

ZDZISŁAW KIJAS

ZASADA „SOBORNOSTI” W TEOLOGII I ŻYCIU WSCHODU PRAWOSŁAWNEGO

Wstęp

Wiek XIX był bez wątpienia złotym okresem kultury rosyjskiej. Zaznaczyło się to w sposób szczególny w literaturze. *Walory ideologiczne i artystyczne pozwalają zaliczyć twórczość wielu pisarzy tego okresu do najważniejszych osiągnięć literatury światowej* – pisał historyk Ludwik B a z y ł o w¹. Dla przykładu wystarczy tutaj wspomnieć nazwiska takich chociażby pisarzy i poetów jak Aleksander P u s z k i n, najwybitniejsza postać w literaturze rosyjskiej, Michał L e r m o n t o w, którego utwory poetyckie świadczą o wielkim umiłowaniu wolności, Mikołaj G o g o l, mistrz satyry społecznej oraz dwa, bez wątpienia najlepiej znane na świecie nazwiska rosyjskiej literatury, Fiodor D o s t o j e w s k i i Lew T o ł s t o j. Te i inne nazwiska rosyjskich literatów, weszły na stałe do historii literatury światowej. Jednak rozkwit poezji i prozy, jak i rozwój rosyjskiej gospodarki, nie znalazły początkowo wyraźnego odbicia w rosyjskiej teologii; jej charakter późno-bizantyjski albo po-trydencki nadal wydawał się być „aktualny” i obowiązujący. W znacznej części wynikało to z faktu, iż w Rosji, podobnie jak na Zachodzie, teologia w owym czasie była jeszcze monopolem środowisk kościelnych, z natury bardziej zachowawczych czy ostrożnych. Wiadomo jednak, że ani sama teologia, ani też ci, którzy ją uprawiają, nie tworzą zamkniętej w sobie monady, nieczulej i niewrażliwej na zmieniający się świat i ludzi. Przeciwnie, w większym lub mniejszym stopniu uczestniczą w tych zmianach, ponosząc tym samym ich konsekwencje.

We wspomnianym okresie rosyjska kultura pozostawała pod silnym oddziaływaniem filozofii francuskiej i niemieckiej². Zwłaszcza niemiecka literatura romantyczna i niemiecki idealizm filozoficzny

¹ L. Bazyłow, *Historia Rosji*. Wrocław/Warszawa/Kraków, 1969 s. 418.

² Por. A. Rogalski, *Rosja-Europa. Wzajemne związki, wpływy i zależności kulturalno-literackie*. PAX Warszawa 1960 ss. 51-339. Autor pisze: *Cechą znamioną wszystkich ośrodków intelektualnych (rosyjskich) było, że podlegały one różnorodnym, bardzo silnym i głębokim wpływom niemieckim* (s.94).

ny znalazły w Rosji bardzo wielu zwolenników, a idee Schellinga, który w *Systemie idealizmu transcendentnego* dał najdoskonalszy wyraz tej nauce, wnikały głęboko w moskiewskie życie intelektualne. Moskwa bowiem, bardziej aniżeli stolica – Sankt Petersburg – była kolebką rodzących się kierunków literacko-filozoficznych. Podobnie i pojęcie *Volkstum*, wzięte z niemieckiej poezji idealistycznej, miało swój wkład w narodzinach rosyjskiego pojęcia *narodnost'*, czy dalej, chociaż pośrednio, *słowianofilstwo*.

Na bazie tych nowych prądów filozoficznych, w których element religijny odgrywał wyjątkowo ważną rolę, wielu z młodych rosyjskich intelektualistów, jak np. Piotr Czadajew, Iwan Kiriejewski czy Aleksy Chomjakow, było ludźmi o głębokim życiu religijnym i szczerze oddanymi Kościołowi. Gotowi na współpracę z teologami *ex professo*, tzn. z teologami z Akademii Duchownych i seminariów, sytuowali *Kościół* w samym sercu swojej refleksji filozoficzno-teologicznej. Ich właśnie wkład zadecydował o przyszłym kształcie rosyjskiej teologii, o jej zasadniczych – rosyjskich rysach, odbiegających, nierzadko bardzo wyraźnie od prawosławnej teologii greckiej. Elementem charakterystycznym tej nowej teologii rosyjskiej była chociażby nauka o *Sofii*, filozofia *słowianofilstwa* (złanie w jedno wątki narodowego i religijnego), czy *sobornost'*. Ona właśnie – *sobornost'* – interesuje nas tutaj w pierwszym rzędzie i nad nią chcemy się zatrzymać przez moment. W punkcie pierwszym (1) będą to rozważania nad pojawieniem się tego terminu w rosyjskiej literaturze teologicznej. W drugim natomiast (2) przejdziemy do rozważań o charakterze bardziej teologicznym, pytając się o naturę, charakter *sobornosti*.

1. Zaistnienie terminu *sobornost'*

Historia terminu, chociaż nie stanowi bezpośredniego przedmiotu niniejszej refleksji, posiada swoje znaczenie dla teologicznych uściśleń *sobornosti*. Wg Gerarda Cioffarięgo, który wiele czasu poświęcił studium tego tematu, w obecnym kształcie termin *sobornost'* pojawił się po raz pierwszy w pismach teologa szkolnego Porfirija Uspenskiego (1804-1885), około roku 1857³. Teolog ten, podobnie jak wielu jego współwyznawców, uważał *sobór* za najważniejszy i najwyższy organ przy podejmowaniu decyzji eklezjalnych. Uspenski nie utożsamiał jednak soboru z terminem *sobornost'*. Ten ostatni znaczył dla niego coś więcej jednak, chociaż

³ Por. G. Cioffari OP. *La sobornost' nella teologia russa. La visione della chiesa negli scrittori ecclesiastici della prima metà del XIX secolo*. Roma 1977 s. 61, także przypisy 50.

daremny byłby wysiłek znalezienia u tego rosyjskiego teologa jasnego podania jego znaczenia i charakteru. Wychodząc niejako naprzeciw naszym trudnościom P o r f i r i j podawał wiele składowych elementów *soborności*, z których pierwszym i najważniejszym była bez wątpienia *miłość*. Właśnie *miłość* służyła wg niego za podstawę we wzajemnej współpracy między biskupem i jego kapłanami, ale nie tylko; na *miłości* winno opierać się współdziałanie całego ludu chrześcijańskiego, czyli nie tylko biskupa z kapłanami, ale całej hierarchii z ludem i ludźmi między sobą. Umieszczenie na jednej płaszczyźnie, tzn. na płaszczyźnie *miłości* osób duchownych i świeckich, było odważnym krokiem naprzód rosyjskiego teologa, na który niewielu odważyło się jeszcze w owym czasie. Teologowie ci, myślący inaczej niż P. U s p e n s k i, mówiąc o *soborności* Kościoła, mieli tendencję do zacieśniania jej do faktu nieomal wyłącznie liturgicznego, skądinąd cennego, oczywiście, ale niepełnego. Porfirij, konsekrowany na biskupa w 1865 r, okazał się w tym względzie teologiem postępowym, chociaż i dość niewygodnym, jeżeli użyć współczesnego języka. Jego słowa musiały niewątpliwie razić ucho rosyjskiego czytelnika, szczególnie duchownego. Pisał bowiem: *Zresztą, aktualni członkowie Synodu, wszyscy biskupi i wszyscy rektorzy Akademii i Seminariów duchownych nawet na odległość nie znają, co znaczy dyplomacja eklezjalna, zasady eklezjalnego rządzenia, i myślą, i nauczają, że tylko kler jest sędzią w sprawach kościelnych. Metropolita Moskwy Filaret (Drozdow), na wstępie swojego przemówienia w dniu koronacji Aleksandra II powiedział, że Kościół to kler, zapominając o swoim katechizmie, w którym jest wydrukowane, że Kościół jest wspólnotą wiernych, nie kapłanów, diakonów i mnichów. Wątpię, żeby ktokolwiek słyszał go mówiącego, że prawda objawiona jest dla wszystkich wierzących w Panu i że jest troskliwie zachowana dzięki ich wspólnej miłości*⁴.

P. U s p e n s k i e g o nie zadawała prawda wyłącznie teoretyczna, ile raczej jej funkcjonowanie w praktyce, w konkretnym zastosowaniu. I w odniesieniu do prawdy, którą jest Kościół, duchowny rosyjski wychodził z założenia, że ukonkretnienie *sobornosti*, tzn. powszechności elementów i członków, które ją tworzą, aktualizuje się wyłącznie przez powrót do pierwotnych form życia eklezjalnego, tzn. do czasu pierwszych chrześcijan. Tam właśnie, tzn. w Kościele pierwotnym, znajdujemy istotne przejawy *sobornosti* Kościoła, jak np.: okresowe zwoływanie soborów na różnych poziomach, aktywny

⁴ T e n z e. *Kniga bytija mojego. Dniwniki i awtobiograficzeskije zapiski episkopa Porfirija Uspenskago*. Sankt Petersburg 1901. VII s. 149. Z braku dostępu do tekstu oryginalnego cyt. za G. C i o f f a r i, *La sobornost'* ss. 67-68.

udział świeckich w życiu parafialnym (świadczyła o tym praktyka wyboru przez lud na równi z klerem swoich przyszłych biskupów)⁵ i ogólnie mówiąc twórcza współpraca oraz współodpowiedzialność hierarchii, duchowieństwa i laikatu. Także i na innych szczeblach ich współpraca odznaczała się harmonią, bratnią miłością i gotowością świadczenia sobie wzajemnej pomocy. Otóż nie powszechność geograficzna ani nawet doktrynalna, ile przede wszystkim powszechność żywa i konkretna, osadzona nie tylko na wierze, ale i na miłości była dla Porfirija wyznacznikiem *sobornosti*. Pozwalało to używać terminu *sobornost'* nie tylko w odniesieniu do powszechności chrześcijańskiego przesłania, ale i do uczestniczenia wszystkich w życiu Kościoła: on ją nie tylko ogłaszał, ale i realizował.

Chronologicznie pierwszy Uspenski nie był jednak jedynym rosyjskim teologiem, podejmującym temat *soborności*, w jej aktualnym kształcie⁶. Jego późniejszy rozkwit poprzedziły prace innych jeszcze teologów, jak np. Antoniego Amfiteatrowa (1815-1879) czy Makarego Bułgakowa (1816-1882). Podczas gdy pierwszy z nich (Amfiteatrow) zwracał uwagę na pewną komplementarność wspomnianych pojęć *sobornost'* i *katholicznost'*; drugi – M. Bułgakow – interpretował *sobornost'* jako rodzaj katolickości w sensie przestrzennym i etnicznym, czyli katolickości, która przekracza wąskie ramy danego kraju i narodu. Ponadto M. Bułgakow uważał, że słowiański odpowiednik greckiego *katholiké*, jakim była *sobornost'*, nie wnosił żadnych nowych zmian w zakresie treści, pokrywając się z nim w zupełności.

W tym samym nieomal czasie, obok wspomnianych tutaj teologów „szkolnych”, ciągle jeszcze bardzo liczącą się grupą intelektualną, która zdobywała coraz więcej na znaczeniu, byli słowianofile. Pod względem ideologicznym różnego pochodzenia (eks-marksiści, eks-idealiści, radykałowie, a nawet i anarchiści itd), osoby tego kierunku odkryły w całej pełni tajemnicę Kościoła i to już nie jako instytucje, ale jako duchowy organizm. Jeżeli brak zgody wśród znawców tematu, komu przypisać pierwszeństwo w tym ruchu, czy Iwanowi Kirejewskiemu, czy Aleksowi Chomiakowowi⁷ panuje powszechna zgoda, że w temacie eklezjologii A. Chom-

⁵ Por. G. Cioffari, *La sobornost'* s.68.

⁶ *Kniga bytija* VII s.71. W tym właśnie fragmencie pojawia się po raz pierwszy interesujący nas termin *sobornost'*, a nie w VII s.149, chociaż zawarte jest tutaj jego pojęcie.

⁷ Por. A. Walicki, *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiana rosyjskiego słowianofilstwa*. Warszawa 1964 ss.143-144, przypis 3.

m i a k o w jest bez konkurencji i że to on właśnie dał podstawy dla eklezjologii *sobornosti*⁸.

* * * * *

Na podstawie dotychczasowych rozważań można powiedzieć więc, że termin *sobornost'* funkcjonował znacznie wcześniej w piśmiennictwie rosyjskim, chociaż nie w takim charakterze, jaki nadali mu teologowie pierwszej połowy XIX wieku, tzn. nie odnosił się on w równym stopniu zarówno do powszechności geograficznej, powszechności wiary i aktywnej miłości, zacieśniając się raczej niemal wyłącznie do pierwszej z nich.

Przez długi okres czasu utrzymywano, że tłumaczenie greckiego *katholiké* przez *sobornaja* (w rozdz. żeńskim, ponieważ w j. rosyjskim Kościół jest żeńskiego rodzaju – ta *Cierkow*) sięga okresu cyrylometodiańskiego, czego nie podważał leader słowianofilów, ojciec eklezjologii *sobornosti*, wspomniany Aleksy Chomiakow (1804-1860). Później dopiero skorygowano taki pogląd i uczynił to A. Gezen⁹. W oparciu o manuskrypty ze wczesnych wieków chrześcijaństwa na ziemi rosyjskiej Gezen wyciągnął następującą konkluzję: przymiotnik *katholiké* oddawany był początkowo przez *katholiki* albo *katholiczieskaja*. Nie wcześniej jak na wiek XI przypadają dopiero początki stosowania nowego słowiańskiego przymiotnika, odpowiednika stosowanego dotychczas greckiego, którym był przymiotnik *sobornyj (-aja)*. Nie wyparł on jednak całkowicie wcześniejszego *-katholiczieskaja* i stosowany był zamiennie, a niekiedy i łączył się z nim, np. *sobornaja katholiczieskaja*. Gezen zaznaczał jednak, że *sobornyj (-aja)*, jako przymiotnik od *sobor* (kościół, tak parafialny jak katedralny), stosowany był nieomal od samego początku w tłumaczeniach z greckiego na staro-cerkiewno-słowiański i stąd wyprzedza w czasie termin *sobornyj (-aja)*, jako odpowiednik *katholiké*. Tak więc, gdy ten ostatni notowany jest od wieku XI, pierwszy pojawia się już w wieku X, np. w legendzie *Życia św. Metodego*¹⁰.

Na podstawie tych oraz innych analiz da się sformułować kilka ogólnych wniosków w formie podsumowania:

⁸ Por. P.O'Leary. *The Triune Church: A Study in the Ecclesiology of A.S. Xomjakov*. Tallaght Co. Dublin 1982; P.K. Christoff. *An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas. T. I. A.S. Xomjakov*. 'S. Gravenhage 1961.

¹⁰ *Istorija slawjanskago periewoda simwologow wiery. Kritiko paleograficzieskije zamietki*. Sankt Petersburg 1884, szczególnie ss. 90-102.

¹⁰ A. Gezen, *Istorija slawjanskago* s.92.

– termin *sobor* (*sobornyj*, *-aja*) jest terminem o bardzo długiej historii, który służył początkowo na określenie kościoła parafialnego albo katedralnego, albo kapłanów pracujących przy nim;

– termin *sobornyj*, jako odpowiednik *katholiké* (powszechny), wprowadzony został do liturgicznych tekstów Kościoła prawosławnego w Rosji dopiero w wieku XI i posługiwano się nim o wiele chętniej niż jego odpowiednikami: *wsiemirnyj*, *wsielenskij*. Te ostatnie posiadały w sobie większy procent świeckości i bliższe były greckiemu *oikoumene* – powszechności świata chrześcijańskiego, przez co odnosiły się bardziej do Kościoła w Konstantynopolu;

– rozprzestrzenienie się terminu *sobornaja* wiązało się z kilkoma ważnymi faktami. W pierwszym rządzie z osłabieniem polityczno-gospodarczym Cesarstwa Bizantyjskiego, co prowadziło do równoczesnego osłabienia więzi Kościoła rosyjskiego z Kościołem patriarchalnym w Konstantynopolu; mocniej zaczęto podkreślać wierność nauce siedmiu soborów, słabiej natomiast respekt i szacunek wobec Patriarchatu Ekumenicznego. Z drugiej zaś strony, po podpisaniu przez delegację grecką uzgodnień jedności na Soborze we Florencji (1439), Rosjanie nie omisszali zarzucić im „zdrady” wiary. W efekcie tego *sobornost'* przybrała odcień mistyczny. Oznacza to, że nie zatraciła swojego dotychczasowego znaczenia *sobornowości*, lecz nie została odczytana jako system Kościoła, ale jako historyczno-mistyczna rzeczywistość wiary przekazanej przez siedem soborów.

2. Natura *sobornosti*

Nie można mówić o naturze *sobornosti* pomijając czołowego jej przedstawiciela, jakim, był bez wątpienia Aleksy Chomiakow (a). Współcześni oraz pokolenia późniejsze odnosiły się albo pozytywnie (i była ich większość) albo negatywnie¹¹ do proponowanej

¹¹ Byli wśród nich: ks. A.W. Gorski, rektor Moskiewskiej Akademii Duchownej, który wytykał mu szereg niecisłości teologicznych i jednostronnych zapatrywań. W. Sołowjow z kolei oceniał surowo jego założenia idealistyczne (por. R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia* ss. 100-101). Następnie P. Florenski (zob. jego pozycja *Okolo Chomiakowa Kriticzieskije zamietki*. Siergijew Posad 1916; A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*. Warszawa 1973 s. 161; G. Piovesana, *Storia del pensiero filosofico russo* (988-1988). Ed. Paoline – Cinisello Balsamo 1992 s. 120), który zarzucał Chomiakowowi negację autorytetu kościelnego, obowiązujących kanonów i *zasad strachu*. Z kolei włoski jezuita pisał: *Il teologo ortodosso P. Florenskij rifiutò decisamente la nozione di sobornost' perché negava la lunga tradizione di autorità visibile propria della Chiesa ortodossa, in favore di un consenso utopico non convalidato da tutta la lunga storia dei concili e dei movimenti eretici*. Nie oznacza to wcale, że Florenski nie odczytywał Kościoła jako wspólnoty, choć czynił to na innych podstawach, zob. Z. Kijas

przez niego wizji Kościoła(b). Tak czy inaczej jego przemyślenia, które czerpał w dużej mierze z niektórych teologów katolickich, oddziaływały bardzo mocno na teologię rosyjską, czego następstwem był zwrot ku eklezjologii patrystycznej, eucharystycznej itd.

a. *Sobornost'* Kościoła w teologii Chomiakowa

Eklezjologia jest najbardziej charakterystyczną i najważniejszą teologiczną spuścizną Aleksiego Chomiakowa, czołowego przedstawiciela rosyjskiego słowianofilstwa, myślowego kierunku bardzo modnego w Rosji w XIX w. Słowianofilstwo charakteryzuje doskonałą wewnętrzną strukturę myśli tego filozofa i teologa. Treścią i historią dogmatów interesował się on bowiem o tyle tylko, o ile widział w nich symboliczny wyraz istoty Kościoła, który był dla niego przede wszystkim idealnym organizmem społecznym, antidotum dezintegracji i atomizacji współczesnego świata, jak charakteryzował ją G. Flórowski¹². Jego dorobek teologiczny to przede wszystkim broszury polemiczne przeciwko katolikom i protestantom oraz listy skierowane do konkretnych osób. Jedyną próbę systematycznego wykładu słowianofilskich poglądów na temat Kościoła zawarł autor w niewielkiej objętościowo pracy pod tytułem *Kościół jest jeden (Cierkow adna)*¹³.

Chomiakow przejął zapoczątkowaną przez Kirejewskiegokrytykę wyznań zachodnich, uważając, że istota pierwszego chrześcijaństwa tkwiła w *tożsamości jedności i wolności, która przejawia się w prawie miłości duchowej*¹⁴. Jej naruszenie, uważał, nastąpiło w Kościele katolickim, który zmieniając dobrowolnie symbol wiary (*filioque*) i podnosząc do rangi dogmatu prywatną opinię biskupów, podważył, a nawet złamał prawo miłości, czego konkretnym następstwem był racjonalizm, czyli próba uzasadniania już nie przez miłość, ale poprzez rozum. Tymczasem takie poznanie, odpowiadał, nie było i nie jest zdolne zagwarantować żywej więzi jedności wiernych w Kościele. Doprowadziło to do tego, że jedność i wolność stały się

OFMConv. *Kościół-wspólnota w teologicznej twórczości Pawła A. Florenskiego (1882-1937)*. W: *Roczniki Teologiczne* T.XL, z. 7(1993) ss. 89-101. Także i P. Evdokimov, bardzo znany teolog rosyjski, w swojej twórczości teologicznej nie poświęcił uwagi zagadnieniu sobornosti (por. S. Gajek MIC. *Il mistero della Chiesa nel pensiero di Pavel N. Evdokimov*. Praca doktorska pisana na Instytucie Wschodnim w Rzymie pod kier. G. Eldarov OF;Conv. 1983).

¹² Zob. *Puti russkogo bogosłowija*, Paris 1988 ss.250-251.

¹³ Chomiakow podjął odważną próbę wydania tego traktatu w języku greckim z przedmową stwierdzającą, że jest to nowo odnaleziony manuskrypt, który odzwierciedla stanowisko Kościoła prawosławnego (S. Bolszakoff. *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*. London 1946 s. 127; A. Walicki. *W kręgu* s. 148).

¹⁴ A. Walicki, *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861*, s. 155.

odtąd pojęciami wzajemnie się wykluczającymi¹⁵. W ten sposób Kościół Rzymski poszedł drogą jedności bez wolności; jego jedność była jednością czysto zewnętrzną i materialną, symbolizowaną na zewnątrz w osobie papieża¹⁶. Ale i protestantyzm nie prezentował jego zdaniem nic pozytywnego. Zrodzony z protestu jednostki „przeciwko niweczącej jej wolność katolickiej zasadzie autorytetu”¹⁷, protestantyzm nadmiernie, czyli negatywnie, uduchowił religię; usuwając wszystkie widoczne znaki więzi pogłębiał jeszcze mocniej istniejące poczucie samotności¹⁸. Racjonalistyczne pojmowanie wolności dało w rezultacie wolność czysto zewnętrzną, wolność bez jedności, wolność prowadząca do całkowitej – wewnętrznej i zewnętrznej – dezintegracji społecznej. Na dalsze owoce nie trzeba było długo czekać: filozoficzny idealizm, który zrodził ateizm a w końcu i materializm¹⁹, były widocznymi skutkami takiego podejścia.

Poczynione w formie zarzutów uwagi krytyczne stwarzały Chomiakowowi okazję do ukazania własnych przemyśleń nad charakterem Kościoła. W punkcie wyjścia zakładał, że utraconą przez Zachód tajemnicę harmonijnego współbrzmienia wolności i jedności przechowuje gorliwie wiara prawosławna, jako strażniczka starochrześcijańskiej tradycji; jest to tajemnica jedności swobodnej, wewnętrznej, jedności życia w łasce Ducha Świętego. Istotą owej organicznej, swobodnej wspólnoty Chomiakow określał mianem *soborowości* (*sobornost'*), uważając, iż ona właśnie jest dokładnym odpowiednikiem greckiego pojęcia *katolickości*. Istotną treścią *soborowości* była idea *soboru*, który zdaniem autora byłby organem Ducha Świętego, soboru wyrażającego *jedność wszystkich*, czyli *jedność w mnogości*²⁰. Z soborowością w sposób szczególny wiązała

¹⁵ Por. A. Gratieux, *A.S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile. II Les doctrines*. Cerf. Paris 1939 s. 133n.

¹⁶ Por. A. Walicki, *W kręgu*, ss. 152-153; por. także doktorat G. Cioffari, *Sobornost' Una concezione ecclesiologicala nella storia della teologia russa (dagli inizi al 1907)*, (maszynopis), Roma 1976 ss. 202-203.

¹⁷ Tamże s. 153.

¹⁸ A. Chomiakow, *Poln. socz.* T.II, ss. 117-119.

¹⁹ Tamże s. 149; także *Filozofia i myśl społeczna rosyjska 1825-1861* s. 152.

²⁰ Zdecydowana większość autorów zgodnie przyznaje, że definicję tę sformułował Chomiakow, inspirowany pracami teologa katolickiego J.A. Möhlera, głównego przedstawiciela szkoły teologicznej w Tübingen. Teolog ten, we wczesnej swojej pracy *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Kathoizismus* (1825), przeciwstawiał zasadzie heretyckiej (*eklezjastyczny egoizm*) i protestanckiej (*mnogość bez jedności*) zasadę katolicką – *jedności w mnogości*, czyli takiej jedności, która łączy w harmonijną jedność indywidualną różnorodność (por. Ks. A. Pawłowski, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*, T.II, Warszawa 1935; S. Bolshakoff, *The doctrine of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*. Zob. także Ks. R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX-XX wieku. Studium historyczno-dogmatyczne*. ChAT – Warszawa 1988 s. 97.

się z kolei idea recepcji, rozumiana jako akceptacja postanowień soborowych przez cały lud wierny, uważana przez Chomiakowa za jeden z przejawów nieomyślności Kościoła. Przywilej oceny, czy dany sobór i jego postanowienia są prawdziwe czy fałszywe, przysługiwał wyłącznie temu tylko Kościołowi, w którym członkowie zjednoczeni byli wzajemną miłością z Chrystusem i ze sobą. Tak np. A. Lebediew, zwolennik poglądów naszego teologa, uważał, że tylko te sobory mają prawo do miana powszechnych, których orzeczenia zostały zaaprobowane przez wszystkie Kościoły lokalne i przez wszystkich wiernych Kościoła powszechnego²¹. Potwierdzenie tego wniosku znalazł Chomiakow w orędziu wschodnich patriarchów z roku 1848, będącym odpowiedzią na encyklikę Piusa IX *In suprema Petri Apostolica Sede*.

Osadzenie eklezjologii na idei *soborowości* uczyniło eklezjologię Chomiakowa skrajnie *pneumatyczną*²², co sprawiło, że istotą Kościoła była *nie instytucja, nie doktryna, lecz Duch Święty i działająca w nim jego łaska*. Świadomość Kościoła była więc wyłącznie darem łaski; nie rezultatem rozumowania, przemyśleń, ale uczestnictwem w łasce Ducha Świętego. Subiektywne *wierzenia* wtedy dopiero stawały się prawdziwą *wiarą*, gdy nasycone zostały łaską Ducha Świętego. Jego dary, niedostępne dla jednostek, przekazane zostały, i to raz na zawsze, jednemu apostołskiemu Kościołowi, *soborowej* Cerkwi Prawosławnej.

Inną konsekwencją tej teorii był skrajny *immanentyzm*. Przejawiał się on w uznaniu wewnętrznej świadomości Kościoła za jedyne kryterium prawdy, czego konsekwencją było kategoryczne odrzucenie idei autorytetu, rozumianego jako coś zewnętrznego. Chomiakow uważał, iż poznanie prawd bożych staje się możliwe wyłącznie w atmosferze wzajemnej miłości chrześcijan i gdzie miłość ta spełnia rolę jedyne go ich strażnika; kto poza nadzieją i wiarą szuka innych, zewnętrznych gwarancji dla ducha miłości, ten jest już racjonalistą – wyrokował rosyjski teolog. Kościół dysponuje wiedzą wewnętrzną, bezpośrednią, on zna i rozumie siebie, jako żywy organizm prawdy i miłości²³. Pełnym przejawem, doskonałym wyrazem owej natchnionej przez Ducha Świętego samowiedzy Kościoła jest tradycja kościelna.

W oparciu o tę *uwewnętrzną tradycję* Chomiakow odrzucał zarówno katolicką zasadę autorytetu papieża i hierarchii, jak i protestanckie koncepcje autorytetu Biblii, stojąc na stanowisku, że

²¹ Zob. R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia* s. 97; także A. Walicki, *W kregu* s. 156.

²² Por. A. Pawłowski, *Idea Kościoła* s. 41.

²³ Por. A. Chomiakow, *Pełn. sobr. socz.* T. II. s.8.

Pismo św. jest immanentne wobec powszechnej świadomości Kościoła. Wynikało to z przekonania, iż słowo ludzkie nie jest zdolne ująć i wyrazić w całym pięknie boskiej prawdy. Nieistotne i niepotrzebne były więc, zdaniem autora, spory o autentyczność poszczególnych tekstów Pisma św. Skoro ich autorem jest cały Kościół, tym samym ich autentyczność lub nie, zależy wyłącznie od uznania ich przez zbiorową świadomość kościelną. Pisał Chomiakow: *Chrześcijaństwo nie jest niczym innym jak wolnością w Chrystusie. Uważam Kościół za bardziej wolny niż protestanci. Protestantyzm bowiem uważa Pismo za autorytet nieomylny, a zarazem zewnętrzny, podczas gdy Kościół widzi w Piśmie swe własne świadectwo, patrzy na nie jak na wewnętrzny fakt swego własnego życia. Jest zatem rzeczą całkowicie niesłuszną myśleć, że Kościół żąda wymuszonej jedności lub wymuszonego posłuszeństwa; przeciwnie, Kościół brzydzi się jednym i drugim: bowiem w sprawach wiary wymuszona jedność jest fałszem, a wymuszone posłuszeństwo – śmiercią*²⁴.

Wysunięcie na pierwsze miejsce Ducha Świętego, jako głównego i jedyne go nauczyciela prawdy, prowadziło następnie do odrzucenia podziału na Kościół nauczający i nauczany. Chomiakow uważał, że cały Kościół jest nauczycielem, bo tylko jako jedna całość, jako jeden żywy organizm, pozostaje on pod szczególną opieką Ducha²⁵. Oczywiście, na hierarchii spoczywało nadal szczególne zadanie i obowiązek nauczania, ale bynajmniej nie było ono jej wyłącznym prawem, gdyż depozytariuszem prawdy w Kościele była powszechność jego członków. Pierwszeństwo hierarchii w nauczaniu Chomiakowa nie było równoznaczne z wyłącznością, ponieważ nauczać mógł każdy wierny; wszyscy członkowie Ciała Kościoła mają obowiązek i prawo głosić Chrystusa. Była to logiczna konsekwencja rozumienia nauczania, jako realizowania wiary w życiu, a nie wyłącznie nauczania teoretycznego, przekazywania suchej prawdy o Bogu i Jego życiu; do życia nakazami Ewangelii zobowiązani są wszyscy wierzący w Chrystusa, nie tylko biskupi czy kapłani. Tak więc nauczycielem może być każdy, nawet najprostszy człowiek, którego Bóg natchnął duchem mądrości i to takiej mądrości, która nierzadko może zawstydzić mądrość uczonych teologów²⁶. Bóg bowiem nie jest zazdrosny o swoją mądrość, obdarza nią każdego, bez względu na urząd i na osobę. Skoro nauka Chrystusa realizuje się nie tylko poprzez słowa, ale, a może przede wszystkim, przez całe

²⁴ Tamże ss. 198-199, cyt. za A. Walicki. *W kręgu*, ss. 155-156.

²⁵ H. Bogacki, *Problem Kościoła we współczesnej dyskusji ekumenicznej*. W: AK 65(1962) s.56.

²⁶ Por. A. Chomiakow, *Pełn. sobr. socz.* T.II.s. 62n; R. Kozłowski. *Rosyjska eklezjologia*, s. 99.

życie wiernego łatwo zrozumieć wyjątkową pozycję, jaką w ówczesnym Kościele rosyjskim posiadali tzw. *starcy*²⁷, święci mnisi, ale nie tylko, którzy spełniali rolę kierowników duchownych, przewodników sumień, czy też osoby zwane potocznie *głupcami* (*jurodiwyj*) dla Chrystusa²⁸; zwyczajnie osoby świeckie, bardzo często pielgrzymujący z miejsca na miejsce, którzy spełniali swoistą rolę proroków. Takie rozumienie Chrystusowej nauki pozwalało rosyjskiemu teologowi uważać i nauczać, że bp może być nauczycielem, ale i uczniem we własnej wspólnoty. Nikt więc w Kościele nie jest autorytetem poza Chrystusem: On jest Głową Kościoła i żadnej innej władzy Kościół nie może posiadać nad sobą²⁹. W sumieniu swoim przyznawał jednak i ubolewał nad upokarzającą zależnością rosyjskiej Cerkwi od władzy świeckiej.

Obok funkcji pasterskiej i nauczycielskiej, w tym znaczeniu, o jakim wspominałem wyżej, C h o m i a k o w przyznawał hierarchii również trzecią funkcję – uświęcania. W odróżnieniu jednak od dwóch poprzednich funkcja uświęcania była jego zdaniem wyłączną własnością hierarchii, którą posiadała na mocy otrzymanych święceń kapłańskich. W samym sercu tej posługi uświęcania, różniącej ją od pozostałego grona wiernych, teolog rosyjski umieszczał najważniejszy sakrament Kościoła, sakrament Eucharystii. To właśnie Eucharystia była decydującym elementem kształtującym tożsamość Kościoła i jego istnienie: gdyby zabrakło Eucharystii zabrakłoby również Kościoła³⁰.

b. Dalszy rozwój *sobornosti*

Z C h o m i a k o w e m idea *sobornosti* osiągnęła swój maksymalny i najbardziej sugestywny rozwój. Teologowie lat późniejszych, należących do nurtu słowianofilów, przejmują temat dokonując nieznacznych tylko uzupełnień; wypełniają treścią niektóre wolne przestrzenie, jakie pozostawił ich wielki poprzednik. Wraz z tym rozwojem ma jednak miejsce pewne zubożenie *sobornosti*, którą niezadko zacieśnia się, mniej lub bardziej, *do narodnosti* lub też od niej uzależnia. Nieświadomie, autorzy rosyjscy okresu późniejszego tracą z oczu prawosławie, tzn. jego wewnętrzne – teologiczne treści,

²⁷ Por. I. S m o l i t s c h, *Leben und Lehre der Starzen. Der Weg zum vollkommenen Leben*, Herder 1988.

²⁸ Por. J. G o r a i n o f f, *Les fols en Christ dans la tradition orthodoxe*. Desclée de Brouwer 1983.

²⁹ Por. A. C h o m i a k o w, *Pełn. sobr. socz.* T. II s. 34.

³⁰ Mamy tutaj już pewien przedsmak późniejszej eklezjologii eucharystycznej N. A f a n a s j e w a (por. jego klasyczną pozycję *Cierkow' Duchu Swiatego*. Paris 1971)

robiące z niego religię światową i zacieśniając go niemal wyłącznie do granic Rosji, utożsamiając go z narodem rosyjskim. Tak na przykład postępował I.S. A k s a k o w, N. B a r s o w i inni. Odsunął się od nich A.A. K i r e j e w, który powstrzymał się przed zacieśnieniem eklezjologii do tej „prowincjalnej” wizji Kościoła, utożsamionego wyłącznie z prawosławiem rosyjskim.

Wraz z W. S o ł o w j o w e m, krytycznie nastawionym do C h o m i a k o w a, następuje ponowny rozkwit myśli rosyjskiej i to nie tylko filozoficznej. S o ł o w j o w wniósł do *sobornosti* element bardzo istotny – *teandryzm*, którym ubogacił i uzupełnił dotychczasową eklezjologię opracowaną przez C h o m i a k o w a. Co oznaczał *teandryzm*? Kładąc nacisk, prawie wyłącznie, na wewnętrzny, niewidzialny, duchowy aspekt *sobornosti* C h o m i a k o w lekceważył czy eliminował tym samym jej wymiar zewnętrzny, widzialny i materialny, co w przypadku Kościoła miało swoje istotne znaczenie, jako rzeczywistości natury boskoludzkiej. Kiedy więc C h o m i a k o w w wytykał Zachodowi, iż przewartościowując czynnik zewnętrzny w Kościele, stawał się bardziej ludzki niż boski, sam zasługiwał na podobny zarzut, chociaż sformułowany inaczej, tzn. że akcentując aspekt wewnętrzny zapominał czy wykluczał z Kościoła człowieka³¹. Należało więc zintegrować te dwa wymiary, jako równoprawne i równowartościowe w życiu Kościoła. I tego właśnie dokonał W. S o ł o w j o w wprowadzając w obręb eklezjologii filozoficzną koncepcję teandryzmu, jedności bosko-ludzkiej. Tak więc w *sobornosti* tego filozofa znalazło się miejsce dla Boga i dla człowieka, dla poznania i dla życia, dla elementu wewnętrznego i zewnętrznego. Dopiero teraz odkrywała się w pełni natura Kościoła, jako *Ciała Chrystusa*, zajmująca coraz więcej miejsca w teologicznej literaturze Rosji końca XIX wieku³².

S o ł o w j o w ubogacił niewątpliwie eklezjologię C h o m i a k o w a, chociaż z drugiej strony zabrakło w niej tego, na co wskazywał z kolei jego poprzednik. Brakowało mianowicie tematu *zgodności i jednomysłności* wierzących, co objawiało się w podejmowaniu uchwał soborowych. W. S o ł o w j o w, pochłonięty szukaniem rozwiązania problemu przeciwieństwa między osobistą władzą papieża i soborem biskupów, zadawała się podkreśleniem wagi *koncyliaryzmu*, stojąc na stanowisku, że prymat papieża w Kościele zachodnim nie stoi na przeszkodzie w koncyliarnym podejmowaniu decyzji, w koncyliarnym działaniu. Dla C h o m i a k o w a tym-

³¹ Por. G. Cioffari, *La sobornost'* ss. 311-314.

³² Por. G. Przebinda, *Włodzimierz Solowjow wobec historii*. Kraków 1992; Wł. Solowjow, *Wybór pism*. I. „W drodze” Poznań 1988.

czasem koncyliaryzm był tylko jednym z elementów *sobornosti* i to wcale nie najważniejszym; był owocem czegoś głębszego.

Temat *sobornosti* pojawił się także i w latach następnych, a konkretnie już w trakcie obrad zespołu (1905-1907), przygotowującego program reformy rosyjskiej Cerkwi. Uczestnicy tych spotkań wskazywali na *sobornost'*, jako na specyficzną właściwość Kościoła prawosławnego, u której podstaw jako nieodzowny fundament umieszczali eklezjologię Ciała Chrystusa. Obraz ten sugerował konieczność aktywnej współpracy wszystkich członków Kościoła dla wzrostu jego ciała. Grupa mniejszościowa, która przedstawiła własne przemyślenia odnośnie do potrzeb Kościoła, bardzo mocno podkreślała, że w Kościele apostołskim nie było podziału na mniejszych czy większych w znaczeniu prawnym, tzn. że nie istniało sztywne rozgraniczenie na biskupów i wiernych, z których pierwsi mieliby dar nauczania nieomylnego, a drudzy tylko i wyłącznie biernego słuchania, bez równoczesnej możliwości pozytywnego zaangażowania się w życie Kościoła. *Kościół – pisali – nie zna daru nieomylności jako należącego się godności biskupiej. Dar nieomylności, a więc głos decydujący, Kościół rezerwuje sobie samemu. Nieomylny jest tylko Kościół w swojej całości, więzity we wszystkich swoich elementach składowych. Dar nieomylności dany został tylko jednomyślności wszystkich wierzących, zjednoczonych we wzajemnej wierze i miłości w Chrystusie*³³

Mniejszościowa grupa członków, przygotowując materiały pod przyszły wszechrosyjski sobór, stała na stanowisku, iż z lekcji historii wynika, że nie tylko sami biskupi, ale i osoby świeckie brały aktywny udział we wcześniejszych obradach soborowych. W przypadku braku takiej wzajemnej współpracy, kiedy zabrakło jednomyślnej recepcji dokumentów soboru przez cały Kościół, postanowienia biskupów traciły na wartości. Członkowie tej grupy zaznaczali ponadto, że przesadne oddzielanie biskupów od osób świeckich nie tylko jest niewłaściwe, ale klóci się z naturą samego Kościoła, która posiada charakter bardziej moralny, aniżeli prawny. W końcu wreszcie sprzeczne jest z samym Słowem Bożym³⁴. Wsunięte propozycje spotkały się z krytyką pozostałych członków komisji.

³³ *Otdiel'noje mnenie mien'szistwa czlienow pierwago otdiela Wysoczajsze uczezdniennago pri Swjatiejsem Sinodie Prisutswija po woprosu o „sostawie soboro”* W: *Zurnaj T. 1 s. 585.*

³⁴ Por. G. Cioffari, *La sobornost'* s. 499.

Ich polemika nie wносиła jednak nic istotnie nowego do dotychczasowej treści terminu *sobornost'*. Jedyne co, to pozwalała uświadomić sobie aktualność tego hasła³⁵.

Zakończenie

U podstaw pojęcia *sobornosti* legły elementy poza-teologiczne, jak:
 – *poczucie narodowej tożsamości*, jaką lud rosyjski zyskał po Soborze Florenckim i po upadku Konstantynopola. Ukoronowaniem tego procesu była teoria Moskwy jako trzeciego Rzymu,

– instytucja Świętego Synodu (1721), tzn. pewna forma kolegiałności w zarządzaniu Kościołem; rodzaj *sobornosti* zacieśnionej do episkopatu,

– specyficzny duch i charakter prostego ludu, który w Rosji XIX-wiecznej zyskał coraz większe znaczenie,

– *słowianofilstwo* ze swoją koncepcją *integralnego poznania*, jaką sformułował I. V. Kirejewski, stawiając ją w opozycji do racjonalizmu cywilizacji zachodniej. Właśnie *słowianofilstwo*, należy przypuszczać, posiadało największy udział w ukształtowaniu się tożsamości pojęcia *sobornost'*.

W oparciu o takie podstawy *sobornost'* zawierała w sobie następujące elementy:

– *wierność soborom*,
 – *równość biskupów*. Przekonanie to było tak bardzo mocno zakorzenione w wielu umysłach, iż spora grupa osób sprzeciwiała się myśli odnowienia instytucji Patriarchatu, jaka pojawiła się w komisjach przygotowujących materiały pod przyszły sobór wszechrosyjski, który był planowany na początek XX wieku. Podyktowane to było lękiem, iż może on odsunąć w cień biskupów i zająć podobnie miejsce, jakie w Kościele katolickim przysługiwało papieżowi,

– *jedność prawdy i świętości*. Zasada ta wskazywała na jedność elementu boskiego i ludzkiego, wiary-filozofii (jak np. J. S a m a r i n), poznania integralnego (I. K i r e j e w s k i), znaczenia ludu i ducha narodu (*narodnost'*). W końcu możemy powiedzieć, że *sobornost'* znaczyła tyle samo, co *wierność w miłości*. Chodziło jednak o prawdziwą wiarę i prawdziwą miłość przeżywaną w wolności i bez zewnętrznych nacisków.

W miarę upływu lat odkryta przez słowianofilów *sobornost'*, oparta początkowo w dużym stopniu na przecuciu, anizeli na

³⁵ Por. G. V. Florovskij, *Sobornost. Kirche, Bibel, Tradition, Wekausgabe* Band I. Tł. z ang. I. Trojanow, z posłowiem G. Metallinos. Kyrill u. Method Verlag. München 1989 ss. 44-48.

teologischer Reflexion, wurde durch ernsthafte Studien epigraphisch-historisch. Sie ist frei von dem romantischen, eklektischen Chomjakow und gewann an theologischer Glaubwürdigkeit.

Das Prinzip „sobornost“ in der Theologie und im Leben der orthodoxen Kirche

Zusammenfassung

Bei den Grundlagen des Begriffs *Sobornost*, der eine der führenden ekklesiologischen Ideen der russischen Kultur war, lagen solche aussertheologische Elemente vor wie:

- das Nationalgefühl, das das russische Volk nach dem Florenzer Konzil und dem Untergang von Konstantinopel gewann,
- die Krönung des Prozesses war die Theorie - Moskau als drittes Rom,
- die Institution der Heiligen Synode 1721 d.h. eine Form der Kollegialität in der Kirchenverwaltung, eine Art von *Sobornost*, die nur auf das Episkopat begrenzt war,
- der spezifische Charakter des einfachen Volkes, der in Russland im 19. Jh. immer an Bedeutung gewann,
- der Panславismus mit seiner Konzeption der integralen Erkenntnis, die von Kirejewski formuliert wurde, stellte *Sobornost* in Opposition zum Rationalismus der westlichen Zivilisation. Man kann vermuten, dass der Panславismus den grössten Einfluss auf die Entstehung (Bildung) des Begriffs *Sobornost* hatte.

In Anlehnung an solche Grundlagen enthielt *Sobornost* zwei Elemente in sich:

- *Treue den Konzilien*,
- *Gleichheit der Bischöfe*. Die Überzeugung war so stark verwurzelt im Bewusstsein der Menschen, dass sich eine zahlreiche Gruppe der Erneuerung der Institution vom Patriarchat entgegengesetzte. Der Gedanke über die Erneuerung tauchte in den Ausschüssen auf, die Materialien für das zukünftige allrussische Konzil vorbereitete, das auf den Anfang des 20. Jh. geplant war. Verursacht war es durch die Angst, dass die Bischöfe in den Schatten gestellt werden und das Konzil solche Rolle spielen wird, wie der Papst in der katholischen Kirche,
- *Einheit von Wahrheit und Heiligkeit*. Das Prinzip wies auf Einheit des göttlichen und menschlichen Elements, Glaube - Philosophie (wie z. B. Samarin), der integralen Erkenntnis (I. Kirejewski), der Bedeutung des Volkes und Nationalgeistes hin (*narodnost*). Schliesslich können wir sagen, dass *Sobornost* bedeutete soviel wie *Treue in der Liebe*. Es ging aber um den echten Glauben und die echte Liebe, die in Freiheit und ohne äusseren Zwang erlebt wird.

Von den Slawophilen entdeckte *Sobornost* stützte sich am Anfang im grossen Masse auf das Vorgefühl, weniger auf die theologische Reflexion. Im Laufe der Zeit wurde sie durch exegetisch-historische Studien bereichert. Die Ekklesiologie von Chomjakow, die nicht frei vom romantischen Geist war, gewann an der theologischen Glaubwürdigkeit.