych dwóch „tajemnic”. Kościół katolicki, określany przez słowianofila jako romanizm, wybrał drogę „jedności bez wolności”, podczas gdy „protestanci” uznali „wolność bez jedności”. Owe dwa momenty odstąpienia, obnażając ułomność jednostronnego podejścia do prawdy chrześcijańskiej, ukazują pełnię znaczenia zawartego w sprzężeniu i harmonii dwóch „sił” Kościoła.

Katolicyzm oparł swą jedność na autorytecie, rezygnując tym samym z wartości wolności, przez co stał się jednością „niewolników”.

⁴⁵ A. Chomiakow, *Jeszcze kilka słów prawosławnego chrześcijanina...*, ss. 86, 95.

Romanizm, będący rewoltą dumnej wolności przeciwko moralnemu prawu jedności i tym samym potępiający sam siebie swoją istotą, żeby umknąć przed konsekwencjami, stworzył jedność za pomocą autorytetu, który papież posiada nad umysłami jego przeciwników. Hierarchia, uosobiona przez jednego człowieka, stała się tyrańska (nie mówię tu o nadużyciach, ale o samym prawie), a chrześcijanie stali się niewolnikami⁴⁶.

Podążając w tym kierunku, zgodnie z myśleniem Chomiakowa, katolicy przestali być „częścią chrześcijaństwa”⁴⁷. Jedność katolicka opiera się na poddaństwie, budowana jest na fundamencie inercji i bezwolności wyznawców, podporządkowanych centralnej władzy. Jest to jedność czysto mechaniczna, niemająca nic wspólnego z jednością chrześcijańską w tym jej rozumieniu, jakie rozwijał w swych pracach Aleksy Chomiakow.

Jedność Kościoła jest to jedność wewnętrzna i prawdziwa, to skutek i manifestacja wolności, nie bazująca na racjonalistycznej nauce ani na arbitralnej konwencji, ale na moralnym prawie wzajemnej miłości i na modlitwie. Jest to jedność, w której, co nie stoi w sprzeczności z hierarchizacją funkcji sakramentalnych, nikt nie jest zniewolony, ale wszyscy są równi i wezwani na równi do uczestnictwa i współdziałania we wspólnym dziele; jest to wreszcie jedność dzięki łasce Boga, a nie ludzkim instytucjom⁴⁸.

W wyżej analizowanym tekście *Kościół jest jeden*, jedność rozpatrywana była w kategoriach centralnego przymiotu Kościoła. Bycie w Kościele, zgodnie z treścią tekstu, oznaczało bycie w jedności z wszystkimi pozostałymi jego członkami, jedności rozumianej jako jedność Wiary, Miłości i Modlitwy. Chomiakow przekonywał:

Jeśli ktoś wierzy, jest we wspólnocie Wiary, jeśli miłuje, jest we wspólnocie Miłości, jeśli się modli, pozostaje we wspólnocie Modlitwy. Dlatego nikt nie może pokładać nadziei w swojej modlitwie i każdy modląc się, prosi cały Kościół o wstawiennictwo jedyne Pośrednika, Chrystusa, ale w przekonaniu, że cały Kościół zawsze modli się za wszystkich swych członków⁴⁹.

To wspólna modlitwa stanowiłaby najbardziej doniosły wyraz jedności wszystkich wiernych, będąc jednocześnie świadectwem wiary w jedność Kościoła. Jedność Kościoła u Chomiakowa wynikała, jak już wcześniej na to wskazywałam, z jedności w Bogu, a zatem miała przede wszystkim sens

⁴⁶ Ibidem, s. 88.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem, s. 95.

⁴⁹ A. Chomiakow, *Kościół jest jeden...*, s. 324.

mistyczny. Chomiakow „na oznaczenie swoich myśli używał Pawłowego obrazu Kościoła jako *Ciała Chrystusa*. W nim każdy członek odnajduje się w swojej doskonałości. Siła jedności duchowej z innymi i z Chrystusem oczyszcza wszystko, co w człowieku znajdzie się niegodne, indywidualne, zewnętrzne”⁵⁰. Jedności tak rozumianej pozbawiony był zarówno katolicyzm wsparty na przemocy autorytetu, jak również protestantyzm rezygnujący z jedności na rzecz swoiście pojmowanej wolności. Oba te wyznania w sposób oczywisty dla Chomiakowa nie mogą uczestniczyć w jedności Kościoła, pozostają poza ową jednością.

W przekonaniu Chomiakowa:

Jedność zewnętrzna, która odrzuca wolność, nie jest jednością realną – na tym polega romanizm. Wolność zewnętrzna, która nie daje jedności, nie jest prawdziwą wolnością – i taka jest reformacja. Tajemnica jedności Chrystusa i jego wybrańców, realizowana poprzez prawdziwą wolność, została objawiona w Kościele jedności i wolności wiernych⁵¹.

Tak jak „romanizm” odrzucił wolność na rzecz swoiście pojętej jedności, w istocie niezgodnej z jednością chrześcijańską, tak „protestantyzm” odrzucił jedność na rzecz wolności:

[...] nie wystarczy powiedzieć, że człowiek musi mieć wolność wyznania – w tym wolność chrześcijańska nie różniłaby się od innych. Jeżeli owoce tej wolności są w wewnętrznej niezgodzie z wiarą, subiektywizm prowadzi do nieuniknionych wątpliwości lub raczej niedowiarstwa, które jest brakiem obiektywnej wiary, czyli prawdziwego poznania. Taka wolność nie otrzyma bożego błogosławieństwa, nie jest wolnością, której Bóg objawia swoje tajemnice, ani tą, którą swoją śmiercią zdobył dla nas Chrystus⁵².

Wolność chrześcijańska pozostaje wolnością „unizoną”, która pewna jest niemożliwości błędu wewnątrz Kościoła i podporządkowana mu pozostaje w swej opinii.

Na tym polega wolność, której Bóg nigdy nie odmawia swojego błogosławieństwa. W protestantyzmie wolność dla wspólnoty oznacza głównie ciągły stan zachwiania [wiary] i ciągłą gotowość do podważenia przeszłych ustaleń; nigdy nie jest ona pewna decyzji, które podejmuje w chwili bieżącej. Dla jednostki, która nie wierzy we wspólnotę, bo ta ostatnia sama w siebie nie wierzy, wolność polega na możliwości wątplenia, jeśli człowiek widzi swoją słabość i oddaje jej

⁵⁰ W. Błaszczuk, *Krytyka Zachodu w świetle eklezjologii sobornosti...*, s. 88.

⁵¹ A. Chomiakow, *Jeszcze kilka słów prawosławnego chrześcijanina...*, s. 89.

⁵² Ibidem.

sprawiedliwość, lub, kiedy człowiek jest pyszny, polega na wolności absurdałnej wiary. Jest to wolność pozbawiona Bożego błogosławieństwa⁵³.

Wolność wybrana przez protestantów bliższa jest politycznemu jej rozumieniu, nie jest jednak – w przekonaniu Chomiakowa – wolnością w sensie chrześcijańskim.

Protestantyzm, pogrążając się w wątpliwościach na drodze poszukiwania wiary, skazany jest na niepowodzenie, natomiast katolicyzm opierając się na konwencji, sytuuje człowieka na zewnątrz wiary. Tym sposobem oba wyznania zachodnie skazane są na „niedowiarstwo”, co więcej: „one są samym niedowiarstwem, zarówno w swojej genezie, jak i istocie”⁵⁴. Jedynie prawosławie zdolne jest do prawdziwej wiary chrześcijańskiej, jako jedyne może być określone jako Kościół. Europa – w świadomości Chomiakowa – przemawia trzema „wielkimi głosami”: „«Słuchajcie i wiercie w moje dekrety!» – woła głos z Rzymu. «Bądźcie wolni i starajcie się obudzić w sobie wiarę!» – woła protestantyzm. A głos Kościoła mówi swoim dzieciom: «Kochajmy się wzajemnie, aby móc jednomyślnie wyznać Ojca, Syna i Ducha Świętego»”⁵⁵.

Lektura tekstów Chomiakowa jednoznacznie wskazuje, iż stosowane przez niego pojęcie „jedności” różni się od stosowanego przez niego pojęcia „zjednoczenia”, a w pewnym sensie również wobec niego przeciwstawne. Jedność jest przymiotem Kościoła, jego wewnętrzną cechą, odnosi się zatem jedynie do prawosławia jako tego, który jako jedyne może być nazywany Kościołem. Jedność nie jest czymś, co zostało utracone i może być przywrócone, albowiem Kościół nigdy nie został wewnętrznie podzielony, pojawiły się jedynie momenty odstąpienia od niego pewnych grup schizmatycznych, do których należy, w przekonaniu Chomiakowa, „romанизm” i „protestantyzm”. W ramach myślenia Chomiakowa zjednoczenie Kościołów jest niemożliwe, możliwy jest jedynie powrót schizmatycznych wyznań do jedności Kościoła.

IDEA SOBORNOSTI

Symbol wiary w rosyjskim jego tłumaczeniu obok przymiotu jedności w odniesieniu do Kościoła stosuje również określenia „święty”, „sobornyj”

⁵³ Ibidem, s. 95.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, s. 98.

i „apostolski” (ros. *Верую во единую Святую, Соборную и Апостольскую Церковь*). Spośród wszystkich tych określeń najwięcej problemów przysparza tłumaczenie słowa *sobornyj*, które najbardziej spośród wszystkich tu wymienionych jest uwikłane w kontekst kultury rosyjskiej. Zakres semantyczny słowa *sobór*, stanowiącego rdzeń tegoż określenia, jest w języku rosyjskim znacznie szerszy niż w języku polskim. W języku polskim *sobór* oznacza „zebranie wyższych duchownych chrześcijańskich”⁵⁶. W języku rosyjskim słowo *sobor* oznacza zebranie duchownych, ale również zgromadzenie osób świeckich, które podejmowały w XVI-XVII wieku ważne dla państwa rosyjskiego decyzje⁵⁷. *Sobór* to także większa świątynia w Rosji. Język rosyjski zawiera też słowo *sobornost’*, w którym przecinają się wszystkie powyższe znaczenia słowa *sobor* i „które stało się terminem zarówno teologicznym, jak i socjologiczno-politologicznym i oznacza pewną jakość relacji w Kościele lub system relacji społecznych właściwych dla narodu rosyjskiego”⁵⁸. Pojęcie *sobornost’* sytuuje się w centrum samoopisu kultury rosyjskiej konstruowanego przez słowianofilów. Jest tym, co odróżnia kulturę rosyjską, jednocześnie ją wyróżniając spośród innych kultur narodowych. W pojęciu tym zawiera się swoistość religijności rosyjskiej, jak również sposobu określania relacji społecznych.

Sobornost’ stanowi niewątpliwie główne pojęcie eklezjologii Aleksego Chomiakowa, jej znaczenie w sposób mniej lub bardziej bezpośredni rozwijane jest w większości pism teologicznych rosyjskiego myśliciela, jednak najbardziej precyzyjną jego wykładnię odnajdujemy w polemice, jaką Chomiakow toczył ze swym rodakiem Iwanem Gagarinem. Polemika ta wpisywała się w szerszy ruch, który obejmował swym zasięgiem obszar całej Europy, będąc ekumenicznym *ante litteram*⁵⁹. Iwan Gagarin (1814-1882), pochodzący ze starego rodu rosyjskiego, w roku 1842 oficjalnie dokonał konwersji na katolicyzm, co uznane zostało za akt zdrady i przyniosło kres

⁵⁶ *Słownik języka polskiego*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2003.

⁵⁷ R. Pipes, *Rosja carów*, Magnum, Warszawa 2006, s. 109.

⁵⁸ W. Błaszczyk, *Krytyka Zachodu w świetle eklezjologii sobornosti...*, s. 62.

⁵⁹ „Zarysował się on w połowie XIX wieku na dwóch przeciwległych krańcach Europy: w Anglii, gdzie jego częścią byli myśliciele związani z tzw. ruchem oksfordzkim (Wiliam Palmer i John Henry Newman), korespondujący zarówno z Chomiakowem, jak i Gagarinem, oraz w Rosji, gdzie Chomiakow próbował doprowadzić do ortodoksyzacji anglikanizmu, a Gagarin (z Paryża) walczył o pojednanie katolicyzmu z prawosławiem. Także w Rosji rozwinie później swoją koncepcję Kościoła Włodzimierz Sołowjow”. M. Kwaśnicka, *Katolicka znaczy „sobornaja”? Komentarz tłumacza*, w: L. Augustyn, M. Kwaśnicka (red.), *Niedokończona dyskusja...*, s. 139.

jego dobrze zapowiadającej się kariery dyplomatycznej. Gagarin wstąpił do jezuickiego nowicjatu i już jako teolog katolicki postulował w swych pismach konieczność zjednoczenia Kościoła prawosławnego w Rosji z Kościołem katolickim⁶⁰. Konwersja Iwana Gagarina odbiła się szerokim echem w jego kraju ojczystym. Jego postać pojawi się na stronach powieści *Idiota* Fiodora Dostojewskiego, który pisał: „człowiek ze starego rodu, majątny [...]. Ale on nagle rzuca posadę i wszystko, żeby przejść na katolicyzm i wstąpić do zakonu jezuitów, a w dodatku niemal otwarcie, z jakimś entuzjazmem. [...] Rosjanin, jeśli przejdzie na katolicyzm, to zaraz musi stać się jezuitą, i to najzjadlejszym”⁶¹. Ojciec Jean-Xavier Gagarin podstawowe założenia swego projektu zjednoczenia Kościoła prawosławnego i katolickiego przedstawił w wydanym w roku 1856 tekście *Czy Rosja będzie katolicka?* Do treści tegoż tekstu Chomiakow odniósł się bezpośrednio w cytowanej tu broszurze *Jeszcze kilka słów prawosławnego chrześcijanina na temat wyznań zachodnich...* Po raz kolejny Chomiakow nawiązał do koncepcji Gagarina, pisząc *List do redaktora „L'Union Chrétienne” o znaczeniu słów „katolicki” i „soborowy”*. W związku z wystąpieniem ojca Gagarina, jezuitę. List ten stanowił odpowiedź na broszurę jezuitę z roku 1860 pt. *Odpowiedź Rosjanina Rosjaninowi*, w której krytyce został poddany słowiański przekład słowa „katolicki” na *sobornyj*, zastosowany w słowiańskiej wersji Nicejsko-konstantynopolitańskiego wyznania wiary. Tekst Chomiakowa, stanowiący w istocie głos w polemice toczonej z Iwanem Gagarinem, stał się najważniejszą wykładnią słowianofilskiego rozumienia pojęcia *sobornyj*. Punktem wyjścia rozważań Chomiakowa były słowa Iwana Gagarina wygłoszone 27 stycznia 1860 r. w kościele Notre Dame des Victoires w kontekście postulowanego przez jezuitę pojednania Kościoła wschodniego i zachodniego: „Przyznać musimy, bracia, że w słowiańskim przekładzie symbolu wiary słowo katolicki zastąpiono wyrażeniem nieokreślonym i niejasnym, zupełnie nie oddającym pojęcia powszechności (*wsiemirnosti*). Miliony chrześcijan zamiast wypowiadać w symbolu wiary słowa: «Wierzę w Kościół katolicki» mówią: «Wierzę w Kościół soborowy»”⁶².

⁶⁰ Szerzej o Gagarinie patrz: J.B. Beshoner, *Iwan Sergeevich Gagarin: The Search for Orthodox and Catholic Union*, University of Notre Dame, Notre Dame 2002; A. Walicki, *Iwan Gagarin i idea zjednoczenia Kościołów*, w: idem, *Rosja, katolicyzm...*, ss. 283-360.

⁶¹ F. Dostojewski, *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Puls Publications, London 1992, ss. 570, 574.

⁶² A. Chomiakow, *List do redaktora „L'Union Chrétienne” o znaczeniu słów „katolicki” i „soborowy”*. W związku z wystąpieniem ojca Gagarina, jezuitę, w: L. Augustyn, M. Kwaśnicka (red.), *Niedokończona dyskusja...*, s. 131.

Chomiakow odrzuca, przyjęte przez Gagarina rozumienie pojęcia „katolicki” jako „powszechny”, czyli „obejmujący wszystkie narody”. Takie jego rozumienie, według niego, odnosiłoby się jedynie do zasięgu geograficznego Kościoła, a zatem katolicki byłby ten Kościół, który obejmowałby najrozleglejszy obszar geograficzny. Według adwersarza Iwana Gagarina Kościół mówiąc o swej katolickości, mówi „nie o ilości, nie o rozległości, nie o powszechności w sensie geograficznym, ale o czymś nieporównanie ważniejszym”⁶³. Chrześcijańskie rozumienie pojęcia „katolicki” wyprowadza z, odrzucanego przez Gagarina, słowiańskiego tłumaczenia tegoż terminu. Tłumaczenie to Chomiakow przypisuje pierwszym misjonarzom chrześcijańskim na terenie słowiańszczyzny – Cyrylowi i Metodemu, opierając dalsze swe eksplikacje na ich autorytecie. W tłumaczeniu Cyryla i Metodego greckiemu pojęciu *katholikos* odpowiadało słowiańskie pojęcie *sobornyj* i, jak sądził Chomiakow, zgodnie z tym „słowem można sądzić o ich rozumieniu źródłowego wyrażenia”⁶⁴. Cyryl i Metody wybrali określenie *sobornyj*, choć w języku słowiańskim istniały również inne pojęcia, które odpowiadały pojęciu powszechności (*wsieobszcznosti*) – *wsiemirnyj* i *wsielienskiy*. Te dwa określenia w języku słowiańskim odnoszą się w swych znaczeniach do kategorii zasięgu geograficznego, zawierają w sobie wskazanie na wszechświatowość (*wsiemirnost*). Grecy misjonarze nie wybrali jednak żadnego z tych dwóch określeń, gdyż: „Nie przychodziło im nawet na myśl, aby określać kościół w sposób geograficzny lub etnograficzny; określenie takie najwyraźniej w ogóle nie występowało w systemie teologicznym”⁶⁵. Wybrali oni wyrażenie *sobornyj*, ze względu na jego szczególne znaczenie, najbliższe, jak sugeruje Chomiakow, źródłowemu rozumieniu greckiego pojęcia *katholikos*:

Skupili się na słowie „soborowy”; „sobór” wyraża idee zebrania, niekoniecznie urzeczywistnionego w jakimś miejscu, potencjalnie istniejącego także bez połączenia zewnętrznego. Jest to jedność w wielości. Najwyraźniej słowo *katholikos*, w rozumieniu dwóch wielkich Kapłanów Słowa Bożego, posłanych przez Greków do Słowian, pochodziło nie od *kathōla*⁶⁶, ale od *kathōlon*⁶⁷ [...]. Kościół katolicki jest Kościołem „zgodnym ze wszystkim”, albo „zgodnym z jednością wszystkich”, Kościołem wolnej zgodności, zgodności doskona-

⁶³ Ibidem, s. 134.

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Według wszystkich.

⁶⁷ Wedle wszystkiego.

łej, Kościołem, w którym nie ma już narodowości, nie ma ani Greków, ani barbarzyńców, w którym nie ma różnicy stanu, nie ma ani właścicieli, ani niewolników; Kościołem przepowiadanym w Starym Testamencie i urzeczywistnionym w Nowym, słowem – Kościołem odpowiadającym określeniu św. Pawła (Rz 1,14; Kor 7,21)⁶⁸.

Wyżej przytoczony fragment wypowiedzi Chomiakowa zawiera podstawowe określenie jego własnego, stojącego u podstaw sformułowanej nauki o Kościele, rozumienia pojęcia *sobornyj*. Słowo to, jak przekonywał Chomiakow, „zawiera w sobie całe wyznanie wiary”⁶⁹. Tylko takie rozumienie pojęcia „katolicki” jest rozumieniem właściwym. Ani katolicy, ani protestanci nie mogą takiego rozumienia przyjąć, albowiem wymierzone jest ono w nich samych, zawiera ich oskarżenie, wskazuje na ich odstąpienie od jedności Kościoła, czyni ich schizmatykami.

Kościół Apostolski w wieku dziewiątym nie był ani Kościołem *kathèkaston* (wedle każdego), jak to jest u protestantów, ani Kościołem *kata ton episkopon tes Romes* (wedle biskupa Rzymu), jak u łacinników; jest Kościołem *katholon* (wedle wszystkiego). Takim był Kościół przed zachodnią schizmą i takim pozostaje do dziś u tych, których Pan uchronił od schizmy; powtarzam bowiem, schizma ta jest herezją przeciw dogmatowi o jedności Kościoła⁷⁰.

Pojęcie *sobornyj* służy Chomiakowowi do ponownego określenia granic Kościoła, podkreśla prawowierność prawosławia i schizmatycki charakter zachodnich wyznań chrześcijańskich. Staje się niejako narzędziem krytyki Zachodu, wskazuje na wewnętrzną, mistyczną jedność Kościoła prawosławnego, który jako jedyny może być uznany za Kościół, i schizmatyczny charakter katolicyzmu i protestantyzmu. *Sobornost'* Chomiakow dalej przeciwstawia indywidualizmowi, właściwemu kulturze Zachodu. Pojęcie to sformułowane w ramach myśli eklezjalnej określa podstawowe założenia antropologii sformułowanej w ramach filozofii rosyjskiego myśliciela. Jego nauka o jednostce, wynikająca bezpośrednio z nauki o Kościele, odrzuca zdecydowanie indywidualizm, wskazując, iż jednostka może uzyskać swą pełnię jedynie pozostając we wspólnocie wiernych, w Kościele. Człowiek odnajduje w Kościele „samego siebie, samego siebie, nie w bezsilności swojej duchowej samotności, a w sile swojego duchowego, szczerego pojednania ze swoimi braćmi, ze swym Zbawicielem. Odnajduje w nim

⁶⁸ A. Chomiakow, *List do redaktora „L'Union Chrétienne”...*, ss. 134-135.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 135.

⁷⁰ *Ibidem*.

siebie w swej doskonałości, a precyzyjniej: odnajduje w nim to, co jest doskonałego w nim samym – Boże natchnienie, wciąż umykające wnieczystości oddzielnego, indywidualnego istnienia”⁷¹. Tylko w ramach Kościoła, w wolnej i przenikniętej braterską miłością jedności, człowiek może się w pełni realizować. Jednostka w swym oddzieleniu od wspólnoty reprezentuje bezsilność. Indywidualizm przeciwstawiony tu *sobornosti* wyraża się w braku miłości do bliźniego. „Dlatego «katolickość» Kościoła, którą zgodnie ze słowiańską wersją Symbolu Nicejsko-Konstantynopolańskiego tłumaczy Chomiakow przez „soborowość”, nasz autor rozumie jako życie w miłości wewnątrz Kościoła, podczas gdy herezja oznacza dla niego nie jakąś błędną opinię, lecz brak miłości powodujący wysunięcie swojej opinii indywidualnej ponad wiarę Kościoła. Według wybitnego patrologa i historyka prawosławnej myśli rosyjskiej, Gieorgija Fłorowskiego, „przeciwstawienie Kościoła i herezji jako miłości i odosobnienia było całkowicie zgodne z Ojcami Kościoła”⁷². Pełnia poznania możliwa jest również jedynie w ramach Kościoła, poznanie indywidualne zawsze pozostaje poznaniem niepełnym i skazanym na porażkę, co określa z kolei grunt gnozeologii Chomiakowa.

Filozoficzno-religijna refleksja Aleksego Chomiakowa, choć rozwijana poza instytucjonalnymi ramami Kościoła i negatywnie oceniana przez hierarchów kościelnych, miała fundamentalny wpływ na dalszy rozwój rosyjskiej myśli teologicznej. Idee wypracowane na gruncie zarysowanej tu XIX-wiecznej refleksji eklezjalnej zostały przejęte w całości przez rosyjskich myślicieli religijnych początku XX wieku. Rozważania teologiczne słowianofila oceniane były, czego przykładem jest ich interpretacja dokonana przez Gieorgija Fłorowskiego, za zgodne z nauczaniem ojców Kościoła, a zatem uznane zostały za nieodłączną część nauczania Kościoła prawosławnego. Między innymi jeden z bardziej wpływowych rosyjskich filozofów emigracyjnych Wasilij Zienkowski, bezpośrednio powiełał w swych pracach idee formułowane przez swego rodaka, korzystając przy tym z argumentacji stosowanej przez Chomiakowa w polemice ze światem chrześcijańskiego Zachodu. W artykule Zienkowskiego opublikowanym w czasopiśmie „Put” w 1927 r. odnajdujemy niemalże dosłowne powtó-

⁷¹ А.С. Хомяков, *Несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания парижского архиепископа*, w: *Полное собрание сочинений*, t. 2, Университетская топография (М. Катковъ), Москва 1886, ss. 114-115.

⁷² J. Klinger, *Dwie postacie prekursorów...*, s. 272.

zenia myśli formułowanych przez Chomiakowa. Zieńkowski wskazując na różnice między prawosławiem a protestantyzmem, podąża bezpośrednio za Chomiakowem:

Prawosławie ostro odcina się od protestanckiego rozumienia wolności: obcy jest nam indywidualizm i racjonalizm, obce całe nauczanie o jednostce jako niezależnej i samowystarczalnej zasadzie [...], obce jest również nauczanie o rozumie jako funkcji jednostki. Tylko w Cerkwi jednostka rozkwita, poza Cerkwią jest ona bezsilna i nie może sobie poradzić ze swoją wolnością⁷³.

Zieńkowski wskazywał również, iż w katolicyzmie dokonuje się „wyparcie wolności”, podczas gdy w protestantyzmie „wolność wypiera realną jedność”⁷⁴. Prawosławny duchowny przede wszystkim jednak powiela w swych wypowiedziach rozumienie *sobornosti* wypracowane przez Chomiakowa. Podobnie jak on uznaje, że zewnętrzne, czyli geograficzne rozprzestrzenienie Kościoła jest wtórne wobec dążenia Kościoła, by zbawić cały świat. Jak przekonywał Zieńkowski:

Sobornost' jedynie wyraża się w powszechnym duchu Kościoła, ona jest i przebywa, stanowi pewien fakt ontologiczny. Rozwinięcie tej nauki w samym prawosławiu nie odnalazło ostatecznego wyrażenia dogmatycznego, jednak żyje ono w głębinach Kościoła, jako niesformułowany dogmat. Powszechny duch prawosławia dlatego jest tak ostro przeciwstawiony zewnętrznemu uniwersalizmowi katolicyzmu, że zewnętrzne zebranie świata w Kościele jest dla prawosławia nie początkiem, a końcem oczekiwania Królestwa Bożego⁷⁵.

Zieńkowski w pewnym zakresie rozwija i modyfikuje kierunek myślenia Chomiakowa, lecz pozostaje wierny jego podstawowym założeniom. Formułując te założenia, traktuje je już jako nauczanie Kościoła, jako dogmaty, które nie uzyskały z jakiegoś powodu pełnego swego wyrażenia, nie zaś jako określone poglądy teologiczne sformułowane w ramach światopoglądu słowianofilskiego.

Odczytując teksty Chomiakowa, należałoby mieć na uwadze kontekst ich powstania, jakim była ostra polemika z chrześcijańskim światem Zachodu. To w ramach tej polemiki rodziła się i krystalizowała myśl eklezjalna Aleksego Chomiakowa. Kontekst ten niewątpliwie przyczynił się do dość jednostronnego ukazania XIX-wiecznej kondycji świata chrześcijańskiego, gdzie prawosławie triumfuje, natomiast wyznania chrześcijańskiego

⁷³ В. Зеньковский, *Свобода и соборность*, „Путь” 7/1927, s. 13.

⁷⁴ Ibidem, s. 16.

⁷⁵ Ibidem, s. 15.

Zachodu giną w odmętach błędu. W tej jednostronności nawet entuzjastki nauczania słowianofila dostrzegają pewną słabość. Nikołaj Ziernow przekonywał: „kardynalny błąd Chomiakowa polega na tym, że w swoich rozważaniach posługiwał się «podwójnym standardem»: jeśli rzymskich katolików i protestantów ze wszystkimi ich wadami charakteryzował na podstawie faktów historycznych, to zamiast historycznej Cerkwi prawosławnej opisywał swój ideał – Cerkiew, jaką pragnął widzieć”⁷⁶.

W sposób krytyczny do twórczości Chomiakowa odnosił się Włodzimierz Sołowjow, główny bohater kolejnej części tegoż opracowania. „Włodzimierz Sołowjow nie lubił Chomiakowa”⁷⁷. Jednak mimo swej niechęci do niego, jak również do całego ruchu słowianofilskiego, Sołowjow doceniał ich wkład w określeniu treści Kościoła, rozwoju eklezjologii, jak również formowaniu kościelnej samoświadomości prawosławia, służącej – zgodnie z przekonaniem Sołowjowa – zjednoczeniu Kościołów. Zgodnie z przekonaniem innego znaczącego filozofa rosyjskiego Nikołaja Bierdiajewa, który doceniając dorobek Chomiakowa, poświęcił mu osobną monografię.

Dzięki Chomiakowowi Wschód uzyskał samoświadomość. Chomiakow chciał wyrażać to, co jest istotą światowego Kościoła. Jednak jego samoświadomość była świadomością prawosławno-wschodnią, a nie światową, cała jego świadomość była skierowana przeciwko katolickiemu Zachodowi. Według Chomiakowa świat katolicki nie należy do Kościoła Chrystusowego. Na tym gruncie wyrosły wszystkie grzechy słowianofilstwa, w tym były zakorzenione jego ograniczenia⁷⁸.

Doświadczenie całkowitego oddania prawosławiu łączyło się w świadomości Chomiakowa z poczuciem ostrego przeciwstawienia chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. W konsekwencji u Chomiakowa nie istnieje jako taka idea zjednoczenia Kościołów, albowiem nie istnieje żaden inny Kościół niż Kościół prawosławny, który jest wewnętrznie spójny. Wezwanie do jedności pozostaje w myśli Chomiakowa wezwaniem do porzucenia wyznań schizmatyckich, „martwej wiary” na rzecz jedyne go Kościoła, Kościoła prawosławnego. Sformułowana przez niego i opracowana idea jedności, która bezpośrednio wiąże się z jego koncepcją *sobornosti*, odnosi się jedynie do tych, którzy przynależą do jedyne go Kościoła prawosławnego

⁷⁶ Н. Зернов, *Три русских пророка. Хомяков, Достоевский, Соловьев*, Московский рабочий, Москва 1995, s. 75.

⁷⁷ Н. Бердяев, *Алексей Степанович Хомяков*, Собр. соч., t. V, YMCA-PRESS, Paris 1997, s. 18.

⁷⁸ Ibidem.

bądź do niego dobrowolnie się przyłączyć. Jednak niezamierzonym skutkiem tejże idei było rozwinięcie na jej gruncie koncepcji ekumenicznych. Pośród nich istotne znaczenie będzie miała idea człowieka „sobornego”, zakładająca jedność wszystkich ludzi na mocy zawartego w nich obrazu Bożego. Wojciech Błaszczyk stawia śmiałą tezę o bezpośrednim wpływie idei formułowanych przez rosyjskiego myśliciela na ustalenia soboru watykańskiego II, na którym rozstrzygnięte zostały kluczowe w nauczaniu słowianofila kwestie. Idee Chomiakowa wpłynęły m.in. na soborowy „sposób ujmowania Kościoła jako wspólnoty Ludu Bożego, Ciała Chrystusa, nadprzyrodzonego organizmu, wspólnoty zjednoczonej wewnętrznymi więzami miłości wzajemnej (LG, II)”⁷⁹. Ten sposób ujmowania Kościoła w XIX wieku właściwy był również katolickiemu myślicielowi Johannowi A. Möhlerowi, którego prace były znane Chomiakowowi i któremu przypisuje się decydujący wpływ na koncepcje Chomiakowa. Ta korespondencja między XIX-wieczną myślą katolicką i prawosławną wyznacza pierwotne źródła zbliżenia i porozumienia między dwoma wyznaniem, choć sam Chomiakow ostro je sobie przeciwstawiał. Postać Chomiakowa zawiera w sobie pewną paradoksalność: z jednej strony postrzegany jest jako prawosławny fundamentalista i integrysta odrzucający jakąkolwiek możliwość dialogu międzywyznaniowego, z drugiej zaś jako sprawca odnowy prawosławnej, która w istocie ten dialog umożliwiła.

W przypadku twórczości Chomiakowa mamy do czynienia z mechanizmem wytwarzania treści w warunkach współczesności jego interpretatorów i badaczy. Sprzężenie przeszłości i teraźniejszości w ramach interpretacji koncepcji Chomiakowa powoduje, iż ich sens staje się zmienny. Z tej perspektywy współczesne odczytania Chomiakowa, pomijające kontekst jego pisarstwa, nie możemy uznawać za fałszowanie znaczenia tegoż pisarstwa, a za budowanie całkowicie nowych znaczeń, często przeciwnych wobec pierwotnie zakładanych przez samego autora. Dochodzimy tym sposobem do wskazania pozytywnego i twórczego aspektu błędu, wynikającego z nieprzystawalności kodów, jakimi posługuje się pisarz i jego interpretator, nie zaś świadomej próby zafałszowania. Błąd taki rodziłby nowe znaczenia i sensory, niezależne już od swego źródła. Takim nowym sensem byłoby w przypadku twórczości Chomiakowa rozwinięcie jego pojęcia *sobornosti*, stanowiące podstawę dla realizacji dialogu międzywyznaniowego.

⁷⁹ W. Błaszczyk, *Krytyka Zachodu w świetle eklezjologii sobornosti...*, s. 269.

Projekt ekumeniczny Włodzimierza Sołowjowa

Włodzimierz Sołowjow (1853-1900) pozostaje jednym z najbardziej wyrazistych i jednocześnie wpływowych myślicieli rosyjskich XIX wieku. Jego twórczość wyznacza początek rozwoju systemów filozoficznych w refleksji rosyjskiej, która wcześniej pozostawała rozproszona w twórczości publicystycznej, żywo reagującej na bieżące sprawy Rosji. Stworzone przez niego koncepcje, budujące swoisty, wielobarwny, dynamiczny i jednocześnie spójny system filozoficzny, stanowią fundament, na którym w XX wieku wyrosła rosyjska filozofia religijna „srebrnego wieku” i na którym wspierała się myśl filozoficzno-religijna rosyjskiej emigracji porewolucyjnej. Większość myślicieli tego okresu w mniejszym bądź w większym stopniu rozwijało problematykę podejmowaną przez swego wielkiego poprzednika. Opracowane przez niego pojęcia „wszechjedności”, „Bogoczołowieczeństwa” czy „sofijności” na trwałe wpisują się w tradycję rosyjskiej myśli filozoficznej. Zagadkowa, dynamiczna, pełna sprzeczności natura Sołowjowa, łącząca w sobie siłę duchową oraz intelektualną, do dziś intryguje i wprawia w zakłopotanie, czyniąc go postacią niejednoznaczną. Współcześni widzieli w nim pierwowzór wielkiej postaci literackiej Aloszy Karamazowa, uduchowionego i pełnego pokory młodzieńca, inni, w tym Anna Dostojewska⁸⁰ – żona pisarza, porównywali go raczej do Iwana Karamazowa, rozdartego wewnętrznie między głosem intelektu i serca⁸¹. Według Łosiewa, autora znaczącej monografii ukazującej twórczość filozofa w szerokim kontekście historyczno-kulturowym:

W Sołowjowie wciąż ścierały się ze sobą dwie tendencje – jedna czysto filozoficzna, można nawet powiedzieć że abstrakcyjno-filozoficzna, w pełni racjonalna, często popadająca w schematyzm i druga – konfesjonalna, irracjonalna, którą można swobodnie nazwać mistyczną⁸².

Inaczej niż miało to miejsce w przypadku stałego w swych przekonaniach Chomiakowa, biografia intelektualna i duchowa Włodzimierza Sołowjowa odznacza się dużym wewnętrznym dynamizmem i zmiennością.

⁸⁰ Por. S. Hessen, *Utopia i autonomia dobra u Dostojewskiego i Sołowjowa*, przeł. J. Walicka, w: idem, *Studia z filozofii kultury*, PWN, Warszawa 1968, s. 139.

⁸¹ Szerzej na ten temat: J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2002, s. 37.

⁸² А. Лосев, *Владимир Соловьев и его время*, Прогресс, Москва 1990, s. 403.

Według Bierdiajewa centralnym problemem twórczości Sołowjowa był „problem Wschodu i Zachodu, problem zjednoczenia dwóch światów w chrześcijańskim wszechzłowieczeństwie, w bogoczłowieczeństwie”⁸³, co wpisuje go w szerszy plan rosyjskiej tęsknoty za powszechnością, wyrażającej się w dążeniu do totalności. Biorąc pod uwagę problematykę twórczości Sołowjowa, Bierdiajew uznaje, iż był on w istocie kontynuatorem myśli słowianofilskiej.

Po słowianofilsku sytuował w centrum wszystkiego wiarę chrześcijańską, motyw religijny uczynił motywem wiodącym całego swojego myślenia. Słowianofilski temat Wschodu i Zachodu stał się jego wiodącym problemem. [...] W rosyjskim *zapadnicestwie* nie było takich tematów. Sołowjow prowadził „domowy” spór ze słowianofilami. Na stronach *Rusi* Aksakowa Sołowjow wystąpił ze swoim nowym rozumieniem powołania Rosji. Reprezentował nową świadomość w słowianofilstwie, wskazywał kierunek rozwoju słowianofilstwa. I jeśli nie byłoby rozwinięcia słowianofilstwa u Sołowjowa, to przyszłoby jedynie stwierdzić jego stopniowe zamieranie i rozkład⁸⁴.

Postać Sołowjowa wskazuje w gruncie rzeczy na pewną nieudolność stosowanego w odniesieniu do kultury rosyjskiej binarnego podziału na słowianofilów i zapadników, na dwa odrębne i przeciwstawne nurty: prozachodni i antyzachodni, zachowawczy. Choć podejmowana przez Sołowjowa problematyka jest problematyką słowianofilską, to jego prokatolickie sympatie, o których szerzej będzie mowa w dalszej części niniejszego rozdziału, wpisują go w nurt myślenia prozachodniego, co sytuowałoby go raczej po stronie okcydentalistów. W odniesieniu do dorobku filozofa kategorii „słowianofilstwo” – „okcydentalizm”, zwłaszcza w ich szerokim ujęciu, tracą swą moc porządkującą i wyjaśniającą. Ze względu na swą dynamikę i zmienność twórczość Sołowjowa nie poddaje się prostej systematyzacji, wszelkie próby ujęcia jej w określonym schemacie grożą uproszczeniem i zafałszowaniem jego myśli. Twórczość Sołowjowa wyraźnie wskazuje na konieczność stosowania wobec niej dynamicznych modeli porządkujących, nie zaś modeli statycznych. Budując taki model, powinniśmy brać pod uwagę procesualny charakter myślenia i jego zanurzenie w szerokim kontekście znaczeń, zarówno tych wynikających z historyczno-kulturowych warunków podmiotu badań, jak i tych wynikających z aktualnej kondycji badacza, interpretatora, w tym jego ideologicznego uwikłania.

⁸³ Н. Бердяев, *Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьёва*, w: idem, *Собрание Соч.*, t. 3, YMCA-PRESS, Paris 1989, s. 218.

⁸⁴ Ibidem, s. 220.

Włodzimierz Sołowjow⁸⁵ urodził się w wielodzietnej rodzinie znanego historyka rosyjskiego Sergiusza Sołowjowa, rodzinie o silnych tradycjach intelektualnych, jak również duchowych. Jego wrażliwość religijna oraz intuicja mistyczna ujawniła się już w dzieciństwie, kiedy to w dziewiątym roku życia, według świadectwa samego filozofa, miało miejsce pierwsze widzenie Sofii, uosabiającej bierny pierwiastek w Bogu, „wieczną kobiecość”. Sofia, jak opisuje w swym poemacie zatytułowanym *Trzy spotkania*, ukazała się mu jeszcze dwukrotnie: w Londynie, podczas pobytu w celach naukowych, kiedy to usłyszał jej tajemnicze wezwanie do wyjazdu na pustynię egipską, gdzie spotyka ją po raz trzeci. Wszystkie te spotkania będą miały ogromny wpływ na jego twórczość, której jednym z filarów pozostaje koncepcja Sofii właśnie. Janusz Dobieszewski, w swej monografii poświęconej postaci Sołowjowa, podkreśla wagę „trzech spotkań”, które są – według niego – istotne dla rozwoju filozoficznego rosyjskiego myśliciela niezależnie od tego, czy przypiszemy im jedynie sens psychologiczny, czy też transcendentny. Polski interpretator twórczości Sołowjowa wskazuje na dwa ujęcia znaczenia „spotkań”:

[...] w ujęciu pierwszym, widzenia Sofii stanowiły ogólną ramę duchową, wypełnianą zmieniającymi się, lecz pozostającymi w jednym kręgu myślowym, konstrukcjami intelektualnymi (charakteryzującymi się przy tym nowatorskim w ówczesnej Rosji profesjonalizmem filozoficznym); natomiast w ujęciu drugim – bliższym piszącemu te słowa – owe przeżycia mistyczne stanowiłyby swego rodzaju duchowo-intelektualną rezerwę, pozwalającą Sołowjowowi stale odświeżać, rozwijać i precyzować własne stanowisko filozoficzne, filozofować ciągle „od nowa” (czyli rzeczywiście filozofować), znajdować w sobie ciągły bodziec autentycznego zaczynania od początku⁸⁶.

⁸⁵ Najważniejsze opracowania twórczości Sołowjowa z jej odniesieniem do biografii filozofa to m.in.: K.B. Мочульский, *Владимир Соловьёв. Жизнь и учение*, w: idem, *Гоголь, Соловьёв, Достоевский*, «Республика», Moskwa 1995; S.M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, przeł. E. Siemaszkiewicz, W drodze, Poznań 1986; G. Przebinda, *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Arka, Kraków 1992; L. Kiejzik, *Włodzimierz Sołowjow*, Wyd. WSP TK, Zielona Góra 1997; J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium...*; J. Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003; T. Obolevitch, *Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierza Sołowjowa*, Wyd. Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2003; A. Ostrowski, *Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*, UMCS, Lublin 2007.

⁸⁶ J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium...*, s. 34.

Własne doświadczenie wewnętrzne Sołowjowa stanie się punktem wyjścia rozwoju jednego z ważniejszych i najbardziej wpływowych w dziejach refleksji rosyjskiej wątku myślenia filozoficznego⁸⁷. Sołowjow tworząc koncepcję Sofii, opierał się zarówno na studiach zgłębiających rozbudowaną tradycję rozumienia doświadczanej przez niego wewnętrznie idei, jak również na własnej intuicji mistycznej, wynikającej z poczucia łączności i bezpośredniego obcowania z Sofią. Owo połączenie wszechstronnych studiów, podpartych ogromną dyscypliną umysłową oraz intuicją mistyczną, doświadczeniem intelektualnym oraz duchowym, które na pierwszy rzut oka wydają się nie do pogodzenia, stanowi istotny rys twórczości Sołowjowa. Kolejnym elementem określającym specyfikę jego twórczości były wielokrotnie podejmowane próby przełożenia formułowanych teorii na praktykę. Buduje to charakterystyczną dla twórczości Sołowjowa spójność trzech różnych składowych: doświadczenia osobistego, teorii i praktyki społecznej.

Lata gimnazjalne Sołowjowa, znajdującego się wówczas pod silnym wpływem rozwijającej się myśli materialistycznej, upływały pod znakiem silnego kryzysu wiary. Pozostając w kręgu refleksji typowej dla dużej części postępowej młodzieży rosyjskiej tamtych lat, rozpoczął studia na wydziale matematyczno-fizycznym w Moskwie, które, dokonawszy ostatecznego zerwania ze światopoglądem materialistycznym, porzucił i podjął naukę na wydziale filozoficznym. W trakcie studiów, a także po ich ukończeniu oddawał się lekturze dzieł filozoficznych oraz mistycznych, poszerzających zakres jego erudycji i wyznaczających kierunek refleksji. Obdarzony ogromnymi zdolnościami intelektualnymi poświęcił się twórczości filozoficznej, która, jak twierdzą jego biografowie, składała się z kilku różnych

⁸⁷ Idea Sofii – Mądrości Bożej nie jest z pewnością oryginalnym pomysłem Włodzimierza Sołowjowa, jednak to on na jej gruncie zbudował system filozoficzny, w swych konstatacjach często wychodzący poza ramy wcześniejszego jej ujęcia. Wizja filozofa prócz swego pokrewieństwa z tradycją prawosławną wykazuje również pewną korelację z wizją Bożej Mądrości Jakuba Boehmego, a przede wszystkim z pismami gnostyckimi [zob. szerzej M. Rzczycka, *Sofiologia Władimira Sołowjowa i jej dziedzictwo*, w: E. Biernat (red.), *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2001, ss. 17-53]. Konceptualizacja idei Sofii sformułowana przez Sołowjowa była często punktem wyjścia rozważań przyszłych pokoleń rosyjskich myślicieli religijnych, traktujących ją jako pierwotną i pomijających, bądź powierzchownie traktujących, wcześniejszą tradycję. Własne koncepcje sofiologiczne, inspirowane twórczością Sołowjowa, stworzyli m.in. Paweł Floreński, Sergiusz Bułhakow oraz Mikołaj Bierdiajew.

etapów, przedzielonych znaczącymi przekształceniami poglądów filozofa. Eugeniusz Trubieckoj wyróżnia trzy takie etapy: 1) „przygotowawczy” (1873-1882), 2) „utopijny”, gdzie najistotniejsza pozostaje idea teokracji (1882-1894) oraz 3) „pozytywny”, wzmocnienia światopoglądu chrześcijańskiego (1894-1900)⁸⁸. Inni badacze twórczości Sołowjowa rozwijają ostatni okres, dodając do niego etap apokaliptyczny⁸⁹. Wyróżnienie kolejnych etapów twórczości Sołowjowa określa zmiany w niej zachodzące oraz towarzyszące temu przełomowe momenty w biografii duchowej filozofa, która pozostaje w ścisłym związku z kierunkiem jego aktywności intelektualnej. Zmiany przekonań Sołowjowa dotyczyły przede wszystkim problemów historiozoficznych oraz roli Kościoła w życiu społecznym i politycznym.

Periodyzacja twórczości Sołowjowa zakłada istnienie wyraźnych zmian i zerwań w jego twórczości, podczas gdy daty ustalane w ramach poszczególnych periodyzacji mają charakter umowy i określają raczej zmianę pewnej dominanty tematycznej niż zwrotu światopoglądowego. Przyglądając się twórczości Sołowjowa, możemy dostrzec w niej określoną ciągłość myśli, jej rozwój i przekształcenia wynikające z tegoż rozwoju. Twórczość filozofa, mimo zaznaczonej zmienności wynikającej raczej z procesu wzrastania intelektualnego i duchowego niżli nagłych przełomów światopoglądowych, zawierała stałe elementy, pozostające zawsze w centrum problematyki przez niego podejmowanej. Owymi centralnymi ideami, na których koncentrowała się jego myśl, była wspomniana wcześniej idea Sofii, ale również idea „wszechjedności” oraz „Bogoczwłoczeństwa”. Zapowiedź tej ostatniej pojawiła się już w debiutanckiej pracy Sołowjowa zatytułowanej *Proces mitologiczny w starożytnym pogaństwie*, następnie została rozwinięta w cyklu publicznych *Wykładów o Bogoczwłoczeństwie*, których prezentacja w roku 1878 w Petersburgu stanowiła ważne wydarzenie intelektualne ówczesnej Rosji.

Formułując ideę „Bogoczwłoczeństwa”, Sołowjow twierdził, że człowiek doświadczając swej niedoskonałości i braku pełni zwraca się ku idei Boga, przekraczającej wszelką cząstkowość, czasowość i niedoskonałość. Również Bóg, mimo swej absolutnej doskonałości, zwraca się ku światu i człowiekowi. Między człowiekiem dążącym ku Absolutowi a transcendencją owego Absolutu pojawia się „szczelina”, „przepaść”⁹⁰, na której gruncie

⁸⁸ E.H. Трубецкой, *Мирозерцание Вл. Соловьёва*, t. 1, Путь, Москва 1913, s. 87.

⁸⁹ Zob. szerzej: J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium...*, ss. 55-61.

⁹⁰ Ibidem, s. 80.

rodzi się i realizuje idea Bogoczołwieczeństwa. W owej „szczelinie” zarówno Bóg, jak i człowiek zachowują swą autonomię, nie dochodzi do ich zmieszania czy jakiegoś nieokreślonej syntezy. Bóg, zwracając się ku stworzeniu, nie traci na swej boskości, człowiek przekraczając siebie, nie porzuca swego człowieczeństwa, a raczej uzyskuje możliwość jego pełnej realizacji. Owa „bogoczołwiecza szczelina” stanowi przestrzeń dynamiczną i wielostopniową, posiadającą swą strukturę wewnętrzną. Naznaczona jest napięciem, a nawet pewnym tragizmem, gdyż obarczona jest ryzykiem niepowodzenia. W niej to Bóg opuszcza bezpieczny obszar swej samowystarczalności, pełni i jedności, natomiast człowiek znaną i oswojoną sferę zjawisk przyrodniczych. „Międzysubstancjonalna przestrzeń Bogoczołwieczeństwa” istnieje poza substancjalnością idealnej jedni oraz rzeczywistości materialnej, stając się przestrzenią pozbawioną „twardego gruntu”, zagrożoną możliwością „cofnięcia się” Absolutu do swej jedności, a także człowieka do rzeczywistości materialnej. Idea ta przewyżcza dualizm Boga i stworzenia, unikając przy tym ryzyka panteizmu. Bóg staje się zarówno immanentny, jak i transcendentny wobec świata, natomiast ogniwem łączącym rzeczywistość boską z rzeczywistością materialną pozostaje człowiek, stanowiący syntezę „trzech elementów składowych: boskiego, materialnego i wiążącego obydwu, właściwie ludzkiego”, będący „naturalnym pośrednikiem między Bogiem i bytem materialnym”. Chrześcijaństwo, dostrzegające w człowieku istotę duchową, było dla Sołowjowa religią najdoskonalszą, najpełniejszą, zawierającą spełnienie wszystkich poszukiwań religijnych człowieka. Pełnię chrześcijaństwa jako religii dostrzegął on w osobie Chrystusa, którego wcielenie stanowi najważniejsze wydarzenie w historii ludzkości, jest aktem pełnej realizacji idei Bogoczołwieczeństwa⁹¹.

Andrzej Walicki, próbując uchwycić istotę filozofii Sołowjowa, używa wobec niej określeń: „filozofia swobodnej wszechjedności” i „filozofia swobodnej powszechnej reintegracji”⁹². Określenia te są trafne o tyle, o ile

Intencją Sołowjowa było [...] wypracowanie pojęć pozwalających godzić to, co absolutne, z tym, co względne, totalność ze względną autonomią jej poszczególnych sfer. Był to wysiłek uniknięcia zarówno atomizmu, jak holizmu. Wszechjedność w ujęciu Sołowjowa nie likwidowała różnic i nie unicestwiała wolności. Wykluczała absolutną autonomię, tj. separację i izolację, ale upra-

⁹¹ Ibidem, ss. 79-85.

⁹² A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, s. 185.

womocniała i zakładała względną autonomię poszczególnych sfer i stopni w hierarchicznej strukturze wszechświata⁹³.

U źródeł filozoficznego myślenia Sołowjowa Walicki sytuuje „neopla-tonską idee samowzbogacającej się alienacji”, będącą ideą właściwą zarówno dla tradycji chrześcijańskiego neoplatonizmu, jak i dla niemieckiego romantyzmu, i dalej również heglizmu. Idea ta wyrażona została przez Sołowjowa w *Filozoficznych zasadach wiedzy integralnej*, w której to pracy autor przekonywał, iż

Ludzkość [...] rozwija się od pierwotnej substancjalnej jedności (reprezentowanej przez Wschód) poprzez fazę dezintegracji (cywilizacja zachodnia) ku powszechnej reintegracji, jedności swobodnej, w której rozłączne dziedziny (stopnie) ludzkiej twórczości, wiedzy i życia społecznego ponownie zjednoczą się, zachowując zarazem swą specyfikę i odrębność. Ta przywrócona jedność wyrazi się w trzech sferach ludzkiego życia – twórczości, wiedzy i działalności praktycznej – jako swobodna teurgia, swobodna teozofia i swobodna teokracja. Jak wiemy, taką właśnie misję wyznaczał filozof własnemu narodowi⁹⁴.

Idea ta koresponduje z koncepcją *sobornosti* formułowaną przez Chomiakowa, łączącą jedność z wielością, jednak mimo wspólnego punktu odniesienia, jakim były chrześcijańskie rozważania wokół dogmatu trynitarnego, zagadnienia trójjedności Boga, i pewnego podobieństwa, nie należy tych idei utożsamiać, ze względu na różne konteksty, w jakich były one rozwijane oraz osadzenie w odrębnych dyskursach.

Idea rozwoju historycznego wpisana została w „wielką wizję procesu teandrycznego”⁹⁵ w ramach koncepcji formułowanej przez Sołowjowa w trakcie jego słynnych *Wykładów o Bogocztowieństwie*. W *Wykładach* tych pojawia się interesująca nas idea zjednoczenia Kościołów, stanowiąca integralny element rozwijanego tam systemu myślenia filozoficznego Sołowjowa. Idea ta wieńczy precyzyjną i złożoną konstrukcję myślową, pojawiając się w ostatnim z cyklu wykładów, w którym Sołowjow konstatował:

Wychodząc od pojęcia kościoła⁹⁶ jako ciała Chrystusowego (i to w sensie nie metafory, ale formuły metafizycznej), powinniśmy więc pamiętać, że ciało to wzrasta i rozwija się, a w rezultacie: zmienia i doskonali. Będąc ciałem Chry-

⁹³ Ibidem.

⁹⁴ Ibidem, s. 186.

⁹⁵ Ibidem.

⁹⁶ Zgodnie z oryginalnym zapisem [przyp. D.J.].

stusowym, Kościół nie jest zarazem jeszcze Jego ciałem doskonałym i w pełni przebóstwionym⁹⁷.

Obecna kondycja Kościoła, w przekonaniu filozofa, odpowiadała „ciału Chrystusa z czasu Jego życia ziemskiego”, które pozostawało wciąż śmiertelne i niedoskonałe. Śmiertelność i niedoskonałość materii, którą wziął na siebie Chrystus w akcie wcielenia, zostały przez niego przekroczone w akcie zmartwychwstania, co powinien uczynić również, podążający drogą wskazaną przez Chrystusa, Kościół, „Jego ciało powszechne, gdy tylko dojdzie do swej pełni”⁹⁸. Ową pełnię będzie reprezentował Kościół powszechny wolny od podziałów i niedoskonałości, która aktualnie wyrażana jest w jednostronnym rozwoju podzielonych Kościołów Wschodu i Zachodu:

Jeśli prawdziwe społeczeństwo bogoczlówiecze, stworzone na obraz i podobieństwo samego Bogoczlówieka, powinno wyrażać sobą wolne współdziałanie zasady boskiej i ludzkiej, to jest to oczywiście zależne od działającej siły tej pierwszej, jak i od współdziałającej siły tej drugiej. Konieczne jest więc, aby społeczeństwo, po pierwsze, zachowywało w pełnej czystości i mocy zasadę boską (prawdę Chrystusową), i po drugie, by w całej pełni rozwijało zasadę ludzkiej samodzielności. Zgodnie jednak z prawem rozwoju czy też wzrostu ciała Chrystusowego, jednoczesne wypełnienie tych dwóch postulatów, będące najwyższym ideałem społecznym, nie mogło dokonać się od razu, ale musiało być stopniowo osiąganym; tak więc przed doskonałym zjednoczeniem dokonać musiało się rozdzielenie, które w oparciu o solidarność ludzkości i wynikające z niej prawo podziału pracy historycznej, znalazło wyraz w rozpadzie świata chrześcijańskiego na dwie połowy, przy czym Wschód wszystkimi siłami swego ducha trzyma się więzi i chroni to, co Boskie i chroni to, wypracowując w sobie niezbędne do tego zdolności konserwatywne i ascetyczne, z kolei Zachód wykorzystuje całą swą energię na rzecz rozwoju zasady ludzkiej, co musi się dokonywać z uszczerbkiem dla prawdy Bożej, początkowo wypaczanej, a potem wręcz odrzucanej. Ale też widać tu, że oba ukierunkowania historyczne nie tylko nie wykluczają się wzajemnie, ale są sobie niezbędne w imię pełni rozwoju Chrystusowego w całej ludzkości⁹⁹.

W ostatnim *Wykładzie o Bogoczlówieczeństwie* pojawiła się znamienna, rozwijana w kolejnych latach, myśl o historycznej konieczności rozpadu świata chrześcijańskiego, dalszym jednostronnym i niepełnym, acz kom-

⁹⁷ W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczlówieczeństwie*, przeł. J. Dobieszewski, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 211.

⁹⁸ Ibidem, s. 212.

⁹⁹ Ibidem, ss. 219-220.

plementarnym rozwoju chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego oraz przekonanie o konieczności ponownej ich integracji w ramach Kościoła powszechnego („a ponieważ przyswoić sobie Boga może człowiek tylko w swej bezwzględnej pełni, czyli w połączeniu ze wszystkim, to człowieko-bóg musi mieć charakter kolektywny i uniwersalny, musi być wszechludzkością albo Kościołem Powszechnym”¹⁰⁰). Pojawiające się tu załączki myśli ekumenicznej odnajdą swój pełen wyraz w refleksji społecznej i eklesjalnej lat 80. XIX wieku, która była głęboko zakotwiczona w Sołowjowskiej metafizyce, odnajdywała swe uzasadnienie w nauczaniu o „Bogoczłowieczeństwie”, „wszechjedności” i „Sofii”.

„WIELKI SPÓR”

Na początku lat 80. Sołowjow stopniowo wycofuje się z życia uniwersyteckiego. Rezygnując z kariery akademickiej, której wymogi nie były do końca zgodne z jego temperamentem, całą uwagę skupia na pracy cerkiewno-społecznej. W roku 1883 rosyjski filozof przechodzi ciężką chorobę, z której ozdrowienie przypisuje ingerencji sił wyższych. Stanowi to punkt zwrotny w jego życiorysie, jak również w jego poglądach dotyczących relacji Rosja – Europa, katolicyzm – prawosławie. Według Trubieckoja w tym momencie rozpoczyna się nowy okres w życiu Sołowjowa, nazywany „utopijnym”, w którym zasadniczą rolę odgrywa problem zjednoczenia Kościołów chrześcijańskich oraz zagadnienie relacji między władzą świecką i duchową. Z perspektywy podejmowanej tu problematyki ten etap twórczości Sołowjowa pozostaje kluczowy. Pośród wielu powstałych wtedy prac zwrócimy szczególną uwagę na te, które bezpośrednio odnoszą się do interesującego nas problemu zjednoczenia Kościołów: *Wielki spór i polityka chrześcijańska* (1883), *Rosyjska idea* (1888), *Rosja i Kościół powszechny* (1889). Wszystkie one rozwijają dość spójną wizję pojednania chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu.

Sołowjow formułuje wówczas podstawowe założenia swej utopii teokratycznej, zawierającej marzenie o zjednoczeniu władzy papieża rzymskiego oraz cara rosyjskiego, umożliwiającym realizację Królestwa Bożego. W jego pracach przejawiają się wyraźne sympatie prokatolickie, obecne już w cyklu artykułów *Wielki spór i polityka chrześcijańska* z lat 1881-1883, drukowanych w czasopiśmie „Ruś”, których publikacja doprowadziła do ostatecznego zerwania kontaktów ze środowiskiem słowianofilskim, nie-

¹⁰⁰ Ibidem, s. 221.

gdyś pokładającym w nim wielkie nadzieje. Rozważaniom filozofa z tego okresu przyświeca idea budowania Królestwa Bożego, którego podstawą staje się „uzgodnienie” między „działalnością Boga i człowieka”¹⁰¹, objawione w osobie Bogoczłowieka. Równowaga zawarta w objawionym ideale została zdaniem Sołowjowa naruszona, natomiast „bogoczłowiecze znaczenie Kościoła” zatarte, co przyczyniło się do schizmy Kościoła chrześcijańskiego, rozbitcia jego jedności. Zgodnie z programem sformułowanym przez Sołowjowa w cyklu artykułów *Wielki spór*

Jako prawdziwe ciało Bogoczłowieka – Chrystusa, Kościół, winien być tak jak i On złączeniem tego, co boskie, z tym, co ludzkie, bez zmieszania i bez rozdzielania. W Chrystusie element ludzki, jego wolna wola, we wszystkim i do końca został podporządkowany Ojcu. Poprzez ten akt samowyrzeczenia, podporządkowuje on sobie swoją materialną naturę, scala ją, przeobraża i wskrzesza w nowej uduchowionej formie. W podobny sposób w Kościele świętość Boża, przyjęta przez ludzką wolę i rozum aktem samowyrzeczenia się ludzi i narodów, winna być wprowadzona we wszystkie sfery ludzkiego życia, w całą jego naturalną rzeczywistość, a przez to także w życie całego świata, w celu jego scalenia, przeobrażenia i zmartwychwstania. W Chrystusie Bóstwo nie było pasywnym przedmiotem kontemplacji i czci Jego ludzkiej świadomości, ale wewnętrznie zjednoczone z Jego ludzką wolą poprzez nią działało, odradzając jego materialną naturę. W podobny sposób w Kościele jego boska istota, czy też świętość, nie powinna być jedynie szanowana i czczona, a zjednoczywszy się z praktycznymi siłami człowieczeństwa poprzez nie winna oddziaływać na wszystkie żywioły światowe, aby uduchowić je i uświęcić. Boska zasada Kościoła powinna nie tylko trwać w świecie, ale również nim *władać*. Kościół, będąc nieruchomą i niezmienną świątynią, powinien być także aktywną władzą. Owa duchowa władza Kościoła kieruje ludzkością i prowadzi świat ku jego celowi, którym jest zjednoczenie wszystkich w jedno bogoczłowiecze ciało, w którym wszystkie twórcze siły aktywnie wcielają w siebie jedno Bóstwo¹⁰².

Celem jest tu nie tyle zjednoczenie Kościołów, ile zjednoczenie ludzkości pod kierownictwem Kościoła, „dobrowolne zjednoczenie ludzkości w Kościele Chrystusowym”¹⁰³. Zjednoczenie ludzkości pozostaje celem właściwym, do którego prowadzi uprzednie ustanowienie kościelnej jedności. Jest to moment znaczący w refleksji Sołowjowa, oznacza bowiem, że zjednoczenie Kościołów, które ma być zrealizowane w czasie historycznym,

¹⁰¹ В.С. Соловьев, *Великий спор и христианская политика*, w: *Собрание сочинений*, t. 4, Просвещение, Санкт-Петербург 1914, s. 49.

¹⁰² Ibidem, s. 51.

¹⁰³ Ibidem, s. 103.

nie jest tożsamy i jednoznaczny z realizacją Królestwa Bożego, a stanowi konieczny wstęp i warunek tej realizacji. Zjednoczenie Kościołów wpisuje się w wizję soteriologiczną kreowaną przez filozofa, ale tej wizji nie wyczerpuje, stanowiąc jedynie jeden z jej elementów, etapów. Sołowjow wskazuje, że zjednoczenie „wspólnot chrześcijańskich”, będąc celem nadrzędnym, nie może służyć jako środek w światowej polityce, jak to miało miejsce w przeszłości w przypadku unii lionńskiej (1247) i florenckiej (1439). W obu tych przypadkach było to pojednanie wymuszone i uzyskane tylko ze względu na cel polityczny, co zakończyło się klęską.

Kościół wschodni, według poglądu Sołowjowa, naruszył równowagę między czynnikiem boskim i ludzkim, zbyt eksponując element boski i niedoceniając pierwiastek człowieczy. Kościół zachodni natomiast – w prezentowanym opisie – wywyższa pierwiastek ludzki, praktyczny, w swych dążeniach do zdobycia władzy, będącej środkiem do realizacji „dzieła Bożego”, zatracając jej pierwotne znaczenie, czyniąc ją celem samym w sobie¹⁰⁴. Jednostronność bizantyżmu i łacinizmu pogłębia się po ostatecznym rozdzieleniu Kościołów, którego umowną datą jest rok 1054. Od tego momentu mamy do czynienia, jak twierdzi Sołowjow, z „samotnym Wschodem i samotnym Zachodem”, pogrążonymi w swym partykularyzmie. Wschód całą swą uwagę skupia na monastycznej kontemplacji i teologicznych dyskusjach, strzegących zasad ortodoksji, natomiast Zachód aktywnie rozwija pierwiastek ludzki, który autorytet władzy duchowej przekształca w materialną potęgę. Zarówno kontemplatywność wschodnia, jak i aktywność zachodnia, stanowiąc „jednostronności”, są skazane na porażkę.

Kościół nie jest tylko *świętością*, on jest także *władzą* i *wolnością*. Bez tej trójjedności [*trejedinstwa*] świętości, władzy i wolności – jak twierdził – nie istnieje prawdziwe życie Kościoła¹⁰⁵.

Idea „ureczywistnienia Dzieła Bożego” staje się możliwa w przekonaniu Sołowjowa jedynie na drodze indywidualnego samowyrzeczenia się swej woli i rozumu przez jednostki, i własnych partykularnych dążeń i ambicji przez narody i Kościoły.

Kościół Wschodni i Zachodni reprezentują dwie odrębne zasady, opierają się na odmiennych założeniach, które określają ich specyficzny charakter. Każdy z tych Kościołów stanowi istotną i niezbywalną część Kościoła powszechnego. Żaden z tych Kościołów nie może zostać wchłonięty przez

¹⁰⁴ Ibidem, ss. 60-61.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 50.

inny, Kościół prawosławny nie może być zlatynizowany, a Kościół katolicki nie może zostać przekształcony zgodnie z modelem religijności wschodniej. Ze względu na ujawniającą się w historii Kościoła pierwotną jedność i wewnętrzną zgodność „pierwiastków wschodniego i zachodniego w prawdzie bogoczlowieczej”¹⁰⁶, żaden z tych pierwiastków nie może być stłumiony, gdyż naruszałoby to sam charakter chrześcijaństwa, będącego wcieleniem idei Bogoczlowieczeństwa we wszechświatowej historii. W fundamencie Kościoła dwa odmienne pryncypia reprezentowane przez Kościół wschodni i zachodni nie wykluczają się, a dopełniają, tworząc komplementarną całość. W swym wymiarze mistycznym jedność Kościoła – w przekonaniu Sołowjowa – nie została nigdy naruszona: „prawdziwa, fundamentalna jedność Kościoła powszechnego, polegająca na bogoczlowieczym związku ludzi z Chrystusem, poprzez siłę jego kapłaństwa, w swej wierze, w swych sakramentach, w żaden sposób nie została naruszona przez widzialne rozdzielanie wspólnot kościelnych ze względu na właściwe im wierzenia i zasady. [...] Jeden, święty, soborny (katolicki) i apostołski Kościół realnie istnieje zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie i będzie trwać wiecznie, niezależnie od czasowej wrogości i rozdzielania dwóch połówek świata chrześcijańskiego”¹⁰⁷. To, co łączy wszystkich chrześcijan i jednocześnie określa ich tożsamość, to uznanie sukcesji apostołskiej, wiara w Chrystusa, wyznanie, w zgodności z ustaleniami soborów powszechnych, „prawdziwego doskonałego bóstwa” oraz „prawdziwego doskonałego człowieczeństwa” Syna Bożego, a także „uczestnictwo w życiu bogoczlowieczym poprzez przystępowanie do świętych sakramentów”¹⁰⁸. Prawosławie i katolicyzm, poprzez sukcesję apostołską, wiarę w Chrystusa i tradycję dogmatów oraz sakramenty, tworzą jeden Kościół powszechny. Z tej perspektywy, określanej przez Sołowjowa jako „realno-mistyczna”, zjednoczenie jest zbędne. Rozdzielenie dotyczy płaszczyzny historycznej i wspólnotowej chrześcijaństwa, stanowiąc przeciwieństwo istniejącej jedności religijnej. Zjednoczenie powinno zatem zrealizować się w rzeczywistym historycznym życiu, by w „widzialnym braterskim zjednoczeniu ze sobą” móc wyrazić istniejącą już i nienaruszalną w swej istocie „mistyczną jedność w Chrystusie”¹⁰⁹. Uznanie tej niepodzielnej jedności stanowi warunek zjednoczenia Kościołów w ich wymiarze historycznym. W innym przypadku zjednoczenie staje

¹⁰⁶ Ibidem, s. 105.

¹⁰⁷ Ibidem, s. 106.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 105.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 107.

się niemożliwe: „jeśliby jeden z Kościołów, np. zachodni znajdował się na zewnątrz mistycznego ciała Chrystusa, wówczas nie można by w zgodności z sumieniem mówić o zgodzie, pojednaniu i zjednoczeniu; pozostawałoby wówczas jedynie miejsce na nawrócenie bądź niemoralny kompromis”¹¹⁰. „Kłamliwym mniemaniem” Sołowjow nazywa przekonanie każdej z dwóch części składowych Kościoła powszechnego o tym, iż stanowią one pełnię, że w swej oddzielności pozostają całością¹¹¹. Komentarz ten odnosiłby się przede wszystkim do znanej Sołowjowowi koncepcji Chomiakowa, która z perspektywy przekonań autora *Wielkiego sporu* jest sprzeczna z ideą zjednoczenia Kościołów. Sołowjow w tym miejscu swego wywodu, w tekście publikowanym pierwotnie na łamach czasopisma słowianofilskiego, wprost odrzuca Chomiakowską wizję granic Kościoła, sytuującą inne wspólnoty chrześcijańskie niż prawosławna na zewnątrz „jednego Kościoła”. Pisząc *Spór*, Sołowjow jednocześnie uczestniczył w sporze, jaki toczył się w XIX-wiecznej Rosji i Europie, tworzącym ramy XX-wiecznego ekumenizmu.

W przekonaniu Sołowjowa Kościół powszechny nie uznaje żadnych partykularyzmów, trwając jednocześnie na Wschodzie i na Zachodzie. W projekcie filozofa oba Kościoły, w swej komplementarności, są w stanie wznieść wspólny fundament „powszechnej bogocześniej kultury”¹¹². Cel ten może być zrealizowany przy „ochronie kościelnej prawdy”, co stanowi zadanie prawosławnego Wschodu, oraz „organizacji kościelnej działalności” opartej na jednej i absolutnie wolnej władzy, jawiącej się jako zadanie Zachodu. Władza Kościoła powinna przynależeć Zachodowi, „powinna być mocną wewnętrzną siłą”, która jest w stanie wywierać wpływ na cały świat. „My, wschodni chrześcijanie, mamy rację broniąc świętości kościelnej Tradycji; katolicy mają rację broniąc samodzielności kościelnej władzy. Winni jesteśmy natomiast, bardziej lub mniej i my, i oni, w tym, że nie uznajemy nierozdzielności tych zasad w pełni kościelnego życia, ich jednakiej konieczności w doskonałości Kościoła”¹¹³.

Sołowjow uznaje Kościół prawosławny i katolicki jako „niepodzielne części ciała Chrystusa”, nie uznaje jednak Kościoła protestanckiego. Jego idea zjednoczenia Kościołów miała zatem ograniczony zasięg – odnosiłaby się jedynie do zjednoczenia Kościoła prawosławnego i katolickiego. Protestanci „oddzielając się od Kościoła rzymskokatolickiego, odrzucili zarazem

¹¹⁰ Ibidem, s. 108.

¹¹¹ Ibidem, s. 109.

¹¹² Ibidem, s. 110.

¹¹³ Ibidem, s. 111.

sukcesję apostołską, tradycję dogmatyczną i pełnię sakramentów, czyli wszystkie te bogoczłowiecze więzi, które kształtują Kościół powszechny w jedności łaski Bożej, jednako zachowanej we wschodnim prawosławiu i w zachodnim katolicyzmie¹¹⁴. Jeden Kościół powszechny zawiera w sobie w równym stopniu Kościół katolicki i prawosławny, natomiast protestanci pozostają na zewnątrz tego Kościoła. Z tego też powodu sformułowanie „zjednoczenie Kościołów” nie może być stosowane w odniesieniu do nich, ponieważ, w przekonaniu Sołowjowa, nie istniał Kościół protestancki, istnieli tylko protestanci. Zjednoczenie protestantyzmu z Kościołem stanie się bezpośrednią i nieuniknioną konsekwencją uprzedniego zjednoczenia wschodniego i zachodniego Kościoła, „albowiem nasze dobrowolne i moralne pojednanie z katolicką zasadą autorytetu pozbawi ją tego przymusowego i zewnętrznego charakteru, który wywołał protestancką reakcję”¹¹⁵. W momencie ostatecznego uznania jedności „ciała Chrystusa” przez Kościół prawosławny i katolicki, oba pryncypia kościelne – tradycja na Wschodzie i autorytet na Zachodzie – odnajdą swe dopełnienie w protestanckim pryncypium „osobistego sumienia i wolności”.

Wschodnie pryncypium, bierne poddanie się temu, co wieczne i boskie, i zachodnie pryncypium, autonomiczna działalność człowieka (poprzez władzę i poprzez wolność), znajdą swoją jedność i swoją prawdę w samodzielnej i wolnej służbie wszystkich ludzkich sił boskiej Prawdzie¹¹⁶.

PROKATOLICYZM SOŁOWJOWA

W cyklu artykułów *Wielki spór* Sołowjow wskazywał na niedostatki i błędy, które dostrzegał zarówno w Kościele wschodnim, jak i zachodnim, chociaż w warunkach rosyjskich, gdzie jawne wystąpienie przeciw Cerkwi było brawurą, została dostrzeżona jedynie krytyka prawosławia. Jednak to nie krytyka samego prawosławia mogła skazywać Sołowjowa na potępienie ze strony środowisk prawosławnych, istotniejsze w tym kontekście było wyraźne uznanie przez Sołowjowa prymatu papieża jako władzy duchowej. Odwaga i radykalizm głoszonych przez niego opinii spotkały się z natychmiastową reakcją władz kościelnych, które w roku 1883 decyzją Św. Synodu odebrały mu prawo do publicznych wystą-

¹¹⁴ Ibidem, s. 113.

¹¹⁵ Ibidem, s. 112.

¹¹⁶ Ibidem, s. 114.

pień dotyczących kwestii religijnych. Jego prokatolickie sympatie, które początkowo ujawniały się w formie braku jednoznacznego potępienia Kościoła katolickiego i traktowaniu go na równi z Cerkwią prawosławną, stawały się coraz silniejsze, osiągając kształt mogący niemal świadczyć o jego religijno-kościelnej konwersji. Sympatie prokatolickie w pełni wybrzmiały przede wszystkim we francuskojęzycznych pracach Sołowjowa wydanych w drugiej połowie lat 80. XIX wieku (m.in. *Rosyjska idea, Rosja i Kościół powszechny*). Sołowjow wykazywał duże zainteresowanie katolicyzmem, zainteresowanie graniczące z fascynacją, co można uznać za argument w sporze dotyczącym aktu jego realnej konwersji, jaka miała nastąpić 18 lutego 1896 r. w obecności ojca Nikołaja Tołstoja, księdza katolickiego obrządku wschodniego. Według świadectwa ojca Tołstoja Sołowjow przyjął wówczas z jego rąk komunię oraz odczytał Wyznanie wiary *filioque*¹¹⁷. Przez niektórych akt ten był interpretowany w kategoriach konwersji i odłączenia od prawosławia. Tak uważał m.in. Sergiusz Sołowjow¹¹⁸. W roku 1927, czyli ponad trzydzieści lat po omawianym zdarzeniu, w czasopiśmie „Китеж”, opublikowano świadectwo „Aktu przyłączenia się W. Sołowjowa do katolicyzmu”¹¹⁹, w którym mowa o przyjęciu przez Sołowjowa komunii, odczytaniu przez niego formuły Wyznania wiary Kościoła katolickiego i uczestnictwie w liturgii. Podpisani pod nim świadkowie określają działanie filozofa jednoznacznie jako akt konwersji. Nie jest jednak oczywiste to, czym dane wydarzenie było dla samego Sołowjowa¹²⁰. Można je również rozpatrywać w kategoriach manifestacji przekonania o jedności Kościołów, ku czemu skłania się m.in. Jerzy Klinger, pisząc:

Sołowjow po prostu ignorował fakt schizmy między Kościołem katolickim a prawosławnym, przynajmniej rosyjskim. [...] Przez fakt przyjęcia Komunii w Kościele katolickim mógł dać jedynie dowód, że fakt schizmy istotnie ignoruje, ale nie mógł uczynić przejścia z jednego Kościoła do drugiego, co byłoby właśnie aktem uznania schizmy¹²¹.

¹¹⁷ Н. Толстой, Владимир Соловьев — католик, «Русское слово», nr 192, 21 августа 1910.

¹¹⁸ Por. S. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza...*, ss. 331-332.

¹¹⁹ А. Около-Кулак, Владимир Соловьев и католичество (Из документов по истории русского католичества), „Китеж” 1927, ss. 42-46.

¹²⁰ Szczegółowy opis dyskusji wokół zagadnienia konwersji Sołowjowa odnajdujemy w pracy Aleksego Łosiewa: А. Лосев, Владимир Соловьев и его время, ss. 348-402.

¹²¹ J. Klinger, *O istocie prawosławia*, s. 291.

Lektura pism samego Sołowjowa, w tym jego osobistej korespondencji, nie pozwala jednoznacznie rozstrzygnąć, czy Sołowjow był katolikiem, prawosławnym, czy też prawosławnym katolikiem. Odnajdujemy w nich wypowiedzi świadczące o jego głębokim przywiązaniu do prawosławia (w roku 1891 filozof pisał: „Swoje rozumienie chrześcijaństwa uważam za całkowicie zgodne z nauczaniem św. Cerkwi prawosławnej”), jak i katolicyzmu („Wyznaję, że Kościół rzymsko-katolicki, który zastąpił imperium rzymskie, by odrodzić człowieczeństwo, jest wskazany przez wolę boską do pełnienia roli wszechświatowego mocarstwa na ziemi do końca wieków. Na całą swą działalność mogę patrzeć jedynie jako na służbę temu mocarstwu. Jest to obowiązek sumienia. Jednak to, czy służyć mu jako wolontariusz, sojusznik czy też regularny żołnierz legionów, pozostaje pytaniem praktycznym, na które odpowiedź zależy od warunków czasu i osobistej sytuacji każdego...”) ¹²².

Wyrażana przez Sołowjowa orientacja na tradycję Kościoła katolickiego wpisuje go w nurt prokatolicki w filozofii rosyjskiej, którego przedstawicieli łączyło przekonanie o tym, że to w katolicyzmie zawiera się potencjał budowania i realizacji „uniwersalistycznego wymiaru chrześcijaństwa”.

W zestawieniu z kościołem katolickim prawosławie jawiło się jako kościół partykularny, narodowy, niezdolny do urzeczywistnienia ogólnoludzkiej obietnicy Chrystusa. Jeśli Rosja miała spełnić w historii jakąś rolę powszechną, to wiązano to z jej otwarciem się na katolicyzm, z dołączeniem się do powszechnego kościoła rzymskiego ¹²³.

Postrzeganie katolicyzmu jako podstawy zjednoczenia świata chrześcijańskiego właściwe było m.in. Piotrowi Czaadajewowi, który w *Pierwszym liście filozoficznym* krytycznie odnosząc się do rzeczywistości rosyjskiej, Kościół katolicki rozpatrywał w kategoriach źródła jedności europejskiej. Wyraźna tendencja prokatolicka w filozofii rosyjskiej właściwa była również, przywoływanemu tu w kontekście jego sporu z Chomiakowem, Iwanowi Gagarinowi. Mimo dużych różnic dzielących trzech wymienionych tu filozofów na poziomie dość dużego uogólnienia, łączyła ich orientacja religijna, skłonność do budowania uniwersalistycznej, całościowej wizji świata oraz przekonanie o możliwości przekształcenia rzeczywistości społecznej w kierunku realizacji wartości jedności chrześcijańskiej ¹²⁴. Wszystkie te ele-

¹²² М. Гаврилов, *Был ли Вл. Соловьев католиком или православным*, „Символ” 41/1999, ss. 298-299.

¹²³ J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium...*, s. 347.

¹²⁴ Ibidem, s. 349.

menty, jak zauważa Janusz Dobieszewski, właściwe są również myślicielom reprezentującym nurt słowianofilski w jego „klasycznej” postaci rozwijającej się w latach 30.-50. XIX wieku, jednakże, tak jak słowianofile centrum zjednoczonego świata chrześcijańskiego sytuowali na wschodzie, w Rosji, to filozofowie prokatolicycy zorientowani byli na chrześcijański Zachód. Oba nurty, mając u podstaw swego myślenia tożsame założenia, budowały odrębne modele zjednoczenia. W jednym z nich siłą scalającą i integrującą było prawosławie, przeciwstawione katolicyzmowi oderwanemu od źródeł wiary, w drugim – Kościół rzymski, przeciwstawiony partykularyzmowi narodowemu Kościoła prawosławnego. Choć Sołowjow wielokrotnie podkreślał konieczność zachowania symetrii między Kościołem wschodnim i zachodnim w ramach realizacji ich zjednoczenia, to przyjmując prymat Papieża rzymskiego, niejako przesuwając akcent na Zachód, w nim widząc centrum zjednoczonego świata chrześcijańskiego. Tendencja prokatolicka rozwijała się i pogłębiała w kolejnych pracach Sołowjowa.

ROSYJSKA IDEA

W poglądach Sołowjowa misją Rosji jest realizacja ideału teokratycznego. Rosja, niosąc światu nowe słowo, winna wyrzec się narodowego egoizmu w dążeniu do zjednoczenia rosyjskiego władcy z rzymskim kapłanem. Zjednoczenie to, w mniemaniu filozofa, stanowi konieczny krok na teokratycznej drodze zmierzającej do zbawienia ludzkości. Swoje wyobrażenie zewnętrznej formy takiego zjednoczenia Sołowjow szczegółowo przedstawił w zainicjowanej w połowie lat 80. XIX wieku korespondencji z biskupem Jossipem Strossmayerem, znanym ze swych prorosyjskich sympatii oraz dążeń ekumenicznych. Uznaje tam dogmat Kościoła katolickiego o niepokalanym poczęciu, jak również o nieomyślności papieża, a także przyjmuje formułę *filioque*, dodaną przez Kościół zachodni do *credo* Nicejsko-konstantynopolitańskiego, co stanowiło formalną przyczynę schizmy wschodniej. Różnice dzielące katolicyzm i prawosławie określa jako jedynie „opinie teologiczne”¹²⁵. Wykładając w swych listach koncepcje zjednoczenia Kościołów, dokonuje specyficznego podziału ról, przyznając Rzymowi władzę w sferze kościelnej. Wyznacza tam tym samym centrum religijne przyszłego zjednoczonego świata chrześcijańskiego, natomiast Moskwie wyznacza funkcję sprawowania władzy w sferze politycznej, czyniąc ją centrum politycznym przyszłego państwa teokratycznego. Przedstawiając swą

¹²⁵ A. Walicki, *Rosja, katolicyzm...*, s. 208.

ideę zjednoczenia, Sołowjow podkreślał różnicę między papieżem będącym głową Kościoła powszechnego a papieżem – patriarchą łacińskiego Zachodu¹²⁶. W jednym z listów do Strossmayera Sołowjow napisze: „Wziąłeś sobie do serca wyższe interesy innych narodów słowiańskich, których większość na czele z Rosją pozostaje w godnym ubolewania oddaleniu od wielkiej wspólnoty katolickiej. Twoje szlachetne serce otwarło się na Wschód, przed którym stoi przyszłość, a twoja jasna inteligencja spowodowała, iż pojąłeś, że główną przeszkodą na drodze do tej jedności jest tysiącletnie nieporozumienie, które ciągle rozdziela i pozbawia wzajemnego wsparcia dwie wielkie połowy świata chrześcijańskiego”¹²⁷.

Stojące u podstaw ówczesnych przekonań filozofa założenie o braku różnic między dwoma Kościołami dla prawosławnych władz kościelnych było nie do przyjęcia, co wiązało się ze znacznym ograniczeniem możliwości publikacji jego prac na terenie Rosji, a co za tym idzie przeniesieniem aktywności twórczej poza jej granice. W roku 1887 w Paryżu Sołowjow odczytuje wykład stanowiący podstawę jego książki *Rosyjska idea*, wydanej po raz pierwszy we Francji w formie broszury, w którym w sposób niezwykle ostry dokonuje krytyki rosyjskiej Cerkwi prawosławnej. W wykładzie tym zawarte zostały najbardziej radykalne poglądy filozofa dotyczące Cerkwi prawosławnej i Kościoła katolickiego oraz ich zjednoczenia. Ostro oceniając instytucje Cerkwi prawosławnej w Rosji, pisał:

Cerkiew, która w rzeczywistości pozostaje nieruchomą skałą powszechnej jedności i solidarności, staje się dla Rosji paladium wąskiego narodowego partykularyzmu, a często nawet biernym środkiem egoistycznej, opartej na nienawiści, polityki¹²⁸.

Słowa Sołowjowa są tu wyraźnie skierowane przeciw Cerkwi rozumianej jako instytucja o określonej organizacji, nie zaś Cerkwi prawosławnej w znaczeniu religijnym, stojącej „na straży prawd wiary, ciągłości sukcesji apostołów i ważności sakramentów, [która] z samej swej istoty uczestniczy w jedności Kościoła powszechnego założonego przez Chrystusa”¹²⁹.

¹²⁶ Zob. szerzej w: М. Гаврилов, *Был ли Вл. Соловьев католиком или православным*, ss. 297-298.

¹²⁷ *Письма Владимира Сергеевича Соловьева*, t. I, С.-Петербург 1908, s. 183, cyt. za: G. Przebinda, *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Universitas, Kraków 2003, s. 59.

¹²⁸ В.В. Соловьев, *Русская идея*, w: idem, *Сочинения в двух томах*, t. 2, „Правда”, Москва 1989, s. 229.

¹²⁹ Ibidem.

Cerkiew, w jej religijnym znaczeniu, powinna, zgodnie z przekonaniem Sołowjowa, uwolnić się od przykutego do niej wielowiekowymi kajdanami „trupa”, którego rozkład dotyka ją samą. Tym rozkładającym się „trupem” zdaje się być „Oficjalna instytucja, której przedstawicielstwem jest kierownictwo naszej Cerkwi i nasza szkoła teologiczna, podtrzymujące za wszelką cenę swój partykularny i jednostronny charakter, [która] bez wątpienia nie stanowi żywej części prawdziwego Kościoła powszechnego założonego przez Chrystusa”¹³⁰. Tytułowa „rosyjska idea” polega na pełnej realizacji „trójcy społecznej”, w której skład wchodzi: Kościół, państwo i społeczeństwo. „Trójcy”, „w której każdy z trzech głównych organicznych członów bezwzględnie w wolności i w swej sile, nie w oddzieleniu od dwóch pozostałych, wchłaniając czy niszcząc je, lecz w umocnieniu bezwzględnej wewnętrznej więzi z nimi pozostaje”¹³¹. W programie realizacji sformułowanej przez Sołowjowa idei teokracji istotną staje się harmonijna współpraca trzech władz: królewskiej, kapłańskiej i proroczej. Relacje pomiędzy trzema członami „trójcy społecznej” winne stanowić odzwierciedlenie relacji wewnątrz Trójcy Świętej, w której „każda z trzech Osób jest Bogiem w pełni, niemniej jednak, z racji ich współistotności, istnieje tylko jeden Bóg, gdyż żadna z tych trzech Osób nie ma osobnego bytu i nigdy nie znajduje się poza substancjalną i nierozdzieloną jednością z dwoma pozostałymi”¹³². Relacje społecznej „trójcy ludzkości” zostały – w przekonaniu Sołowjowa – zaburzone, równowaga między nimi została zachwiana, co w konsekwencji narusza właściwy sojusz między władzą duchową a świecką, Kościołem a państwem. Zawinił tu „drugi członek trójcy społecznej”, czyli państwo, którego właściwą rolą jest pośredniczenie między pozostałymi elementami „społecznego ciała Chrystusa”. Sojusz i solidarność między chrześcijaństwem i narodem został zburzony „fałszywym absolutyzmem państwa narodowego, pragnącego stać się wszystkim, stającego się jednym i połykającego autorytet Kościoła oraz dławiącego wolność społeczną. [...] Nie na Zachodzie, ale w Bizancjum grzech pierworodny nacjonalistycznego partykularyzmu i absolutystycznego cesaropapizmu po raz pierwszy przyniósł śmierć społecznemu ciału Chrystusa. A odpowiedzialnym następcą Bizancjum jest Cesarstwo Rosyjskie”¹³³. Rosja, zdaniem filozofa,

¹³⁰ Ibidem, s. 230.

¹³¹ Ibidem, s. 246.

¹³² Ibidem, s. 243.

¹³³ Ibidem, s. 244.

uczyniła z Cerkwi „atrybut narodowy” i „narzędzie władzy świeckiej”¹³⁴. Rosja stanowi przykład najczystszej „absolutnego państwa narodowego”, niszczącej jedność Kościoła i uderzającej w wolność religijną. Cesarstwo rosyjskie, by móc realizować właściwą mu misję służenia Kościołowi powszechnemu i niesienia pokoju, winno odrzucić antychrześcijańską zasadę państwa absolutnego. „Chrześcijańska Rosja – pisze Sołowjow – naśladować samego Chrystusa, musi podporządkować władzę państwa (królewską władzę Syna) autorytetowi Kościoła powszechnego (duchowieństwu Ojca) i wyznaczyć wolności społecznej należne jej miejsce (działaniu Ducha)”¹³⁵. Właściwą misją Rosji wśród narodów jest przywrócenie równowagi wewnątrz „trójcy społecznej”, będącej wiernym odwzorowaniem boskiej Trójcy, realizacja powołania narodowego wymaga tu wyzbycia się poczucia wyższości wobec innych narodów, każąc działać nie „przeciw nim” a „z nimi i za nich”. To, co jest największą przeszkodą na drodze ku jedności to narodowy partykularyzm czyniący Kościół swym narzędziem.

Ten nurt myślenia jest przez niego kontynuowany również w kolejnych latach. W jego ramach dokonuje ostrej krytyki bizantyizmu. Zarzuca mu brak spójności między wiarą a życiem, sprzeniewierzenie ideałów chrześcijańskich poprzez zgodę na społeczne niewolnictwo, zamknięcie chrześcijaństwa w monasterach, statyczność, pasywność i dezercję, martwy dogmatyzm, partykularyzm oraz formalny pryncypializm teologiczno-dogmatyczny. Wytykał mu także negację osoby oraz oderwanie tego, co ludzkie od tego, co boskie, będące jednoznaczny z przekreśleniem Bogoczości Chrystusa. Wszystkie te wady w mniemaniu Sołowjowa przejął Kościół rosyjski, popadający w wąski patriotyzm i zależność od władzy świeckiej. Krytykował Kościół narodowy i nawoływał Rosjan do „narodowego samowyrzeczenia się”, które polegałoby na rezygnacji z narodowej wyłączności w obszarze religii na rzecz zjednoczenia i pojednania z Rzymem. Tendencji „antybizantyjskiej”, ujawnionej w utopijnym okresie twórczości Sołowjowa, towarzyszyła wspomniana wcześniej rosnąca skłonność prokatolicka, niepozbawiona jednak pewnej dozy krytycyzmu. Podkreślał on przede wszystkim odrzucenie przez Kościół zachodni prymatu władzy świeckiej, jego niezależność od partykularnych tendencji Kościołów narodowych oraz zaangażowanie w życie społeczne i historyczne, zawsze niosące ze sobą ryzyko błędów i upadków. Ostatecznie dokonuje również

¹³⁴ Ibidem.

¹³⁵ Ibidem, s. 245.

uznania katolickiej zasady autorytetu i dyscypliny duchowej. Fascynacja katolicyzmem w tym okresie twórczości Sołowjowa doprowadza go do wniosku o przewadze potencjału duchowego Kościoła zachodniego. Odchodzi on w swych wnioskach od pierwotnego przekonania o równoważnym i uzupełniającym charakterze stosunków między Kościołami i przyznaje w tekście *Rosja i Kościół powszechny* Kościołowi katolickiemu pozycję jedyne „strażnika i realizatora prawdy chrześcijańskiej”. Taka diagnoza w sposób oczywisty formułuje konieczność przyłączenia się prawosławia do katolicyzmu, dokonanego w moralnym akcie „samoograniczenia”, na rzecz stworzenia jednego Kościoła powszechnego¹³⁶. W pracy *Rosja i Kościół powszechny* Sołowjow zdecydowanie opowiada się za duchowym prymatem rzymskim w świecie chrześcijańskim, jednocześnie przyznając imperium rosyjskiemu władzę polityczną. Poddaje krytyce staromoskiewską ideę „Moskwa – Trzeci Rzym”, uznając, iż jedynym jej celem było zjednoczenie nacji i stworzenie „monarchii narodowej”. Cel ten został zrealizowany poprzez przyłączenie Ukrainy i części Białorusi, które wieńczyło spór między Kijowem i Moskwą, dając pierwszeństwo tej drugiej, oraz uprawomocniło tytuł „cara Wszecrusi” przyjęty w roku 1547 przez Iwana Groźnego¹³⁷. Sołowjow zwracał uwagę na ograniczony charakter tak określonego celu. Uznawał, że misja Rosji powinna być o wiele szersza, podążać w kierunku pojednania wszystkich nacji, mieć zasięg ogólnoświatowy. W ten sposób Sołowjow krytykując ideę „Moskwa – Trzeci Rzym”, tworzył jej nową wersję, w której misja Rosji w świecie polegałaby na przejściu w nim władzy politycznej, co stanowiło warunek uczynienia jej „organem ogólnoświatowej teokracji”¹³⁸. Czyniąc to, wskrzeszał ideę „uniwersalnego imperium”, które opierałoby się na współpracy i sojuszu władcy Rosji, jako spadkobiercy dziedzictwa Konstantyna Wielkiego oraz biskupa Rzymu, jedyne prawowitego następcy apostoła Piotra.

W pierwszej części swej pracy *Rosja i Kościół powszechny* Sołowjow formułuje również krytyczne uwagi pod adresem środowiska słowianofilów. Jako pierwszy krytyce zostaje poddany Chomiakow, którego fundamentalnej idei *sobornosti* filozof zarzuca wtórność wobec idei sformułowanych na gruncie katolickiej refleksji teologicznej. Sołowjow uznawał, iż idea ta pierwotnie została opracowana przez Johanna A. Möhlera w jego pracy *Die*

¹³⁶ J. Dobieszewski, *Włodzimierz Sołowjow. Studium...*, ss. 346-352.

¹³⁷ В. Соловьёв, *Россия и вселенская церковь*, Товарищество типографии А.И. Мамонтова, Москва 1911, s. 87.

¹³⁸ Е.Н. Трубецкой, *Миросозерцание Вл. Соловьёва*, t. 1, s. 486.

Symbolic der Christlichen Kirche. Filozof zarzucał również słowianofilom, iż ci w swym nauczaniu o Kościele redukują go do Kościoła lokalnego, partykularnego, pozbawiając go właściwego mu wymiaru powszechnego. Wyraźne nawiązania Sołowjowa do idei „Moskwa – Trzeci Rzym” oraz idei wyrażanych przez słowianofilów, w tym przede wszystkim Chomiakowa, wskazują na ścisłą zależność sformułowanej przez niego idei zjednoczenia Kościołów wobec idei tworzonych przez jego poprzedników. Koncepcji Sołowjowa nie możemy uznać za całkowicie odrębne i niezależne od jego otoczenia ideologicznego, stanowią one istotny element dialogu, jaki toczył się i toczy w kulturze rosyjskiej, dialogu dotyczącego jej misji w świecie i tylko w kontekście tego dialogu mogą być właściwie odczytywane. Prócz „słowa własnego” w koncepcjach autorskich Sołowjowa zawiera się również „słowo cudze”. „Słowa” te wzajemnie się przenikają, splatają, wpisując się w dialog między terażniejszością a przeszłością, tożsamym i innym, na granicy których tworzą się nowe znaczenia i sensory, ujawniając życiodajną moc „pogranicza”¹³⁹. Paradoksalnie możemy stwierdzić, iż idee Sołowjowa pozostają nie tyle negacją wcześniej sformułowanych wariantów zjednoczenia Kościołów, ile ich rozwinięciem, poszerzeniem ich zakresu. Narusza to pierwotnie zakładaną rozłączność i niezależność różnych modeli myślenia o zjednoczeniu Kościołów. Łącząc jednak poszczególne idee, sytuując je w szerszych ramach dialogu i wymiany znaczeń, dowiadujemy się więcej o samym procesie ideotwórczym.

Powracając do treści wyrażanych przez Sołowjowa w jego pracy *Rosja i Kościół powszechny*, należy zwrócić szczególną uwagę na drugą jej część, która została poświęcona Kościołowi katolickiemu, albowiem w niej filozof wypowiada uznawane za najbardziej kontrowersyjne w jego dorobku przekonanie o prymacie Kościoła rzymskiego:

Kościół pozostaje nie tylko spełnioną już jednością ludzi z Bogiem w Chrystusie, prócz tego jest ona również porządkiem społecznym, ustanowionym przez wyższą wolę w celu realizacji w nim i poprzez niego tegoż bogocześnego sojuszu¹⁴⁰.

Człowiek jest przede wszystkim istotą społeczną i z tego względu boski plan wobec niego zakłada stworzenie „doskonałej wspólnoty powszechnej”. Realizacja tego ideału dokonuje się przy koniecznym udziale siły wyższej,

¹³⁹ Por. L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2000.

¹⁴⁰ В. Соловьев, *Россия и вселенская церковь*, s. 216.

jednak sama ona, choć niezbędna, nie jest wystarczająca. Niezbędny jest również udział samych ludzi, którzy powinni brać czynny udział w kształtowaniu swoich losów. W tym celu powinni być zaopatrzeni w niezbędne ku temu narzędzie.

Aby przejawiać swe działanie w niedoskonałej ludzkości i wspólnie z nią, doskonałość boskiej łaski i prawdy w Jezusie Chrystusie powinna się wyrażać i mieć za swe narzędzie społeczną instytucję, boską ze względu na swe pochodzenie, swój cel i swoją władzę, natomiast ludzką ze względu na środki, jakimi się posługuje, zgodne ze wszystkimi potrzebami życia historycznego¹⁴¹.

Taką instytucją jest Kościół, na czele którego, w przekonaniu Sołowjowa, powinna stać władza obdarzona boskim autorytetem. Taki autorytet, jako jedyny, posiada papież rzymski, będący spadkobiercą władzy danej przez Chrystusa apostołowi Piotrowi. Władza taka jako jedyna ma moc jednoczenia w warunkach rozdarcia ludzkości na różne narody i Kościoły. „Doskonała sfera Kościoła Powszechnego potrzebuje jednego centrum, nie dlatego by być doskonałą, a dlatego by być”¹⁴². Takim centrum jest, zdaniem Sołowjowa, Kościół katolicki, który jako jedyny nie stał się Kościołem narodowym ani Kościołem państwowym.

Jest to jedyny Kościół na całym świecie, który zachował i utrwalił zasadę powszechnej społecznej jedności przeciw egoizmowi indywidualności i partykularyzmowi narodów, on jedyny chroni i umacnia wolność duchowej władzy przeciw absolutyzmowi państwa¹⁴³.

We wszystkich wyżej przywoływanych i omawianych tekstach Sołowjowa pochodzących z lat 80. XIX wieku ujawnia się filozoficzny fundament, na którym opierała się jego ekumeniczna myśl. Fundamentem tym było przekonanie o tym, iż człowiek ma bezpośredni wpływ na zbawienie świata, że zbawienie to nie dokona się jedynie na mocy boskiej ingerencji.

Chrystus przyszedł na świat nie po to, by wzbogacić życie ziemskie o kilka nowych ceremonii, lecz po to, by świat zbawić. Przez swą śmierć i zmartwychwstanie zbawił świat w jego istocie, źródle i centrum, jednakże dzieło realnego rozprzestrzenia odkupienia na całą ludzkość, urzeczywistnienia źródła zbawienia w całej ziemskiej rzeczywistości może się dokonać jedynie za sprawą jej aktywnego współdziałania – przemocą, bez własnej wiedzy i zgody,

¹⁴¹ Ibidem, ss. 218-219.

¹⁴² Ibidem, s. 222.

¹⁴³ Ibidem, s. 250.

nikt rzeczywiście zbawiony być nie może. Jednakże prawdziwe zbawienie jest zawsze odrodzeniem czy też ponownym narodzeniem¹⁴⁴.

Ludzkość, pozostając bogoczołwieczeństwem, jest zobowiązana i powołana do kontynuacji dzieła rozpoczętego przez Chrystusa, dzieła, którego ostateczny cel stanowi przemiana świata i zbawienie go. Zjednoczenie Kościołów, z tej perspektywy, nie jest ostatecznym celem, lecz środkiem do zbawienia ludzkości, w którym to dziele winna uczestniczyć ona sama. Inną istotną ramą metafizyczną ekumenicznych idei Sołowjowa jest również kluczowe dla jego twórczości pojęcie „wszechjedności” oraz „Sofii”, co szczególnie widać w trzeciej części tekstu *Rosja i Kościół powszechny*. Myśl ekumeniczna Sołowjowa pozostaje w bezpośrednim związku z jego metafizyką.

Ekumeniczny program [Sołowjowa], prezentowany w pracach *Wielki spór i polityka chrześcijańska* (1883), *Rosyjska idea* (1888), *Rosja i Kościół powszechny* (1889) opiera się na podstawach metafizycznych. Obie sfery są ze sobą wzajemnie związane. W ontologii Sołowjowa więź ta wyraża się w nauce o wszechjedności, bogoczołwieczeństwie i Sofii, w sferze ekumenizmu w zamyśle jedności Kościołów¹⁴⁵.

Sołowjow, tworząc ideę teokracji oraz projekt przyszłej polityki chrześcijańskiej, precyzyjnie i szczegółowo określił warunki jej realizacji, kreując wizję ponadnarodowego państwa chrześcijańskiego, którego polityka miałaby wymiar światowy, uniwersalny i realizowałaby działania na rzecz wspólnoty ogólnoludzkiej. Koncepcja ta nie spotkała się z akceptacją w kręgach katolickich, odnoszących się do niej raczej z pewnym sceptycyzmem i pobłażliwością. Stosunek Kościoła katolickiego do koncepcji Sołowjowa właściwie opisują słowa wypowiedziane przez Leona XIII po przeczytaniu tekstu *Rosyjska idea*: „Bella idea, ma fuor d'un miracolo ecosa impossibile” (pol. „Piękna idea, jednak bez cudu rzecz niemożliwa”)¹⁴⁶. Rezerwa i obojętność Kościoła zachodniego ochłodziła nieco entuzjazm filozofa oraz jego wiarę w uniwersalistyczny potencjał zlokalizowany w Rzymie. W konfrontacji z kryzysową sytuacją w Rosji gasło również jego przekonanie o zdolnościach politycznych państwa rosyjskiego. Dało to początek osłabieniu tendencji utopii teokratycznej w myśli filozofa oraz zwątpieniu

¹⁴⁴ W. Sołowjow, *O przyczynach upadku światopoglądu średniowiecznego*, przeł. T. Brzostowska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2/2002, s. 50.

¹⁴⁵ Т. Оболевич, *Метафизические основания экуменического проекта Владимира Соловьева*, „Богословие, культура, образование” 18(4)/2014, s. 581.

¹⁴⁶ Cyt. za: М. Гаврилов, *Был ли Вл. Соловьев католиком или православным*, s. 298.

w możliwość realizacji Królestwa Bożego na ziemi i doprowadziło do zasadniczej zmiany w myśleniu o zjednoczeniu Kościołów w jego planie historycznym. Początek lat 90. stanowił moment przekształcenia dotychczasowych przekonań Sołowjowa. Powrócił do czysto teoretycznych rozważań filozoficznych, rozwijał swą ideę Bogoczwolniczeństwa, która nabierała wówczas dojrzałej formy. Oddawał się również rozważaniom estetycznym. Koncentrował się także na problematyce erotycznej, czego wynikiem jest pięć artykułów składających się na cykl zatytułowany *Sens miłości*.

Ostatnie lata jego życia przeniknięte są swoistym pesymizmem. Ten mroczny okres twórczości – według niektórych badaczy – był konsekwencją bezpośredniego zetknięcia się Sołowjowa z siłami zła. Dowodem na to bezpośrednie spotkanie miały być listy przesyłane przez filozofa do swego brata, w których rzekomo opisywał swe kuszenie przez diabła. Jednak listy te nie zachowały się, co pozbawia nas możliwości sprawdzenia tego. W latach 1899-1900 powstaje jego etiuda filozoficzna *Trzy rozmowy* i łącząca się z nią *Opowieść o Antychryście*, zawierająca porażającą wizję kresu dziejów, poprzedzoną nastaniem rządów Antychrysta na ziemi. Państwo pod rządami Antychrysta, pozostającego wielkim filantropem i propagatorem idei humanistycznych, chcącego realizować na ziemi wartości czysto chrześcijańskie, stanowi niejako parodię idei państwa teokratycznego, wcześniej promowanego żarliwie przez samego Sołowjowa. Sobór ekumeniczny zwołany przez Antychrysta, w wizji filozofa nie kończy się zjednoczeniem Kościołów. Zjednoczenie dokonuje się natomiast w finalnej scenie opowieści, w której pojawia się postać zstępującego na ziemię Chrystusa i następuje powszechne zmartwychwstanie:

Tymczasem Żydzi uciekli do Jerozolimy, z lękiem i drżeniem prosząc o ratunek Boga Izraela. Kiedy święte miasto ukazało się już ich oczom, wielka błyskawica rozdarła niebo od wschodu do zachodu i ujrzeli Chrystusa, zstępującego ku nim w królewskiej szacie i z ranami od gwoździ na rozpostartych rękach. W tym samym czasie od Synaju zmierzał ku Syjonowi tłum chrześcijan, na którego czele szli Piotr, Jan i Paweł, a z różnych stron nadchodziły jeszcze inne rozradowane tłumy: byli to wszyscy uśmierceni przez Antychrysta Żydzi i chrześcijanie. Ożyli i zapanowali z Chrystusem na tysiąc lat.

Na tym ojciec Pansofij zamierzał skończyć swoją opowieść, która miała za temat nie powszechną katastrofę kosmosu, lecz tylko epilog naszego procesu historycznego, który zawiera w sobie pojawienie się, triumf i upadek Antychrysta¹⁴⁷.

¹⁴⁷ W. Sołowjow, *Krótką powieść o Antychryście*, w: idem, *Wybór pism*, przeł. J. Zychowicz, W drodze, Poznań 1988, s. 149.

Ten monumentalny obraz literacki nakreślony przez rosyjskiego filozofa na stronach krótkiego opowiadania przekreśla wartość idei państwa teokratycznego, zamieszkiwanego przez zjednoczonych wyznawców jednego Boga, stanowiącego realizację Królestwa Bożego na ziemi. Idea ta zostaje zniesiona nie ze względu na jej utopijność, a ze względu na tkwiący w niej potencjał antychrześcijański, ukryty w postaci człowieka przekonanego o tkwiącej w nim mocy przekształcania rzeczywistości w kierunku jej uświęcenia, co podważałoby zasadniczą dla twórczości Sołowjowa ideę-Bogoczłowieczeństwa.

W ostatnich latach życia Sołowjow najwyraźniej zmienia swoje poglądy dotyczące problematyki Wschodu i Zachodu. Wzmaga się w nim poczucie obecności sił zła. Jego wizja historii jako bogoczłowieczego procesu na ziemi ulega podważeniu. Jak przekonuje Bierdiajew:

W *Opowieści o Antychryście* jest chiliazm, jest tysiącletnie królestwo Chrytusa, jednak nie ma ono związku z historią, stanowi ono nie tyle właściwy rezultat historii, co radykalne odrzucenie historii, jako zły. Sama idea bogoczłowieczeństwa zachwiała się u Sołowjowa. [...] poczuł, że nie królestwo prawdy Chrystusowej, a królestwo kłamstwa antychrystowego stanowi główny rezultat końca historii¹⁴⁸.

Problematyka Wschodu i Zachodu pokazana w perspektywie świadomości kresu historii, w świadomości apokaliptycznej nabrała nowego znaczenia. Sołowjow porzucił wiarę w realizację marzenia o zjednoczeniu Kościołów w planie historycznym. W *Opowieści o Antychryście*

[...] zjednoczenie Kościołów realizuje się poza granicami historii, w procesie ponadhistorycznym, na płaszczyźnie apokaliptycznej. Zjednoczenie Kościołów i milenarystyczne królestwo Chrystusowe pozostają transcendentne, a nie immanentne wobec historii. Wcześniej u Sołowjowa chiliazm był optymistycznie przeniesiony na poziom historycznego procesu człowieczeństwa, był wobec niego immanentny, w historii realizowało się zjednoczenie Kościołów, i prawda Chrystusowa triumfowała na ziemi w teokracji. Teraz milenarystyczny moment pesymistycznie odrywa się od historii, staje się transcendentny, teokracja nie może być już zrealizowana w ziemskiej historii¹⁴⁹.

Zdaniem Bierdiajewa oznaczało to całkowitą porażkę idei teokracji.

W nieco innych kategoriach ostatni etap twórczości Sołowjowa rozpatruje Trubieckoj, co wyraża w samym już jego określeniu „pozytywny”.

¹⁴⁸ Н. Бердяев, *Проблема Востока и Запада...*, s. 236.

¹⁴⁹ Ibidem, ss. 236-237.

W tym czasie, zdaniem biografów i komentatorów dzieł Sołowjowa, pozytywne wartości światopoglądu filozofa uwalniają się od balastu historii i czasu. „Z zewnątrz owa ostatnia faza życia Sołowjowa jest czasem rozczarowania i rozpacz: charakteryzuje ją rozkład utopijnych marzeń filozofa, w szczególności zaś rozkład jego utopii teokratycznej”¹⁵⁰. Jednak rozczarowanie Sołowjowa nie odnosiłoby się w tej interpretacji do głównych założeń jego światopoglądu – ten zasadniczo pozostaje niezmienny¹⁵¹ – a raczej do niedoskonałości sposobów realizacji jego idei. Rozczarowanie to stanowi rezultat nie zmiany samego światopoglądu filozofa, a jego rozwoju i pogłębienia. Zdaniem Trubieckoj w ostatnich latach życia filozofa zwyciężył w nim chrześcijański ideał, który na przestrzeni wszystkich lat jego życia walczył z ziemskimi utopiami. W dużym stopniu możemy zgodzić się z tymi twierdzeniami, albowiem wiara i przekonanie o konieczności zjednoczenia Kościołów nie wygasa w Sołowjowie do końca życia, wygasa w nim jedynie przekonanie dotyczące sposobów realizacji tej idei. Sołowjow traci wiarę w jej historyczną realizację i ostatecznie lokalizuje w przestrzeni eschatologicznej.

Jego przekonania ontologiczne, epistemologiczne, metafizyczne, społeczne, eklezjalne stały się niewyczerpanym źródłem inspiracji, fundamentem, na którym będzie budowana myśl religijno-filozoficzna i społeczna XX wieku. Jego wpływ na rosyjską kulturę filozoficzną i religijną jest tak wszechstronny, że jego opis przekracza ramy tego opracowania. Ograniczę się zatem do wymienienia kilku nazwisk myślicieli, na których Sołowjow miał bezpośredni wpływ. Byli to m.in.: Sergiusz Bułgakow, Mikołaj Bierdajew, Paweł Florencki, Jan Paweł II¹⁵².

¹⁵⁰ E. H. Трубецкой, *Миросозерцание Вл. Соловьёва*, t. 1, s. 87.

¹⁵¹ Przeciwwstawienie *Krótkiej opowieści* całemu wcześniejszemu dorobkowi Sołowjowa, postrzeganie jej w kategoriach zaprzeczenia wcześniejszym przekonaniom, odrzuca również polski interpretator twórczości Sołowjowa Sławomir Mazurek, wskazując na związki *Krótkiej opowieści* z wcześniejszym tekstem filozofa *Apologią dobra*. „Osłabienie cezury między *Apologią* i *Krótką opowieścią*”, zdaniem Mazurka, wpływa na postrzeganie problemu utopizmu w twórczości Sołowjowa. W przekonaniu polskiego komentatora: „Odrzucenie utopizmu w połączeniu z nastawieniem progresywnym, niezgodą na zastaną rzeczywistość i pragnieniem przeobrażenia jej usposabiało Sołowjowa do przejścia na pozycje moralnego rewolucjonizmu”. Por. S. Mazurek, *Ścieżki Bogoczołowieczeństwa (Włodzimierz Sołowjow)*, w: idem, *Utopia i łaska*, IFiS PAN, Warszawa 2006, ss. 102-106.

¹⁵² O wpływie filozofii W. Sołowjowa na myśl Jana Pawła II czytaj szerzej: G. Przebinda, *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Znak, Kraków 2001.

Rozdział czwarty

„Jedność bez zjednoczenia”. Idea zjednoczenia Kościołów w rozważaniach ekumenicznych rosyjskiej emigracji porewolucyjnej

Początek XX wieku niesie ze sobą istotne zmiany w myśleniu o zjednoczeniu Kościołów chrześcijańskich. Dokonuje się w nim przejście od rozważań czysto teoretycznych do tworzenia ram działań praktycznych, co wiąże się z narodzinami ruchu ekumenicznego zainicjowanego przez Kościoły ewangeliczne. Ruch ekumeniczny powstał wewnątrz struktur kościelnych, z inicjatywy samych Kościołów, co nadaje mu określony kształt. Jego dążenia, w głównej mierze, będą odnosiły się do współpracy na poziomie organizacji i będą miały charakter eklezjalny, jednak ze względu na równoczesne uczestnictwo w nim rzeszy ludzi świeckich, niezwiązanych ze strukturami kościelnymi, zawierał on również spontaniczny, emocjonalny i nieuporządkowany element, którego fundamentem było poczucie bliskości i pragnienie jedności wszystkich wyznawców chrześcijaństwa. Obok „dialogu specjalistów, czyli teologów i uczonych, mającego na celu wymianę poglądów na temat prawd wiary”¹, rozwijał się również „dialog życia” oparty na wzajemnej tolerancji, zrozumieniu i współczuciu, „dialog społecznego zaangażowania”, polegający na obronie praw jednostki i dążeniu do sprawiedliwości społecznej, „dialog religijnego doświadczenia”, gdzie wierni różnych wyznań uczestniczyli we wspólnej modlitwie oraz „dialog intermonastyczny”². Tendencja do zbliżenia nie była jednak ani jedyną, ani dominującą tendencją pierwszej połowy XX wieku, towarzyszyła jej

¹ E. Sakowicz, *Dialog międzyreligijny*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 216.

² Ibidem.

utrwalona przez wieki wzajemna niechęć wyrażana zarówno przez część reprezentantów organizacji kościelnej, jak i świeckich. W tworzeniu ruchu ekumenicznego, przeciwstawionego wciąż obecnej wrogości międzywyznaniowej i poczuciu obcości, oprócz środowisk ewangelickich stanowiących jego trzon, uczestniczyli również reprezentanci Cerkwi prawosławnej, w tym przede wszystkim tej jej części, która wywodziła się ze środowiska rosyjskiej emigracji porewolucyjnej. W tym obszarze najbardziej aktywni pozostawali myśliciele, w większości duchowni prawosławni, związani z Prawosławnym Instytutem Teologicznym św. Sergiusza w Paryżu. Pracownicy Instytutu tworzyli podstawy teologii ekumenicznej, określali w nowej sytuacji kulturowej relacje z innymi Kościołami chrześcijańskimi. Pośród nich istotną rolę odegrał świecki myśliciel Lew Zander, twórca idei „jedności bez zjednoczenia”.

Lew Aleksandrowicz Zander urodził się w Sankt-Petersburgu w 1893 r. Jego ojciec był lekarzem rodziny imperatorskiej, której towarzyszył w podróżach na Kaukaz oraz poza granice Rosji, m.in. na południe Francji, gdzie spędzał zimowe miesiące wraz z rodziną Wielkiego Księcia Michaiła Aleksandrowicza. Zander uczestniczył we wszystkich podróżach ojca, poznając kulturę i języki krajów, które odwiedzali. W roku 1913 zakończył z wyróżnieniem słynne prestiżowe Liceum Aleksandryjskie, by następnie rozpocząć studia prawnicze na Uniwersytecie Petersburskim. W czasie pierwszej wojny światowej brał udział w tworzeniu oddziału Rosyjskiego Czerwonego Krzyża, a od 1915 r. służył na froncie, m.in. jako tłumacz. Po demobilizacji w roku 1917 wyjechał do miasta Perm, gdzie została mu powierzona docentura na tamtejszym uniwersytecie. Następnie, w latach 1918-1919, był docentem na Uniwersytecie we Władywostoku. Po przejęciu władzy w Rosji przez bolszewików Zander, podobnie jak większość filozofów rosyjskich, wyemigrował na Zachód, początkowo osiedlając się w Pradze. W roku 1925 zamieszkał w Paryżu, aktywnie uczestnicząc w tworzeniu nowo powstałego Instytut św. Sergiusza oraz organizacji Rosyjskiego Chrześcijańskiego Ruchu Studenckiego (ros. Русское Студенческое Христианское Движение). Przez wiele lat pełnił on jednocześnie funkcję sekretarza finansowego Instytutu św. Sergiusza w Paryżu oraz sekretarza generalnego Rosyjskiego Chrześcijańskiego Ruchu Studenckiego, odpowiadając za jego kontakty ze światem zachodnim. W swej działalności ekumenicznej koncentrował się w głównej mierze na propagowaniu wiedzy dotyczącej tradycji prawosławnej wśród wiernych innych wyznań chrześcijańskich, wygłaszając wykłady poświęcone Cerkwi prawosławnej

w kościołach Szwajcarii, Anglii, Danii, Szwecji, Norwegii. Organizował również wyjazdy chóru cerkiewnego studentów Instytutu św. Sergiusza w Paryżu pod kierownictwem Iwana Kuźmicza, który w trakcie 6 lat swej działalności (1933-1939) dał 315 koncertów. Zander brał udział w najważniejszych zjazdach i konferencjach ekumenicznych organizowanych w ramach rodzącego się ruchu ekumenicznego (m.in. Konferencja *Life and Order* – Oxford 1937, konferencje *Faith and Order* – Lozanna 1927, Edynburg 1937). W roku 1948 uczestniczył w zjeździe w Amsterdamie, na którym doszło do ukonstytuowania się Światowej Rady Kościołów³. Praktyce ekumenicznej Zandera towarzyszyła również głęboka refleksja teoretyczna skoncentrowana na zagadnieniach relacji międzywyznaniowych. Problemom ekumenizmu rosyjski myśliciel poświęcił osobną pracę, która w roku 1952 została wydana w tłumaczeniu angielskim: *Vision and action. The Problems of Ecumenism*, natomiast w roku 1959 w niemieckim: *Einheit ohne Vereinigung – Oekumenische Betrachtungen*.

Lwa Zandera należy zaliczyć do grona autentycznych pionierów pracy ekumenicznej. Cierpiał on z powodu podziału świata chrześcijańskiego nie tylko w sposób teoretyczny. Pozostając w nieustannym, żywym kontakcie z protestantami, katolikami, prowadząc z nimi rozmowy na tematy, które nas rozdzielają, zderzając się z konsekwencjami tysiącletniego podziału, w istocie drażył w niegojącej się ranie Kościoła Chrystusowego. Lew Aleksandrowicz powtarzał nieustannie, że dialog między podzielonymi chrześcijanami może brać początek nie we wzajemnym piętnowaniu się, a w autentycznym szacunku wobec odmiennych poglądów. Dlatego też głosił wyrozumiałość względem obcych poglądów, a co najistotniejsze, podsycanie w sobie miłości do oddzielonych braci⁴.

Do końca życia był aktywny zarówno jako działacz ekumeniczny, jak i wykładowca oraz pracownik naukowy Instytutu św. Sergiusza w Paryżu. Zmarł 17 grudnia 1964 r. w wagonie pociągu powracającego z Niemiec do Paryża.

Biografia Lwa Aleksandrowicza znaczone jest istotnymi zdarzeniami o przełomowym znaczeniu dla historii Europy: jest on świadkiem dwóch wojen światowych oraz rewolucji październikowej, która każe mu osta-

³ O znaczeniu Światowej Rady Kościołów dla ruchu ekumenicznego czytaj w: K. Karski, *Rola Światowej Rady Kościołów w ruchu ekumenicznym*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2(57)/2010, ss. 55-69.

⁴ И.В. Морозов, *Памяти Л.А. Зандера*, „Вестник Р.С.Х.Д.” 75-76/1964-1965, s. 45.

tecznie opuścić granice ojczyzny. Jednocześnie pozostaje on obserwatorem i aktywnym uczestnikiem rodzącego się ruchu ekumenicznego, którego powstanie miało istotny wpływ na współczesne rozumienie relacji międzywyznaniowych. Postać Zandera sytuuje się w centrum życia intelektualnego i religijnego rosyjskiej emigracji porewolucyjnej osiadłej w Paryżu. Był on zarówno teologiem, jak i filozofem, będąc pracownikiem Instytutu św. Sergiusza w Paryżu, działaczem i myślicielem religijnym, jednocześnie pozostawał osobą świecką. Jego biografia i zarazem myśl formułuje się na stycznej różnych epok, różnych kultur, dziedzin, co pozwalało mu zachować perspektywę dystansu z jednej strony, a bliskości – z drugiej. Sposób patrzenia Lwa Zandera na rzeczywistość kulturową była szczególna. Należał on do pokolenia wychowanego w Rosji carskiej, w wartościach patriotycznych i religijnych, któremu warunki wygnania dały możliwość spojrzenia na własną kulturę z zewnątrz, w sposób krytyczny, czego owocem był m.in. głęboki namysł nad jej istotą i specyfiką. Należący do tego pokolenia Nikołaj Ziernow, próbując odnaleźć dobre strony dramatycznej sytuacji, w jakiej się znaleźli rosyjscy emigranci, pisał:

Otrzymaliśmy tu wyjątkową okazję spojrzenia z zewnątrz na rosyjskie życie kościelne, zobaczenia go w świetle różnorodności współczesnych form chrześcijaństwa i wykonania, często trudnej ale niezbędnej pracy weryfikacji wartości i prawdziwości swojego dziedzictwa duchowego. Żyjąc w bezpośrednim sąsiedztwie z różnymi wyznaniem, rosyjscy emigranci mogą porównywać swoje rosyjskie prawosławie zarówno z zachodnim chrześcijaństwem, jak i z innymi niż rosyjskie gałęziami wschodniej Cerkwi. Porównanie takie pozwala określić to, co jest wspólne dla wszystkich chrześcijan oraz to, czym rosyjskie prawosławie różni się od pozostałych Kościołów [...]. Taka wszechstronna analiza będzie niewątpliwie sprzyjała odrodzeniu życia kościelnego w Rosji po zakończeniu czasu wygnania⁵.

Perspektywa Lwa Zandera jest perspektywą jednostki, nie jest ona jednak całkowicie odosobniona i ogniskuje w sobie główne problemy czasów, w których żył. W prowadzonych przeze mnie analizach najistotniejsza będzie ta część poglądów Zandera, która odnosiła się do idei zjednoczenia Kościołów. Rekonstruuując je, uznaję, iż odnajdują one swój fundament przede wszystkim w indywidualnym doświadczeniu rosyjskiego myśliciela, rodząc się jednocześnie w dialogu z innymi myślicielami, tworzącymi jego bezpośrednie otoczenie intelektualne. Myśl Zandera, jak będę starała się to udowodnić, stanowi kontynuację i rozwinięcie wcześniejszego do-

⁵ Н. Зернов, *Москва – Третий Рим*, „Путь” 51/1937.

świadczania rzeczywistości i wynikającego z tego doświadczenia namysłu teoretycznego (m.in. Sergiusza Bułgakowa), jak również odpowiedź w toczącej się polemice (m.in. z Georgijem Florowskim) dotyczącej istoty i celów ruchu ekumenicznego. Ukazując tu perspektywę jednostkową, która ze swej istoty pozostaje ograniczona, rezygnuję tym samym z opisu totalnego i zatrzymuję się jedynie na opisie cząstkowym, określonego fragmentu rzeczywistości. Zakładając jednak ścisłe związki Lwa Zandera z jego epoką i sposobem postrzegania rzeczywistości właściwym dla grupy społecznej, do której należał, uważam jego sposób oglądu rzeczywistości za częściowo reprezentatywny. Opierając się na tych założeniach, podążam za myślą Arona Guriewicza, jak również pozostałych historyków, którzy uczestniczyli w zwrocie antropologicznym, jaki dokonał się w latach 70. w europejskiej historiografii. Zgodnie z ustaleniami Guriewicza:

Jednostka ludzka to indywidualium tkwiące w konkretnych warunkach społeczno-historycznych; niezależnie od swej oryginalności podlega wpływom kultury swojego czasu, przyjmuje pogląd na świat, obraz świata i system wartości społeczeństwa czy grupy społecznej, do której należy. Badanie jednostki ma na celu zgłębienie jej mentalności – tej treści świadomości, który dzieli ona z innymi jednostkami i grupami⁶.

Zgodnie z powyższym rekonstrukcja myśli określonej jednostki musi być każdorazowo odniesiona do kontekstu społeczno-kulturowego tworzącego warunki jej rozwoju. Jednocześnie cel, jaki stawiam tu przed sobą, jest bliższy celom, jakie określały kierunek pracy historyków idei, śledzących „jak myśl formalna jednego filozofa wywodziła się z myśli jego poprzednika”, niż historyków o zacięciu etnograficznym badających „sposób, w jaki zwykli ludzie rozumieli świat”⁷. Koncentruje się tu bardziej na świadomości jednostkowej, zanurzonej w określonych warunkach kulturowo-społecznych, niż na odtworzeniu „psychologii zbiorowej”, stanowiącej „pozaosobowy aspekt świadomości jednostki”⁸. W konsekwencji prezentacja idei „jedności bez zjednoczenia” opisanej przez Lwa Zandera, poprzedzona być musi dość obszernym opisem warunków historyczno-kulturowych, w których powstawała.

⁶ A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Oficyna Wydawnicza Volumen, Marabut, Warszawa – Gdańsk 2002, s. 21.

⁷ R. Darnton, *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, przeł. D. Guzowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2015, s. 17.

⁸ A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy...*, s. 8.

Zwrot religijny diaspory rosyjskiej w Paryżu

Wydarzenia rozgrywające się w Rosji w latach 1917-1918 wpłynęły znacząco na kształt światowej polityki i na losy ludności zamieszkującej Europę. Narodem, który poniósł największe konsekwencję przejęcia władzy przez bolszewików, był oczywiście naród rosyjski, którego znaczna część, zwłaszcza ta wykształcona, znalazła się poza granicami własnego kraju. Stolice państw zachodnioeuropejskich stały się centrami emigracji rosyjskiej. Jednym z głównych ośrodków życia emigracji pozostawał Paryż, gdzie szybko zrodziła się potrzeba stworzenia instytucjonalnych ram aktywności przybyłych tam Rosjan. Początkowo instytucją spajającą ludność rosyjską w Paryżu był Sobór św. Aleksandra Newskiego przy ulicy Daru. Metropolita Eulogiusz w swych wspomnieniach z roku 1921 opisuje rozkwit życia religijnego w Paryżu wyrażający się w aktywności cerkiewnej parafian:

Wspaniała, wielka świątynia, wykształcone, godne szacunku duchowieństwo, tłumy modlących się osób. Napływ wiernych był tak duży, że świątynia nie mieściła wszystkich chętnych, było ciasno; na podwórzu przy cerkwi i nawet na ulicy wszędzie tłum ludzi. Kogo tam tylko nie było! Ludzie wszelkiej maści, wieku i zawodu: byli urzędnicy i pracownicy dworu cesarskiego, wojskowi w nienajnowszych mundurach, inteligencja, panie, kozacy, cyganki, starsze kobiety, dzieci...⁹

Wzniesiona w 1861 r. cerkiew przy ulicy Daru była jednym z pierwszych miejsc, do którego udawali się przybyli z Rosji emigranci. Ostatecznie w 1922 r. cerkiew ta została przekształcona w sobór katedralny, co miało bezpośredni związek z utworzeniem w tymże roku Zachodnioeuropejskiego Egzarchatu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego z siedzibą w Paryżu. Egzarchat został powołany przez patriarchę moskiewskiego Tichona dla sprawowania opieki nad parafiami rosyjskimi na zachodzie Europy, a jego pierwszym zwierzchnikiem został cytowany wyżej metropolita Eulogiusz. Związki między duchowieństwem emigracyjnym a zwierzchnim wobec niego patriarchatem moskiewskim komplikowały się w kolejnych latach aż do ostatecznego ich zerwania, którego bezpośrednią przyczyną była deklaracja lojalności Kościoła prawosławnego w Rosji wobec władz ZSRR,

⁹ Митрополит Евлогий (Георгиевский), *Путь моей жизни*, „Московский Рабочий” ВПМД, Москва 1994, s. 357.

podpisana przez patriarchę Sergiusza w roku 1927¹⁰. Po zerwaniu związków kanonicznych z Kościołem-matką podległe Eulogiuszowi duchowieństwo przeszło pod jurysdykcję patriarchy Konstantynopola. Niezależność duchowieństwa prawosławnego za granicą wobec Moskwy pozwalała poszerzać przestrzeń wolności wyznaniowej i politycznej, która była wolnością od prześladowań, ale również wolnością od opieki państwa. Wszystko to tworzyło szczególne warunki rozwoju „prawosławia zachodniego”.

W pierwszych latach po rewolucji październikowej liczba Rosjan wyznających prawosławie w Europie Zachodniej gwałtownie rosła, przede wszystkim z powodu napływającej tam fali uchodźców ze Wschodu, ale również z powodu licznych nawróceń wśród przybyłej na Zachód inteligencji rosyjskiej. „Namiętne pragnienie powrotu do domu z jednej strony przeszkadzało w rozpoczęciu nowego życia, ale z drugiej dodawało moralnych sił w niesieniu krzyża uchodźstwa. Ta sprzeczność sprzyjała powrotowi do Cerkwi, która od pierwszych miesięcy emigracji wykazywała wyjątkową siłę życiową”¹¹. Ze względu na wciąż wzrastającą ilość prawosławnych Rosjan w Paryżu powstała konieczność stworzenia nowych parafii, jak również miejsca kształcenia duchownych, służących napływającej na Zachód ludności. Jednocześnie wierząc w rychły powrót do kraju, rosyjscy emigranci pragnęli wykształcić kadry, które mogłyby służyć w duchowej odbudowie odzyskanej ojczyzny. Konkretny ruch w tym kierunku został poczyniony podczas zjazdu Światowej Studenckiej Federacji Chrześcijańskiej (Word Student Christian Federation) w Pekinie w roku 1922, gdzie Lew Zander oraz Aleksander Nikitin przedstawili przewodniczącemu WSCF plany powstania prawosławnej szkoły teologicznej. Skutkiem tego już w roku 1924 John Mott wręczył metropolicie Eulogiuszowi sumę 8000 \$ przeznaczoną na stworzenie Instytutu Teologicznego¹². 5/18 lipca doszło do

¹⁰ В. Цыпин протоиерей, *Декларация 1927 года*, „Журнал Московской Патриархии” 5/1994, ss. 107-118.

¹¹ N. Ziernow, *Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku*, przeł. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2015, s. 241.

¹² Zob. szerzej o historii powstania Prawosławnego Instytutu Teologicznego św. Sergiusza w Paryżu: *Преподобный Сергей в Париже. История парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института*, red. В. Bobrinskoj, Росток, Санкт-Петербург 2010; *Летопись академической жизни 1946-1947*, „Православная Мысль” 6/1948, ss. 184-186; *Краткая летопись академической жизни 1947-1948*, „Православная Мысль” 7/1949, ss. 154-157; *Краткая летопись академической жизни 1949-1952*, „Православная Мысль” 9/1953, ss. 163-166; В. Зеньковский, *Духовно-воспитательная работа Богословского Института*, „Вестник РСХД”

zakupu w otwartej licytacji świątyni oraz kompleksu kilku budynków¹³ usytuowanych na wzgórzu w północno-wschodnim rejonie Paryża. Zakupu przyszłej siedziby Instytutu dokonano w dniu wspomnienia Św. Sergiusza z Rodoneża w Cerkwi prawosławnej, co czyniło św. Sergiusza patronem miejsca. Na paryskim wzgórzu powstała parafia prawosławna, obok której otwarto wkrótce Instytut Teologiczny, najważniejszy ośrodek życia duchowego i intelektualnego emigracji rosyjskiej w Paryżu. Metropolita Eulogiusz poświęcił nową świątynię przy ulicy de Crimée 94 w Niedzielę Przebaczenia Win 1 marca 1924 r., natomiast pierwsze zajęcia nowo powstałego Prawosławnego Instytutu Teologicznego św. Sergiusza w Paryżu odbyły się 30 kwietnia 1925 r. Wśród grona pierwszych wykładowców znaleźli się m.in.: Anton Kartaszew, Sergiusz Bezobrazow (w przyszłości biskup Kasjan), Sergiusz Bułgakow, Wasilij Zieńkowski, Władimir Ilin, Borys Wyszesaławcew, Georgij Florowski, Lew Zander.

Wykładowcy związani z Instytutem stanowili elitę intelektualną emigracji rosyjskiej, a jednocześnie byli to najważniejsi rosyjscy myśliciele religijni XX wieku. Przyczynili się oni do rozpowszechnienia myśli rosyjskiej na Zachodzie, określając na lata kierunek jej recepcji. Myśliciele związani z paryskim Instytutem rozpowszechniali dziedzictwo kultury rosyjskiej w Europie Zachodniej, tworząc jednocześnie oryginalne koncepcje i realizując własne badania. Dorobek intelektualny Instytutu miał nieoceniony wpływ na europejską myśl filozoficzno-religijną. W obrębie stworzonego przez emigrację rosyjską ośrodka rozwijane były m.in.: „system sofiologiczny Bułgakowa, badania nad patrystyką Florowskiego, egzegetyka biblijna (Stary Testament) i studia nad historią ruskiej i rosyjskiej cerkwi Kartaszewa, teologia małżeństwa i myśl ekumeniczna Evdokimova, analiza Nowego Testamentu Biezobrazowa, prawosławna eklezjologia Afanasjewa («eklezjologia eucharystyczna»), synteza neopalamicka oraz konieczność

145/1985, ss. 246-254; H. Озолин, *70-летие Богословского Института*, „Вестник ПСХД” 174/1996, ss. 258-272; *L'institut de Theologie Orthodoxe Saint-Serge. 70 Ans de Theologie Orthodoxe a Paris*, Editions Hervas, Paris 1997 (polskie tłumaczenie: A. Kniaziew, *Śłużąc Bogu i cerkwi*, przeł. B. Brzeziński, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne” vol. V, 2011, ss. 151-155; O. Clement, *Instytut Świętego Sergiusza dzisiaj*, przeł. B. Brzeziński, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne” vol. V, 2011, ss. 155-157; J. Colosimo, *Teologiczny dom dla wszystkich*, przeł. B. Brzeziński, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne” vol. V, 2011, ss. 158-161).

¹³ Świątynia ta wcześniej należała do wspólnoty luterańskiej, natomiast w przylegających do niej obiektach mieściła się szkoła-bursa dla dzieci niemieckich rodzin wyznania luterańskiego.

ustosunkowania się i interpretacji takich zjawisk w rosyjskim myśleniu, jak filozofia wolności w twórczości Bierdiajewa, jego antropologia personalistyczna, irracjonalistyczny egzystencjalizm Szestowa, ontognoseologia i cały system Franka¹⁴. Twórcy Instytutu podkreślali jego tymczasowy charakter, stanowił on miejsce rozwoju intelektualnego i duchowego Rosjan w oczekiwaniu na powrót do kraju. Nieprzypadkowy wydaje się tu zatem wybór patrona w postaci św. Sergiusza, który ściśle jest związany z ziemią rosyjską. Instytut św. Sergiusza stanowił kontynuację myśli religijno-filozoficznej zrodzonej przed rewolucją w środowisku petersburskim (Piotrogrodzki Instytut Teologiczny oraz Bractwo św. Sofii). Był i nadal jest Instytutem teologicznym, co nadaje szczególnie charakter myśli tam zrodzonej i rozwijanej: punktem wyjścia myślicieli z nim związanych pozostaje doświadczenie religijne, doświadczenie istnienia Boga.

Pełen rozkwit Instytutu przypada na lata 1930-1939. Jest to czas dużej aktywności intelektualnej i duchowej pracowników, jak również ich współuczestniczenia w rodzącym się wówczas ruchu ekumenicznym¹⁵. Pracownicy Instytutu brali udział w najważniejszych światowych konferencjach i zjazdach ekumenicznych, wśród których szczególne znaczenie miała Konferencja „Life and Work” z 1937 r. w Oxfordzie, mająca miejsce w momencie konfrontacji Kościołów ze światowym kryzysem i rodzącymi się systemami totalitarnymi¹⁶. W tymże roku w Edynburgu odbyła się również druga¹⁷ konferencja ekumeniczna o zasięgu światowym „Faith and Order”, mająca na celu wypracowanie porozumienia w zakresie różnic doktrynalnych i kościelno-strukturalnych. Wobec kryzysu, jaki dotknął w latach 30. całą Europę, sposobem na pozyskanie środków pozwalających

¹⁴ B. Brzeziński, *Prawosławny Teologiczny Instytut Świętego Sergiusza w Paryżu. 70-lecie prawosławnej teologii w Paryżu*, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne” vol. V, 2011, s. 150.

¹⁵ Na temat ruchu ekumenicznego zob. szerzej min.: S. Nagy, *Kościół na drogach jedności*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985; K. Karski, *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Novum, Warszawa 1986; H. Kruger, *Katechizm ekumeniczny. Krótkie wprowadzenie w istotę, rozwój i działalność ruchu ekumenicznego*, Novum, Warszawa 1987; A. Nossol, *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Wyd. Świętego Krzyża, Opole 2000; W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.

¹⁶ Zob. szerzej: G. Smith, *Oxford 1937: The Universal Christian Council for Life and Work Conference (Studies in the Intercultural History of Christianity)*, Peter Lang, Frankfurt am Main – New York 2004.

¹⁷ Pierwsza odbyła się w roku 1927 w Lozannie.

utrzymać Instytut stały się koncerty chóru cerkiewnego organizowane przez ówczesnego sekretarza Instytutu Lwa Zandera. Odbywały się one na obszarze całej Europy, stanowiąc równocześnie rodzaj działalności ekumenicznej, polegającej na przybliżeniu tradycji prawosławnej przedstawicielom innych wyznań¹⁸. W latach powojennych wykładowcy Instytutu kontynuowali swą aktywność ekumeniczną, uczestnicząc w kolejnych konferencjach organizowanych przez nowo utworzoną Światową Radę Kościołów (Amsterdam 1948, Evanston 1954, New Delhi 1961). Byli również obserwatorami¹⁹ soboru watykańskiego II (1962-1965), co świadczy o znaczeniu Instytutu w życiu chrześcijańskim XX wieku. „Z biegiem lat instytut stał się głównym naukowym i duchowym centrum rosyjskiej Cerkwi oraz najważniejszym punktem styczonym prawosławia z chrześcijaństwem zachodnim”²⁰. Pracownicy Instytutu św. Sergiusza w Paryżu pozostawali aktywnymi uczestnikami ruchu ekumenicznego. Będąc jednocześnie jego teoretykami, tworzyli podstawy prawosławnej „teologii ekumenicznej”, rodzącej się w warunkach otwartości i intensywnych kontaktów z reprezentantami innych wyznań²¹.

¹⁸ Л. Зандер, *Песнь Господня*, Лев, Париж 1981.

¹⁹ W sesjach soboru uczestniczyli m.in. bp Kasjan, o. N. Afanasjew, o. A. Kniaziew, P. Evdokimov.

²⁰ N. Ziernow, *Rosyjskie odrodzenie religijne...*, s. 259.

²¹ Należy zaznaczyć, iż sposób myślenia właściwy dla środowiska związanego z Instytutem św. Sergiusza, oparty na otwartości wobec kultury zachodniej, nie był właściwy dla całej emigracji rosyjskiej. Duża jej część reprezentowała konserwatywne poglądy i z poczuciem wyższości odnosiła się do kultury i chrześcijaństwa zachodniego. W sposób szczegółowy rozłam w diasporze rosyjskiej opisuje Nikołaj Ziernow: „Przywódcy inteligencji i ich młodzi zwolennicy widzieli w Cerkwi dynamiczną siłę powołaną do przekształcenia rosyjskiego życia społecznego i kulturalnego. Wierzyli, że zadanie to może być wykonane jedynie w atmosferze całkowitej wolności i pod warunkiem, że wszystkie twórcze siły człowieka zostaną wykorzystane za pomocą łaski Ducha Świętego w imię chwały Królestwa Bożego. Te dążenia i idee okazały się nie do przyjęcia dla konserwatywnie nastawionej części duchowieństwa i wiernych. Dla nich Cerkiew była miejscem sprawowania sakramentów i nabożeństw, strażniczką prawosławnych obrzędów. Marzyli o przywróceniu autokracji, jedynie która – ich zdaniem – mogła zapewnić normalne życie cerkiewne. Idee i projekty inteligencji ich nie interesowały, nie chcieli dzielić się z Zachodem skarbnicami duchowości prawosławnej. Pragnęli powrócić do ojczyzny i zobaczyć ją taką, jaka była przed rewolucją” (N. Ziernow, *Rosyjskie odrodzenie religijne...*, ss. 265-266). Wyrazem woli tej części emigracji rosyjskiej było potępienie ruchu studenckiego w jego dążeniu do zbliżenia z zachodnimi wyznawcami chrześcijaństwa, które zostało sformułowane przez synod biskupów rosyjskich na wygnaniu w roku 1926. Synod uznał współpracujące z rosyjskim ruchem studenckim organizacje amerykańskie YMCA (Young Men's Christian

Skrajnie różniło to przedstawicieli „prawosławia zachodniego” od prawosławia rozwijającego się w warunkach zniewolenia panującego w ZSRR. Powodowało to, że myśl emigracji rosyjskiej rozwijała się w odmiennym kierunku niż, zredukowana i skrajnie ograniczona warunkami zewnętrznymi, myśl prawosławna kształtująca się w granicach państwa radzieckiego. Ta druga pozostawała w defensywie, rozwijała się do wewnątrz, opierała się w dużym stopniu na wewnętrznej aktywności duchowej²².

Aktywność intelektualna Rosjan żyjących w warunkach emigracji odznaczała się wyraźnym zwrotem religijnym, co pozostawało widoczne choćby w profilu działalności wydawniczej. Poza granicami kraju wydawano wiele czasopism rosyjskojęzycznych o tematyce filozoficznej i społecznej, z których najistotniejsze już w tytułach ujawniały swoje religijne oraz rosyjskie proweniencje. Tworzone przez Mikołaja Bierdiajewa czasopismo „Путь”, wydawane w latach 1925-1940, było określane jako „organ rosyjskiej myśli religijnej”. Na jego łamach ukazywały się najważniejsze teksty rosyjskich filozofów religijnych i teologów, w dużej części wykładowców Instytutu św. Sergiusza w Paryżu. Instytut od roku 1928 przygotowywał również własne czasopismo „Православная мысль”. Osobne wydawnictwo o charakterze społeczno-filozoficznym i religijnym wydawane było w Paryżu przez Rosyjski Chrześcijański Ruch Studencki. Pierwszy numer „Вестника русского студенческого христианского движения” ukazał się w 1925 r., ostatni zaś, 111 numer, w 1974.

Religijne odrodzenie, jakie można było obserwować wśród rosyjskiej emigracji, było stymulowane przez prężnie działającą organizację Rosyjskiego Chrześcijańskiego Ruchu Studenckiego. Ruch ten stanowił matecznik przyszłych aktywistów religijnych i społecznych, wyznaczał kierunek rozwoju życia intelektualnego i duchowego szczególnej grupy w ramach emigracji rosyjskiej, jaką była młodzież. Początki Ruchu wiążą się ze spotkaniami

Association), YWCA (Young Women's Christian Association), WSCF (World Student's Christian Federation) za wrogie wobec Cerkwi prawosławnej, zabraniając jednocześnie nawiązywania z nimi jakichkolwiek kontaktów.

²² Rosyjska mniszka matka Maria (Maria Skobcowa) czas porewolucyjny uznawała za czas rozwoju idei i doświadczenia religijnego: „Ludzkość, przebudziwszy się i przyjrzawszy się sobie, ze zdziwieniem i konsternacją ujrzała, że znajduje się na Golgocie. I Golgota stopniowo staje się jedynym miejscem, w którym może znajdować się ludzka dusza. [...] Epoka, w której ludzkość stoi u podnóża krzyża, epoka, w której ludzkość oddycha cierpieniem, kiedy w każdej ludzkiej duszy obraz Boży jest poniżony, zdławiony, opluty i rozpięty – czyż nie jest to w swej wartości epoka chrześcijańska?” *Мария, монахиня, Под знаком гибели*, „Новый град” 13/1938, s. 146.

organizowanymi przez Mikołaja Ziernowa w jego domu pod Belgradem, gdzie emigracyjna młodzież, studenci mieli możliwość kontaktu z wybitnymi rosyjskimi naukowcami i działaczami religijnymi. Zasadniczym celem spotkań odbywających się w różnych stolicach państw europejskich (Praga, Sofia, Berlin, Paryż) było budowanie rosyjskiej tożsamości młodzieży, rozbudzanie ich świadomości narodowej w trudnych warunkach uchodźstwa, gdzie naród rosyjski znalazł się pod presją dominującej i aktywnej kultury europejskiej, zwłaszcza odbieranej jako obca duchowi prawosławia, kultury francuskiej²³. Bezpośrednią konsekwencją organizowanych spotkań była instytucjonalizacja organizacji młodzieżowych, które w roku 1923 utworzyły Rosyjski Chrześcijański Ruch Studencki, działający przy wsparciu amerykańskiej organizacji chrześcijańskiej YMCA²⁴. Wydawany przez RChRS „Вестник” zawierał relacje najważniejszych wydarzeń życia religijnego wspólnoty rosyjskiej zamieszkałej poza granicami kraju. Publikowano tam m.in. sprawozdania ze spotkań (seminariów, konferencji, dyskusji) organizowanych przez RChRS, jak również rejestrowano fakty związane z prowadzoną aktywnością ekumeniczną. Obok artykułów, które ujęte w chronologiczną całość tworzą niejako kronikę życia religijnego emigracji rosyjskiej, na łamach „Вестника” drukowano również teksty o charakterze problemowym, stawiające w centrum swych zainteresowań temat rosyjskiej tożsamości narodowej, konstytuowanej w odniesieniu do tradycji prawosławia. Do roku 1933 zjazdy RChRS odbywały się na przedmieściach Paryża, następnie wszystkie spotkania miały miejsce w Instytucie św. Sergiusza²⁵, co określa ścisły związek między dwiema instytucjami życia religijnego i intelektualnego emigracji rosyjskiej. Profil działalności ruchu zmieniał się przez lata jego istnienia, pod wpływem zmieniających się warunków historyczno-kulturowych zmieniały się również cele organizacji. Jak pisał jeden z jej głównych twórców Nikołaj Ziernow:

Ruch studencki zaczął się jako misyjna siła prawosławna powołana do przywrócenia na łono Cerkwi resztek inteligencji rosyjskiej i dążąca w swoich kołach i bractwach do stworzenia światopoglądu opartego o tradycyjne prawosławie.

²³ Por. В. Костиков, *Не будем проклинать изгнание (Пути и судьбы русской эмиграции)*, Международные отношения, Москва 1990, s. 262.

²⁴ Zob. szerzej: В. Зенковский, *Русское Студенческое Христианское Движение. История, деятельность, задачи*, „Вестник Р.С.Х.Д” 1949, nr VII-VIII, ss. 3-19, nr IX-X, ss. 21-33; A. Woźniak, *Cerkiew na emigracji wobec Zachodu. Rosyjski Chrześcijański Ruch Studencki*, w: XIV „Musica Antiqua Europae Orientalia. Acta Slavica”, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz 2006, ss. 362-366.

²⁵ *Преподобный Сергей в Париже...*, s. 41.

Początkowy entuzjazm uczestników ruchu wynikał z wiary w szybki powrót emigrantów do Rosji i przekonania, że rosyjskiemu ruchowi studenckiemu na wygnaniu towarzyszą analogiczne przemiany w światopoglądzie młodych rodaków w Rosji²⁶.

Po drugiej wojnie światowej, kiedy już powrócili z niewoli niemieckiej przywódcy i liderzy ruchu studenckiego, ten odrodził się i poszerzył grono swych członków o drugie i trzecie pokolenie emigracji rosyjskiej. „Cele ruchu stały się inne: nie chodziło już o przygotowanie kadr cerkiewnych dla pracy w Rosji, lecz o pogłębienie świadomości cerkiewnej emigracji rosyjskiej i wychowanie młodego pokolenia w duchu prawosławia i kultury rosyjskiej. Chociaż nadzieja na powrót do Rosji wygasła, sama idea służenia Cerkwi dla ojczyzny nie tylko przetrwała, ale się poszerzyła”²⁷.

W roku 1926 we Francji znajdowało się około 175 tys. Rosjan²⁸, w Paryżu obok Instytutu św. Sergiusza w Paryżu aktywnie działało wiele organizacji o charakterze kulturalno-naukowym. „Cechą charakterystyczną [...] emigracyjnej aktywności kulturalnej i społecznej Paryża było to, że dominantę w tym procesie stanowiła idea narodowa, pojmowana w sposób mesjanistyczny”²⁹. Aktywność kulturalna i edukacyjna emigracji rosyjskiej wyraźnie była nastawiona na realizację wartości religijnych w codziennym życiu, co stanowiło część szerszego programu duchowego i cywilizacyjnego odrodzenia Rosji. Blisko połowa emigracji rosyjskiej „należała do intelektualnej i kulturalnej elity, która zamierzała stać na straży i kontynuować tradycje swojej ojczyzny, w której zostały one zniszczone w wyniku historycznej tragedii, jak nastąpiła po I wojnie światowej. Jednym z najsilniejszych, najbardziej odpornych na obce wpływy i jednoczących ośrodków była dla wszystkich Prawosławna Cerkiew”³⁰. Dążono do sakralizacji, *уцерковления* życia codziennego, „przeпоjenia” go duchem chrześcijaństwa³¹. W warunkach emigracji dokonuje się zwrot religijny, który dostrzega i uzasadnia jeden z wykładowców Instytutu i bohater tej części książki Lew Zander:

²⁶ N. Ziernow, *Rosyjskie odrodzenie religijne...*, s. 265.

²⁷ Ibidem, s. 274.

²⁸ В. Поремский, *Политическая миссия русской эмиграции*, Посев, Франкфурт-на-Майне 1954, s. 4.

²⁹ A. Kucy, *Rosyjska diaspora religijna w Paryżu*, „Roczniki Humanistyczne” t. LXI, z. 7, 2013, s. 163.

³⁰ A. Kniaziew, *Служąc Богу...*, s. 151.

³¹ Zob. szerzej: Н. Струве, *Православие и Культура*, Христианское Издательство, Москва 2000; *Религиозное осознание нашего беженства. Доклад проф. Л.А. Зандера*, „Вестник” II/1949, ss. 27-29.

„Teraz spod naszych stóp usunął się grunt i nasza młodzież nie ma jasnej przyszłości. W każdym innym kraju młodzi ludzie mogą tworzyć plany na przyszłość. My jednak, pozostawieni bez ziemi, zwracamy swój wzrok ku niebu... W tym miejscu w wielu z nas zrodził się nowy stosunek do Boga i jak rodzaj objawienia ujawniło się znaczenie Kościoła. Wcześniej albo nie znaliśmy Kościoła, albo nie ceniliśmy go tak, jak dzisiaj, kiedy odnajdujemy w nim ów ewangeliczny «skarby», na rzecz którego można porzucić wszystko pozostałe”³². Zwrot religijny emigracji rosyjskiej można uzasadnić, podążając częściowo za myślą Zandera, warunkami życia poza granicami własnego kraju, gdzie istotny pozostawał problem zachowania własnej tożsamości narodowej. Prawosławie było gwarancją utrzymania odrębności kulturowej Rosjan. Cerkiew stała się instytucją organizującą życie społeczne Rosjan, stanowiła centrum życia religijnego i narodowego jednocześnie. „Integracja etnosu wokół Kościoła” może w tym przypadku być uzasadniona brakiem instytucji państwowych, wobec których struktury kościelne zaczęły pełnić rolę substytutatyczną³³.

Cerkiew stała się centrum działalności kulturalnej i charytatywnej, jej nauczanie i modlitwa stały się źródłem odrodzenia i oczyszczenia. Emigranci odtworzyli beczenny łańcuch, który od wieków wiązał Rosjan z prawosławiem. Odrodziła się w nich ta siła, która utworzyła z rozproszonych plemion słowiańskich i ugrofińskich jednolity naród z jego szczególną, niepowtarzalną kulturą³⁴.

Własna tożsamość narodowa i religijna szczególnie istotna stała się w kontekście intensywnych kontaktów z odmiennym kulturowo otoczeniem, które postrzegano z jednej strony w kategoriach zagrożenia, z drugiej zaś strony jako szansę na wewnętrzny rozwój.

Warunki emigracji – zgodnie z przekonaniem Zandera – w sposób szczególny określały cele i zadania stojące przed przybyłymi na Zachód Rosjanami. Głównym ich zadaniem była „ochrona i rozwój” wartości wyniesionych z ojczystego kraju. Pośród tych wartości, w diagnozie Zandera, najistotniejsza pozostawała prawosławna wiara, „nasza Święta Ruś, przedstawicielami której winniśmy pozostawać”³⁵, jak również język, literatura i obyczaje. Zander przestrzegał jednak przed zastygnięciem w „ko-

³² *Религиозное осознание нашего беженства...*, s. 27.

³³ R. Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 65.

³⁴ N. Ziernow, *Rosyjskie odrodzenie religijne...*, s. 242.

³⁵ *Религиозное осознание нашего беженства...*, s. 28.

ścielno-bytowych formach”, izolacją wobec otaczającej kultury. Zalecał czerpanie z duchowej kultury kraju osiedlenia wszystkiego tego, co w niej najlepsze i co pobudza własny wewnętrzny rozwój. Pozwoli to – według niego – uniknąć dwóch, destrukcyjnych dla własnej tożsamości kulturowej, skrajności, jakimi pozostają utrata własnej tożsamości, wchłonięcie jej przez tożsamość cudzą, jak również zastygnięcie w postaci „fragmentu rosyjskiej archeologii”³⁶. Gwarantem uniknięcia obu niebezpieczeństw było, zgodnie z przekonaniem Zandera, prawosławie.

Doświadczenie starej emigracji pokazało, że rodziny żyjące na gruncie prawosławia, pozostały najbardziej stabilne i zachowały swoje cechy narodowe. Ci natomiast, którzy pozostawali poza Cerkwią, szybko przepadli w kotle cudzej kultury. Dlatego tutaj, na obczyźnie powinniśmy być bardziej prawosławni, niż gdziekolwiek indziej³⁷.

Kolejnym zadaniem, obok pielęgnowania własnej odrębności kulturowo-religijnej w warunkach emigracji, jest szacunek wobec wartości reprezentowanych przez „duchową kulturę tego kraju, w którym żyjemy”³⁸. Odkrywając wartości otaczającej kultury, zdaniem Zandera, Rosjanie zobowiązani są również do rozpowszechniania własnych religijnych wartości pośród obcokrajowców, którzy te wartości utracili. Nakłada to na Rosjan szczególny rodzaj posłannictwa, które bezpośrednio możemy wywieść z idei zrodzonych w kręgu oddziaływania doktryny „Moskwa – Trzeci Rzym”. Ten fragment wypowiedzi rosyjskiego myśliciela ujawnia współistnienie w ramach postrzegania relacji między kulturą reprezentowaną przez rosyjską emigrację a kulturą kraju, w którym ta emigracja się osiedliła, elementu misyjnego, zakładającego wyższość własnej kultury, jak również elementu szacunku i otwartości wobec cudzej kultury, elementu otwartości na dialog i partnerskie relacje. Obie te tendencje wykluczają się wzajemnie, wobec czego każdorazowo, w konkretnej sytuacji spotkania jedna z nich musi zostać zawieszona. Wyjątkową sytuacją pozostają relacje międzywyznaniowe, które, jak dalej się przekonamy, w wykładni Zandera mają charakter paradoksalny i ze swej natury opierają się na sprzeczności: poczucie wyższości własnej kultury religijnej nad inną, wyrażające się w konfesjonalizmie, współistnieje z szacunkiem wobec wartości obcej kultury religijnej, realizowanym na drodze rezygnacji z prozelityzmu.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem.

Jeszcze innym zadaniem stojącym przed emigracją rosyjską, według Zandera, jest rozwój wewnętrzny i praca prowadząca do zbudowania konkretnych wartości duchowych i kulturowych. Poczucie tymczasowości towarzyszące emigracji nie może wiązać się z zatrzymaniem jej wewnętrznej dynamiki, a raczej trudności, z jakimi spotkali się Rosjanie w danym momencie historycznym, powinny stymulować ich rozwój, prowadzić ich do odnowy duchowej.

Tak zdefiniowane cele emigracji rosyjskiej w sposób szczególny określają warunki dialogu międzykulturowego, pozwalające uniknąć dwóch głównych zagrożeń wynikających ze styczności z inną, obcą kulturą. Pierwszym zagrożeniem jest rozproszenie własnej tożsamości, drugim zaś jej unieruchomienie, reifikacja. Oba zagrożenia, każde na swój sposób, mogą prowadzić ostatecznie do obumarcia tożsamości kulturowej. Kultura obca, cudza – w rozpoznaniu Zandera – może być niszcząca, może wchłonąć i zdominować elementy kultury własnej, z drugiej zaś strony wskazuje on na życiodajną rolę spotkania z inną kulturą. Rozpoznania Zandera pozostają w zgodności z Bachtinowską teorią kultury opartą na idei pogranicza, według której izolacja kultury każdorazowo prowadzi do jej redukcji. Na podstawie koncepcji Bachtina możemy mówić o zjawisku

[...] kultur zredukowanych czy społeczeństw o zredukowanej dynamice kulturowej, gdzie mechanizm owej redukcji wiązałby się z pozbawieniem jednostek i zbiorowości ludzkich dynamiki płynącej z konfrontacji myślowej (estetycznej, poznawczej itp.) z odmiennością cywilizacyjną. Tam gdzie sensory są okopane we wnętrzu pozbawionym szans odnoszenia się do inności, na terytorium zatem, gdzie pozostaje się nieświadomym własnych granic, a którego kryteria uniwersalizowane są na inne wspólnoty jako warunki ich normalności i dojrzałości – tam dochodzi do redukcji poprzez ową ośrodkowość wizji kultury³⁹.

Myśliciele emigracyjni w warunkach ciągłego i bezpośredniego obcowania z kulturą „obcą”, w tym również Zander, zdali sobie sprawę z destrukcyjności relacji międzykulturowych opartych na przekonaniu o własnej wyższości, prowadzących bezpośrednio do samoizolacji i zastygnięcia w przyjętych formach kulturowych. Świadomość ta przyczyniła się do wykształcenia nowego sposobu komunikacji z otoczeniem. Dążenie do wzajemnego „wysłuchiwanie się”, dwustronnej wymiany zajęło miejsce dotychczasowych form komunikacji opartych na jednostronności: jed-

³⁹ L. Witkowski, *Uniwersalizm pogranicza*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2000, s. 102.

nostronnym „wsluchiwaniu się” w kulturę obcą lub jednostronnym jej „pouczaniu”. Asymetryczna relacja podporządkowania się lub podporządkowywania została zastąpiona modelem relacji opartym na partnerstwie i dialogu. Takie określenie relacji umożliwiało *de facto* wcześniej niemożliwą komunikację, która ze swej natury stanowi wymianę dwustronną⁴⁰.

Kluczowe w obszarze relacji międzykulturowych konstytuowanych w warunkach emigracji pozostawały relacje międzywyznaniowe. Wyjątkowo znaczące stały się tu kontakty ze środowiskami reprezentującymi odmienne wyznania chrześcijańskie: z katolikami i protestantami. Dały one początek nowego sposobu myślenia o dialogu prawosławia z zachodnimi odłamami chrześcijańskimi. Problem dialogu międzywyznaniowego, idea jedności świata chrześcijańskiego, próby stworzenia podstaw teologii ekumenicznej były wiodącymi tematami rozważań rosyjskich myślicieli religijnych związanych z Instytutem św. Sergiusza w Paryżu. Przy tym niemożliwe jest wyznaczenie jasnej granicy między rozważaniami o charakterze teologicznym, filozoficznym czy społecznym – wszystkie te dziedziny przenikają się nawzajem, tworząc spójną a zarazem zróżnicowaną wewnętrzną całość.

Idea jedności Kościołów chrześcijańskich nie była nowym tematem w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej, czego dowodzą nasze wcześniejsze rozważania. Problem ten podejmowany był już wcześniej przez myślicieli rosyjskich. Nowe warunki, w jakich znaleźli się myśliciele emigracyjni, nadały jednak idei zjednoczenia szczególnego znaczenia i wyznaczyły jej nowy kierunek rozwoju. Intelktualiści związani z Instytutem św. Sergiusza w Paryżu w pewnym zakresie są kontynuatorami rosyjskiej myśli XIX i początku XX wieku. Ich sposób myślenia o idei zjednoczenia zmienia się jednak pod wpływem bezpośrednich kontaktów z przedstawicielami chrześcijaństwa zachodniego. W pierwszym rzędzie odnosi się on do konkretnego doświadczenia, a więc przestają to być rozważania czysto abstrakcyjne. Ponadto myśliciele ci, uwzględniając perspektywę poznania filozoficznego oraz teologicznego, podejmowali próbę przywrócenia idei „jedności” sferze doświadczenia religijnego.

⁴⁰ A. Zaporowski, *Czy komunikacja międzykulturowa jest możliwa? Strategia kulturoznawcza*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006.

Poglądy ekumeniczne Sergiusza Bułgakowa

Pierwsze pokolenie emigracyjnych intelektualistów rosyjskich z kręgu prawosławia rozważało relacje międzywyznaniowe w duchu konfesjonalizmu, podkreślając przewagę prawosławia nad innymi wyznaniem chrześcijańskimi. Czynił tak m.in. Sergiusz Bułgakow, który myślenie o idei „jedności” sytuował przede wszystkim w sferze dociekań eklezjalnych. Za jedyny Kościół „prawdziwy” Bułgakow, podobnie jak Chomiakow, uznawał Kościół prawosławny.

W przekonaniu Bułgakowa przyjęcie tezy, że jeden prawdziwy Kościół w czystej postaci w ogóle nie istnieje na ziemi, ale zawiera się częściowo w różnych jego „gałęziach”, oznacza, że nie mamy wiary w obietnicę Zbawiciela głoszącą, że moce otchłani nie zwyciężą Kościoła. Oznaczałoby to także, że zachowanie czystości, a przez to jedyności jednego Kościoła okazało się dla ludzi ponad siły i w ten sposób nie udało się na ziemi założyć Kościoła. Jest to niewiara w Kościół i w jego Głowę – Chrystusa. Z tego powodu jedność Kościoła należy rozumieć przede wszystkim w sensie jedności prawdziwego nieskażonego Kościoła na ziemi, chociaż przez to nie odrzuca się pewnej eklezjalności innych Kościołów. W rozumieniu jedności Kościoła należy podkreślać absolutyzm tej idei, przy czym względność historyczna różnych form eklezjalności („kościółów”) tłumaczyć wyłącznie w świetle tego absolutyzmu. Kościół jest jeden, a przez to jedyny, i ten jeden i jedyny Kościół prawdziwy, posiadający nieskażoną prawdę, a przez to i pełnię (choć pełnia ta nie musi być do końca wyjaśniona w historii), to prawosławie. Nauka o jedności Kościoła tym samym wiąże się z jednością prawosławia i szczególnym modelem tej jedności⁴¹.

W tak sformułowanych tezach widoczne są ślady idei Aleksego Chomiakowa, którego praca *Kościół jest jeden* była doskonale znana w kręgach emigracji rosyjskiej. Paradoksalnie jednak Bułgakow, inaczej niż Chomiakow, nie wykluczał uznania prawowierności innych wyznań chrześcijańskich, nie odrzucał „pewnej eklezjalności innych Kościołów”, co stanowi podstawę dialogu międzywyznaniowego, choć zawsze uznanie owej prawowierności będzie jedynie częściowe; przy założeniu jej stopniowości będzie ona miała, w odbiorze prawosławnych, większy lub mniejszy zakres. Każde

⁴¹ S. Bułgakow, *Prawosławie*, przeł. H. Paprocki, Orthdruk s.c., Formica, Białystok – Warszawa 1992, s. 104.

wyznanie chrześcijańskie odniesione do prawosławia będzie zawierało element „herezji” oraz element „prawdy”, przy tym w stosunku do innych wyznań nie można w pełni stosować ani określenia „heretyk”, ani „prawowierny”: „herezja” przedstawicieli innych wyznań pozostaje zawsze tylko częściowa (inaczej nie moglibyśmy nazwać ich chrześcijanami), jak również częściowa jest ich „prawowierność”. Określenie stopnia „herezji” i „prawowierności” będzie stanowiło punkt wyjścia w budowaniu relacji międzywyznaniowych. Relacje te tworzone są w przestrzeni napięcia między tym, co zbliża i tym, co oddala, między tym, co łączy i tym, co dzieli. Istotniejsza jednak pozostaje tu sfera zawierająca elementy wspólne dla wyznań chrześcijańskich⁴² i to ona powinna pozostawać na pierwszym planie podejmowanych dążeń ekumenicznych.

Napięcie to w pełni uświadamiał sobie Sergiusz Bułgakow, który w swej praktyce i teorii ekumenicznej zawsze brał pod uwagę dwie współrzędne: tożsamości i różnicy. Treść wspólną wszystkich wyznań chrześcijańskich w oczach rosyjskiego duchownego stanowiły: 1) Nicejsko-konstantynopolitańskie wyznanie wiary (pomijając jego katolickie przeformułowanie polegające na dodaniu wyrazu *filioque*), 2) Słowo Boże: Stary i Nowy Testament, 3) życie duchowe, rozumiane jako „osobista mistyczna więź chrześcijanina z Chrystusem”⁴³. Dążąc do określenia punktów zbieżnych wszystkich wyznań chrześcijańskich, Bułgakow zmierzał również do zdefiniowania obszarów stanowiących podstawę podziału, zarówno w stosunku do Kościołów protestanckich, jak i katolickiego. Przykładem jest tu jego zdecydowana postawa dotycząca kultu Matki Boskiej wyrażona m.in. podczas jednej z pierwszych światowych konferencji ekumenicznych w Lozannie w roku 1927 (Lausanne 1927: The First World Conference on Faith and Order). W konferencji tej uczestniczyli przedstawiciele Kościołów protestanckich, stanowiących wówczas większość w ramach ruchu ekumenicznego, oraz delegaci z ramienia Kościoła prawosławnego. Nieobecny był natomiast Kościół katolicki, oficjalnie nieuczestniczący w działaniach ekumenicznych. Bułgakow, na przekór panującej podczas konferencji tendencji do pomijania tematów trudnych, przywołał wówczas dzielący prawosławnych i protestantów wątek mariologiczny⁴⁴. Problem kultu Matki

⁴² С. Булгаков, *У кладезя Иаковля*, w: *Христианское Воссоединение*, YMCA-PRESS, Paris 1933, ss. 14-21.

⁴³ Л.А. Зандер, *Бог и мир (Мирозозерцание отца Сергия Булгакова)*, t. I, YMCA-PRESS, Париж 1948, s. 165.

⁴⁴ С. Булгаков, *У кладезя Иаковля*, s. 16.

Boskiej Bułgakow ponownie przypomniał w roku 1937 podczas konferencji w Edynburgu (Edinburgh 1937: Second World Conference on *Faith and Order*), której ostateczna rezolucja zawierała jedynie informację o tym, iż „rozważano problem dotyczący tego, w jakim sensie należy rozumieć słowa: „odtąd błogosławioną zwać mnie będą wszystkie pokolenia” (Łk 1,48)”⁴⁵. Według przekonania ojca Sergiusza nie przynosiło to jakiegokolwiek rozwiązania problemu i wprowadzało konieczność dalszych poszukiwań rozstrzygnięć tej trudnej i ważkiej w relacjach protestancko-prawosławnych kwestii. Wobec „niezrozumienia”⁴⁶ protestantów zagadnienia kultu Matki Bożej Bułgakow ostatecznie sformułował imperatyw „ascetyzmu konfesjonalnego” polegającego na wystrzeganiu się myśli i uczuć, które przeczyłyby podstawom chrześcijaństwa, a obecne byłyby w innych niż prawosławne wyznaniach chrześcijańskich⁴⁷.

Dążenie do jedności Kościoła wiązało się w dużej mierze – w poglądach wyrażanych przez Bułgakowa – z dążeniem do jedności hierarchii kościelnej. Problem hierarchii kościelnej w kontekście idei zjednoczenia Kościołów ma charakter złożony i wielowymiarowy, wiąże się bowiem z uznaniem realności sakramentów sprawowanych poza obrębem „prawowiernej” organizacji kościelnej, jak również z kwestią międzywyznaniowych różnic w definiowaniu podstaw ustroju kościelnego. Różne wyznania protestanckie oraz Kościół katolicki i Kościoły wschodnie w sposób sobie właściwy określają zasady organizacji kościelnej, w tym hierarchii kościelnej, a zatem problem ten zawsze będzie rozstrzygany odmiennie w zależności od partnera relacji międzywyznaniowej. Inaczej będzie rozpatrywany w relacjach z tymi odłamami protestantyzmu, które rezygnują z hierarchii kościelnej, inaczej zaś z Kościołami zachowującymi zasadę sukcesji apostołskiej. Do tych ostatnich należy m.in. Kościół anglikański, z reprezentantami którego Sergiusz Bułgakow nawiązywał ściśle kontakty. W roku 1927, pod jego nieformalnym patronatem, odbył się zjazd religijny w St Albans, w którym brały udział dwa studenckie ruchy chrześcijańskie: anglikański i prawosławny. Uczestniczący w tym zjeździe uczeń i biograf Sergiusza Bułgakowa pisał o rezultatach spotkania w sposób szczególny:

[...] prawosławni i anglikanie po raz pierwszy „odkryli” siebie nawzajem i po raz pierwszy uświadomili sobie, że różnice dzielące oba Kościoły giną całko-

⁴⁵ S. Bułgakov, *The question of the veneration of the Virgin Mary at the Edinburgh Conference*, „Sobornost” 12/1937, s. 28.

⁴⁶ Л.А. Зандер, *Бог и мир...*, t. I, s. 167.

⁴⁷ С. Булгаков, *Una Sancta*, „Путь” 58/1939, s. 11.

wicie w świętości i znaczeniu tego, co je łączy. Odkrycie to należałoby raczej nazwać „objawieniem”, gdyż należy do porządku przeżyć mistycznych i wyrażało się nie w świadomości dogmatycznych czy doktrynalnych podobieństw, ale w pewnym wejrzeniu w tę świętość, w tego błogosławionego ducha, które określają najbardziej intymną istotę obu Kościołów. Realizacja tego dokonała się nie poprzez wykłady i dyskusje, ale we wspólnej modlitwie⁴⁸.

Wypowiedź Zandera sytuuje relacje ekumeniczne w porządku mistycznym, przesuwając na drugi plan rozstrzygnięcia doktrynalne, co będzie miało niemałe znaczenie dla jego własnych rozważań dotyczących relacji międzywyznaniowych. Bezpośrednim skutkiem spotkania było powstanie organizacyjnych ram *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius*⁴⁹, którego fundament, „we wspólnej modlitwie, badaniach i pracach”, stanowiła Ewangelia. Przyjaźń prawosławno-anglikańska, której nieoficjalnie przewodził Sergiusz Bułgakow, koncentrowała się w dużej mierze na problematyce liturgicznej, na wspólnej modlitwie, co nadawało jej szczególnego charakteru w ramach ruchu ekumenicznego. W 1935 r. Bułgakow sformułował propozycję wystosowania do odpowiednich władz kościelnych prośby o akceptację i błogosławieństwo interkomunii. Postulat wspólnoty eucharystycznej, uczestniczenia we wspólnej eucharystii prawosławnych i anglikanów, wynikał z przekonania o ich pełnej zgodności w sferze dogmatycznej. Ostatecznie postulat ten nie został zrealizowany, świadczy jednak o postawie Bułgakowa wobec innych wyznań chrześcijańskich. Przyjmując możliwość ich uczestnictwa w kluczowym dla prawosławia sakramencie, uznawał ich pełną prawowierność. Wynikałoby z tego, że anglikanie mogą stać się prawosławni bez konieczności porzucania swego wyznania. Rzuca to nowe światło na poglądy Bułgakowa, których główną treścią było przekonanie o tym, że jedynie prawosławie zawiera w sobie pełnię prawdy. W realnych relacjach z innymi Kościołami chrześcijańskimi Bułgakow dopuszczał relacje partnerskie, uwzględniające pełnowartościowość obu stron i pełną symetrię w związkach międzywyznaniowych. Tego typu relacja możliwa była – w perspektywie duchownego – przy zachowaniu określonego stopnia wspólnoty dogmatycznej. Ostatecznie propozycja

⁴⁸ Л. А. Зандер, *Бог и мир...*, t. I, s. 168.

⁴⁹ Podstawę działalności stanowiły wspólne zjazdy duchownych, teologów i studentów prawosławnych oraz anglikańskich. *The Fellowship of St. Alban and St. Sergius* wydawało również własne czasopismo publikowane w języku angielskim do roku 1933 pod nazwą „The Journal of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius”, natomiast w latach 1933-1940 jako „Sobornost”.

Bułgakowa została odrzucona w ramach samej współpracy prawosławnych z anglikanami, uznana została za zbyt śmiałą.

Sposób ujmowania przez Bułgakowa relacji prawosławia z Kościołem anglikańskim wskazuje na jego rozumienie idei zjednoczenia Kościołów, a raczej rozumienie realizacji tejże idei. Prawosławni i anglikanie w recepcji duchownego mogli zbudować fundament odbudowy jedności świata chrześcijańskiego.

Kościół episkopalny, w całym świecie protestanckim, stoi najbliżej prawosławia i przeżywa nieustanny rozwój od protestantyzmu do prawosławia. Wobec dużej ilości różnych tendencji w anglikanizmie coraz większego znaczenia nabiera ruch tak zwanych anglikatolików, którzy nieustannie dążą do przywrócenia dawnej tradycji, a tym samym wejścia w strumień prawosławia (przodującym oddziałem w pracy nad zbliżeniem prawosławia i anglikanizmu są konferencje organizowane przez *Fellowship S. Alban and S. Sergius*). Można żywić nadzieję, że zjednoczenie prawosławia i Kościołów episkopalnych Anglii i Ameryki jest sprawą niedalekiej przyszłości, oraz że będzie to punkt zwrotny w historii przywracania utraconej jedności kościelnej Wschodu i Zachodu⁵⁰.

Bułgakow wierzył w realne zjednoczenie Kościołów, które oznaczałoby włączenie się wszystkich innych wyznań „w jeden strumień powszechnego prawosławia”⁵¹. Włączenie to, w rozumieniu rosyjskiego duchownego, nie oznaczałoby jednak „wstąpienia do określonej organizacji kościelnej”⁵², co w dużej mierze wynika z natury samej organizacji kościelnej prawosławia stanowiącej „system lokalnych Kościołów autokefalicznych”. Według Bułgakowa „mogłoby to zostać rozwiązane jedynie poprzez zbliżenie [innych wspólnot chrześcijańskich – D.J.] do prawosławia, a następnie wstąpienie w jedność z prawosławiem na zasadzie autokefalii lub autonomii, przy zachowaniu cech historycznych, narodowych i lokalnych tych właśnie Kościołów. Zewnętrzne przyłączenie do prawosławia zakłada oczywiście wewnętrzne dążenie do jedności. Podstawą takiego dążenia jest fakt, że wszystkie wspólnoty kościelne, jakby daleko nie rozeszły się na swej drodze kościelnej, zachowują znaczną część tradycji powszechnej, a tym samym wspólnoty z prawosławiem”⁵³.

Prawosławne dążenia do zjednoczenia Kościołów Bułgakow wyprowadza poza obszar działań realizowanych w duchu prozelityzmu i impe-

⁵⁰ S. Bułgakow, *Prawosławie*, s. 206.

⁵¹ Ibidem, s. 203.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem, s. 204.

rializmu. Przekonuje, że „prawosławie nie dąży do podporządkowania, a do pouczenia, poucza zaś, oprócz bezpośredniego wysiłku człowieka, Duch Boży żyjący w Kościele”⁵⁴. Dążenie do podporządkowania przypisuje natomiast Kościołowi katolickiemu, przeciwstawiając go tym samym prawosławiu. Oba Kościoły, zdaniem Bułgakowa, w sposób odmienny wytyczają drogę ku jedności – są to drogi „prawosławnej soborowości lub autorytarnej władzy Kościoła katolickiego”⁵⁵. „Prawosławie nie jest odgródzone od pozostałego świata chrześcijańskiego murem papieżstwa. Dla katolików możliwość „soborowania” wyznacza uprzednie uznanie (choćby dopuszczenie możliwości uznania) władzy papieża, co jest warunkiem nieznanym w prawosławiu, dzięki czemu Kościół prawosławny może szczerze spotykać się z całym światem chrześcijańskim pozostając sobą”⁵⁶. Jednak to nie wysiłki ludzkie ostatecznie mogą doprowadzić do realizacji jedności Kościoła, a „moc Ducha Świętego”. Przenosi to dążenia ekumeniczne poza horyzont czasu historycznego. Jedność sytuuje się poza zasięgiem starań czysto ludzkich, staje się dziedziną aktywności boskiej, co określa ogólną perspektywę oglądu rzeczywistości Bułgakowa jako teologa i duchownego. Ojciec Sergiusz w swych poglądach pozostawał całkowicie wierny nauce Kościoła prawosławnego, jego postawa konfesjonalizmu dopuszczała jednak możliwość realnego dialogu z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich. Co więcej, zakładał on również możliwość realizacji pełnej wspólnoty chrześcijańskiej w postaci interkomunii, co, jak się okazało, było w jego czasach myślą nazbyt śmiałą. Bułgakow w swych rozważaniach ekumenicznych jawi się jako śmiały w myśleniu działacz religijny, wizjoner i aktywista rodzącego się ruchu ekumenicznego. Mówiąc o początkach tego ruchu i udziale w nim wyznawców prawosławia, nie sposób pominąć jego postaci. Poglądy i działania Bułgakowa, reprezentującego pierwsze pokolenie porewolucyjnej emigracji rosyjskiej w Paryżu, pierwsze pokolenie wykładowców Instytutu św. Sergiusza, a zarazem pierwsze pokolenie twórców ruchu ekumenicznego, określiły główny kierunek myślenia o zjednoczeniu Kościołów reprezentowany przez środowiska prawosławne na zachodzie Europy.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem, s. 205.

⁵⁶ Ibidem, s. 207.

„Wizja i akcja”. Idea „jedności” w poglądach ekumenicznych Lwa Zandera

Sposób myślenia o jedności chrześcijaństwa reprezentowany przez Sergiusza Bułgakowa w kolejnych latach nie zmienił się w sposób zasadniczy choć pod wpływem intensywnych kontaktów z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich uległ pewnej modyfikacji. Osłabła w nim przede wszystkim wiara w pełną realizację zjednoczenia Kościołów w planie historycznym. W roku 1949, w swym podsumowaniu dwudziestu pięciu lat istnienia ruchu ekumenicznego, Lew Zander pisał:

Ruch ekumeniczny we wszystkich swych formach i przejawach zawsze miał na celu jedność Kościoła, zjednoczenie wszystkich wyznań w jednym powszechnym Kościele. Zamysł ten okazał się jednak niemożliwy do realizacji. Głębokie i szczere przekonanie każdego wyznania o prawdzie zawartej w swej wierze wyklucza możliwość zarówno kompromisu, jak i porozumienia dogmatycznego (a co za tym idzie i współuczestnictwa w sakramentach)⁵⁷.

Entuzjazm pierwszych lat istnienia ruchu ustąpił miejsca bardziej realistycznej postawie reprezentowanej przez kolejne pokolenie ekumenistów. Lew Zander, którego diagnozę stanu relacji międzywyznaniowych tu przytoczyliśmy, pozostawał reprezentantem tegoż pokolenia, jak również uczniem i kontynuatorem myśli Bułgakowa. Opierając się w dużej mierze na założeniach teoretycznych, jak również bezpośrednim doświadczeniu ekumenicznym swego mistrza, rozwijał własną koncepcję zjednoczenia Kościołów, która spotkała się z ostrą krytyką ze strony części rosyjskich działaczy ekumenicznych i duchownych. Lew Zander ideał ekumeniczny określał jako „jedność w miłości”, wykraczającą poza swe formy historyczne, pojęcie „ekumenizmu” było dla niego pojęciem bardziej mistycznym, eschatologicznym niż historycznym. Całkowicie odrzucał wszelkie formy prozelityzmu, był obrońcą idei „jedności bez zjednoczenia”, „jedności bez zgodności”, co zbliża go do dzisiejszego pojmowania celu ruchu ekumenicznego. Był aktywnym uczestnikiem i jednocześnie teoretykiem ruchu ekumenicznego. Analizie zjawiska ekumenizmu, w tym kluczowego pojęcia „jedności” (ang. *unity*, ros. *единство*), Zander poświęcił osobną pracę: *Vision and action (Проблемы экуменизма)*⁵⁸. W książce tej, jak również

⁵⁷ Л. Зандер, *Екуменическое движение*, „Вестник Р.С.Х.Д” 1949, s. 25.

⁵⁸ Tytuł rękopisu przygotowanego w języku rosyjskim. Oryginalny rękopis, na podstawie którego zostało przygotowane angielskie wydanie książki, znajduje się

w poprzedzających jej wydanie publikacjach, dokonywał wyraźnego rozróżnienia w obszarze ekumenizmu trzech jego odrębnych wymiarów: 1) „ekumenicznej organizacji jako formalnego wyrażenia woli Kościołów do kontynuowania pracy zmierzającej do zbliżenia, rozumienia i współpracy; 2) ruchu ekumenicznego jako całokształtu rozmaitych form międzywyznaniowej przyjaźni, wzajemnego zainteresowania, pomocy i współpracy realizowanej na poziomie duchowym, intelektualnym, pedagogicznym, społecznym i ekonomicznym; 3) idei ekumenicznej bądź orientacji wyrażającej się w świadomości, że chrześcijanin nie może być obojętny wobec innych chrześcijan, że wszyscy chrześcijanie są w sposób mistyczny wzajemnie powiązani poprzez żyjącego w każdym z nich Chrystusa (Gal 2,20) i że nakłada to na nich wspólną odpowiedzialność za wykonanie trudnego zadania realizacji miłości chrześcijańskiej w warunkach różnic w wierze i życiu kościelnym”⁵⁹. Najistotniejszy, z punktu widzenia podejmowanej przeze mnie tematyki, pozostaje ostatni spośród wymienionych tu wymiarów życia ekumenicznego i na nim w głównej mierze będę się koncentrowała, dokonując rekonstrukcji poglądów Zandera.

Lew Zander określając źródła ruchu ekumenicznego, pisze o doświadczeniu dramatyzmu wynikającego z rozbicia świata chrześcijańskiego. Poczucie to, według niego, nie jest jednak powszechne, gdyż duża część przedstawicieli świata chrześcijańskiego w sytuacji rozdrobnienia nie dostrzega naruszenia jedności prawdy, chronionej w nienaruszonej formie w ramach wyznania przez nich reprezentowanego. Sytuacja podziału wewnątrz chrześcijaństwa jest przez nich interpretowana jako sytuacja oddzielenia reprezentantów innych wyznań od źródła „jedynej prawdy”. Zgodnie ze słowami Zandera: „czują, że płyną na statku zbawienia, pewnie zmierzającym ku bliskiej przystani, niezależnie od ginących w falach sztormu historii łodzi i barek herezji i rozłamów”⁶⁰. Grupie nieusatysfakcjonowanych sytuacją rozdrobnienia świata chrześcijańskiego przeciwstawiona zostaje grupa tych, którzy do zaistniałych warunków odnoszą się z obojętnością. Przeciwwstawienie to, zgodnie z przekonaniem Zandera, stanowi punkt wyjścia zrozumienia podstaw tworzenia się ruchu ekume-

w Archiwum Lwa Zandera, powierzonym przez spadkobierców Instytutowi św. Sergiusza w Paryżu. Rękopis książki stanowi podstawę części tłumaczeń cytowanych tu fragmentów. W przypadku tłumaczeń opartych na rękopisie stronę rękopisu wskazuję w nawiasie obok strony angielskiego wydania książki.

⁵⁹ Л. Зандер, *Екуменическое движение*, s. 31.

⁶⁰ L. Zander, *Vision and action*, przeł. z jęz. rosyjskiego N. Duddington, V. Gollancz LTD, London 1952, s. 15 (rękopis, s. 1).

nicznego, jak również wyjaśnienia oporu wobec niego, wyrażanego przez określonych przedstawicieli świata chrześcijańskiego.

Dwie analizowane tu postawy odnajdują swe uzasadnienie w historii Kościoła chrześcijańskiego, która dla jednych będzie historią blasku i potęgi, dla innych natomiast świadectwem ludzkich słabości i upadku. Przeciwwstawienie prezentowanych tu postaw wyrażone zostaje dalej w klasyfikacji zawierającej opis dwóch typów chrześcijan. Pierwszy typ buduje swój światopogląd na gruncie „zachwytu”. „Chrześcijananie tego typu oślepieni są bogactwem, mądrością i pięknem swego Kościoła. Kościół pozostaje dla nich istniejącą i ujawnioną już na ziemi «pełnią wypełniającego wszystko i wszystkich» (Ef 1,23)”⁶¹. Ten sposób postrzegania rzeczywistości Zander charakteryzuje, używając terminu „pozytywizm kościelny”, zastrzegając przy tym odrębność owego terminu wobec tradycji pozytywizmu filozoficznego. Jego istotą pozostaje doświadczenie duchowej rzeczywistości jako danej i w sposób pozytywny istniejącej, doświadczenie bytu Kościoła, stanowiącego miejsce zamieszkiwania Ducha Świętego, jako leżącego poza zasięgiem woli ludzkiej. W postawie tej Zander dostrzega pewien element zagrożenia, wynikający z kluczowego dla niej stanu „zachwytu”, który słabnąc, zostaje sprowadzony do prostej racjonalnej oceny, przekształcającej duchowość w duchową sytość, a „symbol” w „kanon”⁶², czego bezpośrednią konsekwencją jest faryzeizm oraz poczucie samozadowolenia i wyższości nad innymi.

Przeciwieństwo wyżej opisanego odczucia rzeczywistości stanowi orientacja reprezentowana przez tych, którzy swój światopogląd budują, opierając się na doświadczeniu niedoskonałości otaczającego ich świata. Świat ten, w ich przekonaniu, pozbawiony jest pełni, która sytuuje się, na mocy danej obietnicy, w przyszłości niosącej ze sobą „nowe niebo” i „nową ziemię”. Ten typ chrześcijan charakteryzuje ciągle poszukiwanie, niepokój, życie „pod znakiem eschatologii”, specyficzna tonalność egzystencji wyrażająca się w „wolności od bytu”. Postawa ta, podobnie jak poprzednia, niesie ze sobą określone ryzyko, które w tym przypadku wiąże się z możliwością odrzucenia tego, co istnieje, przekreślenia wartości świata realnego. W ten oto sposób „zadowolonomu z siebie faryzeuszowi, który pewnie wspiera się na ziemskich wartościach rzeczywistości kościelnej przeciwstawiony jest tutaj marzyciel pozbawiony gruntu, wszystko krytykujący, z wszystkiego niezadowolony, uznający za jedyną prawdę swój fanatyzm kościelny”⁶³.

⁶¹ Ibidem, s. 16 (rękopis, s. 3).

⁶² Ibidem (rękopis, s. 5).

⁶³ Ibidem, s. 17 (rękopis, s. 7).

Rozwijając problematykę relacji międzywyznaniowych, Zander lokuje myślenie ekumeniczne w ramach czterech powiązanych ze sobą par kategorii. Każda z wymienianych przez niego par zachowuje relację ścisłego związku, jak również pewnego rodzaju sprzeczności. Pierwszą pośród nich pozostaje para: historia i eschatologia. Obie kategorie określają kształt życia chrześcijańskiego rozpiętego pomiędzy rzeczywistością historyczną i eschatologiczną, obie perspektywy postrzegania rzeczywistości są, zdaniem Zandera, właściwe chrześcijaństwu.

W życiu Kościoła historia i eschatologia nie mogą być sobie przeciwstawiane; historia chrześcijaństwa jest na wskroś eschatologiczna, cała zwrócona jest ku oczekivanemu kresowi. Eschatologia natomiast, jako zwieńczenie ziemskiego eonu, jest niemożliwa bez historii⁶⁴.

Bezpośrednie doświadczenie syntezy czasu i wieczności dostępne jest – zdaniem rosyjskiego myśliciela – wyłącznie w ramach sakramentów. W praktyce życia kościelnego oraz myślenia kościelnego dochodzi natomiast do rozbicia tejsze jedności, albowiem „żyjemy i myślimy w czasie”. Zakotwiczenie myślenia kościelnego, myślenia dogmatycznego, kanonicznego, liturgicznego w czasie nadaje mu charakteru fragmentarycznego i dyskursywnego. Natomiast „eschatologia opiera się na pełni spełnienia, czas zlewa się w niej w nierozdzieloną całość, dyskursywna logika dogmatu przekształca się w symfonię chwały”⁶⁵. Świadomość różnic między historyczną i eschatologiczną perspektywą oglądu rzeczywistości, jak również ścisłego związku między nimi, pozwala uniknąć dwojakiego niebezpieczeństwa: „wąskiego historyzmu, który traci ogłąd całości [...] i abstrakcyjnego eschatologizmu, oddzielonego od ciała historii, żyjącego tylko oczekiwaniem tego, co ma nadejsć, pozostającego poza problemami terażniejszości, poza życiem Kościoła”⁶⁶.

Wyznaczając nierozzerwalny związek perspektywy historycznej i eschatologicznej w myśleniu chrześcijańskim, Zander zadaje pytanie: „Do której z tych dwóch rzeczywistości odnosi się ekumenizm?” Usytuowanie ekumenizmu na płaszczyźnie historycznej zakłada, że zjednoczenie Kościołów dokona się w czasie ziemskim, na drogach historii. Wiąże się to z przekonaniem o zastąpieniu procesu dyferencjacji Kościołów procesem ich powolnego jednoczenia, który postępuje powoli, ale w końcu doprowadzi do

⁶⁴ Ibidem, s. 43 (rękopis, s. 56).

⁶⁵ Ibidem (rękopis, s. 57).

⁶⁶ Ibidem, s. 44 (rękopis, s. 59).

ostatecznego celu, jakim jest zjednoczony Kościół chrześcijański. Myślenie eschatologiczne w ramach ekumenizmu przebiega w całkowicie odmienny sposób. „Jeżeli jego celem pozostaje jedność, to jest to jedność w miłości, nierealizowalna w jakichkolwiek historycznych formach, a obiecana w życiu świata, który nadejdzie. Ekumenizm, jako pragnienie tego świata, pozostaje przecuciem tej pełni”⁶⁷. W związku z tym „sukces ekumenizmu nie zawiera się w zdarzeniach historycznych, a stanowi osiągnięcie takiego poziomu myśli i uczuć, na którym uczestniczymy w świecie pozaziemskim”⁶⁸. Moment taki stanowi dla Zandera uczestnictwo w sprawowaniu Eucharystii. Według niego sama obecność podczas celebracji Ostatniej Wieczerzy w Kościele odrębnego wobec własnego wyznania chrześcijańskiego pozwala dostrzec w wiernych tego Kościoła obraz Chrystusa.

Cel i znaczenie obecności podczas Eucharystii innego Kościoła polega na kontemplacji oczyma miłości, która jest być może największym i najgłębszym osiągnięciem ruchu ekumenicznego. Miłość ta przekracza granice psychologiczne i nie ma nic wspólnego z osobistą sympatią⁶⁹.

W powyższych słowach, które odnajdujemy na ostatnich stronach *Vison and action*, Zander w sposób bezpośredni określa własne rozumienie jedności Kościoła, realizującej się na poziomie „jedności w miłości”. Doświadczenie to sytuuje się na płaszczyźnie eschatologicznej, ale wydarza się w czasie, w konkretnym momencie historycznym i w konkretnej przestrzeni, dokonuje się we wnętrzu konkretnych ludzi, a zatem nie może być jedynie abstrakcyjnym eschatologizmem, wykracza również poza granice chwilowych sympatii i emocji, co wyprowadza je poza sferę czystego psychologizmu.

Zander przekonuje, że niemożliwe jest rozstrzygnięcie tego, w jakich kategoriach powinna być opisywana rzeczywistość ekumeniczna. Jednocześnie przestrzega przed wyłącznym stosowaniem perspektywy historycznej, która wyczerpując się i odbiera rację bytu działaniom ekumenicznym.

Historyczne rozumienie ekumenizmu jest możliwe tylko na bazie historycznego optymizmu, wiary w progres (choćby tylko ekumeniczny). Jeśli brak tej wiary nie ma ekumenizmu. Inaczej rzecz się ma w przypadku rozumienia eschatologicznego, całkowicie niezależnego od historycznych niepowodzeń. Eschatologiczne rozumienie ekumenizmu nie obawia się perspektywy „wiecz-

⁶⁷ Ibidem, s. 45 (rękopis, s. 59).

⁶⁸ Ibidem (rękopis, s. 60).

⁶⁹ Ibidem, s. 216.

nego rozdzielenia”, ono wie, że w istocie cała historia Kościoła jest historią podziałów i nie może być rozpatrywana jako wstęp do jeszcze nie napisanej książki jedności. Rozpatruje historyczną tragedię chrześcijaństwa jako nieunikniony stan grzesznego człowieczeństwa i w samej tej grzesznej rzeczywistości dostrzega obiekt wiecznego przeobrażenia i przyszłej paruzji⁷⁰.

Pisząc te słowa, Zander wyraźnie, choć nie w sposób bezpośredni, odrzuca możliwość realizacji idei zjednoczenia Kościołów w rzeczywistości historycznej, co wydawało się jeszcze możliwe w pierwszych latach kształtowania się ruchu ekumenicznego. Praktyka ekumeniczna pokazała twórcom ruchu ekumenicznego nieprzezwyciężalne trudności na drodze do jedności Kościołów, w postaci różnic dogmatycznych między poszczególnymi wyznaniem chrześcijańskimi. Równie istotne wydaje się tu jednak doświadczenie drugiej wojny światowej, które zachwiało u podstaw światopogląd europejski. Doświadczenie wojny radykalnie przeformułowało dotychczasowe rozumienie historii, która przestała być pojmowana jako proces rozwoju i „ewolucji”.

Doświadczenie człowieka końca drugiego tysiąclecia zmusza do powściągliwości wobec pojęć progresu, postępującego wzrastania człowieczeństwa i podobnych optymistycznych kategorii historyczno-kulturowych⁷¹.

Książka *Vision and action* została napisana po doświadczeniu drugiej wojny światowej, kiedy wiara w rozwój kultury ludzkiej została podważona, wzmocniła się natomiast wiara w jednostkę, w jej siłę wewnętrzną, altruizm, który rozkwita wbrew bezpośredniemu zagrożeniu życia. To doświadczenie historyczne, a zarazem osobiste Zandera może stanowić wyjaśnienie przesunięcia w ramach myślenia o zjednoczeniu Kościołów preferencję perspektywy eschatologicznej i nieufność wobec perspektywy historycznej. Zander był bezpośrednim świadkiem wydarzeń wojennych, widział okrucieństwo wojny i ludzkie słabości, był jednocześnie świadkiem wielkiego heroizmu, braterstwa i solidarności ludzi w obliczu tragedii wojny i kryzysu lat powojennych.

Relacji między kategoriami historii i eschatologii odpowiada – według Zandera – relacja eklezjologii i mistyki, „gdyż z jednej strony eklezjologii, jako nauki o Kościele, nie można przeciwstawić mistyce, jako teorii i praktyki bezpośredniego obcowania z Bogiem. Kościół jest na wskroś

⁷⁰ L. Zander, *Vision and action*, s. 45 (rękopis, ss. 60-61).

⁷¹ A. Гуревич, *Исторический синтез и Школа «Анналов»*, Индрик, Москва 1993, s. 17.

mistyczny, a mistyka, realizowana na fundamencie światowego chrześcijaństwa, zawsze jest w jakimś sensie kościelna⁷². Z drugiej zaś strony oba pojęcia nie są jednak – w przekonaniu Zandera – tożsame. Eklezjologia jest głęboko osadzona w strukturze określonej organizacji, nie jest rozumiana jako ontologia Kościoła, a jako nauczanie dotyczące jego sakramentów, dogmatów, liturgii, kanonu, ustroju, funkcji, struktury. Tymczasem mistyka rozwija się poza „kanonicznym skrępowaniem”, poza strukturą organizacji, nie obowiązują ją formy właściwe danemu Kościołowi. Jednakże, mimo dzielących je różnic, zarówno mistyka, jak i eklezjologia „mają tę samą treść i cel: służbę Bogu, uświęcenie i zbawienie, albowiem Kościół jest jednocześnie mistycznym Ciałem Chrystusa i sakramentalno-kanoniczną organizacją⁷³”.

Pomimo wykazanego tu ścisłego związku obu kategorii w świetle każdej z nich problem ekumenizmu jawi się w sposób całkowicie odmienny. W perspektywie eklezjalnej „ekumenizm pozostaje spotkaniem Kościołów – ich doktryn i organizacji⁷⁴”, co wiąże się z określonymi trudnościami w ramach relacji międzywyznaniowych: Kościoły jako instytucje eklezjalne pozbawione są elastyczności, mają one w dużym stopniu charakter statyczny i formalny, co powoduje, że relacje między nimi opierają się często na konflikcie wywołanym sprzecznościami na poziomie ich podstaw doktrynalnych bądź przekształcają się w długotrwały proces określania poziomu podobieństw i różnic.

Mistyczne rozumienie ekumenizmu nie odrzuca Kościoła jako organizacji opartej na sakramentach i kanonie, szuka miejsca ich spotkania na innych niż kanoniczne i sakramentalne ścieżki⁷⁵.

Zander nie wartościuje obu kategorii, wskazując na słabości zastosowania jedynie perspektywy eklezjalnej, przestrzega przed jej odseparowaniem od zasadniczego i fundamentalnego dla Kościoła prawosławnego elementu doświadczenia. Pozostaje tu całkowicie wierny rosyjskiej tradycji religijnej. Święty Jan Kronsztadzki przekonywał: „wszystko, co Kościół nakazuje nam mówić i słuchać, jest prawdą, natchnieniem i nauczaniem Ducha Świętego”; Paweł Fłorenski zapewniał: „niedefiniowalny charakter eklezjalności prawosławnej jest najlepszym dowodem jej żywotności [...]”.

⁷² Ibidem, s. 45 (rękopis, s. 61).

⁷³ Ibidem, s. 46 (rękopis, s. 62).

⁷⁴ Ibidem, s. 47 (rękopis, s. 64).

⁷⁵ Ibidem.

Kto więc pragnie zrozumieć prawosławie, ma do dyspozycji tylko jeden środek: bezpośrednie doświadczenie”; tę myśl rozwijał Sergiusz Bułgakow, pisząc: „Przyjdź i zobacz: tylko przez doświadczenie, przez łaskę poznaje się Kościół dzięki uczestnictwu w Jego życiu”⁷⁶. Wobec ścisłego związku eklezjologii i mistyki relacje międzywyznaniowe – w przekonaniu Zandera – nie mogą być budowane poza doświadczeniem religijnym, w ramach namysłu czysto doktrynalnego.

Rozróżnieniu między eklezjologią a mistyką odpowiada rozróżnienie na służbę duchownych i proroków oraz na myślenie chrystologiczne i pneumatologiczne. To ostatnie, wywiedzione bezpośrednio z dogmatu trynitarnego, nie może zawierać w sobie przeciwstawienia. „Nierozdzielność Słowa i Ducha, będąc prawdą Triadologii, jednocześnie pozostaje prototypem i normą dla wewnętrznego związku naszej myśli (żywiou Słowa) i naszego życia (dary Ducha życiodajnego)”⁷⁷. Słowo i Duch powinny pozostawać w relacji „nierozdzielności i niez mieszania”, w praktyce jednak dochodzi do ich separacji („myślimy logos bez pneumy i na odwrót. Martwa myśl i bezmyślne życie...”⁷⁸), co odpowiada grzechowi rozbicia dwujedności Drugiej i Trzeciej hipostazy w Trójcy Świętej. Zander wskazuje na niebezpieczeństwo naruszenia owej dwujedności na gruncie myślenia ekumenicznego. Dostrzegając w nim silną tendencję chrystologiczną, upominał się o jej uzupełnienie o element pneumatologiczny. Doświadczenie ekumeniczne, w jego przekonaniu, zdecydowanie przekraczało grzęznącą w kontrowersjach myśl logiczno-dogmatyczną, pozostawało czymś „nie wypowiedzianym, niepojętym, przekraczającym ludzki rozum i ludzkie słowo”⁷⁹.

Vision and action, prezentując w sposób systematyczny historię rozwoju ruchu ekumenicznego, konstytuowania jego podstaw, określa przede wszystkim warunki budowania relacji międzywyznaniowych, postulaty ekumenizmu. Wśród tych postulatów Zander wymienia m.in. zasadę konfesjonalizmu oraz potrzebę powstrzymania się od prozelityzmu. Zasada konfesjonalizmu „polega na bezwarunkowym i bezkompromisowym zachowaniu tej treści, która dana jest w każdej konfesji i Kościele”⁸⁰. Prze-

⁷⁶ Wszystkie cytaty za: T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 2000, s. 158.

⁷⁷ L. Zander, *Vision and action*, s. 51 (rękopis, s. 71).

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem (rękopis, s. 72).

⁸⁰ Ibidem, s. 75 (rękopis, s. 126).

ciwieniem konfesjonalizmu będzie postawa dążąca do ujednoczenia treści charakterystycznych dla poszczególnych konfesji, zniszczenia ich różnorodności, często w myśleniu potocznym określana jako główny cel dążeń ekumenicznych. Realne spotkanie, dialog między przedstawicielami poszczególnych wyznań może dokonać się jedynie w warunkach zachowania ich szczególnego charakteru, przy jednoczesnym powstrzymaniu się stron od narzucania własnych zasad, czyli prozelityzmu. Zasada powstrzymywania się od prozelityzmu stoi w opozycji do podstaw dogmatycznych poszczególnych wyznań, czyli z zasadą konfesjonalizmu, wymagać zatem będzie szczególnego uzasadnienia. „Postawa konfesjonalna ze swej natury uznaje «swoją» drogę za jedynie właściwą; jednak – jak argumentuje Zander – nie oznacza to jeszcze, że pozostałe, niewłaściwe drogi obowiązkowo prowadzą do zguby”⁸¹. Kolejne argumenty uzasadniające aprozelityzm związane są, według Zandera, z samą naturą wiary, która ma charakter *sobornyj*⁸². Opierają się na przekonaniu, iż „cerkowność (rozumiana jak *sobornost'*) jest nie tylko darem miłosierdzia właściwym Kościołom katolickim, a że w pewnym stopniu pozostaje ona naturalną podstawą wszystkich konfesji, włączając również te, które ją odrzucają”⁸³. Zander zapewnia, że niezależnie od konfesji, chrześcijanin nigdy nie jest osamotniony, jest „jednym z wielu liści na drzewie własnej tradycji”. Kolejny przywołany przez Zandera argument na rzecz aprozelityzmu ma charakter antropologiczny i odwołuje się do chrześcijańskiej tajemnicy wolnej woli, która zakłada, iż na każdym chrześcijaninie spoczywa odpowiedzialność za jego życie duchowe. Sprzeczność dwóch podstawowych zasad, na których opiera się ekumenizm, wskazuje jego paradoksalność i alogiczny charakter, nie czyni go jednak, w wykładni Zandera, niemożliwym.

Dokonując próby szczegółowego wyjaśnienia pojęcia „jedności”, stojącego u podstaw idei zjednoczenia Kościołów, Zander przywołuje dwa konteksty użycia owego terminu w pismach chrześcijańskich. Pierwszym jest kontekst dziewiątego członu Wyznania wiary, natomiast drugim kontekst biblijny. W symbolu wiary jedność wymieniana jest obok pozostałych atrybutów Kościoła: świętości, katolickości i apostołskości. Wszystkie atrybuty stanowią nierozdzielalną całość, każdorazowe pominięcie jednego z nich lub

⁸¹ Ibidem, s. 114 (rękopis, s. 209).

⁸² W przekonaniach Zandera szczególnie widoczne jest przekształcenie pierwotnego pojmowania kategorii *sobornosti* sformułowanego w ramach koncepcji Chomiakowa. *Sobornost'* jest tu kategorią służącą zjednoczeniu, podczas gdy u Chomiakowa służyła odróżnieniu i wyróżnieniu prawosławia.

⁸³ Ibidem.

rozważanie go w oderwaniu od pozostałych pozostaje aktem zafalszowania Wyznania wiary. Według Zandera tak dzieje się właśnie w odniesieniu do określenia *una sancta*, które zaczyna funkcjonować poza właściwym mu kontekstem, tracąc tym właściwą sobie treść.

[...] jedność rozumie się jako coś utraconego, poszukiwanego i odbudowywanego, podczas gdy świętość przyjmuje się jako daną, realną i istniejącą. Pisma ekumeniczne stojące pod znakiem *Una Sancta* niezmiennie nawołują do zjednoczenia, do jedności, badając warunki i możliwości odbudowy utraconej jedności; jednak w literaturze ekumenicznej nie odnajdujemy wezwania do świętości, do jej osiągnięcia, realizacji czy też odbudowy. Jasne jest jednak, że owe dwa atrybuty ujawniające właściwą naturę Kościoła sytuowane obok siebie nie mogą być rozumiane w dwóch różnych znaczeniach⁸⁴.

Oba atrybuty Kościoła można rozważać równocześnie, jako coś danego i jako powinność, Kościół jest jeden i święty, jest równocześnie powołany do realizacji jedności i świętości. „Nie należy jednak w jednym wyrażeniu słownym zestawiać pojęcia jedności, jako zadania do wykonania, i świętości jako mistycznej realności, gdyż taka interpretacja (nawet jeśli nieświadoma) jest aktem przemocy wobec Symbolu wiary”⁸⁵. Wszystkie Kościoły chrześcijańskie, przyjmując formułę Wyznania wiary, rozumieją ją w sposób odmienny. Katolicy, prawosławni i protestanci uznając „jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”, jednocześnie stosują różne znaczenia pojęcia Kościół. Zgodnie z Katechizmem Kościoła Katolickiego: *Ecclesia est populus Fidelis per universum orbem dispersus*⁸⁶, natomiast zgodnie z Wyznaniem Augsburskim: *Ecclesia est congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur*⁸⁷. Chrześcijanie wyznania prawosławnego pojmują Kościół jako „wspólnotę wiernych jednoczonych wiarą, hierarchią i sakramentami”⁸⁸. Poszczególne wyznania różnie rozumiejąc pojęcie Kościoła, w sposób sobie właściwy pojmują również jego atrybuty⁸⁹. Od rozumienia pojęcia Kościoła każdorazowo zatem zależy, która wspólnota uznawana jest za leżącą w jego granicach, a którą sytuuje się poza granicami Kościoła.

⁸⁴ L. Zander, *Vision and action*, s. 122.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ „Kościół jest ludem, który Bóg gromadzi na całym świecie”.

⁸⁷ „Kościół jest zaś zgromadzeniem świętych, w którym się wiernie naucza Ewangelii i należycie udziela sakramentów”. Wyznanie Augsburskie, Art. VII O Kościele, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Wyd. Augustana, Bielsko-Biała 1999, s. 144.

⁸⁸ L. Zander, *Vision and action*, s. 122 (rękopis, s. 225).

⁸⁹ Ibidem, s. 123 (rękopis, s. 226).

Drugim z przywołanych przez Zandera użyciem pojęcia „jedności” jest tekst Pisma Świętego. W modlitwie Chrystusa za przyszły Kościół słowo to pojawia się kilkakrotnie, przy tym jego użycie jest zróżnicowane, ewokuje różne sensy:

Nie tylko za nimi proszę, ale i za tymi, którzy dzięki ich słowu będą wierzyć we Mnie; aby wszyscy stanowili j e d n o, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas j e d n o, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał. I także chwałę, którą Mi dałeś, przekazałem im, aby stanowili j e d n o, tak jak My jedno stanowimy. Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w j e d n o, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał i żeś Ty ich umiłował tak, jak Mnie umiłowales. Ojczy, chcę, aby także ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem, aby widzieli chwałę moją, którą Mi dałeś, bo umiłowales Mnie przed założeniem świata. Ojczy sprawiedliwy! Świat Ciebie nie poznał, lecz Ja Ciebie poznałem i oni poznali, żeś Ty Mnie posłał. Objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał, aby miłość, którą Ty Mnie umiłowales, w nich była i Ja w nich” (J 17,20-26).

W kontekście działalności ekumenicznej zwykło się używać słów „ut omnes unum sint” (pol. „Aby byli jedno”) w formie nakazu moralnego, ograniczając tym samym zawarte w nich bogactwo sensów.

Słowo „jedno” w modlitwie Chrystusa, zgodnie z analizą przeprowadzoną przez Zandera, oznacza:

– „Jedność Ojca i Syna (jedność określana jako fakt i jako prognoza stworzenia wszelkiej innej jedności);

– „Jedność między uczniami i wszystkimi wierzącymi między sobą”⁹⁰. Jedność tego rodzaju będzie sytuowana w sferze ideału, celu, do którego dąży człowieczeństwo;

– Trzeci sens pojęcia „jedności” zawiera w sobie zapowiedź realizacji podobieństwa Bożego, co pozostaje w związku z innymi słowami Chrystusa: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). (Należy jednak tu zaznaczyć, iż zgodnie z nauką Kościoła prawosławnego, pełna realizacja podobieństwa, o którym tu mowa, prowadząca do utożsamienia Boga z człowiekiem jest niemożliwa. „Człowiek nie może być podobny Bogu i w związku z tym powinien się do Boga upodabniać”⁹¹. Założenie to stoi u podstaw antropologii chrześcijańskiej, o czym będzie mowa w dalszej części książki)

⁹⁰ Ibidem, s. 120 (rękopis, s. 218).

⁹¹ Ibidem, s. 121 (rękopis, s. 220).

Dwa pierwsze z wyodrębnionych tu sensów wyrażają przekonanie, iż Jedność Ojca i Syna stanowi praideal, „podstawę i przyczynę” jedności ludzi. „W [...] trzecim sensie rozumienie jedności jako faktu boskiego realnie ujawnia bogoczlówieczy byt Cerkwi. [...] antropologia odnajduje swe podstawy w teologii, etyka w nauczaniu o obrazie Bożym w człowieku. To też określa charakter i sens tej jedności, o której mówi Pan, jest to jedność miłości, polegająca na samooddaniu i ofierze”⁹². Jedność tego rodzaju nie może być urzeczywistniona w planie historycznym, stanowi jedynie kierunek, drogę, jest zapowiedzią obecną w przeczuciu świata przemienionego, ze swej natury należy do porządku eschatologicznego. Ów boski aspekt jedności jest o tyle istotny, że jego pominięcie stawia ludzkość przed niebezpieczeństwem zadowolenia się fałszywą formą tejże jedności. Dążenia ekumeniczne – w przekonaniu Zandera – zawsze powinny mieć ten ideał przed sobą i nim się kierować w swych działaniach. W tym sensie historia wykracza poza samą siebie, odnajdując swe uzasadnienie w eschatologii.

Eschatologiczny wymiar idei jedności wydobywa w swej lekturze książki Zandera Mikołaj Łoski, który w reakcji na przysłany mu przez autora egzemplarz książki *Vision and action* 18 lutego 1953 r. pisał: „bardzo jasno pokazane są w niej trudności ekumenizmu. Zawsze myślałem, że zjednoczenie Kościołów jest niemożliwe w warunkach ziemskich. Pełnia prawdy znajduje się w rozumie (ros. *разуме*) Bogoczlówieka, Jezusa Chrystusa, głowy Cerkwi, a w Cerkwi ziemskiej odnajdujemy jedynie fragmenty Prawdy. W relacjach z przedstawicielami innych wyznań wystarczy dostrzec, że są wśród nich ludzie, w których «żyje Chrystus» i wówczas przyjacielskie relacje stają się możliwe”⁹³. Mikołaj Łoski w przywołanym fragmencie wypowiedzi aktualizuje złożoną relację „pełnia” – „fragment”. Wedle jego słów „pełnia” jest zawarta w „rozumie” Bogoczlówieka, który „żyjąc” w wyznawcach różnych odłamów („fragmentów”) chrześcijaństwa, umożliwia ich w owej pełni uczestnictwo. Dość pobieżna, przez co zawierająca pewne nieścisłości, konstatacja rosyjskiego filozofa prowadzi nas w kierunku fundamentów antropologii chrześcijańskiej, rozwijanej w sposób szczególny, a zarazem szczegółowy przez religijnych myślicieli prawosławnych. W warunkach ziemskich człowieczeństwo – zgodnie z tym kierunkiem myślenia – zachowuje stan jedności w wielości – to, co indywidualne zanurzone jest w tym, co uniwersalne, pozostając odrębną jednostką, człowiek

⁹² Ibidem (rękopis, s. 221).

⁹³ List Mikołaja Łoskiego do Lwa Zandera z dnia 18.02.1953, z Archiwum Lwa Zandera w Instytucie św. Sergiusza w Paryżu.

uczestniczy, na mocy zawartego w nim obrazu, w naturze powszechnej, wyraża „człowieka sobornego”, jego celem jest realizacja tego, co w nim absolutne. Myśl tę rozwija Paul Evdokimov, który w liście do Lwa Zandera z 4 września 1945 r. pisał: „U podstaw wszystkiego leży idea społecznej, wspólnotowej struktury natury ludzkiej. Człowiek absolutny, człowiek Królestwa Bożego jest człowiekiem sobornym na obraz Trójcy – człowiek cerkwi”⁹⁴. Zdanie to w sposób syntetyczny wyraża zasadniczy element idei „jedności” w jej bezpośrednim związku ze szczególnym rozumieniem wewnętrznej struktury człowieka.

Pojęcie *sobornyj* związane z Kościołem i stanowiące – zgodnie z Wyznaniem wiary – jeden z atrybutów Kościoła przeniesione zostaje na poziom antropologiczny, czego konsekwencją jest zastosowane przez Pawła Evdokimova wyrażenie „człowiek soborny”, mające swe uzasadnienie na gruncie antropologii Kościoła wschodniego, której zasadniczy element stanowi rozróżnienie natury i osoby człowieka. Zgodnie z tym rozróżnieniem człowieczeństwo zawiera w sobie jedną wspólną naturę, przejawiającą się w wielu osobach. Obraz Boży pozostaje cechą określającą integralną naturę człowieka, nie odnosi się jedynie do jednego elementu bytu ludzkiego. Pierwszy człowiek – Adam, będąc jedną osobą, mieścił w sobie pełnię natury ludzkiej, był człowiekiem powszechnym, absolutnym. „Obraz Boży właściwy osobie Adama odnosiłby się do całej ludzkości, do człowieka powszechnego”⁹⁵. Zwielokrotnienie obrazu Bożego w wielości osób, w wielości hipostaz ludzkich, nie przeczy ontologicznej jedności natury ludzkiej właściwej każdemu człowiekowi, gdyż człowiek nie może przywłaszczyć sobie części tej natury, uznając ją za swoją prywatną własność, albowiem w takim przypadku niemożliwa staje się realizacja pełni, urzeczywistnienie obrazu Boga w człowieku. Pierwotna jedność natury, właściwa Adamowi – zgodnie z nauką Kościoła wschodniego – została rozbita przez grzech, roztrzaskana na wiele jednostek ludzkich. „Człowiek – pisze Włodzimierz Łoski – ukazuje się w dwu aspektach: jako natura jednostkowa staje się częścią całości, jednym z konstytutywnych elementów świata; lecz jako osoba nie jest w żadnym wypadku częścią, zawiera w sobie całość”⁹⁶. Punktem odniesienia dla tak określanej rela-

⁹⁴ List Pawła Evdokimova do Lwa Zandera z dnia 04.09.1945, z Archiwum Lwa Zandera w Instytucie św. Sergiusza w Paryżu.

⁹⁵ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 106.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 109.

cji części i całości w antropologii prawosławnej jest rozumienie relacji wewnątrz Trójcy Świętej. Poszukując prawdy o człowieku, antropologia prawosławna wychodzi od pojęcia Bóg, dostrzegając w człowieczeństwie, na wzór Trójcy Świętej, jedność w wielości.

Własną wykładnię podstaw antropologii chrześcijańskiej Zander prezentuje w artykule z roku 1951, którego tematem jest kryzys antropologii przejawiający się w niedostatku „człowieczeństwa w człowieku”. Tekst swój rozpoczyna cytatem biblijnym: „Jeśli kto mówi: Miłuję Boga, a nienawidzi brata swego, kłamcą jest; albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 Jan 4,20). Słowa te, w interpretacji Zandera, lokują w człowieku punkt wyjścia w dążeniach do Boga. Wiedza dotycząca tego, kim jest człowiek i kim być powinien stanowi tym sposobem wstęp do wszelkiej filozofii chrześcijańskiej. Widzialny człowiek prowadzi ku niewidzialnemu Bogu, jest przejściem od „widzialnego do niewidzialnego”⁹⁷. Istotą antropologii chrześcijańskiej stanowi przekonanie o tym, iż człowiek jest „obrazem” Boga. „«Obraz, podobieństwo» – oznacza, że wszystko co istnieje w człowieku (z wyjątkiem grzechu, oczywiście), ma swój odpowiednik, swoje źródło, swój prototyp w Bogu; wszystko co jest w człowieku, jest w pewnym sensie boskie”⁹⁸. Jednakże człowiek uczestnicząc w boskiej naturze, nie jest z Bogiem tożsamy, nie jest Bogiem. W ten sposób antropologia staje się ściśle zależna od dogmatu, który systematyzuje i porządkuje treść objawienia.

Odpowiedź na pytanie o to, co wiemy o człowieku wynika z naszej wiedzy o Bogu. Pierwszy rodzaj wiedzy wywodzi się z „teologii negatywnej”, według której „Bóg jest niewymowny, niezgłębiony, niewyobrażalny. Bóg jest tajemnicą”⁹⁹. Zgodnie z tym człowiek również w głębi pozostaje tajemnicą, ponieważ jest obrazem Boga. Wiedzę pozytywną o Bogu natomiast zawiera m.in. dogmat trynitarny, zgodnie z którym Bóg jest Trójcą: posiada jedną boską Naturę i trzy boskie Osoby. Właśnie owo rozróżnienie na Naturę i Osobę ma – zgodnie z rekonstrukcją Zandera – fundamentalne znaczenie dla problematyki człowieka.

Natura dana jest człowiekowi przy narodzinach, określając sposób jego istnienia, jego ciało i dusza. Natura, w dosłownym tego słowa znaczeniu, to cały

⁹⁷ L. Zander, *The Crisis of Anthropology*, „The Student World” 1951, second quarter, s. 133.

⁹⁸ Ibidem, s. 135.

⁹⁹ Ibidem.

materialny, roślinny i zwierzęcy świat, wszystko czego człowiek używa i co może stać się dla niego rodzajem ciała peryferyjnego. Z drugiej zaś strony istnieje „ja”, „ego”, „duch”, „hipostaza”. „Ja” ujawnia się w i poprzez naturę, ale nie jest z nią tożsame. „Ja” i „moje”! „Nie szukam bowiem tego, co *wasze*, ale *was samych*” (1 Kor 12,14) [...] Życie człowieka nie jest niczym innym jak tylko braniem we władanie natury, próbą zdominowania świata materialnego poprzez technologię, [...] okiełznania natury fizycznej i psychologicznej przez psychoanalizę i ascezę (higienę duszy)¹⁰⁰.

Rozróżnienie na Naturę i Osobę zawarte w dogmacie trynitarnym Zander przenosi tu na płaszczyznę opisu człowieka. Tym sposobem teologia odnajduje swe odbicie w antropologii, kategorie teologiczne stają się kategoriami aplikowalnymi w obszarze doświadczenia antropologicznego, co wynika bezpośrednio ze struktury wewnętrznej człowieka definiowanej w ramach chrześcijańskiej wizji stworzenia. Ludzie mają jedną Naturę, choć każdy człowiek jest odrębną Osobą.

Boska Osoba jest absolutna i wyjątkowa, podczas gdy ludzkie osoby są stworzone i względne, i jest ich wiele. Trójca (wielość Trzech) w Bogu odnajduje swe odzwierciedlenie w wielości ludzi, w nieskończonej ich ilości – miliony, biliony – choć znaczenie tej wielości pozostaje to samo: „aby stanowili j e d n o, tak jak My j e d n o stanowimy¹⁰¹”.

Ta wielość stanowi warunek konieczny miłości, która w Bogu jest faktem, czymś danym i dokonanym, natomiast dla człowieka stanowi ideał, cel i kierunek dążenia.

Istnienie człowieka, takie jakie zostało mu dane przy stworzeniu, zostało zniszczone wskutek upadku. Obraz człowieka będący obrazem Trójcy i zawarte w tym obrazie podstawowe elementy: Osoba, Natura i relacja pomiędzy nimi dwoma, zostały zniekształcone przez grzech pierworodny.

Osoba ludzka, stworzona na obraz Osoby boskiej, powinna być otwarta na innych, powinna żyć życiem innych, tak jak swoim. [...] Jednak osoba w stanie upadku zamiast manifestacji tejże jedności z innymi okazuje metafizyczny egoizm, autoafirmację, niezdolność ucieczki od własnego ja. [...] Dla Adama i Ewy równanie: „jeden plus jeden równa się dwa” oznacza potępienie, jako że jeden i jeden (nawet jeden i wiele) powinno dawać jedno. Taki jest sens małżeństwa i Kościoła¹⁰².

¹⁰⁰ Ibidem, s. 136.

¹⁰¹ Ibidem, ss. 136-137.

¹⁰² Ibidem, s. 138.

Pod wpływem grzechu unicestwiona zostaje również pierwotna relacja między Osobą a Naturą człowieka, utracona zostaje zgodność między nimi.

Osoba – obraz Boga – posiada władzę nad naturą: natura jej podlega („Kim właściwie On jest, że nawet wichry i jezioro są Mu posłuszne?” Mk 4,41; „A tłumy ogarnął lęk na ten widok, i wielbiły Boga, który takiej mocy udzielił ludziom” Mt 9,8). Upadła osoba traci tę moc¹⁰³.

Nie jest to jednak strata ostateczna i absolutna, albowiem „jest Ktoś, Kto bierze na Siebie to potępienie i pokonuje je poprzez Krzyż [„Z tego przekleństwa Prawa Chrystus nas wykupił – stawszy się za nas przekleństwem, bo napisane jest: Przeklęty każdy, którego powieszono na drzewie” (Ga 3,13)]. I oto Jego Ciało, którego jesteśmy częścią [...]. To jest właściwa funkcja Kościoła: czynić ludzi członkami Ciała Chrystusa, jednoczyć ich w tym organizmie, poprzez co mogą osiągnąć jedność, jednocześnie boską i ludzką, jako że jest to Ciało Chrystusa, które tworzą ludzie”¹⁰⁴. Tym sposobem dogmat trynitarny, stanowiąc fundament antropologii chrześcijańskiej – w wykładni teologicznej Zandera – wyznacza również kierunek dążenia i sens ludzkiej egzystencji, której kresem jest ostateczna Jedność. Utracona w wyniku grzechu pierwotnego pierwotna Jedność może być osiągnięta dzięki ofierze Chrystusa, poprzez Kościół będący Ciałem Chrystusa. Przy tym chodzi tu zarówno o Kościół „mistyczny”, Ciało Chrystusa właśnie, jak i ten konkretnie istniejący w postaci organizacji, będący jego urzeczywistnionym elementem, bowiem w innym przypadku mielibyśmy do czynienia ze zjawiskiem dualizmu, rozszczepienia.

Odsyła nas to bezpośrednio do kluczowego w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej terminu *cerkownost'* (ros. *церковность*), oznaczającego, w najogólniejszym sensie, gotowość podporządkowania się nauce i przewodnictwu Kościoła. Źródło pojęcia *cerkownost'* odnajdujemy w twierdzeniu Teofana Pustelnika: „Wiesz już, że nikt nie może sam się zbawić i że Pan nakazał połączyć wszystkich wiernych w jednym ciele, którego On jest głową. Ten, kto pragnie swego zbawienia, nie może go osiągnąć poza Kościołem, lecz jedynie żyjąc w jego łonie”¹⁰⁵. *Cerkownost'* w takim jej rozumieniu wiązałaby się z bezwzględnym nakazem i podporządkowaniem, co ostatecznie zostało zweryfikowane w refleksji eklezjologicznej

¹⁰³ Ibidem.

¹⁰⁴ Ibidem, s. 139.

¹⁰⁵ Т. Затворник, *Письма к разным лицам*, Типо-литография И. Ефимова, Москва 1892, s. 229.

XIX wieku, która zrodziła się w nurcie krytyki i jednoczesnych dążeń do odnowy Cerkwi¹⁰⁶. Myśliciele XIX wieku nadali pojęciu *cerkownost'* nowy, pogłęбiony sens, w ich wykładni stała się „nie tyle „uległym posłuszeństwem”, ile świadomością jedności ze wszystkimi jako jedynym sposobem doskonalenia własnej osobowości. To w Kościele człowiek odnajduje siebie; w tej sytuacji jedność Kościoła staje się podstawowym problemem życia duchowego. *Cerkownost'* jest całkowitym przeciwieństwem grzechu, jakim jest egoizm. W refleksji teologicznej Kościół zaczyna być rozpatrywany przede wszystkim z tego punktu widzenia, jako misterium jedności”¹⁰⁷. To rozumienie Kościoła ukształtowane w refleksji XIX wieku¹⁰⁸ stanowi grunt rosyjskiej refleksji XX wieku, co wskazuje na ciągłość rosyjskiego myślenia filozoficzno-religijnego, mimo radykalnych zmian warunków, w jakich to myślenie było rozwijane.

Rosyjska refleksja wokół pojęcia *cerkownost'* będzie miała dalej kluczowe znaczenie dla zrozumienia centralnego w teorii ekumenizmu Lwa Zandera sformułowania „jedność bez zjednoczenia”. Dokonując próby jego wyjaśnienia, Zander jako punkt wyjścia obiera rozróżnienie dwóch tendencji w życiu Kościoła i każdego chrześcijanina: wznoszącej i opadającej.

Człowiek podąża w kierunku Boga i Bóg staje się przychylny człowiekowi, co określa moje życie w Chrystusie i życie Chrystusa we mnie. I kiedy patrzemy na nasze życie w Chrystusie, widzimy, że jest podzielone, pełne sprzeczności, a nawet wrogości. Zjednoczenie jest tu niemożliwe [...]. Jednak gdy zwrócimy się ku życiu Chrystusa w Jego uczniach, zobaczymy, że podział jest tu niemożliwy, gdyż jest to sfera mistycznej, obiektywnej jedności. „Jedność bez zjednoczenia” w ten sposób staje się formułą wyrażającą ekumeniczny paradoks, wyrazem sprzecznej natury ekumenizmu [...] Gdy teologowie mówią „w Kościele nie ma wielości”, mają na myśli ciało niewidzialnego Chrystusa, który żyje w Kościele. Jednak gdy zmagają się z problemem „ponownego zjednoczenia” i, jak się można tego spodziewać, mówią o Kościołach w liczbie mnogiej w ich podziale, koncentrują się na planie historycznym „naszego życia w Chrystusie”, w którym przejawiają się wszystkie nasze słabości i wszystkie zmienne koleje historii¹⁰⁹.

¹⁰⁶ T. Špidlík, *Myśl rosyjska...*, s. 146.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Do rozwoju takiego postrzegania fenomenu *cerkownost'* przyczynił się w głównej mierze Chomiakow, którego myśl, jak pisałam o tym wcześniej, została przejęta przez myślicieli rosyjskiego odrodzenia XX wieku i w sposób swoisty przekształcana. Myśliciele XX-wieczni koncentrowali się na wybranych elementach koncepcji Chomiakowa, pomijając niejako szerszy horyzont jego poglądów.

¹⁰⁹ L. Zander, *Vision and action*, s. 218.

W słowach tych powraca wcześniej sformułowane przez Zandera różnienie mistycznego i eklezjalnego planu problematyki ekumenicznej. Wyrażenie „jedność bez zjednoczenia” na pierwszy rzut oka mogłoby sugerować rezygnację z wysiłków ekumenicznych wobec oczywistych niepowodzeń w rzeczywistości historycznej. Jednak autor *Vision and action* jednoznacznie zaprzecza intencji formułowania pesymistycznych prognoz na przyszłość, w kluczowej dla swej teorii formule wskazuje te jej cechy, które mogą zachęcać do podejmowania konkretnych działań. Pierwszą cechą lokowaną w wizji „jedności bez zjednoczenia” jest cierpienie odczuwane wobec dokonanego podziału Kościoła. Cierpienie to, w przekonaniu Zandera, stanowi wyraz „miłości ekumenicznej”. „Jeśli cierpimy z powodu podziałów, które niszczą naszą jedność, oznacza to, że jedność istnieje, jako żywa, dana nam rzeczywistość”¹¹⁰. Kolejną cechą „jedności bez zjednoczenia” jest jej całkowita niezależność od otoczenia zewnętrznego, porażek i sukcesów historycznych. Rozumienie jedności jako stanu wewnętrznego, nie zaś jako zdarzenia zewnętrznego, powoduje, że przestaje być ona rezultatem określonych działań, a staje się „darem”.

Mistyczna jedność nie jest konkretnym osiągnięciem, ale serią niezliczonych momentów w nieskończonym procesie życia. [...] Prawdziwa siła ekumenizmu tkwi w fakcie, że jedność w miłości i mistyczna kontemplacja pozostają przeciwieństwami świata, który nadejdzie. Miłość ta przekracza jednostkowe i psychologiczne ramy, w pełni manifestuje się w Kościele. Wszystko, co zdarza się w świecie człowieka, nosi na sobie ludzki i osobisty ślad. Św. Paweł Apostoł pisze: „Pozdrowienie ręką moją – Pawła. Ten znak jest w każdym liście” (1 Tes 3,17). Lecz za nim jest kościół-miłość, miłość mistycznej jedności, będąca nieskończoną i boską, która przekracza to, co ludzkie i jednostkowe¹¹¹.

„Pozdrawiają was Kościoły Azji” (1 Kor 16,19); „Pozdrawiają was z Italii” (Hbr 13,24); „Pozdrówcie wzajemnie jedni drugich pocałunkiem świętym! Pozdrawiają was wszystkie Kościoły Chrystusa” (Rz 16,16). To, co jednostkowe styka się i przenika z tym, co powszechne, ludzkie z boskim, świat widzialny z niewidzialnym, mistyka z eklezjalnością, historia z eschatologią, duchowieństwo z prorocstwem, chrystologia z pneumatologią. Wszystkie wymienione pary łączy relacja rozdzielności i jednocześnie ścisłej zależności, są różne, ale nie przeciwstawne wobec siebie i tylko na ich styecznej sytuacji się i przejawia ontologiczna jedność Kościołów.

¹¹⁰ Ibidem, s. 220.

¹¹¹ Ibidem, s. 222.

Myśl formułowana przez Lwa Zandera kilkadziesiąt lat temu, tworząc podwaliny rodzącej się wówczas teologii ekumenicznej, pozostaje aktualna, stanowiąc fundament współczesnej refleksji ekumenicznej. Jeden z najważniejszych współczesnych działaczy i myślicieli ekumenicznych w Polsce ks. Wacław Hryniewicz pisze:

Jedność nie jest uniformizmem, lecz jednością w różnorodności, na wzór jednego, a jednocześnie osobowo zróżnicowanego życia Osób Trójcy Świętej. [...] Tajemnica jedności Kościoła jest i pozostaje na ziemi niedoskonałym odzwierciedleniem tajemnicy jedności Osób Boskich (zob. J 17,21). Nadaje to samemu pojęciu jedności charakter dynamiczny. Jedność jest nieustannym imperatywem, zobowiązaniem i zadaniem. Eklezjalna fenomenologia jedności jest konsekwencją ontologii jedności¹¹².

„Prawosławny punkt widzenia”. Krytyka myśli ekumenicznej Lwa Zandera

Współcześnie, w ramach aktualnie stosowanego sposobu ujmowania relacji międzywyznaniowych, myśl Zandera wydaje się być oczywista, jednak w czasie, gdy powstawała, budziła liczne kontrowersje. Twierdzenia stawiane przez rosyjskiego myśliciela spotkały się z dużym zainteresowaniem ze strony środowiska działaczy i teoretyków ruchu ekumenicznego związanych z różnymi wyznaniem chrześcijańskimi. Do książki Lwa Zandera w sposób najbardziej krytyczny odniosło się najbliższe mu otoczeniu duchownych prawosławnych, którzy zestawiali treść jego książki z nauczaniem Cerkwi prawosławnej, weryfikując jej zgodność z doktryną. Dyskusja, jaka rozgorzała po ukazaniu się pracy Zandera, wskazuje na pewien istotny etap procesu kształtowania się teologii ekumenicznej, tworzenia „prawosławnego punktu widzenia”. Wcześniej było to całkowicie zbędne, okazało się natomiast konieczne, gdy prawosławie przestało być wyznaniem dominującym, a stało się jedynie częścią szerszego i wewnętrznie zróżnicowanego świata chrześcijańskiego.

Wśród wielu opinii, które wówczas wybrzmiały, najwyrazistsza i zarazem najbardziej brzemienne w skutkach była recenzja, choć lepsze byłoby tu sformułowanie krytyka – autorstwa Georgija Fłorowskiego. Fłorowski,

¹¹² W. Hryniewicz, *Tajemnica jedności Kościoła*, w: *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, pod red. W. Hryniewicza, J. S. Gajka, S. J. Kozy, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 41.

komentując książkę Zandera, nazywa ją „głosem ze Wschodu”, ale przestrzegając przed utożsamieniem tego głosu z tradycją prawosławną¹¹³. Według niego ów głos nie może być uznany za typowy dla prawosławia, nie może prawosławia reprezentować. Fłorowski podważa zgodność pozycji Zandera z podstawami ruchu ekumenicznego w jego historycznym wymiarze. Oprócz zarzutu niekompetencji, braku dostatecznej wiedzy teologicznej, zarzuca on Zanderowi, że „rozciąga w nieskończoność ramy «jedności»”¹¹⁴, włączając w nie już nie tylko przedstawiciele różnych wyznań chrześcijańskich, ale też tych, którzy z chrześcijaństwem sympatyzują, choćby przez swoje zainteresowania naukowe. Krytyce zostaje poddany właściwie każdy podrozdział pracy Zandera, zreferowany w uproszczonej formie, sprawdzony do kilku zdań i wydrwiony. Najbardziej surowo Fłorowski ocenia koncepcję „jedności w miłości”, wykraczającą – w ujęciu Zandera – poza ramy doświadczenia historycznego. Relacjonując słowa Zandera, pisze:

„Ekumenizm” jest w istocie pojęciem mistycznym. Nie wiąże się z „wydarzeniami zewnętrznymi” i nie jest zainteresowany historycznymi rezultatami. „Jedność, którą czyni swoim celem, jest jednością w miłości nie do zrealizowania w jakiegokolwiek historycznej formie”, a jedynie obiecana nam w życiu przyszłego wieku” [...] Historyczne nadzieje pozostają fałszywe i niosą jedynie rozczarowanie¹¹⁵.

W interpretacji Fłorowskiego autor *Problemów ekumenizmu* odrzuca wiarę w skuteczność działań ekumenicznych dokonywanych na poziomie historycznym. Konkretnie działania w jego mniemaniu zostają zastąpione „eschatologiczną wizją”. Zander zamiast nawoływać do konkretnych i odpowiedzialnych działań, ma mi romantyczną i pełną emocji wizję. Zdaniem Fłorowskiego natomiast:

[...] „widzialna jedność”, a szczególnie „jedność w wierze” pozostaje, zgodnie z nauczaniem Nowego Testamentu, jedną z cech Kościoła, i Chrystus powołał Kościół do bycia „filarem i podporą prawdy”. Nie jest to problem „nieuniknionego” postępu, a przede wszystkim zadanie i obowiązek¹¹⁶.

Ekumenizm nie może być rozpatrywany jedynie w perspektywie eschatologicznej, a winien stanowić zadanie do realizacji, ujawniać się w konkretnych historycznych działaniach. W ostatnich akapitach swojej

¹¹³ G. Florovsky, *Review*, „The Christian East” vol. II, 3-4/1952-1953, ss. 112-120.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 114.

¹¹⁵ *Ibidem*, s. 112.

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 113.

recenzji Fłorowski pisze: „Czytanie tej książki jest kompletnie bezcelowe i nie przynosi pożytku. Jako wprowadzenie do ekumenizmu, popycha swych czytelników na fałszywą drogę. Jest to najbardziej antyekumeniczna książka spośród wszystkich ostatnio wydanych [...]. Odrzuca samą możliwość działalności ekumenicznej. [...] Cofa to nas we mgłę romantycznego pietyzmu”¹¹⁷. Fłorowski w swej krytyce pomija wiele fragmentów książki Zandera, redukując jej wewnętrzną złożoność, treści oparte na paradoksach i sprzecznościach prezentuje jako jednoznaczne i jasne. Zarzucając Zanderowi oderwanie od rzeczywistości i zatopienie się w sferze marzeń, zdaje się nie zauważać zasadniczych treści wyłożonych przez Zandera już na początku jego książki, gdzie on sam przestrzega przed ryzykiem zawartym w postawie żyjących „pod znakiem eschatologii”, „kryjącej w sobie wielkie niebezpieczeństwo pozbawienia wartości tego, co istnieje”¹¹⁸.

Zander nie odrzuca historii, a wskazuje, że to, co czasowe ma swoje odniesienie do tego, co wieczne. Punktem wyjścia każdego działania winna być wizja, doświadczenie wewnętrzne, poczucie jedności wpisane w naturę człowieka. Wewnętrzna struktura człowieka, wynikająca z założeń antropologii chrześcijańskiej, odnajdującej w człowieku obecność pierwiastka Bożego i osadzającej go jednocześnie w rzeczywistości materialnej ze względu na jego cielesność, zakłada współistnienie i sprzężenie perspektywy eschatologicznej i historycznej. Działanie ekumeniczne (tytułowe „action”), usytuowane w czasie, mające zawsze charakter historyczny, bierze swój początek, zgodnie z ustaleniami Zandera, w rozpoznaniu wewnętrznego doświadczenia jedności („vision”). W odpowiedzi na krytykę Fłorowskiego Zander wyklada istotę treści swej książki:

Paradoksy ekumenizmu nie mogą być rozwiązane w ramach logicznej terminologii. Mówiąc to, nie „poświęcam rozumowi” ani nie „rozcieńczam” swej wiary. Jedynie stawiam pewną granicę rozumowi i chronię się przed teologicznym racjonalizmem, który domaga się włączenia wszystkich boskich tajemnic w ramy ludzkich słów. Ekumenizm jest i zawsze był dla mnie boskim darem przekraczającym granice rozumienia, duchową rzeczywistością, w której nędzne ludzkie wysiłki odnajdują swe ukoronowanie w nowej i nieoczekiwanej radości braterstwa w Chrystusie. Celem mojej książki było wyrażenie tego cudownego doświadczenia, nie zaś pouczanie kogokolwiek. W żadnym wypadku nie można mnie obwiniać o pasywność czy też niszczenie możliwości

¹¹⁷ Ibidem, s. 118.

¹¹⁸ L. Zander, *Vision and action*, s. 17 (rękopis, s. 6).

ekumenizmu. Mam nadzieję, że jest to oczywiste dla każdego, kto przeczytał *Vision and Action*¹¹⁹.

Recenzję książki Zandera opublikował również biskup Kasjan¹²⁰, który pośrednio nawiązuje do krytyki Fłorowskiego, pisząc:

Doświadczenie Zandera odnosi się do faktycznie danych relacji ekumenicznych. Ekumenizm jest dla niego nie tylko faktem, ale również problemem. Jest świadomy powinności uzasadnienia faktu ekumenizmu „teologią ekumeniczną”. Zadanie to jest nadzwyczaj trudne, gdyż „teologia ekumeniczna” jeszcze nie istnieje. Nie istnieje również na Zachodzie. Tym bardziej myślą się ci recenzenci, którzy przypisują autorowi przedstawienie „prawosławnego punktu widzenia na ekumenizm”. „Prawosławny punkt widzenia na ekumenizm”, jako coś gotowego, nie istnieje. Jednak prawosławni teologowie zobowiązani są do jego ustanowienia. Do tego celu dąży Zander. I dąży do niego jedyną możliwą drogą – od doświadczenia¹²¹.

W przekonaniu biskupa Kasjana doświadczenie stanowi jedyny właściwy punkt wyjścia w budowaniu „teologii ekumenicznej”. Poznanie ekumeniczne winno być zakorzenione w doświadczeniu, wiedza o relacjach w realnych relacjach. Biskup Kasjan w swej recenzji pracy Zandera przywołuje jej kluczowy problem „zasięgu zbawienia”. Zander pozostaje tu, zdaniem biskupa, zgodny z metropolitą Eulogiuszem, który poszerzał granice zbawienia poza granice samego tylko prawosławia. „Zander mówi o zbawieniu na «okrężnych» drogach i zdaje sobie sprawę z «uniwersalności» chrześcijańskiej świętości”¹²². Święty Franciszek, święta Teresa będąc świętymi Kościoła Rzymskokatolickiego, należą jednocześnie do całego świata chrześcijańskiego. Jednak z perspektywy prawosławia, właściwej Zanderowi, są oni zarówno świętymi, jak i heretykami, ich wiara i świętość są w równym stopniu oczywiste i autentyczne, jak również nie do przyjęcia. Zgodnie z zasadą konfesjonalizmu, każde wyznanie uznaje swą drogę do zbawienia za jedyną właściwą, jednocześnie jednak nie zakłada fałszywości i zgubności innych dróg. Taki sposób myślenia jest nie do obrony z logicznego punktu widzenia, co skazuje go na oskarżenie o religijny relatywizm. W swym komentarzu do *Vision and action* biskup

¹¹⁹ Professor L.A. Zander's Reply to Fr. G. Florovsky, „The Christian East” vol. II, nr 5-6, Summer 1953, s. 176.

¹²⁰ Świecki imię: Sergiusz Bezobrazow.

¹²¹ Bp. Kasjan, recenzja książki: L.A. Zander, *Vision and action: the problems of ecumenism*, „Le Message de l'Eglise Russe en Europe Occidentale” 2/1953, s. 24.

¹²² Ibidem, s. 25.

Kasjan stawia zatem pytanie, czy Zandera można oskarżać o relatywizm religijny. Odpowiadając na to pytanie, bierze pod uwagę zarówno treść książki, jak również działalność ekumeniczną jej autora. Cała książka – według niego – świadczy o „spójności prawosławia” Zandera, któremu obcy jest jakikolwiek relatywizm. „Jego wiarą jest wiara Kościoła, o tej wierze świadczy cała jego ekumeniczna praca, daje jej również świadectwo treścią całej swej książki”¹²³. Próbując zrozumieć wiarę, można to uczynić – według duchownego prawosławnego – jedynie od wewnątrz. A zatem prawosławny pozostając prawosławnym, zawsze skazany jest na niezrozumienie doświadczenia religijnego reprezentantów innych wyznań chrześcijańskich. Wyjście poza siebie, przyjęcie pozycji innego, pewnego rodzaju „relatywizm metodologiczny” byłby tutaj nie do przyjęcia. Unika go również Zander, który pisząc o innych wyznaniach chrześcijańskich, zawsze pozostaje prawosławny, zawsze zachowuje dystans wobec nich, nie dokonuje próby utożsamienia się z innym, zgubnego i dającego fałszywe rezultaty pełnego „wczucia”. Określając podstawową treść pracy Zandera, biskup Kasjan napisze: „W rozumieniu Zandera ekumenizm jest służbą wobec miłości. Określa go jako «jedność bez zjednoczenia» [...] rozdział IV poświęcony jest duchowej rzeczywistości ekumenizmu i dostrzega ją w objawieniu Chrystusa w bracie innego wyznania widzianego oczyma miłości”¹²⁴.

W bardziej krytycznym tonie, niż czyni to przychylny Zanderowi biskup Kasjan, o książce *Vision and action* wypowiada się Wasilij Zieńkowski, który uznając jej ogromną wartość, wskazuje na jej niedostatki. Swą recenzję książki rozpoczyna od przywołania zasadniczego rozróżnienia w ramach ekumenizmu: na 1) jego idee, 2) jego żywą realność i 3) te formy organizacyjne, w których rozwija się ruch ekumeniczny¹²⁵. Wszystkie trzy płaszczyzny Zieńkowski ukazuje w ich rozdzieleniu, twierdząc, iż elementy właściwe jednej sferze nie przystają do pozostałych. Dalej duchowny zgadza się z przywoływanym przez Zandera przeciwstawieniem dwóch postaw duchowych budowanych w odniesieniu do ekumenizmu: „zamkniętej” oraz „otwartej”, z których pierwsza problematykę podziału wewnątrz Kościoła ignoruje, uznając ją za nieistotną, druga zaś opiera się na świadomości tragizmu podziału. Druga postawa jest źródłem głębokiej potrzeby pojmo-

¹²³ Ibidem, s. 26.

¹²⁴ Ibidem.

¹²⁵ В.В. Зеньковский, рецензия книги: L.A. Zander, *Vision and action. The Problems of Ecumenism*, „Вестник РСХД” 26/1953, s. 23.

wania podstaw podziałów i dążenia do spotkania z reprezentantami innych wyznań. „Jednak wszystko tu przenika pragnienie jedności Kościoła, a nie proste poszukiwanie psychologicznego braterstwa i sympatycznego wżycia w obce światy”¹²⁶. Zienkowski uznaje, że Zander w swej książce wstępuje na zgubną ścieżkę psychologizmu, porzucając przy tym dogmatyczne i eklesjalne podstawy ekumenizmu. W jego ocenie należy całkowicie odrzucić twierdzenie uznające za punkt wyjścia i wystarczający warunek dążeń ekumenicznych wspólne poczucie przynależności do świata chrześcijańskiego, a za wystarczający warunek włączenia do tego świata określenie samego siebie jako chrześcijanina. W przekonaniu Zienkowskiego sytuuje to ekumenizm na poziomie mistycznym, eliminując całkowicie jego element kościelny, co dalej czyni niemożliwym pojednanie Kościołów. Zarzut ten częściowo pokrywa się z krytyką Fłorowskiego, który w koncepcji Zandera dostrzegał zbytne poszerzenie granic wspólnoty chrześcijańskiej. Zdaniem obu duchownych „sympatyzowanie” z chrześcijaństwem, poczucie bycia chrześcijaninem jest niewystarczającym warunkiem realnej przynależności do świata chrześcijańskiego.

W tym miejscu – przekonuje Zienkowski – Zander staje na śliskiej ścieżce psychologizmu w wyjaśnianiu idei ekumenizmu – czytelnik zaczyna czuć, że Zanderowi „realność ekumeniczna” (żywe spotkanie) droższa jest od samej idei ekumenizmu. W takim przypadku nie jest to tylko niewłaściwa droga, ale w istocie skażenie istoty ekumenizmu, oddalenie się od jego podstawowego celu. [...] Samo pojawienie się ekumenizmu wiąże się nie z przeżyciami psychologicznymi, a jest bezspornym symptomem ożywienia w świecie chrześcijańskim świadomości dogmatycznej. Pozadogmatyczne podejście do ekumenizmu grozi zatopieniem jego „idei” w jego „realności”. [...] Nie wolno zatem przyłączać się do tego rozstrzygnięcia (które nieoczekiwanie na końcu książki zaczyna rozwijać autor), zgodnie z którym należy szukać „jedności bez zjednoczenia” (*Unity without union*). W takim ujęciu ruch ekumeniczny traci wszelkie istotne znaczenie, zbliża się do pełnego rozcieńczenia „idei ekumenicznej” w „ekumenicznej realności”¹²⁷.

Poważnym niedostatkiem koncepcji ekumenizmu Zandera będzie, zgodnie z powyższym, przedkładanie realności spotkania ponad idee ekumeniczne, które są w takim ich ujęciu odrębne wobec siebie i przeciwstawne.

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem, s. 24.

Owo przeciwstawienie „idei” i „realności” ekumenizmu Zander odrzuca, odnosząc się do słów Zieńkowskiego w swej odpowiedzi na recenzję książki: „Idea, ruch i organizacja są dla mnie realne w równym stopniu, choć nie w tym samym sensie. Rozróżniam je, ale nie przeciwstawiam”¹²⁸. Dalej Zander, wyjaśniając swoje stanowisko, odwołuje się bezpośrednio do tekstu swojej książki: „w paragrafie «trzy plany rzeczywistości ekumenicznej» idea jest definiowana w sposób następujący: «używamy tego słowa w sensie Platońskim, uznając jednocześnie jej realność, jako istniejącego, i jej idealność, jako możliwego do pomyślenia [mentalnego]»¹²⁹. W przyjętej przez Zandera wykładni idea jest zarówno ontologicznym faktem, jak i idealną normą. „Wynika z tego, że mówiąc o «duchowej rzeczywistości ekumenizmu» [...] mam na myśli realizację tejże idei (choćby częściową i niepełną)”¹³⁰. „Duchowa rzeczywistość ekumenizmu” nie sprowadza się tu jedynie do „żywych spotkań”, jak pisze w swej recenzji Zienkowski. „Rzeczywistość ekumeniczna jest dla mnie duchowa, a nie psychologiczna”¹³¹ – pisząc to, Zander odpiera główny zarzut, jakim pozostaje psychologizm. Dalej Zander precyzuje swoje rozumienie kluczowej idei „jedności bez zjednoczenia”, podważanej w recenzjach książki.

„Jedność bez zjednoczenia” jest przeze mnie rozpatrywana bynajmniej nie jako program czy też cel, a jako Boży dar, jako „niespodziewana radość”, posłana nam w odpowiedzi na nasze bezsilne starania zjednoczenia tego, co nie poddaje się zjednoczeniu. Nie zmienia to ogólnych perspektyw zjednoczenia, a staje się tym duchowym faktem, który wciąż realizuje się w życiu ekumenicznym. Ponownie jestem zmuszony protestować przeciw psychologizowaniu rzeczywistości ekumenicznej, zgodnie z którym nasze więzi duchowe (nie zwykłe spotkania) z chrześcijanami innych wyznań (nie nasza jedność w Chrystusie, jak zazwyczaj pisze się w manifestach ekumenicznych, a jedyny Chrystus w nas zgodnie z Gal 2,20¹³²) nie mają większego znaczenia¹³³.

Podstawa relacji ekumenicznych ma tu „bardziej mistyczny niż eklezyjalny charakter”, co ponownie staje się przedmiotem krytyki Zieńkow-

¹²⁸ Л. Зандер, *Открытое письмо о. В. Зеньковскому*, „Вестник РСХД” 27/1953, s. 31.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Ibidem.

¹³² „Z Chrystusem jestem ukrzyżowany; żyję więc już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus; a obecne życie moje w ciele jest życiem w wierze w Syna Bożego, który mnie umiłował i wydał samego siebie za mnie”.

¹³³ Ibidem, s. 32.

skiego, gdyż dopuszcza to do wspólnoty chrześcijańskiej tych, którzy nie są związani z Kościołem.

Główny problem, który wyłania się w dyskusji Zandera i Zienkowskiego, to problem relacji między mistyką a eklezjologią w ramach aktywności ekumenicznej. Pytaniem, które się tu wyłania, jest pytanie o pierwszeństwo mistyki lub eklezjologii. Zander w budowaniu relacji ekumenicznych przyznaje pierwszeństwo doświadczeniu, nie wyłączając przy tym dogmatyki i zdając sprawę ze znaczenia płaszczyzny eklezjalnej w dążeniach do jedności. Wasilij Zienkowski natomiast przemawia z pozycji teologa, duchownego reprezentującego Kościół, przedkładając, a w niektórych miejscach przeciwstawiając, eklezjologię nad mistykę. Wskazuje na to, że mistyka, doświadczenie mogą być sprzeczne z doktryną Kościoła. Nie można – według niego – uznać za chrześcijan tych, których wiara jest niezgodna z doktryną Kościoła, a więc tych wszystkich, którzy wierzą w Chrystusa poza Kościołem.

Oczywiście ci, którzy nazywają siebie chrześcijanami, tj. czczą imię Chrystusa, w jakimś sensie przynależą do *tota Christianitas*. Kogo jednak czczą w Chrystusie? Bogocłowieka czy tylko człowieka? Syna Bożego, naszego Zbawiciela czy też wielkiego nauczyciela życia? Jak można zapomnieć o bardzo powszechnym dzisiaj zjawisku chrześcijaństwa bezwyznaniowego? Przy całym szacunku do życia religijnego chrześcijan bezwyznaniowych, jak można włączać ich do tego ruchu, który w pełni i do końca żyje wewnątrz Kościoła i poszukuje jedności Kościoła? Chrześcijanie bezwyznaniowi być może są ofiarami podziałów i różnic kościelnych, jednak nie mogą się oni przyczynić do dzieła odbudowy jedności Kościoła, mogą tylko to dzieło hamować¹³⁴.

Działania ekumeniczne – z tej perspektywy – są działaniami jedynie wewnątrzkościelnymi i wyczerpują się w granicach samej organizacji Kościoła.

Zienkowski w swych wypowiedziach dotyczących pracy Zandera przyznaje pierwszeństwo budowaniu jedności przez Kościół i w Kościele rozumianym jako organizacja. Eklezjalność – w jego przekonaniu – winna poprzedzać duchowe więzi. Ruch ekumeniczny jest przede wszystkim osadzony w rzeczywistości Kościoła. Przedkładanie dogmatyki nad mistykę, ochrona ortodoksji wyłącza ze wspólnoty chrześcijańskiej dużą część ludzkości, i ów ruch wyłączenia staje się przeciwieństwem włączającej idei ekumenicznej. Ekumenizm, w jego odsłonie prezentowanej przez Zandera, jest z natury paradoksalny: tworzony wewnątrz Kościoła jest jednocześnie

¹³⁴ В. Зеньковский, *Несколько слов Л.А. Зандеру*, „Вестник РСХД” 1953, ss. 32-33.

z nim sprzeczny. Gdy Zander wykracza poza problematykę eklezjalną czy doktrynalną, daje powód do krytyki swojej perspektywy widzenia ekumenizmu. Krytyka ta dokonywana jest przez jego kolegów z Instytut św. Sergiusza w Paryżu, kapłanów i teologów. Zacieśniają oni obszar relacji ekumenicznych do specjalistycznych dyskusji teologicznych, w nich widząc właściwą drogę do zjednoczenia. Takie ograniczenie pola relacji ekumenicznych czyni je dostępnym jedynie nielicznym. Zander wykonuje ruch w odwrotnym kierunku, przyjmując za punkt wyjścia dążeń ekumenicznych wewnętrzne doświadczenie jedności lokalizowane na płaszczyźnie duchowej, nie zaś psychologicznej. Włącza w ramy mistycznej wspólnoty ekumenicznej wszystkich ludzi na mocy obecnego w nich obrazu Bożego. Nie wiedza o podobieństwach i różnicach dogmatycznych prowadzi do jedności, a – w jego przekonaniu – sama struktura wewnętrzna człowieka.

Na stycznej filozofii i teologii. Metafizyki jedności

Dyskusja wokół książki Zandera, której podstawowe elementy zrekonstruowałam powyżej, toczyła się na stycznej filozofii i teologii, uruchamiając różne ontologie i ontologiki (logiki istnienia i bycia)¹³⁵ wyprowadzone z właściwego obu wymienionym dziedzinom doświadczenia. Dyskusja ta aktualizuje odmienne dyskursy, które wyodrębnione zostały na gruncie tradycji europejskiej, co zdaje się być głównym powodem obecnych w niej napięć i niezgodności: stykają się tu jednocześnie język sylogistyki, język dogmatu i język doświadczenia. Strategia budowania konstrukcji myślowych na stycznej filozofii i teologii, obecna w twórczości Zandera oraz w polemice toczonej przez niego z Fłorowskim i Zieńkowskim, była wyraźnie widoczna również w pracach Chomiakowa oraz Sołowjowa, będących tematem poprzedniego rozdziału. Strategia ta wyraża istotną właściwość refleksji rosyjskiej wynikającą z jej szczególnej drogi rozwoju oraz głębokiego zakorzenienia w tradycji prawosławnej. Tezę tę uzasadnia szczegółowo współczesny filozof rosyjski Sergiusz Chorużyj, ukazując rosyjską myśl filozoficzną w szerszym kontekście rozwoju myśli europejskiej i rodzących się w jej ramach paradygmatów relacji filozofii i teologii.

¹³⁵ Sergiusz Chorużyj wyodrębnia w tradycji europejskiej dwie ontologie i ontologiki: antyczną ontologię jednego bytu, ontologikę bycia – myślenia i chrześcijańską ontologię bytu osobowego, ontologikę bycia – relacji. Zob. szerzej: S. Chorużyj, *Filozofia i teologia: stare i nowe paradygmaty relacji*, przeł. Ł. Leonkiewicz, „Elpis” Rocznik XXI (XXII), 2010, s. 232.

Zgodnie z rekonstrukcją Chorużego antyczna świadomość nie rozdzielała sfery filozofii i teologii. Boska realność była objęta przez sferę filozofii, filozofowanie było myśleniem o Bogu, Jego kontemplacją.

[...] wszystko, co można by opisać słowem teologia [...] znajduje sobie miejsce wewnątrz filozofii jako jednolitego żywiołu Umysłu, realizującego się w kognitywnym albo auto-kognitywnym systemie. Bo jakże inaczej miałby się realizować Umysł, jeśli nie w Miłości do Mądrości¹³⁶.

Według współczesnego badacza rosyjskiego „opozycja filozofia – teologia uformowała się dopiero w dojrzałym Średniowieczu”¹³⁷. Przeciwnie to wynikało z dwubiegunowości korzeni chrześcijaństwa, osadzonego zarówno w tradycji helleńskiej, jak i hebrajskiej. Teologia i filozofia stawiały przed sobą odmienne cele, w których realizacji podążały odmiennymi ścieżkami: filozofia dążyła do poznania, teologia natomiast nie tyle do poznania, ile do doświadczenia bytu boskiego.

Po pierwsze, w chrześcijańskim opisie Boga radykalnie zmieniły się zadania i warunki myślenia: miejsce warunków poznania (Boga) zajęły warunki relacji (do Boga), dążenia do Boga Żywego i Osobowego, są to specyficzne warunki organizacji sfery bytu osobowego. Stąd, po drugie, zmieniło się podejście do myślenia. Antyczna kultura myśli podkreślała znaczenie myśli jako takiej, jako żywiołu czystego Umysłu, sztuki poznania i samopoznania – wszystko to przestało być szczególnym celem i wartością i zostało porzucone na korzyść pewnych, jeszcze niejasnych, innych zasad, które określano formułami „dążenia do Chrystusa” i „zjednoczenia z Chrystusem”. W wyniku tego filozofia i teologia zaczęły być sobie przeciwstawne jak Ateny i Jerozolima, jak poznanie i doświadczenie relacji, jak czysta myśl i całościowe, jednolite, duchowo-psychiczne dążenie do Chrystusa¹³⁸.

W późnoantycznym świecie patrystyka wypracowała obok tekstu teologii teoretycznej również praktyczny język ascetyki. Na etapie patrystycznym rozwoju myśli chrześcijańskiej ukształtowane zostały dwa odrębne dyskursy, co odpowiada podwójności zawartej w rosyjskim tłumaczeniu greckiego pojęcia *θεολογία*, któremu odpowiadają rosyjskie określenia *теология* i *богословие*, przy czym to pierwsze odnosi się do teologii teoretycznej, drugie zaś do dyskursu mistyczno-ascetycznego. Zgodnie z przekonaniem Sergiusza Chorużego w perspektywie prawosławnej patrystyka stanowiła syntezę teologii i bogosłowia, jako dwóch różnych rodzajów dyskursu

¹³⁶ Ibidem.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Ibidem, s. 223.

teologicznego. W prawosławnym ujęciu „problem relacji filozofii i teologii [...] staje się problemem już nie dwóch, a trzech różnych dyskursów, przy czym dyskursowi teologii charakterystyczna jest tendencja przybliżania się do filozofii, a dyskursowi bogosłowia – tendencja odciągania od niej. Takie połączenie przeciwstawnych i zwalczających się tendencji wyjaśnia, dlaczego w prawosławiu stosunek wobec filozofii nijak nie mógł przyjąć form tak wyraźnych paradygmatów jak na Zachodzie, a zamiast tego był permanentnie niejasnym i sprzecznym”¹³⁹. Na Zachodzie, zgodnie z rozpoznaniem rosyjskiego filozofa, teologia rozwijała się w swym oddzieleniu od doświadczenia ascetycznego, jako dyscyplina teoretyczna bliska filozofii. Brak jednoznacznego określenia granic pomiędzy poszczególnymi paradygmatami, a jednocześnie nieokreśloność ontologii wynikającej z konkretnego doświadczenia bytu, na Wschodzie miał bezpośredni wpływ na kształt rosyjskiej refleksji filozoficznej: „formułowanie się myśli rosyjskiej, jej typologia, ustalane było poprzez wspólne oddziaływanie zachodniej myśli i dyskursu wczesnochrześcijańskiego. To nałożenie na siebie i zmieszanie różnorodnych warstw przeszkadzało czystości dyskursu, usposabiało ku nieokreśloności, synkretyczności; a to, że jedna z tych warstw władała nieokreślonością pryncypialną, powiększało to pra-usposobienie”¹⁴⁰. Niejasna relacja między filozofią a teologią w myśli rosyjskiej stała się szczególnie znacząca w ramach refleksji realizowanej przez przedstawicieli srebrnego wieku, jak również bezpośrednio odnoszących się do ich dorobku myślicieli emigracyjnych.

Styczna trzech różnych dyskursów widoczna jest w strukturze interesującego tu nas, kluczowego dla refleksji ekumenicznej, pojęcia „jedności”, konstruowanego w odniesieniu zarówno do tradycji filozoficznej, teologicznej, jak i mistyczno-ascetycznej. Problematyka jedności – wielości obecna była już w świadomości antycznej. Myśl grecka wskazywała na prymat jedności nad wielością, jedności przypisywano cechę doskonałości, wielość natomiast opisywana była w kryteriach niedoskonałości, wielość miała niższy statut ontyczny niżli jedność, stanowiła jedynie pewien etap w dążeniu do doskonałej jedności. Platon z opozycji jedność – wielość wyprowadza pochodną wobec niej opozycję jednostkowości i ogólności. Grecki filozof uznaje prymat tego, co ogólne nad tym, co jednostkowe, zarówno w obszarze epistemologii (wyklucza jednostki z obszaru wiedzy, ze względu na ich zmienność pozostają one w obszarze mniemania *do-*

¹³⁹ Ibidem, s. 225.

¹⁴⁰ Ibidem, s. 238.

ksa), jak i ontologii, jako że w przekonaniu Platona to idee stanowiły świat doskonały¹⁴¹. W ujęciu Plotyna zaś cała rzeczywistość stanowi pochodną wobec Jednego, wielość jest pochodną jedności. „Wszystkie byty są bytami tylko dzięki jedności, tak te, które są bytami w pierwszym znaczeniu, jak i te, które się zalicza w jakikolwiek sposób do bytów. Bo czymże będą, jeżeli nie będą jednym? Przecież z chwilą kiedy zostaną pozbawione jedności, już nie są tym, czym się nazywają”¹⁴². Warunkiem zachowania bytu pozostaje wyznaczanie formy jedności właściwej danemu poziomowi ontycznemu. Jedno stanowi pryncypium bytu, które umożliwia wszelkie typy zjednoczenia¹⁴³. Jedność u Plotyna skorelowana jest z bytem: „im dalej od «jednego», tym dalej także od «bytu»”¹⁴⁴. Jedność ma cechy doskonałości, wielość zaś jest owej doskonałości brakiem. Filozofia grecka wszelką jednostkowość uznawała za niedoskonałą i wtórną wobec jedności. Dopiero myśl chrześcijańska uznała wartość wielości, doceniła to, co jednostkowe, zdołała wypracować koncepcję „Boga jako bytu, który może poznawać, a nawet kochać jednostkowe, niedoskonałe byty. [...] dopiero chrześcijaństwo, wprowadzając prawdy wiary dotyczące nieśmiertelności indywidualnej, zmartwychwstania ciał i Opatrzności Bożej, czuwającej nad każdym stworzeniem, podkreśliło wartość indywiduum”¹⁴⁵.

Chrześcijaństwo pozostaje jednak pod wpływem filozofii greckiej, co widoczne jest m.in. w koncepcji Mikołaja z Kuzy. Mikołaj z Kuzy określa Boga jako *unitas* (jedność), odgraniczając go od *alteritas* (sfera różnorodności) świata. Rzeczywistość stworzona przez Boga jest całkowicie od niego odmienna. „Świat jako „inny” pochodzi od Stwórcy, jest podobny do Niego i równocześnie dąży ku Niemu. Mikołaj z Kuzy przedstawia absolutny i jedyny prymat Boga, prymat jedności. Jedność jest ontologiczną zasadą dla wszystkiego, co znajduje się na świecie”¹⁴⁶. Wielość opiera się na jedności jako na źródle i zasadzie rzeczy. W Bogu Kuzańczyk odkrywa potrójną jedność, która wyraża relacje wewnątrz Trójcy Świętej: *unitas* będące absolutną jednością, *aequalitas* czyli równość, jedność jako *connexio* (zespoleenie):

¹⁴¹ Por. O. Gigon, *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 97.

¹⁴² Plotyn, *Enneady*, t. 2, przeł. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959, s. 672.

¹⁴³ A. Woszczyk, *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007, s. 59.

¹⁴⁴ Plotyn, *Enneady*, s. 398.

¹⁴⁵ A. Małachowski, *Jedność i mnogość jako kategorie modelu trynitarnego w ujęciu Mikołaja z Kuzy*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2008, ss. 119-120.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 139.

„tedy mnogość rzeczy wiecznych nie może istnieć. Ponieważ wszakże jedność jest wieczna i wieczna jest równość, a podobnie też zespolenie – więc jedność, tożsamość i zespolenie są jednym. I to właśnie jest owa potrójna jednia, którą Pitagoras, najpierwszy z wszystkich filozofów, ozdoba Italii i Grecji, zalecał w swoich naukach wielbić”¹⁴⁷. Ukazując istnienie w Trójcy Świętej wiecznej jedności, równości i wiecznego zespolenia, Kuzańczyk wyjaśnia wszystkie te kategorie. Z jedności rodzi się równość jedności: rodzenie jedności z jedności stanowi jednokrotne powtórzenie, „jedność powtórzona jeden raz rodzi równą sobie jedność”¹⁴⁸. Z jedności i równości pochodzi zespolenie: „wyłanianie się zespolenia jest zjednoczeniem jedności i równości tej jedności. Wyłanianie zespolenia to „rozciąganie się” od jedności do równości jedności. Gdy mamy bowiem dwie rzeczy równe, to wtedy ta równość „rozciąga się” niejako od jednej rzeczy do drugiej i jakby je łączy”¹⁴⁹. Terminy te możemy przełożyć na język teologiczny, gdzie jedność odnosi się do Ojca, równość do Syna, zespolenie natomiast do Ducha Świętego. Odległym odbiciem relacji wewnątrz Trójcy Świętej są natomiast relacje między stworzeniami. Język, jakim posługuje się Mikołaj z Kuzy, jest językiem teologii. Przywołuje jednocześnie w swym myśleniu o Bogu kategorie powstałe na gruncie filozofii, zaznaczając równocześnie nieadekwatność stosowanego języka, wypracowanego w odniesieniu do bytów stworzonych, względem nieskończonego i wiecznego bytu boskiego. Kuzańczyk w swych pismach korzystał z tradycji neoplatonickiej, scholastyki, jak również dyskursu mistycznego. Stworzył swoistą metafizykę jedności. Próbując zrozumieć świat stworzony, wychodził od jedności absolutnej, rodzącej i utrzymującej byt rzeczy. Filozofię Kuzańczyka można nazwać „filozofią pluralizmu akcentującą jedność w każdej różnorodności”¹⁵⁰.

Koncepcję nadrzędnej jedności bytu odnajdujemy również w pracach Georga Wilhelma Friedricha Hegla. Metafizyka Hegla, podobnie jak wyżej przywołane, jest metafizyką Jedności. Rzeczywistość pozostaje w jego ujęciu rzeczywistością Absolutnego Ducha, tworzącego w procesie swego rozwoju wszystkie jej postaci. Absolutny Duch, nazywany również Absolutem, Ideą, Bogiem, „jest stawianiem się, jest kołem, który swój punkt końcowy zakłada

¹⁴⁷ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 1997, s. 60.

¹⁴⁸ B. Wieczorek, *Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy*, „Studia Warmińskie” XLI-XLII, 2004-2005, s. 170.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 171.

¹⁵⁰ Ibidem, s. 154.

z góry jako swój własny cel i dla którego koniec jest również początkiem, jest czymś, co jest rzeczywiste tylko dzięki swemu szczegółowemu rozwinięciu i doprowadzeniu do końca”¹⁵¹. W interpretacji polskiego filozofa Władysława Stróżewskiego: „Absolut jest samomyślącą się myślą, która w procesie samomyślenia różnicuje się, przechodząc między innymi przez fazę uprzedmiotowienia, ale nie przestaje być jednością Absolutu, tożsamością podmiotowości i przedmiotowości, by wreszcie wrócić do samej siebie jako Idea”¹⁵².

Każda z przywołanych koncepcji w sposób odmienny definiuje to, czym jest jedność, opiera się na odmiennej ontologii i ontologicznie: *hen* Plotyna, *unitas* Kuzańczyka, Absolutny Duch Hegla nie są kategoriami tożsamymi. Wszystkie one jednocześnie określają rozumienie kategorii jedności, wprowadzając w jej obszar sprzeczność i eklektyzm. Metafizyka jedności, a raczej metafizyki jedności w tradycji europejskiej rozwijane były w trzech odrębnych dyskursach: filozoficznym, teologicznym i mistycznym. Myśl rosyjska w swym rozwinięciu koncepcji jedności korzystała jednocześnie ze wszystkich trzech źródeł, nie zawsze uświadamiając ich odrębność. Najistotniejsze w jej ramach znaczenie miało doświadczenie chrześcijańskie, które stanowiło przełom w ujmowaniu relacji jedność – wielość, ze względu na fundamentalne dla niej założenia: Bóg chrześcijański jako Trójca Święta pozostaje jednością w wielości, ludzkość stworzona „na obraz i podobieństwo boskie” niejako odzwierciedla relacje wewnątrz Trójcy świętej, pozostaje jednością w wielości. Mistyka chrześcijańska jest mistyką dialogiczną opartą na spotkaniu człowieka jako Osoby z Bogiem, w którym to spotkaniu człowiek nie traci swej tożsamości, zachowuje swą odrębność wobec Boga. Dążenie do jedności z Bogiem, które może również dokonywać się poprzez spotkanie z innym człowiekiem, będącym z racji swego stworzenia miejscem zamieszkiwania Boga, nie wiąże się z utratą własnej tożsamości i odrębności. „W odróżnieniu od źródłowego antycznego doświadczenia, chrześcijańskie źródłowe doświadczenie jest doświadczeniem sytuacji bycia-w-relacji, dlatego odpowiednio do tego doświadczenia powodowana nim organizacja zasad ontologii konstytuuje się jako ontodialog”¹⁵³. Przekłada się to bezpośrednio na rozumienie relacji międzywyznaniowych, jak również międzyreligijnych, w których nadrzęd-

¹⁵¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 28.

¹⁵² W. Stróżewski, *Ontologia*, Aureus, Znak, Kraków 2004, s. 243.

¹⁵³ S. Chorużyj, *Filozofia i teologia...*, ss. 233-234.

na pozostaje koncepcja ontologicznej jedności przy zachowaniu wielości i odrębności. W ten sposób metafizyka jedności unika ryzyka uniformizmu i totalności, jedność w jej zgodności z założeniami teologii i antropologii chrześcijańskiej zawsze zakłada odrębność, spotkanie z Bogiem oraz z innym człowiekiem odbywa się przy zachowaniu odrębności własnej osoby.

Zakończenie

Głównym celem niniejszego opracowania było wskazanie kilku, uznanych przeze mnie za kluczowe w rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej, modelowych struktur myślenia o relacjach międzywyznaniowych wyrażających się w poszczególnych wariantach idei zjednoczenia Kościołów. Ukazując wielość idei zjednoczenia, podjęłam jednocześnie próbę wyjaśnienia ich genezy oraz określenia sfery wzajemnych powiązań. Podałam analizie cztery różne sposoby ujmowania kwestii zjednoczenia Kościołów. Każdy z nich zrodził się w innym okresie rozwoju historycznego kultury rosyjskiej, pozostaje w nierozzerwalnym związku ze swą epoką, światopoglądem oraz systemem znaczeń dla tej epoki właściwym. Jako pierwszą omówiłam ideę „Rosja – Trzeci Rzym”, której źródła sięgają okresu staromoskiewskiego. Idea ta w istocie była nastawiona na budowanie jedności i potęgi politycznej imperium rosyjskiego, wyrażała partykularyzm narodowy i poczucie wyższości. Opierała się na binarnym podziale świata, w którym jedna jego część pozostawała prawowierna, druga natomiast grzeszna i podlegająca rozkładowi moralnemu. Jedna jego część była reprezentowana przez chrześcijańską Rosję, spadkobierczynię prawdy, druga natomiast przez Zachód, który wyrzekając się prawdy Chrystusowej, oddał się władzy Antychrysta. W doktrynie tej jedynym prawowiernym Kościołem była rosyjska Cerkiew prawosławna, a zatem zjednoczenie innych Kościołów chrześcijańskich oznaczało całkowite ich wchłonięcie i podporządkowanie. Mieliśmy w tym przypadku raczej do czynienia z misją nawracania niżli zjednoczenia Kościołów.

Na binarnym podziale świata opierała się również idea Aleksego Chomiakowa, związanego z nurtem słowianofilskim w kulturze rosyjskiej. W jego fundamentalnym tekście *Kościół jest jeden. Próba katechizmowego przedstawienia nauki o Kościele*, Kościół przedstawiony został jako obszar o precyzyjnie określonym terytorium wewnętrznym, który oddzielony jest od świata zewnętrznego wyraźnie zaznaczoną granicą, przekraczalną jedynie dla tych, którzy w akcie wolnej woli uznają obowiązujące tam

zasady za własne. Lektura pism Chomiakowa poświęconych zagadnieniom relacji międzywyznaniowych jednoznacznie wskazuje, iż kluczowe dla jego nauczania pojęcie „jedności” będzie odrębne i sprzeczne w swej treści wobec stosowanego przeze mnie pojęcia „zjednoczenia”. „Jedność” jest określeniem stanu obecnego, pozostaje przymiotem Kościoła, stanowi jego cechę wewnętrzną, odnosi się zatem wyłącznie do prawosławia, które jako jedyne uznawane jest przez Chomiakowa za Kościół. Jedność, z perspektywy Chomiakowa, nigdy nie została utracona, mieliśmy jedynie do czynienia z momentami odstąpienia od Kościoła pewnych grup schizmatyckich, pośród których najbardziej znaczący był „romanizm” oraz „protestantyzm”. W ramach takiego sposobu myślenia zjednoczenie Kościołów jest niemożliwe, możliwy jest jedynie powrót schizmatyckich wyznań do jedności Kościoła. Kluczowe w nauczaniu eklesjalnym słowianofila pozostawało pojęcie *sobornost'*, które służyło do podkreślenia prawowierności prawosławia i schizmatyckiego charakteru zachodnich wyznań chrześcijańskich. Pojęcie to stało się poniekąd narzędziem krytyki Zachodu, podkreślało wewnętrzną, mistyczną jedność Kościoła prawosławnego, który jako jedyne może być uznany za Kościół, oraz schizmatyczny charakter katolicyzmu i protestantyzmu. *Sobornost'* Chomiakow przeciwstawiał indywidualizmowi, właściwemu kulturze Zachodu. W myśleniu eklesjalnym Chomiakowa nie istnieje jako taka idea zjednoczenia Kościołów, albowiem nie istnieje żaden inny Kościół poza Kościołem prawosławnym. Wezwanie do jedności pozostaje w myśli Chomiakowa wezwaniem do porzucenia wyznań schizmatyckich, „martwej wiary” na rzecz jedyne Kościoła, Kościoła prawosławnego, co w dużym zakresie jest powieleniem modelu relacji właściwego dla doktryny „Moskwa – Trzeci Rzym”.

Idee i główne tematy „słowianofilskie” stanowiły istotną komponentę kontekstu, w jakim formułował się projekt ekumeniczny Włodzimierza Sołowjowa, poddany tu także analizie. Sołowjow określał relację między Kościołem wschodnim i zachodnim jako komplementarną. Uznawał, iż każdy z tych Kościołów opiera się na innych założeniach, na właściwych sobie zasadach. Każdy z tych Kościołów jest konieczną i niezbywalną częścią Kościoła powszechnego, a zatem zjednoczenie nie może oznaczać wchłonięcia jednego Kościoła przez drugi, gdyż łączyłoby się to ze zniszczeniem istotnej dla całości Kościoła powszechnego jego części. Sołowjow był przekonany o mistyczno-realnej jedności obu Kościołów, a zatem zjednoczenie dotyczyłoby jedynie płaszczyzny historycznej i wspólnotowej Kościoła. Uznanie pierwotnej jedności i niepodzielności Kościołów sta-

nowiło, w przekonaniu Sołowjowa, warunek zjednoczenia historycznego. Z tej perspektywy uznanie jednego z Kościołów za jego pełnię pozostaje z gruntu fałszywe. Filozof występował przeciw wszelkim formom partykularyzmu narodowego. Krytykował Kościół narodowy i nawoływał Rosjan do „narodowego samowyrzeczenia się”, które polegałoby na rezygnacji z narodowej wyłączności w obszarze religii na rzecz zjednoczenia i pojednania z Rzymem. W poglądach Sołowjowa misją Rosji pozostaje realizacja ideału teokratycznego. Rosja, niosąc światu nowe słowo, winna wyrzec się narodowego egoizmu w dążeniu do zjednoczenia władcy Rosji z papieżem. Zjednoczenie to, w mniemaniu filozofa, stanowi konieczny krok na teokratycznej drodze zmierzającej do zbawienia ludzkości. Sołowjow wskrzeszał idee „uniwersalistycznego imperium” opartego na sojuszu władzy świeckiej i duchowej w postaci władcy Rosji, będącego następcą Konstantyna Wielkiego oraz papieża rzymskiego. Myślenie filozoficzno-religijne Sołowjowa miało charakter ściśle dynamiczny, nie daje się sprowadzić do prostego modelu statycznego. Jeśli nawet to czynimy, musimy brać pod uwagę pewne podstawowe przesunięcia wewnątrz tego modelu. A zatem: wyjściowym modelem zjednoczenia Kościołów będzie model oparty na komplementarnym charakterze poszczególnych jego elementów, tj. Kościół powszechny składa się z dwóch zasadniczych i koniecznych części: chrześcijańskiego Wschodu w postaci prawosławia oraz chrześcijańskiego Zachodu w postaci katolicyzmu. Następnie w myśleniu Sołowjowa następuje przesunięcie w stronę Kościoła katolickiego, w którym filozof lokuje potencjał służący zjednoczeniu. Przesunięcie to daje przewagę Kościołowi katolickiego, przyznaje prymat papieża rzymskiego nad całym zjednoczonym Kościołem powszechnym. Kolejne istotne przesunięcie w myśleniu ekumenicznym Sołowjowa dokonuje się poprzez ulokowanie nadziei ekumenicznych w planie eschatologicznym, a nie jak to miało miejsce wcześniej – w planie historycznym.

Odrzucenie możliwości pełnego zjednoczenia Kościołów w planie historycznym właściwe było również dla myślenia ekumenicznego Lwa Zandera. Myślenie to przybrało dojrzałą formę w czasach powojennych, gdy opadła pierwsza fala entuzjazmu związanego z początkami rodzącego się wówczas ruchu ekumenicznego. Zander w swym myśleniu ekumenicznym nie odrzucał całkowicie historii, a wskazywał, że to, co czasowe ma swoje odniesienie do tego, co wieczne. Punktem wyjścia każdego działania winna być wizja, doświadczenie wewnętrzne, poczucie jedności wpisane w naturę człowieka. Wewnętrzna struktura człowieka, wynikająca z założeń antro-

pologii chrześcijańskiej, odnajdującej w człowieku obecność pierwiastka Bożego i osadzającej go jednocześnie w rzeczywistości materialnej ze względu na jego cielesność, zakłada współlistnienie i sprzężenie perspektywy eschatologicznej i historycznej. Działanie ekumeniczne („action”), usytuowane w czasie, mające zawsze charakter historyczny, bierze swój początek, zgodnie z ustaleniami Zandera, w rozpoznaniu wewnętrznego doświadczenia jedności („vision”). Model, który proponuje Zander, jest modelem „jedności bez zjednoczenia”, gdzie jedność byłaby pierwotną mistyczną, ontologiczną i nienaruszalną jednością chrześcijan w „ciele Chrystusa”, natomiast brak zjednoczenia oznaczałby zachowanie historycznej odrębności poszczególnych Kościołów chrześcijańskich. Ostateczna rezygnacja z idei realnego historycznego zjednoczenia Kościołów wynikała z praktyki ekumenicznej Zandera, która ukazywała nieprzewyciężalne trudności w postaci różnic dogmatycznych poszczególnych Kościołów. Równie istotne, jak na to wskazywałam, było doświadczenie wojenne Zandera, które przeformułowało dotychczasowe rozumienie historii, wcześniej pojmowanej jako proces stopniowego rozwoju, „progresu”. To doświadczenie historyczne, a zarazem osobiste doświadczenie Zandera może stanowić wyjaśnienie przesunięcia w ramach myślenia o zjednoczeniu Kościołów, preferencją perspektywy eschatologicznej i nieufnością wobec perspektywy historycznej.

Ukazane tu sposoby myślenia o zjednoczeniu Kościołów stanowią często wyraz jednostkowego, indywidualnego ujęcia rzeczywistości. Myślenie takie nie może zatem być uznawane za właściwe dla wszystkich ludzi danego czasu i danego miejsca. Jednocześnie jednak jest głęboko osadzone w konkretnych warunkach społeczno-historycznych i kulturowych, podlega wpływowi obrazu świata i systemu wartości kultury, której jest częścią, a zatem badanie poglądu jednostki daje częściową wiedzę na temat treści świadomości, jaką podziela ona z ludźmi swojego czasu. Badając poszczególne warianty idei zjednoczenia Kościołów, mamy jedynie częściowy dostęp do powszechnej świadomości religijnej.

Przedstawione tu ujęcia relacji międzywyznaniowych reprezentują trzy podstawowe modele zjednoczenia Kościołów, które w sposób najbardziej ogólne możemy określić jako model: 1) podporządkowania Kościoła zachodniego Kościołowi wschodniemu, 2) podporządkowania Kościoła wschodniego Kościołowi zachodniemu, 3) relacji równowagi, komplementarności, „jedności w wielości”. Pierwszy model jest właściwy doktrynie „Moskwa – Trzeci Rzym” oraz myśli eklezjalnej Aleksiego Chomiakowa

zrodzonej w nurcie tradycji słowianofilskiej. Drugi model możemy dostrzec w określonym etapie rozwoju projektu ekumenicznego Włodzimierza Sołowjowa, zwłaszcza w pracach pochodzących z końca lat 80. XIX wieku, gdy wzmożyły się sympatie prokatolickie filozofa. Myśl Sołowjowa nie daje się jednak sprowadzić do jednego określonego modelu. Ze względu na swą wewnętrzną dynamikę można ją również opisać, posługując się trzecim z wymienionych modeli, który w pełni odpowiada ujęciu rzeczywistości międzywyznaniowej reprezentowanej przez Lwa Zandera. Tak określone modele relacji pozostają w sposób oczywisty uproszczeniem, które pomija wewnętrzną dynamikę oraz złożoność poszczególnych koncepcji. Uproszczenie to pełni tu jedynie funkcję porządkującą, pozwalającą dostrzec podstawowy wymiar różnicy między poszczególnymi wariantami myślenia o relacjach między Kościołami chrześcijańskimi. Wychodząc od określenia podstawowego wymiaru różnicy między poszczególnymi wariantami idei zjednoczenia Kościołów, możemy wskazać również obszary ich podobieństw, wyznaczyć wspólne dla wszystkich opisanych sposobów myślenia elementy. Każdy z przedstawionych tu sposobów ujmowania relacji międzywyznaniowych opiera się na idei jedności mistycznej Kościoła, choć zasięg tej jedności we wszystkich koncepcjach jest określany inaczej. Wszystkie one dokonują odróżnienia płaszczyzny jedności mistycznej Kościoła oraz jego jedności historycznej. I tak, jeśli jedność mistyczna w omówionych ujęciach uznawana jest za nienaruszalną, to różnie definiowana jest jedność historyczna Kościołów, jednocześnie różnie postrzegane są możliwości jej realizacji. Przywoływane tu koncepcje dostrzegają ten sam obszar różnic doktrynalnych między Kościołem wschodnim i Kościołami zachodnimi, nadają mu jednak różną wagę (Sołowjow określa je mianem „opinii teologów”, dla Chomiakowa są one wyrazem odłączenia się od Kościoła). Charakterystyczne dla myślenia rozwijanego w ramach rosyjskiej refleksji filozoficzno-religijnej i społecznej jest powiązanie religii z narodem, które wyraża się w stale obecnym wątku misyjności. Misja Rosji, której naród jest nosicielem wartości religijnych prawosławia, w poszczególnych koncepcjach wyrażana jest w odmienny sposób, jednak wciąż pozostaje obecna.

Przywoływane przeze mnie modele idei zjednoczenia Kościołów funkcjonują w ścisłym ze sobą powiązaniu, każdy z nich powstawał jako odpowiedź na istniejące już rozwiązania kwestii relacji międzywyznaniowych. Zachowując swą odrębność i oryginalność, były jednocześnie w jakiś sposób zależne od pozostałych modeli, stanowiły ich rozwinięcie bądź przeciwieństwo. Pojawienie się kolejnych ujęć idei zjednoczenia Kościo-

łów nie znosiło w kulturze rosyjskiej istnienia wcześniejszych sposobów jej definiowania. Każda kolejna wersja idei zjednoczenia Kościołów, choć ściśle związana z poprzednimi, nie stanowi ich rozwiniętej, udoskonalonej formy, która pozwoliłaby zastąpić formy wcześniej istniejące. Wcześniej powstałe modele relacji międzywyznaniowych współistniały z kolejnymi, aktualizując się i przystosowując do nowych warunków historyczno-kulturowych, przy jednoczesnym zachowaniu swej wewnętrznej struktury. W konsekwencji współczesna refleksja zogniskowana wokół zagadnienia zjednoczenia nie tworzy spójnej całości, jest pełna sprzeczności i napięć, obok obecnego w niej modelu „jedności w wielości” istnieje również mający wielowiekową tradycję model wartościujący i podporządkowujący inne wyznania, łączący często religię z poczuciem narodowej wyższości i misji. W warunkach współczesnej kultury rosyjskiej model ten jest aktualizacją idei „Moskwa – Trzeci Rzym”¹. Wewnętrzna niespójność współczesnego sposobu ujmowania relacji międzywyznaniowych wyraża zróżnicowanie historycznych form ich pojmowania i ich trwanie w terażniejszości. Pozwala nam to postawić tezę, iż w przypadku idei zjednoczenia Kościołów mielibyśmy raczej do czynienia z jednoczesnością trwania wielu różnych modeli relacji międzywyznaniowych niż z ich ewolucyjnym rozwojem, polegającym na zastępowaniu jednej formy przez drugą, bardziej rozwiniętą i doskonalszą.

Możemy mówić o ewolucyjnym rozwoju teologicznych rozważań na temat realizacji jedności przez chrześcijan, który polegałby na zastępowaniu jednego modelu jedności drugim. Jednak schemat obowiązujący na poziomie „dialogu specjalistów” nie przekłada się bezpośrednio na inne poziomy dialogu międzywyznaniowego, jakimi pozostają: „dialog życia codziennego”, „dialog społecznego zaangażowania”, „dialog intermonastyczny”. Według katolickiego teologa Alfonsa Skowronka teologiczna refleksja dotycząca jedności chrześcijan „obraca się wokół tzw. modeli jedności”². Pośród nich wymienia te, które przestały już funkcjonować. Według niego aktualnie „nie do przyjęcia jest wzorzec ekumenicznej strategii zmierzającej do zwania szeregów chrześcijańskich dla przeciwstawienia się współczesnemu ateizmowi i postępującej sekularyzacji życia.

¹ Zob. szerzej: B. Żyłko (wywiad), *Idea Trzeciego Rzymu zdeterminowała całą historię Rosji*, „Frona Lux” 73/2014.

² A. Skowronek, *Cel i zadania ruchu ekumenicznego*, w: W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996, s. 37.

Ekumenizm nie wypływa z przesłanek ideologicznych czy politycznych, lecz wyrasta z inspiracji biblijnych i teologicznej refleksji nad danym Objawieniem. Odpada także wizja jedności monolitycznej, która sprowadza się do uniformizmu niwelującego wszelką różnorodność. Takie wyobrażenie zjednoczenia byłoby równoznaczne z załamaniem się wszelkiego wysiłku ekumenicznego, albowiem żądałoby bezwarunkowej kapitulacji i poddania się Kościołów i wyznań pod panowaniem Kościoła rzymskokatolickiego, i to w obecnym jego kształcie. Odmianą tego modelu jedności jest idea „powrotu braci odłączonych” do Kościoła rzymskokatolickiego³. Dialog ekumeniczny w swym rozwoju wypracował nowe formy myślenia o jedności, które zastąpiły nieaktualne już modele ideologiczne oraz uniformizujące. Współcześnie „Chodzić więc może tylko o jedność w różnorodności”⁴, której przykładem jest m.in. „jedność pojednana w różnorodności”. Zaprezentowany schemat rozwoju relacji międzywyznaniowych, choć ujmuje wszystkie opisywane przeze mnie modele jedności, jednocześnie wskazując na kolejność ich historycznego wyłaniania się, nie może być, jak się wydaje, stosowany do rzeczywistości kultury rosyjskiej. W rosyjskiej myśli filozoficzno-religijnej i społecznej mamy do czynienia z wieloma różnymi modelami pojednania, które można systematyzować, porządkować, wskazywać kierunek ich rozwoju. Nie można jednak podać modelu idealnego, do którego skierowane byłyby wysiłki i dążenia ekumeniczne.

³ Ibidem, s. 38.

⁴ Ibidem.

Bibliografia

- Awierincew S., *Bizancjum a Ruś: dwa typy duchowości. Święte Cesarstwo*, przeł. J. Aulak, „Przegląd Humanistyczny” 10(289)/1989.
- Bachtin M., *Estetyka twórczości słownej*, przeł. D. Ulicka, oprac. i wstęp E. Czaplejewicz, PIW, Warszawa 1986.
- Bachtin M., *W stronę filozofii czynu*, przeł. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1997.
- Baczko B., *Filozofia polska w dwudziestoleciu. Historia filozofii nowożytnej*, „Studia Filozoficzne” 3/1964.
- Beshoner J.B., *Ivan Sergeevich Gagarin: The Search for Orthodox and Catholic Union*, University of Notre Dame, Notre Dame 2002.
- Bierdiajew M., *Rosyjska idea*, przeł. J.C. – S.W., Stowarzyszenie Kulturalne Fronda, Warszawa 1999.
- Bierdiajew M., *Zarys metafizyki eschatologicznej*, przeł. W. i R. Paradowscy, Antyk, Kęty 2004.
- Billington J.H., *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*, przeł. J. Hunia, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Bloch M., *Pochwała historii, czyli o zawodzie historyka*, przeł. W. Jedlicka, Wyd. Marek Derewecki, Kęty 2007.
- Błaszczyk W., *Krytyka Zachodu w świetle eklezjologii soborności Aleksego Stepanowicza Chomiakowa*, Wyd. Ibidem, Łódź 2008.
- Brzeziński B., *Prawosławny Teologiczny Instytut Świętego Sergiusza w Paryżu. 70-lecie prawosławnej teologii w Paryżu*, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne” vol. V, 2011.
- Bujak J., *Prymat biskupa Rzymu w świetle katolicko-prawosławnego dialogu eklezjologicznego*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2007.
- Bulgakov S., *The question of the veneration of the Virgin Mary at the Edinburgh Conference*, „Sobornost” 12/1937.
- Bulgakov S., *Prawosławie*, przeł. H. Paprocki, Orthdruk s.c., Formica, Białystok – Warszawa 1992.
- Chomiakow A., *Jeszcze kilka słów prawosławnego chrześcijanina na temat wyznań zachodnich z powodu licznych publikacji religijnych, łacińskich i protestanckich*, w: L. Augustyn, M. Kwaśnicka (red.), *Niedokończona dyskusja... Dziewięć-*

- nastowieczna polemika katolicko-prawosławna między Iwanem Gagarinem SJ i Aleksym S. Chomiakowem*, przeł. M. Kwaśnicka, J. Dobieszewski, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Chomiakow A., *Kościół jest jeden. Próba katechizmowego przedstawienia nauki o Kościele*, „Elpis” 12/2010.
- Chorużyj S., *Filozofia i teologia: stare i nowe paradygmaty relacji*, przeł. Ł. Leonkiewicz, „Elpis” Rocznik XXI (XXII), 2010.
- Clemént O., *Instytut Świętego Sergiusza dzisiaj*, przeł. B. Brzeziński, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne” vol. V, 2011.
- Clemént O., *Rzym inaczej*, przeł. M. Żurowska, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 1999
- Colosimo J., *Teologiczny dom dla wszystkich*, przeł. B. Brzeziński, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne” vol. V, 2011.
- Darnton R., *Wielka masakra kotów i inne epizody francuskiej historii kulturowej*, przeł. D. Guzowska, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2015.
- Dobieszewski J., *Włodzimierz Sołowjow. Studium osobowości filozoficznej*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2002.
- Dostojewski F., *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Puls Publications, London 1992.
- Dostojewski F., *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Puls Publications, London 1992.
- Dostojewski F., *Dziennik pisarza*, t. 2, przeł. M. Leśniewska, PIW, Warszawa 1982.
- Dvornik F., *Bizancjum a prymat Rzymu*, przeł. M. Radożycka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1985.
- Dvornik F., *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*, Harvard University Press, Cambridge 1958.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2003.
- Fedotov G., *The Russian Religious Mind*, Harvard University Press, Cambridge 1966.
- Florovsky G., *Review*, „The Christian East” vol. II, 3-4/1952-1953.
- Fłorowski G., *Puti ruskogo bogosłowija*, Instytutu Russkoj Ciwilizacji, Moskwa 2009.
- Gigon O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, przeł. P. Domański, IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Guriewicz A., *Historia i antropologia historyczna*, „Konteksty. Sztuka Ludowa” 1-2/1997.
- Guriewicz A., *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, przeł. Z. Dobrzyński, Oficyna Wydawnicza Volumen, Marabut, Warszawa – Gdańsk 2002.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1963.
- Hessen S., *Utopia i autonomia dobra u Dostojewskiego i Sołowjowa*, przeł. J. Walicka, w: idem, *Studia z filozofii kultury*, PWN, Warszawa 1968.

- Hryniewicz W., *Ekumenia żyje nadzieją. Medytacje ekumeniczne*, Wyd. Święty Wojciech, Poznań 2011.
- Hryniewicz W., *Kościół jest jeden*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2004.
- Hryniewicz W., *Na drogach pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Verbinum, Warszawa 1998.
- Hryniewicz W., *Tajemnica jedności Kościoła*, w: W. Hryniewicz, J.S. Gajek, S.J. Koza (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- Hryniewicz W., Gajek J. S., Koza S.J. (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1996.
- Hryniewicz W., Karski K., Paprocki H., *Credo. Symbol naszej wiary*, Znak, Kraków 2009.
- Jewdokimow D., Kizińska K., *Cultural theory and history: sign and context*, Wyd. Naukowe WNS, Poznań 2014.
- Karski K., *Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie*, Novum, Warszawa 1986.
- Karski K., *Rola Światowej Rady Kościołów w ruchu ekumenicznym*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2(57)/2010.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 1994.
- Kiejzik L., *Włodzimierz Sołowjow*, Wyd. WSP TK, Zielona Góra 1997.
- Kniaziew A., *Służąc Bogu i cerkwi*, przeł. B. Brzeziński, „Sensus Historiae. Studia interdyscyplinarne” vol. V, 2011.
- Kołąkowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 1958.
- Kołąkowski L., *Rozumienie historyczne i zrozumiałość zdarzenia historycznego*, w: idem, *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*, PWN, Warszawa 1967.
- Kołąkowski L., *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, PWN, Warszawa 1965.
- Kołąkowski A. (red.), *Wokół dorobku warszawskiej szkoły historii idei*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2013.
- Krasicki J., *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003.
- Kruger H., *Katechizm ekumeniczny. Krótkie wprowadzenie w istotę, rozwój i działalność ruchu ekumenicznego*, Novum, Warszawa 1987.
- Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, Wyd. Augustana, Bielsko-Biała 1999.
- Kucy A., *Rosyjska diaspora religijna w Paryżu*, „Roczniki Humanistyczne” t. LXI, z. 7, 2013.
- Kwaśnicka M., *Katolicka znaczy „sobornaja”? Komentarz tłumacza*, w: L. Augustyn, M. Kwaśnicka (red.), *Niedokończona dyskusja...*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

- Lazari A. de, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, „Śląsk”, Katowice 1995.
- Le Goff J., *Les mentalites: une histoire ambigue*, w: *Faire de l'histoire*, t. 3, Gallimard, „Bibliothèque de l'histoire”, Paryż 1974.
- Le Goff J., *Historia i pamięć*, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Leśniewski K., *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, Prawosławna Diecezja Lubelska i Chełmska, Lublin 1995.
- Łosski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989.
- Łotman J., Uspienski B., *Pogłosy koncepcji „Moskwa – Trzeci Rzym” w ideologii Piotra Pierwszego*, w: *Semiotyka dziejów Rosji*, przeł. B. Żyłko, Wyd. Łódzkie, Łódź 1993.
- Łotman J., *Rosja i znaki. Kultura szlachecka w wieku XVIII i na początku XIX*, przeł. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1999.
- Małachowski A., *Jedność i mnogość jako kategorie modelu trynitarnego w ujęciu Mikołaja z Kuzy*, Papieski Wydział Teologiczny, Wrocław 2008.
- Meyendorff J., *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Znak, Kraków 1997.
- Mazurek S., *Ścieżki Bogoczołwieczeństwa (Włodzimierz Sołowjow)*, w: idem, *Utopia i łaska*, IFiS PAN, Warszawa 2006.
- Nagy S., *Kościół na drogach jedności*, Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1985.
- Nasierowski T., *Świat rosyjskiej duchowości. Kościoły i ruchy dysydenckie a Cerkiew panująca*, Neriton, Warszawa 2005.
- Nossol A., *Ekumenizm jako imperatyw chrześcijańskiego sumienia. Przez dialog i pojednanie ku ekumenicznej jedności*, Wyd. Świętego Krzyża, Opole 2000.
- Obolevitch T., *Nauka w poszukiwaniu metafizyki. Aspekty poznania naukowego w teorii wiedzy integralnej Włodzimierza Sołowjowa*, Wyd. Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2003.
- Ostrowski A., *Sołowjow. Teoretyczne podstawy filozofii wszechjedności*, UMCS, Lublin 2007.
- Pelikan J., *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600-1700)*, przeł. Maciej Piątek, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Pipes R., *Rosja carów*, Magnum, Warszawa 2006.
- Poliakov L., *L'epopée des vieux-croyants*, Perrin, Paris 1991.
- Pomian K., *Historia. Nauka wobec pamięci*, Wyd. UMCS, Lublin 2006.
- Professor L.A. Zander's Reply to Fr. G. Florovsky, „The Chrystian East” vol. II, nr 5-6, Summer 1953.
- Przebinda G., *Między Moskwą a Rzymem. Myśl religijna w Rosji XIX i XX wieku*, Universitas, Kraków 2003.

- Przebinda G., *Włodzimierz Sołowjow wobec historii*, Arka, Kraków 1992.
- Przebinda G., *Większa Europa. Papież wobec Rosji i Ukrainy*, Znak, Kraków 2001.
- Plotyn, *Enneady*, t. 2, przeł. A. Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959.
- Przybył E., *W cieniu Antychrysta. Idee staroobrzędowców w XVII w.*, Zakład Wydawniczy Nomos, Karków 1999.
- Runciman S., *Upadek Konstantynopola 1453*, PIW, Warszawa 1994.
- Rzeczycka M., *Sofiologia Władimira Sołowjowa i jej dziedzictwo*, w: E. Bernat (red.), *Światło i ciemność. Motywy ezoteryczne w literaturze rosyjskiej przełomu XIX i XX wieku*, Wyd. Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2001.
- Sakowicz E., *Dialog międzyreligijny*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 3, red. T. Gadacz, B. Milerski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Sitek R., *Warszawska szkoła historii idei. Między historią a teraźniejszością*, Wyd. Naukowe Scholar, Warszawa 2000.
- Schatz K., *Sobory powszechne – punkty zwrotne w historii Kościoła*, przeł. J. Zakrzewski, WAM, Kraków 2000.
- Schmemann A., *Droga prawosławia w historii*, przeł. H. Paprocki, Orthdruk, Białystok 2001.
- Semiotyka dziejów Rosji*, wybór i przekład Bogusław Żyłko, Wyd. Łódzkie, Łódź 1993.
- Smith G., *Oxford 1937: The Universal Christian Council for Life and Work Conference (Studies in the Intercultural History of Christianity)*, Peter Lang, Frankfurt am Main – New York 2004.
- Sołowjow S.M., *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, przeł. E. Siemaszkiewicz, W drodze, Poznań 1986.
- Sołowjow W., *Krótką powieść o Antychryście*, w: idem, *Wybór pism*, przeł. J. Zychowicz, W drodze, Poznań 1988.
- Sołowjow W., *O przyczynach upadku światopoglądu średniowiecznego*, przeł. T. Brzostowska, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2/2002.
- Sołowjow W., *Wykłady o Bogoczości*, przeł. J. Dobieszewski, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.
- Starowieyski M., *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Wyd. M, Kraków 2016.
- Stołowicz L., *Historia filozofii rosyjskiej*, przeł. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- Stróżewski W., *Ontologia*, Aureus, Znak, Kraków 2004.
- Swianiewicz J., *Możliwość makrohistorii*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń – Warszawa 2014.
- Szacki J., *Spotkania z utopią*, Państwowe Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa 1980.
- Špidlík T., *Mysł rosyjska. Inna wizja człowieka*, przeł. J. Dembska, Wyd. Księży Marianów, Warszawa 2000.
- Śpiewak P., *W pół drogi. Warszawska szkoła historyków idei*, „Res Publica” 1/1979.

- Uspienski B., *Religia i semiotyka*, przeł. B. Żyłko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2001.
- Walicki A., *Leszek Kołakowski i warszawska szkoła historii idei*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 3-4(18)/2007.
- Walicki A., *Osobowość a historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, PIW, Warszawa 1959.
- Walicki A., *Rosja, katolicyzm i sprawa polska*, Wyd. Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Walicki A., *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa*, PWN, Warszawa 1964.
- Walicki A., *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.
- Walicki A., *Zniewolony umysł po latach*, Czytelnik, Warszawa 1993.
- Wieczorek B., *Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy*, „Studia Warmińskie” XLI-XLII, 2004-2005.
- Witkowski L., *Uniwersalizm pogranicza*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2000.
- Wolińska T., Leszka M.J. (red.), *Konstantynopol nowy Rzym. Miasto i ludzie w okresie wczesnobizantyjskim*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Woszczyk A., *Problem hen i aoristos dyas w Enneadach Plotyna*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2007.
- Woźniak A., *Cerkiew na emigracji wobec Zachodu. Rosyjski Chrześcijański Ruch Studencki*, w: XIV „Musica Antiqua Europae Orientalia. Acta Slavica”, red. A. Bezwiński, Bydgoszcz 2006.
- Wrzosek W., *Historia – Kultura – Metafora*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1995.
- Zander L., *The Crisis of Antropology*, „The Student World” 1951, second quarter.
- Zander L., *Vision and action*, przeł. z jęz. rosyjskiego N. Duddington, V. Gollancz LTD, London 1952.
- Zaporowski A., *Czy komunikacja międzykulturowa jest możliwa? Strategia kulturoznawcza*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2006.
- Zenderowski R., *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011.
- Ziernow N., *Rosyjskie odrodzenie religijne XX wieku*, przeł. H. Paprocki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2015.
- Żyłko B., *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.
- Żyłko B. (wywiad), *Idea Trzeciego Rzymu zdeterminowała całą historię Rosji*, „Frona Lux” 73/2014.

Literatura rosyjskojęzyczna

- Бердяев Н., *Алексей Степанович Хомяков*, Соб. соч., t. V, YMCA-PRESS, Paris 1997.
- Бердяев Н., *Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева*, w: idem, *Собрание Соч.*, t. 3, YMCA-PRESS, Paris 1989.
- Булгаков С., *Тихие думы*, Издание Г.А. Лемана, Москва 1918.
- Булгаков С., *У кладезя Иаковля*, w: *Христианское Воссоединение*, YMCA-PRESS, Paris 1933.
- Булгаков С., *Una Sancta*, „Путь” 58/1939.
- Гаврилов М., *Был ли Вл. Соловьев католиком или православным*, „Символ” 41/1999.
- Гуревич А., *Исторический синтез и Школа «Анналов»*, Индрик, Москва 1993.
- Достоевский Ф.М., *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, t. 11, Издательство «Наука», Ленинград 1974.
- Дюби Ж., *Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г.*, „Одиссей: Человек в истории” 1991.
- Евлампиев И., *Художественная философия Андрея Тарковского*, «Алетейя», Санкт-Петербург 2001.
- Завитневич В.В., *Алексей Степанович Хомяков*, И.И. Горбунов, Киев 1902.
- Зандер Л.А., *Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова)*, t. I, YMCA-PRESS, Париж 1948.
- Зандер Л., *Екуменическое движение*, „Вестник РСХД” 1949.
- Зандер Л., *Открытое письмо о В. Зеньковскому*, „Вестник РСХД” 27/1953.
- Зандер Л., *Песнь Господня*, Лев, Париж 1981.
- Затворник Т., *Письма к разным лицам*, Типо-литография И. Ефимова, Москва 1892.
- Зернов Н., *Москва – Третий Рим*, „Путь” 51/1937.
- Зеньковский В., *Духовно-воспитательная работа Богословского Института*, „Вестник РСХД” 145/1985.
- Зеньковский В., *История русской философии*, Академически Проект, Раритет, Москва 2001.
- Зеньковский В., *Несколько слов Л.А. Зандеру*, „Вестник РСХД” 1953.
- Зеньковский В., *Русское Студенческое Христианское Движение. История, деятельность, задачи*, „Вестник РСХД” 1949, nr VII-VIII, ss. 3-19, nr IX-X.
- Зеньковский В., *Свобода и соборность*, „Путь” 7/1927.
- Зеньковский С.А., *Русское старообрядчество: Духовные движения XVII века*, Институт ДИ-ДИК, Квадрига, Москва 2009.

- Зернов Н., *Три русских пророка. Хомяков, Достоевский, Соловьев*, Московский рабочий, Москва 1995.
- Карташев А., *Очерки по истории Русской Церкви*, t. 1-2, YMCA-PRESS, Paris 1959.
- Костиков В., *Не будем проклинать изгнание (Пути и судьбы русской эмиграции)*, Международные отношения, Москва 1990.
- Краткая летопись академической жизни 1947-1948*, „Православная Мысль” 7/1949.
- Краткая летопись академической жизни 1949-1952*, „Православная Мысль” 9/1953.
- Лосев А., *Владимир Соловьев и его время*, Прогресс, Москва 1990.
- Летопись академической жизни 1946-1947*, „Православная Мысль” 6/1948.
- Лотман Ю., *О метаязыке типологических описаний культуры*, „Труды по знаковым системам” nr 4, Тарту 1969.
- Мария, монахиня, *Под знаком гибели*, „Новый град” 13/1938.
- Милуков П., *Очерки по истории русской культуры*, cz. III: *Национализм о общественное мнение*, Мир Божий, Санкт-Петербург 1901.
- Митрополит Евлогий (Георгиевский), *Путь моей жизни*, „Московский Рабочий” ВПМД, Москва 1994.
- Морозов И.В., *Памяти Л.А. Зандера*, „Вестник Р.С.Х.Д.”, 75-76/1964-1965.
- Мочульский К.В., *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*, w: idem, *Гоголь, Соловьев, Достоевский*, «Республика», Москва 1995.
- Оболевич Т., *Метафизические основания экуменического проекта Владимира Соловьева*, „Богословие, культура, образование” 18(4)/2014.
- Озолин Н., *70-летие Богословского Института*, „Вестник ПСХД” 174/1996.
- Около-Кулак А., *Владимир Соловьев и католичество (Из документов по истории русского католичества)*, „Китеж” 1927.
- Плигузов А.И., *Полемика в Русской Церкви первой трети XVI столетия*, Изд-во Индрик, Москва 2002.
- Поремский В., *Политическая миссия русской эмиграции*, Посев, Франкфурт-на-Майне 1954.
- Преподобный Сергий в Париже. История парижского Свято-Сергиевского Православного Богословского Института*, red. V. Bobrinskoj, Росток, Санкт-Петербург 2010.
- Религиозное осознание нашего беженства. Доклад проф. Л.А. Зандера*, „Вестник” II/1949.
- Самарин Ю., *Предисловие к богословским сочинениям Хомякова*, w: *Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова*, t. 2, Университетская топография (М. Катков), Москва 1886.

- Соловьев В.С., *Великий спор и христианская политика*, w: *Собрание сочинений*, t. 4, Просвещение, Санкт-Петербург 1914.
- Соловьев В., *Россия и вселенская церковь*, Товарищество типографии А.И. Мамонтова, Москва 1911.
- Соловьев В.В., *Русская идея*, w: idem, *Сочинения в двух томах*, t. 2, „Правда”, Москва 1989.
- Струве Н., *Православие и Культура*, Христианское Издательство, Москва 2000.
- Толстой Н., *Владимир Соловьев — католик*, «Русское слово», nr 192, 21 августа 1910.
- Трубецкой Е.Н., *Миросозерцание Вл. Соловьева*, t. 1, Путь, Москва 1913.
- Флоренский П., *Около Хомякова*, „Символ” 16/1986.
- Флоровский Г., *Пути русского богословия*, YMCA-PRESS, Paris 1981.
- Хомяков А.С., *Несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу одного послания парижского архиепископа*, w: *Полное собрание сочинений*, t. 2, Университетская топография (М. Катков), Москва 1886.
- Цыпин протоиерей В., *Декларация 1927 года*, „Журнал Московской Патриархии” 5/1994.

Źródła internetowe

- <http://old-ru.ru/07-46.html> [14.01.2017].
- <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4526> [14.01.2017].
- <http://soborowa.strefa.pl/florencja.html> [19.06.2016].

