

III. Teologia teoretyczna i praktyczna

Ks. Kazimierz Kupiec

EWOLUCYJNA WIZJA DZIEJÓW U ŹRÓDEŁ DYNAMICZNEJ KONCEPCJI KOŚCIOŁA W MYŚLI WŁODZIMIERZA S. SOŁOWJOWA

WPROWADZENIE

Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater* (nr 33), wspominając milenijną rocznicę chrztu Rusi Kijowskiej, nazywa ją szlachetną ziemią „ludzi prostych, myślicieli i świętych”. W tym sformułowaniu została syntetycznie ujęta i wyrażona cała treść dziedzictwa wiary i kultury narodów, które swój rodowód chrześcijański wywodzą z chrztu księcia kijowskiego, św. Włodzimierza. Do tego dziedzictwa, ubogacającego całe chrześcijaństwo oraz kulturę zarówno europejską jak i ogólnoludzką, należą: głęboka, o cechach pasyjnych, wiara ludu prostego, oryginalna myśl filozoficzna i teologiczna oraz pobożność i duchowość, znajdujące swój wyraz w bogactwie tradycji liturgicznych i artystycznych. Dlatego też w liście apostolskim *Euntes in mundum* (25.I.1988) Ojciec św. pisze:

Do tego wspólnego dorobku i wspólnego dobra Słowianie wschodni wnieśli w ciągu wieków własny oryginalny wkład, zwłaszcza gdy chodzi o życie duchowe i pobożność właściwą tym ludom. Wkład ten jest przedmiotem szacunku i miłości, jaką Kościół Rzymski żywi dla bogatej spuścizny chrześcijańskiego Wschodu. Wypracowali oni właściwą im historię, duchowość, tradycje liturgiczne, własne zwyczaje dyscypliny kościelnej, zgodne z tradycją Kościołów Wschodnich, a także pewne formy refleksji teologicznej nad prawdą objawioną, odmienne nieraz od tych, które były w użyciu na Zachodzie, a zarazem w stosunku do nich komplementarne (nr 6).

Te właśnie wartości, będąc spuścizną Kościoła Wschodniego, stały się w jakiś sposób wspólnym i tak bardzo cennym dziedzictwem i dobrem całego chrześcijaństwa.

1. Włodzimierz S. Sołowjow i jego filozofia reintegracji

Najbardziej twórczym oraz najbardziej oryginalnym, reprezentatywnym i uniwersalnym myślicielem, a zarazem wyrazicielem dziedzictwa myśli filozoficzno-teologicznej w prawosławiu rosyjskim w XIX w., w epoce jej wspaniałego rozkwitu, był

Włodzimierz Siergiejewicz Sołowjow (1853-1900). Postać tego myśliciela i ascety zarazem jest ogólnie znana, choćby z doskonałej jego biografii, napisanej przez bratanka filozofa, Sergiusza Michajłowicza Sołowjowa, pt. *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*.¹ Z drugiej jednak strony myśl W. Sołowjowa nie jest znana na Zachodzie, chociaż stopniowo przybliżyła się ją poprzez tłumaczenia jego dzieł i szczegółowe opracowania. H.U. von Balthasar w swoim wielotomowym i monumentalnym dziele² poświęca W. Sołowjowowi prawie 70 stron i porównuje go do Tomasa z Akwinu. J. Rupp, biskup z Bagdadu, doskonały znawca, interpretator i komentator myśli W. Sołowjowa, stwierdza entuzjastycznie, że Sołowjow swoją myślą i wizją proroczą „bardziej przynależy do naszego wieku, który rozpoczął się nad jego grobem, niż do wieku, w którym on żył według ciała i krwi”,³ oraz że uniwersalistyczna myśl Sołowjowa w dziwny sposób jest niekiedy lepszym komentarzem tekstów ostatniego Soboru Watykańskiego II, niż komentarze współczesnych publicystów.⁴

Według opinii historyków filozofii rosyjskiej, takich jak m.in. B. Zienkowski, W. Sołowjow pierwszy w filozofii rosyjskiej stworzył syntezę czy pełny i uniwersalistyczny system, poczynając od metafizyki poprzez teorię poznania, kosmologię, antropologię, filozofię historii a skończywszy na etyce i estetyce.⁵ Wielu doszukuje się zależności myśli Sołowjowa, stosownie do różnych etapów jej rozwoju, od Leibniza, Spinozy, Kanta, od kabały, Schopenhauera, Schellinga i idealizmu niemieckiego, Hegla i od rodzimych słowianofilów.⁶ Wielu też widzi w jego systemie pokrewieństwo a nawet elementy i zależności różnych nurtów myślowych XX w. na Zachodzie, reprezentowanych przez Dilthey'a, Spenglera, Husserla, Blondela, Schellera i innych. Szczególne pokrewieństwo intuicji, zwłaszcza w odniesieniu do ewolucjonistycznej wizji świata, dostrzega się w poglądach Teilharda de Chardin (1881-1955). W Sołowjowie widzi się często wspaniałego pioniera i prekursora nauk religioznawczych i nauk dotyczących kultur niechrześcijańskich, jak M. Eliade, W. Schmidt i inni.⁷ Nie ulega też wątpliwości, że myśl filozoficzno-religijna Sołowjowa w różnym stopniu wpłynęła na poglądy filozoficzne i teologiczne

¹ Poznań 1986. Pierwsze wydanie biografii W. Sołowjowa: S.M. Solov'ev, *Žizn' i tvorčeskaja evolucija Vladimira Solov'eva*, Brjussel' 1977.

² H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. II: *Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, s. 647-719.

³ J. Rupp, *Message ecclésial de Solowiew. Présage et illustration de Vatican II*, Paris - Bruxelles 1975, Préambule, s. VII.

⁴ Tamże s. XVIII.

⁵ B. Z e n k o v s k y, *Histoire de la philosophie russe*, t. 2, Paris 1955, s. 9-11.

⁶ Tamże s. 24-26; A. W a l i c k i, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 539-562 (passim); P. E v d o k i m o v, *Le Christ dans la pensée russe*, Paris 1970, s. 105-118 (passim).

⁷ Por. J. R u p p, jw. s. XII-XIII.

późniejszych myślicieli rosyjskich, jak np. S.L. Frank, L.P. Karsawin, S.N. Bułgakow, P.A. Floreński, N.O. Łoski, S. Trubeckoj, D.S. Mereżkowski, N.A. Bierdiajew.⁸

Charakteryzując ogólnie system myślowy W. Sołowjowa, można go nazwać „integralizmem metodologicznym”, ponieważ jest to system wewnętrznie spójny, uniwersalistyczny, stanowiący całościową syntezę poglądów filozoficznych na całość kształt rzeczywistości. U podstaw tego systemu leżą idee metafizyczne, które są równocześnie kluczem do niego. Do nich należą pojęcia: Absolutu, wszechjedności, Logosu, Sofii, Duszy świata i teandryzmu czyli Bogoczłowieczeństwa. To wszystko sprawia, że każdy element systemu Sołowjowa łączy się wewnętrznie i koniecznie oraz wyjaśnia się w świetle tych właśnie podstawowych idei-kluczy, które stanowią równocześnie jego fundamentalne założenia.

Cechą charakterystyczną systemu Sołowjowa jest jego wewnętrzny dynamizm, który ujawnia się w ewolucjonistycznym ujęciu wizji świata. W systemie tym bowiem elementy czy pierwiastki boski i ludzki zmierzają i dążą, poprzez proces historyczny i dialektyczny, dynamiczny i rozwojowy, ku ostatecznej integracji, ku pełnej i doskonałej ich jedności we wszechjedni zrealizowanej ostatecznie w Królestwie Bożym, w którym nastąpi finalne przeobstwienie całego świata. Niekiedy te poglądy przypominają neoplatońską koncepcję prajedni, z której rozwija się świat i zmierza z powrotem do niej.

System Sołowjowa daje religijną wizję świata i choć jest ona ściśle związana z jego filozofią a zwłaszcza metafizyką, to jednak mimo wszystko można Sołowjowa nazwać „teologiem”.

Niektórzy nazywają poglądy Sołowjowa „idealizmem realistycznym” czy „realizmem mistycznym”, który w zakresie poznawczym nie odróżnia wyraźnie porządku nadprzyrodzonego od naturalnego i dlatego miesza zasadę ponadlogiczną - wiarę z zasadą logiczną - wiedzą, bezpośrednie poznanie intuicyjne z poznaniem dyskursywnym. W ten sposób u Sołowjowa logika zakłada egzystencjalny sąd wiary, a wiara obejmuje w jakiś sposób element logiczny. Ten wysiłek Sołowjowa stworzenia jakiejś jednolitej, imponującej syntezy tego co boskie i ludzkie, prowadzi go niekiedy do granicy niebezpieczeństwa popadnięcia w panteizm.

Poglądy Sołowjowa cechuje myśl unionistyczna, która organicznie wyrasta z całego systemu i dlatego jest on autentycznym entuzjastą, pionierem i prekursorem ekumenizmu, rozumianego we współczesnym znaczeniu tego słowa. Wiele też wycierpiał on za swoje tendencje okcydentalistyczne, filokatolickie i polonofilskie.

Należy stwierdzić, że oryginalna myśl filozoficzna, teologiczna i ekumeniczna Sołowjowa nie utraciła do dziś nic ze swej świeżości, sugestywności i swej wewnętrznej mocy przekonania, dlatego też do dziś jest ona przedmiotem dyskusji i specjali-

⁸ A. W a l i c k i, jw. s. 570-572. W kręgu oddziaływania idei Sołowjowa znaleźli się też: S. Hessen, poeci symboliści: W. Iwanow, A. Bielyj, A. Błok i inni.

stycznych studiów oraz wzbudza nieprzerwanie żywe zainteresowanie zarówno filozofów jak i teologów.

2. Niektóre kryteria interpretacji teologicznej myśli Sołowjowa

Jedną z dziedzin myśli W. Sołowjowa, którą teologowie darzą szczególnym zainteresowaniem, są jego poglądy eklezjologiczne. W niniejszym opracowaniu pragniemy zatrzymać się nad jednym, ale istotnym aspektem nauki Sołowjowa o Kościele, a mianowicie nad jego wymiarem dynamicznym i rozwojowym w świetle ewolucyjnej wizji dziejów świata. Zanim jednak przejdziemy do samego postawienia problemu, konieczne są - jak się wydaje - do właściwego zrozumienia, nie tylko zresztą tego fragmentu myśli Sołowjowa, ale i całości jego integralnego systemu, pewne wstępne uwagi natury metodologicznej, które uwrażliwią nas ogólnie na szczególny charakter jego wypowiedzi teologicznych. Dlatego też z punktu widzenia poznawczego, wydaje się być rzeczą nieodzowną już na wstępie sformułowanie przynajmniej niektórych ogólnych i podstawowych kryteriów, umożliwiających właściwą interpretację teologiczno-eklezjologicznej myśli W. Sołowjowa.

a. Najpierw należy zwrócić uwagę, że teologiczny wątek filozofii reintegracji Sołowjowa jest zdominowany przez myśl chrześcijańską. Cały zresztą jego system - jak wszyscy się zgadzają - jest systemem w zasadniczym wyrazie i kształcie religijnym. Sam zresztą Sołowjow stwierdził, że celem jego filozofii jest „rozumowe uzasadnienie wiary przodków”.⁹ Jego systemu z pewnością nie można nazwać ani „filozofią chrześcijańską”, gdyż istnieją w nim zbyt wyraźne tendencje panteizujące, ani też nie można go uważać za system teologiczny w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wydaje się bowiem, że nie wszystkie prawdy chrześcijańskie są traktowane jako zasady wyjściowe, czy niezmienna osnowa treści systemu, ile raczej i dość często mają one w nim charakter funkcjonalno-służebny w stosunku do metafizycznych założeń i intuicji naszego myśliciela. Stąd też nie tyle one same są przedmiotem uzasadnienia, ile służą Sołowjowowi jako argument przemawiający za jego konstrukcjami myślowymi. Prawda chrześcijańska i chrześcijańska myśl teologiczna są tu bardzo często wewnętrznie powiązane i wprost uwikłane w systemowe pojęcia metafizyki i filozofii historii Sołowjowa tak, że nabierają skutkiem tego nieco innego znaczenia w nowym kontekście terminologiczno-pojęciowym.

b. Druga uwaga dotyczy eklezjologii Sołowjowa. Fascynacja eklezjologiczną myślą Sołowjowa prowadziła niekiedy teologów i komentatorów jego poglądów do traktowania ich w kategoriach czysto teologicznych. W takim przypadku interpretacja tych poglądów, bez wzięcia pod uwagę ich uwikłania w kontekst systemowych

⁹ B. Z e n k o v s k y, jw. s. 31, 71.

struktur pojęciowych, okazywała się przedsięwzięciem ryzykownym, prowadzącym wręcz do błędnego ich rozumienia. Wydaje się bowiem, że eklezjologia Sołowjowa, przynajmniej w niektórych jej fragmentach, jest tylko pozornie autonomicznym obszarem refleksji teologicznej, a w rzeczywistości tkwi w strukturach całego systemu naszego myśliciela. Należy zauważyć także, że eklezjologia Sołowjowa na pewnym etapie ewolucji jego poglądów uległa w znacznym stopniu procesowi „sofianizacji”.¹⁰ Zastrzeżenie to jest nieodzowne dlatego, aby nie ulec iluzji i własnych wyobrażeń nie uznać za autentyczną myśl Sołowjowa, gdyż zawsze istnieje niebezpieczeństwo deformacji i fałszywej interpretacji tej myśli.

Z drugiej strony nie jest rzeczą niemożliwą oddzielenie poglądów eklezjologicznych Sołowjowa od całości systemu, ponieważ w niektórych jego dziełach myśl ta jest przedstawiona w sposób dość niezależny, a przynajmniej, zakładając znajomość jego systemu, można ją od całości starać się oddzielić. W eklezjologicznej myśli Sołowjowa łatwo wykazać wiele niezgodności z ówczesną teologią, wiele nieścisłości, braków, wieloznaczności a nawet błędów, zwłaszcza gdy w grę wchodzi systemowe pojęcia metafizyczno-sofiologiczne. Nieliczni tylko komentatorowie starali się eklezjologię Sołowjowa rozważać jako element całego jego systemu i na tle całokształtu jego metafizyki.

c. Trzecia uwaga wyjaśniająca dotyczy zasad kryteriopoznawczych. Gnozeologia Sołowjowa, zwana „teorią poznania integralnego”, obejmuje trzy różne płaszczyzny poznawcze, a mianowicie: doświadczenie empiryczne, rozumowanie i sferę mistyczną, stosownie do trzech form bytu: byt fenomenologiczny, idealny i absolutny. Stąd też poznanie doświadczalne, na drodze rozumowej i na drodze wiary wzajemnie się przenikają. Najważniejszą rolę w poznaniu, według Sołowjowa, odgrywa poznanie mistyczne przez wiarę, które jednoczy wewnętrznie we wszechjedni podmiot poznający z przedmiotem poznania i pozwala podmiotowi niejako dotknąć samej rzeczywistości poznawanej. Obiektywizacja zatem doświadczenia i rozumowania opiera się ostatecznie na fakcie wiary, która prowadzi do stwierdzenia istnienia rzeczy, ale z oczywistością wiary. Dlatego - jak się wydaje - system Sołowjowa w dużej mierze nosi na sobie znamię postawy poznawczej, opartej głównie na doświadczeniu religijno-mistycznym, które jest także jedną z podstaw i zasad integrujących całokształt treści jego myśli. Jest to swoista logika wiary, zbliżona do logiki przeżycia estetyczno-poetyckiego. Z tej też racji treść poglądów Sołowjowa zawiera wiele elementów antynomicznych, często nie do końca jest sprecyzowana, niejednoznaczna, a jego wnioski i twierdzenia niekiedy wprost wykazują niezgodność i brak konsekwentnej spójności z przesłankami.¹¹

¹⁰ Eklezjologia Sołowjowa uległa sofianizacji głównie w jego dziele *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris 1889.

¹¹ B. Z e n k o v s k y, jw. s. 60-65; K. V. T r u h l a r, *Teilhard e Soloviev*, Roma 1967, s. 99-136 (passim).

d. Kolejne wyjaśnienie łączy się z poprzednią uwagą. System Sołowjowa jest porównywalny z myślą Teilharda de Chardin, gdyż - jak się wydaje - obydwaj systemy są podobnym jakby „rodzajem literackim”, opartym na subiektywnym, osobistym doświadczeniu religijnym. To właśnie subiektywna intuicja i doświadczenie religijno-mistyczne - jak to wykazuje K.V. Truhlar - stały u podstaw tych systemów, syntetyzujących dane nauk empirycznych, filozofii i teologii. Znamienna jest i zaskakująca zbieżność ich poglądów w węzłowych kwestiach wizji ewolucji uniwersalnej. Da się ona wytłumaczyć wspomnianym analogicznym doświadczeniem religijno-mistycznym, ponieważ dane wyjściowe obydwóch myślicieli były różne, a Teilhard de Chardin nie znał myśli Sołowjowa. Wyrazili też oni swoje poglądy językiem doświadczenia religijnego, który zbliża się do języka doświadczenia estetycznego i zdolny jest do ujęcia Absolutu, Piękna, Sacrum.

Interpretacja języka doświadczenia - jak zauważa Truhlar - jest trudna i ma swoje granice. Wartość pozytywna języka doświadczenia religijnego polega na tym, że ujmuje on każdą rzecz egzystencjalnie w jej związku z całością bytu i globalną intuicją wszechjedności wszystkiego. To zaś pozwala przewyciężyć porządek stworzenia i odkupienia, porządek natury i łaski. Wymiar zaś negatywny tego języka tkwi w tym, że może on niekiedy być używany w powiązaniu z językiem nie pochodzącym z doświadczenia i wtedy twierdzenia tracą precyzję, poprawność lub wręcz stają się błędami. I tak np. język filozofii mówi o rzeczywistości bez jej bezpośredniego ujęcia, zaś język mistyczny, aby go odgadnąć, trzeba równocześnie dotknąć rzeczywistości nie widząc jej, lecz doświadczając. Są to więc dwa słowniki różne, prowadzące często do wieloznaczności, co nie znaczy, że wypowiedzi mistyka nie mają wartości spekulatywnej, albo, że nie mogą być uważane ontologicznie za prawdziwe lub fałszywe.¹² Interpretacja adekwatna poglądów Sołowjowa jest możliwa zatem tylko wtedy, kiedy weźmie się także pod uwagę fakt, że doświadczenie religijne uważał on za ważne i nieodzowne źródło poznania.

System Sołowjowa, zbudowany jako organicznie spójna całość, jest trudny do oceny przy pomocy kryteriów zewnętrznych i jakby obiektywnych, gdyż poglądy jego twórcy są wyrażone w pewnym hermetycznie zamkniętym zbiorze pojęć, zrozumiałym w pełni tylko jakby od wewnątrz tego systemu. Dlatego też niektórzy twierdzą nawet, że poglądy Sołowjowa da się albo przyjąć w całości, albo w całości należałoby im zaprzeczyć i odrzucić.

Po tych wstępnych wyjaśnieniach jest możliwe właściwe postawienie i ustawienie problemu naszego opracowania. Spośród zagadnień powiązanych z treścią teologiczną poglądów Sołowjowa, najbardziej interesująca, klarowna a nawet fascynująca jest jego myśl o Kościele. Chcemy tutaj rozważyć jeden aspekt eklezjologii Sołowjowa, a mianowicie zagadnienie dynamicznego wymiaru Kościoła w świetle jego wizji ewolucji uniwersalnej. Chodzi nam bowiem o ukazanie korzeni

¹² J. M a r i t a i n, *Les degrés du savoir*, Paris ³1932, s. 648-649; K. V. T r u h l a r, jw. s. 126-136.

i ostatecznych przyczyn, które sprawiają, że Kościół jest rzeczywistością podlegającą ustawicznemu rozwojowi. Albo inaczej, chodzi nam o odpowiedź na pytanie, czy i w jakiej mierze cała dynamika życia i rozwoju Kościoła jest powiązana i wynika z wewnętrznego dynamizmu powszechnej ewolucji świata i historii oraz o ukazanie, czy zasady wiodące i siły napędowe tego procesu są równocześnie źródłem dynamiki rozwoju Kościoła. Byłaby to więc próba ukazania jednego wymiaru koncepcji Kościoła na tle i w odniesieniu do całej wizji ewolucji powszechnej w systemie Sołowjowa. Należałoby podejrzewać, że w integralno-universalistycznym systemie autora, wszystkie elementy wizji świata i historii są ze sobą powiązane i wzajemnie od siebie zależą.

Stosownie do tak postawionego problemu, należy przedstawić zagadnienia szczegółowe w następującej kolejności. Najpierw więc należy zaprezentować, z konieczności w sposób syntetyczny i uproszczony, wizję Sołowjowa procesu ewolucji uniwersalnej (I). Następnie należy przedstawić koncepcję Kościoła jako rzeczywistości dynamicznej (II), która ujawnia się w Kościele ukazanym jako żywy organizm (1) i organizm teandryczny (2). Z kolei ukazać, w jaki sposób Kościół tkwi w nurcie tej teantropicznej ewolucji powszechnej i stanowi jej integralną część. Wewnętrzna bowiem dynamika życia Kościoła wymaga jej ukazania i interpretacji w świetle systemowych założeń i całej metafizyki W. Sołowjowa (III). Dzięki temu wreszcie będzie możliwe ujęcie fundamentów i sformułowanie zasad wiodących, które stanowią o dynamice natury Kościoła (IV).

I. POJĘCIE EWOLUCJI UNIWERSALNEJ

Jednym z kluczowych pojęć systemu W. Sołowjowa, czy raczej samą jego istotą, jest koncepcja procesu czy rozwoju świata, którego istotną część stanowi ewolucja. Ewolucja ta w tzw. „procesie światowym” zmierza do pełnej integracji pierwiastka boskiego i ludzkiego (materialnego) oraz do przebóstwienia tego ostatniego w Królestwie Bożym. Proces ten na obecnym etapie dziejów w szczególnie intensywny sposób dokonuje się w Kościele i zmierza do zrealizowania Chrystusa kolektywno-universalnego czyli Ciała Mistycznego w kształcie ziemskiej teokracji.

Sołowjow dochodzi do swej koncepcji ewolucji w oparciu o wyniki badań nauk przyrodniczych i historycznych, które stwierdzają istnienie rozwoju zarówno w dziedzinie natury (proces hominizacji), jak i w dziedzinie kultury ogólnie pojętej. Wydaje się, że uległ on tutaj przede wszystkim wpływom niemieckiej myśli idealistycznej oraz idei Hegla, kiedy przyjmuje i uzupełnia jego pojęcie procesu historycznego, w którym dokonuje się progresywne, stopniowe i coraz pełniejsze określanie tego, co nieokreślone.¹³

¹³ Por. H.U. von Balthasar, jw. s. 650, 656-657.

Ewolucja w ujęciu Sołowjowa wychodzi jako ze swej metafizycznej podstawy z pojęcia Absolutu. Według tej koncepcji wszystkie byty preegzystują w Bogu jako „kosmos idealny”, a następnie przez akt stwórczy przechodzą z możliwości do aktu, ze stanu istnienia idealnego do konkretnego istnienia w świecie stworzonym. Z kolei wracają one do swego pierwotnego stanu i źródła poprzez proces światowy, tworząc stopniowo wszechjedność stworzoną.¹⁴ Istotą i siłą napędową owego procesu jest ewolucja, tzn. progresywna realizacja idei Bożej, czyli porządku idealnego, w rzeczywistości światowej, stworzonej. Proces ten polega na zbliżaniu się i coraz głębszym przenikaniu pierwiastka boskiego oraz elementu materialnego, ludzkiego, które są faktorem owej ewolucji. Treścią zaś i ostatecznym celem tego procesu światowego jest objawienie się Królestwa Bożego w świecie. Ku temu celowi zmierza ewolucja, przechodząc sukcesywnie poprzez różne stopnie i formy doskonalenia się stworzenia, a mianowicie poprzez etapy królestwa natury, człowieka i Boga.¹⁵

Wbrew pozorom twierdzi Sołowjow w procesie ewolucji wyższe formy egzystencji nie powstają z niższych, chociaż po nich następują, ponieważ formy wyższe istnienia uprzedzają niższe typy bytów w umyśle Bożym, czyli w porządku idealnym. Proces bowiem ewolucji tworzy tylko odpowiednie warunki i okoliczności sprzyjające temu, aby mogły się ujawnić formy wyższe, które metafizycznie są wcześniejsze od niższych. Twierdzić, że ewolucja tworzy formy wyższe wyłącznie za pośrednictwem niższych, to oznacza ostatecznie tworzyć z niczego (*ex nihilo*), co w konsekwencji znaczy uznanie za fakt logicznego absurdu, tak jak to się dzieje w przypadku materialistycznej koncepcji ewolucji.¹⁶

Manifestacja każdego nowego typu czy formy istnienia jest wszakże w pewnym sensie nowym stworzeniem, chociaż nie całkowicie *ex nihilo*, gdyż typ poprzedzający stanowi bazę materialną dla ujawnienia się nowego typu. W ten sposób formy wyższe nie są stwarzane przez niższe, lecz są uwarunkowane przez nie w swoim ujawnieniu się. Pozytywna i właściwa treść formy wyższej nie powstaje *de novo*, lecz istnieje odwiecznie, bowiem warunki ujawnienia się fenomenu pochodzą z naturalnej ewolucji świata materialnego, ale to, co się ujawnia, pochodzi ostatecznie od Boga.

Manifestacja nowej formy, czyli elementu boskiego, na różnych etapach ewolucji zależy od sposobu i stopnia, w jakim ten element może być przyjęty i zawarty w elemencie materialnym, tzn. że ujawnienie to zależy od zdolności, od stopnia

¹⁴ Por. A. A s n a g h i, *Introduzione*, w: V. S o l o v' e v, *L'avvento dell'Anticristo*, Milano 1951, s. 21-22; D. S t r e m o o u k h o f f, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Paris 1935, s. 83.

¹⁵ V. S o l o v' e v, *Opravdanie dobra. Nравstvennaja filosofija* (w skrócie: OD), w: *Sobranie Sočinenij Vladimira Sergeeviča Solov'eva* (w skrócie: SS), t. 7, Peterburg 1901-1907, s. 196-197.

¹⁶ Tamże s. 203, 418-420; A. A s n a g h i, jw. s. 20; A. P a w ł o w s k i, *Sofiologia Włodzimierza Sołowiewa*, *Collectanea Theologica* 18 (1937) fasc. 1-2 s. 165.

rozwoju i od doskonałości elementu materialnego.¹⁷ Cały proces światowy przebiega zgodnie z tymi ogólnymi prawami i zasadami ewolucji.

Pierwszy, *kosmogeniczny* okres rozpoczyna się w akcie stworzenia, a następnie natura rozwija się i doskonali zgodnie z prawami dialektyki, właściwymi ewolucji naturalnej, w której uczestniczy pierwiastek boski i element materialny. Ten etap poprzez coraz to doskonalsze formy materii prowadzi do życia organicznego i zwierzęcego, a w końcowej fazie do hominizacji. Jednakowoż w ostatniej fazie tego procesu konieczna była specjalna interwencja stwórczego aktu Boga, aby narodził się człowiek, który przez dar nieśmiertelnej duszy i rozumu przekracza możliwości świata materialnego. Człowiek więc stanowi cel i kres ewolucji pierwszego etapu kosmogenezy.¹⁸

Teandryczny proces światowy zmierza z kolei do osobowego objawienia się Boga-Człowieka, dla którego historia przygotowuje sprzyjające warunki zewnętrzne. Dlatego też każde pokolenie ludzkości tworzy nowe wartości, ułatwiające realizację doskonalszych form następnym pokoleniom. Również w dziedzinie religijnej istnieje tendencja do osiągnięcia maksimum prawdy obiektywnej, która jest zawarta w objawionej religii Starego Testamentu. Człowiek jednak na mocy własnych tylko sił nie może stać się Bogiem, dlatego w odpowiednim momencie dziejów konieczna była szczególna interwencja Boga w historię ludzkości, dzięki której przez akt stwórczy dokonało się wcielenie Boga. Chrystus jako człowiek duchowy i uniwersalny staje się odtąd centrum i ośrodkiem całej historii.¹⁹ Sołowjow nazywa ten etap ewolucji okresem *teogonicznym* albo *chrystogenezą*.

Ewolucja świata kontynuuje swój bieg ku swemu celowi ostatecznemu, ku powszechnemu ujawnieniu się Chrystusa w Królestwie Bożym, do którego historia przygotowuje społeczność doskonałą, zdolną do pełnego przyjęcia działania Ducha Świętego. Przygotowanie takiej społeczności dokonuje się w Kościele, który jest Ciałem Chrystusa i prowadzi do urzeczywistnienia się w świecie teokracji. Jest to okres *teokratyczny* ewolucji historycznej. Ponieważ Chrystus jest kapłanem, królem i prorokiem, dlatego także Kościół powszechny rozwija się jako potrójne zjednoczenie bosko-ludzkie: jedność kapłańska (element boski), jedność królewska (element ludzki), które w syntezie tworzą jedność prorocką, tzn. pełną jedność elementów boskiego i ludzkiego, zrealizowaną w teokracji.

¹⁷ V. S o l o v' e v, OD, s. 197, 200, 202-205, 208; tenże, *Duchovnyja osnovy žizni* (w skrócie: DOŽ), w: SS, t. 3, s. 355-356, 358-359 (wyd. pol.: W. S o ł o w j o w, *Duchowe podstawy życia*, w: *Wybór pism*, t. 1, Poznań 1988, s. 11-121); por. P. F. G ö s s m a n n, *Der Kirchenbegriff bei Solovjeff*, Würzburg 1934, s. 56-67; A. A s n a g h i, jw. s. 20-21.

¹⁸ Por. E. T r u b e c k o j, *Mirosozercanie Vl. S. Solov'eva*, t. 1, Moskwa 1913, s. 331-332; A. P a w ł o w s k i, jw. s. 155-157, 161; A. A s n a g h i, jw. s. 21.

¹⁹ OD, s. 200, 208; A. P a w ł o w s k i, jw. s. 166-167; B. S c h u l t z e, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Wien 1950, s. 280.

Tak pojęta teokracja ziemską wydaje się być tylko ziemską realizacją Królestwa Bożego. Stąd konieczna jest kolejna interwencja stwórcza Boga, która teokrację ziemską przekształci w Królestwo Boże w sensie ścisłym. Ono to stanowi dopiero ostateczny stopień ewolucji i pełną oraz definitywną realizację całego procesu światowego czyli ewolucji uniwersalnej.

Tak więc nie można rozumieć eschatologicznego Królestwa Bożego jako wyłącznego skutku ewolucji świata ludzkiego czy historii chrześcijańskiej, ponieważ ludzie otrzymują łaskę Bożą, która ich czyni synami Bożymi i równocześnie wynosi ich na najwyższy poziom istnienia.²⁰

W ten sposób można powiedzieć, że poszczególne ogniwa procesu powszechnej ewolucji: człowiek naturalny, człowiek duchowy (Chrystus) i Królestwo Boże zostały przygotowane i logicznie wynikają z całej historii świata i ludzkości, i w tym sensie nie są one czymś cudownym lub obcym uniwersalnemu porządkowi bytu. Z drugiej jednak strony są one również skutkiem, wynikiem stwórczego działania Ducha Świętego. Dlatego też najdoskonalszym owocem ziemi jest coś więcej niż tylko ziemia, bo jest nim człowiek. Najdoskonalszym owocem ludzkości jest coś więcej niż tylko człowiek, bo jest nim Bóg-Człowiek. Wreszcie najdoskonalszym owocem społeczności kościelnej jest coś więcej niż tylko teokracja ziemską, bo jest nim eschatologiczne Królestwo Boże.²¹

Proces powszechnej ewolucji, wiodący ku przebóstwieniu świata i ludzkości, jest konieczny i urzeczywistnia się tak na linii horyzontalnej, która oznacza ewolucję naturalną, jak i na linii wertykalnej, która wskazuje na wzrost stopnia ujawniania się elementu boskiego w świecie. Te dwie współrzędne ewolucji wzajemnie od siebie zależą, ponieważ przebóstwienie świata, czyli realizacja wszechjedności w świecie stworzonym, wymaga z jednej strony coraz doskonalszego ujawnienia się elementu boskiego w świecie materialnym (wzrost po linii wertykalnej) i z drugiej strony ewolucji naturalnej i wolnej współpracy człowieka w celu przygotowania sprzyjających warunków zewnętrznych (rozwój w linii horyzontalnej). Proces światowy zatem przedstawia się jako linia wstępująca, a stwórcze interwencje Boga wyznaczają jego poszczególne etapy i nadają jakby rytm całemu rozwojowi.

Każdy etap poprzedzający stanowi przygotowanie i fundament etapu następnego. W procesie rozwoju zjawiska zewnętrzne służą do wyrażenia określonej idei. W ten sposób idea centralna tzn. ujawnianie się Chrystusa uniwersalnego w Królestwie Bożym, jako ostateczny cel i sens ewolucji, dynamizuje i wpływa od wewnątrz

²⁰ V. S o l o v'e v, *Istoria i buduščnost' teokratii* (w skrócie: IBT), w: SS, t. 4, s. 228-231; tenże, *Velikij spor i christianskaja politika* (w skrócie: VS), w: SS, t. 4, s. 44-50; tenże, OD, s. 202, 205, 208; tenże, *La Russie et l'Eglise universelle* (w skrócie: REU), Paris 1922, Introduction, s. XVI-XVIII; A. P a w ł o w s k i, jw. s. 175; B. S c h u l t z e, jw. s. 274-275, 280.

²¹ OD, s. 200, 202-203, 205, 208; E. T r u b e c k o j, jw. t. 1, s. 331-332; A. P a w ł o w s k i, jw. s. 166; B. S c h u l t z e, jw. s. 262; H. U. v o n B a l t h a s a r, jw. s. 692.

na stronę zewnętrzną zjawisk, nadając im charakter obrazu złożonego a równocześnie sprawia, że przebieg tych zjawisk jest odpowiedni i stosowny do celu.²²

Napięcie, jakie istnieje między ideą Bożą i elementem ludzkim, wynikające ze wzajemnej dysproporcji tych principów, staje się źródłem dynamizmu dialektycznego procesu powszechnej ewolucji świata, który w całości prowadzi do coraz pełniejszej manifestacji pierwiastka Bożego w świecie i do coraz ściślejszego jednoczenia się pierwiastków boskiego i ludzkiego aż do stanu wszechjedności zrealizowanej i przeobstwienia świata w Królestwie Bożym.²³

Rozwój świata musi zmierzać ku właściwemu celowi, ponieważ Duch Święty, działając w całym procesie ewolucji jak i na poszczególnych jej etapach, nie może przeczyć sam sobie.

II. KOŚCIOŁ JAKO RZECZYWISTOŚĆ DYNAMICZNA

W rozumieniu W. Sołowjowa aktualny stan świata i Kościoła stanowić może punkt wyjścia wszelkich spekulacji historiozoficznych, dotyczących zarówno ich przeszłości, jak i przyszłości. Stan aktualny świata jest wynikiem dotychczasowej ewolucji całego uniwersum, ponieważ wciąż działają te same siły i te same procesy przebiegają także i obecnie. Dlatego też można przewidzieć kierunek i cel rozwoju świata, a w nim także Kościoła. W związku z tym zastanowimy się nad tym, na czym - według Sołowjowa - polega istota Kościoła historycznego i jakie są źródła jego wewnętrznego dynamizmu, który sprawia, że jest on rzeczywistością podlegającą ciągłemu procesowi rozwoju.

1. Kościół - organizm żywy

Normalne i właściwe odniesienie pomiędzy *principium* boskim i naturą zostały przywrócone ludzkości w Chrystusie, który stał się punktem centralnym jej historii i jej Głową. Te odniesienia powinny być konsekwentnie urzeczywistniane w całej ludzkości. Według Sołowjowa, ludzkość zjednoczona z boską zasadą w Chrystusie stanowi Kościół, tzn. żywe Ciało boskiego Logosa, który stał się ciałem i który zindywidualizował się historycznie w bosko-ludzkiej osobowości Jezusa Chrystusa.²⁴

²² P. S v e t l o v, *Ideja carstva Božija v eja značenii dlja christianskago mirosozercanija*, Sergieva Lawra 1905, s. 419, 421; A. P a w ł o w s k i, jw. s. 161.

²³ DOŽ, s. 353-354, 367-368; por. P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 58; D. S t r e m o u k h o f f, jw. s. 89.

²⁴ „Dolžnoe otnošenje meždu Božestvom i prirodnoj v čeloveke, dostignutoe licom Iisusa Christa kak duchovnago sredotočija ili glavy čelovečestva, dolžno byt' usvoeno vsem čelovečestvom kak telom Ego. Čelovečestvo, vozsoedinennoe so svojim božestvennym načalom vo Christe, est' Cerkov' - živoe telo božestvennago Logosa, voploščennago, t.e. istoričeski obosoblennago v bogočelovečeskoj ličnosti Iisusa

Jeżeli w wiecznym świetle idealna ludzkość (człowieczeństwo) jest ciałem Logosa, to w świecie naturalnym właśnie Kościół stanowi ciało wcielonego Logosa, Chrystusa. To ciało Chrystusa, które we wspólnocie pierwszych chrześcijan ujawniło się jako zarodek, obecnie zaś wzrasta i rozwija się stopniowo, aby przy końcu czasów objąć sobą całą ludzkość i całą naturę w jednym bosko-ludzkim organizmie i stać się dopiero w ten sposób Pełnią Chrystusa (por. Ef 4,13). W tym stanie finalnym dopiero zrealizuje się wolne zjednoczenie Boga i człowieka w całej ludzkości i we wszystkich wymiarach jej życia i działania. Ta właśnie doskonała harmonia boskiego i ludzkiego principium stanowi także istotę wolnej teokracji. W ten sposób proces integracji ludzkości po przyjściu Chrystusa aż do zrealizowania się Królestwa Bożego jest koniecznie związany z rzeczywistością Kościoła.²⁵

Sołowjow podkreśla z naciskiem, że pojęcie Kościoła jako Ciała Chrystusa nie jest tylko jakąś metaforą, lecz formułą i prawdą metafizyczną, i dlatego Kościół jako taki musi się rozwijać z konieczności metafizycznej. I rzeczywiście, w konsekwencji takiej konieczności zmienia się on i doskonali.²⁶ W tej chwili jest on jeszcze Ciałem Chrystusa sprzed zmartwychwstania, ale posiada już teraz, jako żyjące ciało Chrystusa, zarodek przyszłego, doskonalszego życia.

Idea „organizmu” najlepiej wyraża specyficzne właściwości Kościoła, dlatego też Sołowjow opiera swoje spekulacje eklezjologiczne właśnie na analizie tego pojęcia. Chociaż życie duchowe ludzkości - mówi on - stanowi, w odniesieniu do życia natury, wyższy stopień rozwoju, to jednak z konieczności obydwie posiadają pewne właściwości wspólne. I tak, w każdym żywym organizmie można rozróżnić następujące składniki: całokształt wszystkich elementów konstytutywnych, następnie formę organiczną, która tworzy z tych elementów ciało realne, i wreszcie siłę ożywiająca organizm. Również Kościół, jak każdy organizm żyjący będąc żywym Ciałem Chrystusa, posiada te same elementy konstytutywne, a mianowicie: wielość ludzi, twórczą formę jednoczącą czyli organiczną formę jedności Kościoła i działanie Ducha

Christa.” DOŻ, s. 347. Por. W. S z y l k a r s k i, *Solowjews Philosophie der All-Einheit. Eine Einführung in seine Weltanschauung und Dichtung*, Kaunas 1932, s. 193; P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 53; D. S t r e m o o u k h o f f, jw. s. 88; B. S c h u l t z e, jw. s. 263; H.U. v o n B a l t h a s a r, jw. s. 693-694.

²⁵ „Eto telo Christovo, javljajuščeesja sperva kak malyj začatok v vide nemnogočislennoj obščiny pervych christian, malo-pomalu rastet i razvivaetsja, čtoby v konce vremen obnjat' soboju vse čelovečestvo i vsju prorodu v odnom vselenskom bogočelovečeskom organizme...”. DOŻ, s. 347; S. S v e t l o v, jw. s. 411-420; P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 26-32; D. S t r e m o o u k h o f f, jw. s. 88-89; K. M o c z u l' s k i j, *Vladimir Solov'ev. Žizn' i učenie*, Paris 1936, s. 99; W. S z y l k a r s k i, jw. s. 187, 193-194; M. D' H e r b i g n y, *Un Newman Russe. Vladimir Soloviev*, Paris 1911, s. 212-213; H.U. v o n B a l t h a s a r, jw. s. 693-694.

²⁶ „Takim obrazom, ischodja iz ponjatija cerkvi kak tela Christova, (ne v smysle metafory, a metafizičeskoj formuly), my dolžny ponimat', čto eto telo neobchodimo rastet i razvivaetsja, sledovatel'no, izmenjaetsja i soveršenstvuetsja.” DOŻ, s. 347-348; Por. I B T, s. 291; E. T r u b e c k o j, jw. t. 1, s. 413; W. S z y l k a r s k i, jw. s. 194.

Świętego, jako siłę ożywiającą. Duch Święty za pośrednictwem formy działa wśród ludzi i wynosi ich ponad indywidualistyczne i egoistyczne zamknięcie się osoby w sobie.²⁷ Życie i moc ożywiająca pochodzą od Chrystusa, a ludzie muszą uczynić wysiłek, aby ich życie odpowiadało życiu Bożemu. To właśnie jest celem wszelkiej działalności chrześcijańskiej, która ma zmierzać do tego, aby Kościół osiągnął swą pełnię w ludzkości.

Aby urzeczywistnić Królestwo Boże na ziemi, człowiek musi posiadać prawdziwą wiarę w Boga, właściwe odniesienie do innych ludzi i władzę nad naturą materialną. Prawdziwą wiarę człowiek osiąga przez uzgodnienie swoich myśli i opinii z nauczaniem wiary Kościoła, musi następnie przyjąć porządek hierarchiczny w Kościele i wreszcie zapanować nad naturą materialną siłami nadprzyrodzonymi danymi w sakramentach. W ten dopiero sposób dokona się od nowa integracja ograniczonego rozumu, skażonej woli i grzesznej natury człowieka z rozumem, wolą i duchowym Ciałem Chrystusa. Tak więc Kościół nie jest tylko zjednoczeniem wierzących, lecz przede wszystkim tym, co jednoczy Kościół, tzn. istotną formą jedności, za pośrednictwem której wierni mogą stać się uczestnikami Bożej zasady w Kościele. Ta właśnie forma stanowi Boską istotę Kościoła.²⁸

Kościół uniwersalny - według Sołowjowa - rozwija się jako potrójne zjednoczenie bosko-ludzkie, stosownie do trzech elementów konstytutywnych organizmu kościelnego: jako unia królewska, w której element ludzki tworzy państwo chrześcijańskie oparte na sprawiedliwości i prawie; jako unia kapłańska, gdzie boska zasada kształtuje Kościół w sensie ścisłym przez jedność hierarchii, wiary i sakramentów; a wreszcie jako unia prorocka, w której elementy boski i ludzki wzajemnie się przenikając, tworzą doskonałe społeczeństwo.²⁹

Taka idea organizmu w odniesieniu do Kościoła implikuje konieczność stopniowego rozwoju we wszystkich obszarach życia kościelnego. Kościół, jak każdy organizm, jest złożony w swej strukturze i dlatego zakłada on istnienie harmonii i współdziałania pomiędzy swymi poszczególnymi elementami konstytutywnymi. W konsekwencji wszelka izolacja i wszelki rozwój niezgodny z życiem organizmu unicestwiają jedność ciała i pozbawiają go sensu istnienia. Dlatego też Kościół uniwersalny, jako organizm żyjący, jest jednością zewnętrzną swych elementów konstytuujących i jednością wewnętrzną swej Boskiej istoty, tzn. jednością swej formy.³⁰

²⁷ DOŻ, s. 348-349; A. P a w ł o w s k i, *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historiozofii*, Warszawa 1935, s. 175-176; H.U. v o n B a l t h a s a r, jw. s. 695.

²⁸ DOŻ, s. 350-351; H.U. v o n B a l t h a s a r, jw. s. 696.

²⁹ REU, Introduction, s. XVI-XVIII; W. S z y l k a r s k i, jw. s. 316-319; P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 52.

³⁰ Por. D. S t r e m o o u k h o f f, jw. s. 139; W. S z y l k a r s k i, jw. s. 194, 348-349; A. P a w ł o w s k i, *Idea Kościoła*, s. 224; B. S c h u l t z e, *Die ekklesiologische Bedeutung des Gleichnisses von Senfkorn (Math. 13,31-32; Mk 4,30-32; Lk 13,18-19)*, OCP 27 (1961) fasc. 2 s. 375, 385.

Według Sołowjowa, Kościół jako organizm teandryczny musi strzec wartości boskich przed skażeniem, manifestować ich moc nadprzyrodzoną i rozwijać twórczy geniusz oraz naturalną inicjatywę człowieka.³¹

Jedność Kościoła, a równocześnie jego zdolność do rozwoju Sołowjow uzasadnia w oparciu o analizę obrazów biblijnych Kościoła. Chrystus założył Kościół jako swoją „świątynię”, która wspiera się na Nim samym. Kościół jako „ciało” Chrystusa żyje i rozwija się mocą swego Założyciela. Wreszcie, Kościół jest „oblubienicą” Chrystusa, która powinna być doskonała, bez żadnej skazy.

Tak więc istotę Kościoła w aspekcie jego jedności i dynamizmu charakteryzuje najlepiej synteza treści tych trzech biblijnych symboli eklezjologicznych: symbol architektoniczny - budowla, antropologiczny - ciało i sakramentalny - oblubienica. Wszystkie te obrazy biblijne w swej wymowie zakładają rozwój i doskonalenie Kościoła.³²

2. Kościół - organizm teandryczny

Kościół, jako kolektywne ciało doskonałego człowieka Chrystusa, powstaje dzięki wewnętrznemu związkowi elementów boskich i ludzkich. Ten związek, czyli prawda o Bogu-Człowieku, tworzy samą istotę Kościoła. Misją a zarazem historycznym celem Kościoła jest urzeczywistnienie w sobie tej istoty. W procesie realizowania tego celu Kościół wzrasta i rozwija się, zmierzając ku pełni życia Chrystusa.³³

Kościół zatem w swej istocie jest rzeczywistością bosko-ludzką, tzn. że zawiera on element absolutny i element relatywny, względny a zarazem dynamiczny. Choć element boski, absolutny jest doskonały, ponieważ sam Chrystus - Założyciel Kościoła jest doskonałym Bogiem-Człowiekiem, to jednak Kościół w swej bosko-ludzkiej całości nie jest jeszcze doskonały, gdyż związek tych elementów nie jest jeszcze pełny, ani jeszcze nie wyraża się i nie manifestuje we wszystkim. Istnieje bowiem wciąż jeszcze z konieczności ustawicznie wewnętrzne napięcie pomiędzy tymi dwoma różnymi principiami w samej istocie Kościoła, który usiłuje coraz pełniej dostosować ludzkie do boskiego. To właśnie działanie Kościoła stanowi jego prawdziwe życie.³⁴

³¹ Por. A. P a w ł o w s k i, *Sofiologia*, s. 174.

³² IBT, s. 552-553; D. S t r e m o o u h k o f f, jw. s. 153-154; P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 67; A. P a w ł o w s k i, *Idea Kościoła*, s. 184-185; tenże, *Sofiologia*, s. 171-173; B. S c h u l t z e, *Russische Denker*, s. 272-273.

³³ „V etom sočetanii, t.e. v istine bogočeloveka i bogočelovečestva, vsja suščnost' cerkvi.” VS, s. 29. Por. S. T y s z k i e w i c z, *La sainteté de l'Église Christoconforme. Ébauche d'une ecclésiologie unioniste*, Rome 1945, s. 130-149.

³⁴ VS, s. 49; DOŽ, s. 352-354; REU, s. 113; Por. A. P a w ł o w s k i, *Idea Kościoła*, s. 231-236; P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 54-58; K. M o č u l ' s k i j, jw. s. 162; B. S c h u l t z e, *Russische Denker*, s. 266-268.

Ażeby w tym życiu uczestniczyć, trzeba najpierw przyjąć realne i niezależne istnienie boskiej zasady oraz wiedzieć, na czym ona polega; następnie musi się uznać ludzki element w Kościele i zrozumieć istotę dysproporcji między tymi dwoma zasadami; a wreszcie należy starać się przewyciężyć tę rozbieżność w sobie samym i w innych tak, aby to, co ludzkie, stawało się coraz bardziej odpowiadające temu, co jest boskie w Kościele.³⁵

Kościół łączy z jego fundamentem potrójny istotny związek. Chrystus bowiem jest obecny w Kościele jako Droga, Prawda i Życie (por. J 14,16) i dlatego Kościół posiada te same cechy i te same właściwości. Sukcesja hierarchiczna, w swych początkach wywodząca się od Chrystusa, jest drogą, przez którą łaska Chrystusowa rozlewa się w Jego Ciele. Wiara w bosko-ludzki dogmat, tzn. wyznanie Bóstwa i człowieczeństwa Chrystusa, jest świadectwem prawdy Chrystusa. Wreszcie, sakramenty stanowią fundament życia Chrystusowego w nas. Nierozzerwalna więź tych trzech elementów stanowi samą istotę Kościoła jako Królestwa Bożego, danego Kościołowi na początku jako zarodek (por. Mt 13,31-32), który w swej potencjalności i możliwości zawiera całe Ciało; ono się stopniowo odsłania i ujawnia. W tym procesie odsłania się tylko to, co było dane w samej istocie zarodka od początku jako forma stwórcza i siła witalna. W ten sposób we wroście zarodka zmienia się i doskonali jedynie to, co widzialne, lecz nie jego istotna forma wewnętrzna.³⁶

Podobnie Boża forma Kościoła jest doskonała i niezmienna, jednakowoż wzrasta ona, rozwija się, doskonali się w nas i ten rozwój stanowi historię Kościoła. Od samego bowiem początku Kościół zawierał realnie żywy zarodek Ducha Świętego jako element boski, obejmujący trzy konstytutywne składniki. Zarodek ten rozwijał się w historii na drodze organicznego wzrostu, ale nie przez mechaniczną asymilację nowych form jakby zaczerpniętych z zewnątrz. Istota boska Kościoła nie zawsze była jasno rozpoznawana w świadomości chrześcijan, lecz stawała się stopniowo coraz jaśniejsza w świadomości całego Kościoła widzialnego. Ona to wraz z biegiem historii staje się coraz wyraźniej określona i urzeczywistnia się w Kościele.³⁷

Formy widzialne elementu boskiego - mówi Sołowjow - były zawsze obecne w Kościele, ale na początku w stanie prostym i niedoskonałym. Kościół zatem winien rozwijać się i doskonalić także co do zjawiskowej strony swoich określonych form.

³⁵ DOŽ, s. 354; Por. A. P a w ł o w s k i, jw. s. 182.

³⁶ „Soglasno evangel'skomu sravneniju, eto vselenskoe telo (carstvo Božie) pervonačal'no dano nam kak božestvennoe semja. Semja ne est' čast' ili otdel'nyj organ živogo tela; - ono est' vse telo, tol'ko v vozmožnosti ili potencii, t.e. v skrytom dlja nas i nečlenorazdelennom sostojanii, postepenno raskryva-juščemsja. (...) Tak pri roste kakogo-nibud' dereva menjaetsja i soveršenstvuetsja liš ego vidimoe sostojanie, a ne suščestvennaja forma samego etogo dereva, iznačala uže soderžimaja vsecelo v ego semeni.” DOŽ, s. 355; Por. tamże s. 354-355; REU, s. 149-150; P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 39, 56; A. P a w ł o w s k i, jw. s. 176-180; K. M o č u l ' s k i j, jw. s. 162; B. S c h u l t z e, jw. s. 270; tenże, *Die ekklesiologische Bedeutung*, s. 385-386; H.U. v o n B a l t h a s a r, jw. s. 697-698.

³⁷ DOŽ, s. 355-356. Por. P. S v e t l o v, jw. s. 146; P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 56.

Element boski Kościoła jest wprawdzie niezmienny, lecz sposób i stopień jego manifestacji zależą od sposobu i stopnia asymilacji owego elementu przez element ludzki, zmienny. W konsekwencji zmienia się również manifestacja elementu boskiego. Ta manifestacja jest zależna i określona miarą zgodności, korespondencji, odpowiedniości (*sootvetstviem*) pomiędzy boską i ludzką stroną Kościoła.³⁸ Zmienność form eklezjalnych nie wyklucza niezmienności fundamentu Kościoła, ponieważ hierarchia, prawdziwe wyznanie wiary i sakramenty istniały od początku w Kościele, chociaż w formie nie w pełni rozwiniętej. Wszelkie zmiany form w tych trzech domenach nie spowodowały skażenia ich istoty, lecz przeciwnie, istota hierarchii, treści wiary i sakramentów pozostała i została utrzymana w nowych formach, które ją jeszcze wyraźniej ujawniły.³⁹ I tak np. symbole wiary z Nicei i Konstancji nie zaprzeczają ani nie znoszą treści wyznania św. Piotra (por. Dz 2, 32 n.), lecz w sposób pełniejszy ją odślaniają.

Tak więc właściwa treść Kościoła widzialnego sprowadza się do tego, że to wszystko, co jest w nim nowe, nie przeczy ani nie niszczy tego, co stare, lecz je umacnia i odślania. I tak, Kościół zawsze szedł właściwą drogą sukcesji hierarchicznej, ale ta droga może podlegać poszerzeniu. Kościół zawsze wyznawał prawdę, lecz prawda ta może być głębiej ujęta i wyrażona z biegiem czasu. Wreszcie, Kościół zawsze posiadał życie w sakramentach, lecz życie to może być posiadane jeszcze pełniej.⁴⁰

Duch Święty - podkreśla Sołowjow - jest obecny i działa zawsze w Kościele, stosownie do jego sytuacji historycznej i do jego powołania w danej epoce. Stąd też w prawdziwym Kościele to, co nowe, nie może zaprzeczać dawnemu, ponieważ i jedno i drugie jest wyrazem działania tego samego Ducha, który nie może przeczyć sobie samemu. Dlatego tradycja w Kościele jest przyjmowana nie z tego powodu, że jest ona przekazywana, lecz z tej racji, że uznaje się tę tradycję nie tylko za twór i owoc danej epoki, miejsca i osób, ale przede wszystkim jako dzieło Ducha Świętego, który jest wszędzie oraz zawsze obecny i niezmienny, a także który w nas daje świadectwo swego działania w Kościele. Uznajemy więc nową formę i daną decyzję oraz przyjmujemy je wiarą nie jako rzecz pochodzącą od jakiejś części Kościoła ograniczonej czasem, miejscem lub osobami, lecz akceptujemy je jako propozycje i orzeczenia całego Kościoła w jego niepodzielnej jedności.

Cechą więc specyficzną Bożej zasady w Kościele jest wewnętrzna integralność pełnia czyli katolickość jego drogi, prawdy i życia. Ta pełnia - powszechność i katolickość nie oznacza jedności mechanicznej poszczególnych części i wszystkich członków, lecz wspólnotę duchową, moralną i mistyczną wszystkich członków

³⁸ „... javlenie bożestvennago v Cerkvi (...) izmenjaetsja, opredeljas' bol'sim ili men'sim sootvetstviem mežu božestvennoju i čelovečeskoju eja stranami.” DOŽ, s. 359.

³⁹ Tamże; P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 56-57; H.U. v o n B a t h a s a r, jw. s. 697.

⁴⁰ DOŽ, s. 359; por. M. D' H e r b i g n y, jw. s. 329-330; P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 57.

Kościół, powiązanych między sobą i z jego Bożą Głową. Boskie w Kościele jest to wszystko mówi Sołowjow co ma charakter powszechny, katolicki, tzn. to, co nie zawiera nic z egoizmu, oddzielenia, jednostkowości, co nie jest narodowe, lokalne ani w inny sposób partykularne.⁴¹

W ten sposób droga Kościoła jest katolicka i boska nie co do działań hierarchii kościelnej, ale jest ona święta i boska co do doskonałości swej zasady sukcesji, co do czystości i nieskażonej pełni oraz integralności swoich form katolickich.

Prawda Kościoła jest boska i katolicka w powszechnym wyznaniu wiary nie z tej racji, że ujawnia ona pełnię Bożej nauki, wyrażonej w sposób ostateczny, lecz dlatego, że to wyznanie, ze względu na swój przedmiot, przedstawia istotne cechy prawdy objawionej, które, będąc związane z całością treści wiary, zawierają w sobie *implicite* całą prawdę. Następnie to wyznanie wiary, ze względu na swe pochodzenie, jest sformułowane przez ludzi reprezentujących cały Kościół, których celem nie było definiowanie własnych poglądów, lecz nauki uznawanej przez cały Kościół, zawsze i wszędzie, chociaż nie w pełnym ujęciu, tzn. nauki katolickiej objawionej przez Boga. W ten sposób prawda Chrystusowa została rzeczywiście objawiona w orzeczeniach soborów przez działanie Ducha Świętego.⁴²

Wreszcie, życie mistyczne Kościoła w sakramentach ma charakter katolicki i boski, ponieważ owe sakramenty mają za cel wyzwolenie człowieka ze stanu oddzielenia i rozbicia oraz rzeczywiste zjednoczenie duchowe i fizyczne ze wszystkimi ludźmi, a także przywrócenie pełni prawdziwego życia Bożego. To właśnie w nich dokonuje się ponowne zjednoczenie całego stworzenia a Królestwo Boże ujawnia swój charakter katolicki i uniwersalny. Jego pełna realizacja w Kościele uwielbionym w przyszłości będzie obejmowała nie tylko nowe niebo, lecz także nową ziemię.⁴³

Według myśli Sołowjowa, Kościół stanowi organizację prawdziwego życia. Prawdziwe zaś życie jest to, które w swej terażniejszości zachowuje swoją przeszłość i nie jest wykluczone przez jego przyszłość, lecz w tej przyszłości wraca jakby do swej terażniejszości i przeszłości. W tym prawdziwym życiu, które jest nieskończone, jego początek (przeszłość) nie ginie; ono nie jest w żaden sposób zastąpione przez jego kontynuację, tzn. przez terażniejszość, lecz jego cel, jego przyszłość stanowi doskonałą jedność - syntezę jego przeszłości i terażniejszości. Dzięki temu istnieje i realizuje się homogeniczna i absolutna ciągłość Bożego życia w Kościele.

Prawdziwe życie winno być urzeczywistnione w Kościele i znajduje się ono pomiędzy życiem boskim i naturalnym. W bosko-ludzkim życiu Kościoła powinna się

⁴¹ DOŻ, s. 360-361; por. P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 57.

⁴² DOŻ, s. 361-363; por. K. M o c z u l ' s k i j, jw. s. 172; H.U. v o n B a l t h a s a r, jw. s. 660.

⁴³ DOŻ, s. 364-366; por. H.U. v o n B a l t h a s a r, jw. s. 696.

realizować pełnia wieczności w trzech różnych etapach czasowych, które się wzajemnie uzupełniają w określony sposób.⁴⁴

Idea „prawdziwego życia” w Kościele podkreśla z jednej strony rozwój w czasie, a z drugiej strony zaś konieczność ciągłości treści tego życia. Takie właśnie są zasady, według których rozwija się Kościół.

Rozważania Sołowjowa na temat istoty teandrycznej Kościoła można syntetycznie zreasumować w ten sposób. Kościół uniwersalny jest boski i ekumeniczny (powszechny i jeden) nie tylko w swej odwiecznej zasadzie i w swoim modelu - prawzorze idealnym i niewidzialnym, lecz także w jego widzialnych formach. Owe formy są katolickie (powszechne) w ich istocie i przeznaczeniu, ponieważ za ich pośrednictwem powinna dokonać się integracja ludzkości i całego świata przez przywrócenie jego jedności z Bogiem. Katolickość czyli uniwersalność jako wewnętrzna doskonałość jest rzeczą boską i wewnętrznym znakiem boskości. Zarodek Królestwa Bożego wzrasta w świecie, a jego forma zmienia się stosownie do mocy, stopnia i miary ujawniania się tego Królestwa, ale wszelkie zmiany dotyczą tylko możliwości jego recepcji ze strony ludzi. Działanie Boże pozostaje całkowicie wewnętrzne na wszystkich stopniach i we wszystkich sposobach jego asymilacji przez człowieka.

Wszystko, co w Kościele jest wolne od autoafirmacji, samowoli, wyłączności i egoizmu, to również jest boskie oraz stanowi wieczną i niezmienną istotę Kościoła.

Bosko-ludzka społeczność, ukształtowana na wzór obrazu Boga-Człowieka, winna przedstawiać elementy boski i ludzki w ich wolnym zjednoczeniu i wzajemnej harmonii, gdzie zasada boska stanowi siłę działającą a zasada ludzka siłę współdziałającą. W konsekwencji społeczność ta musi zachować element boski (droga, prawda i życie Chrystusa) w swej czystości, bez skażenia i rozwijać element ludzki, aby ukazać i urzeczywistnić ten pierwszy w sposób pełny.⁴⁵

Rozważania te wskazują, jak głęboko Sołowjow rozumie i ujmuje istotę Kościoła jako byt bosko-ludzki, umieszczając te dwa bieguny w polu oddziaływania tych samych sił. Te istotne składniki Kościoła pochodzą od Boga i jako takie są ponad czasem i przestrzenią, niezależne od praw stawiania się i przemijania, jakkolwiek będąc przyjęte przez ludzi żyjących, wyrażają się one w formach życia określonych przez czas i miejsce.

W istocie Kościoła wewnętrzne i dialektyczne napięcie pomiędzy Bożą treścią i ludzką formą, pomiędzy inercją i postępowaniem stanowi źródło dynamizmu Kościoła i jego rozwoju zarazem. To napięcie będzie zawsze problemem i zadaniem do rozwiązania dla każdej określonej epoki.⁴⁶ Jeśli więc Kościół, według nauki św. Pawła, wciąż wzrasta aż do osiągnięcia pełnej dojrzałości, jeśli jego istota teandryczna

⁴⁴ IBT, s. 228-229; VS, s. 28; por. K. M o c z u l' s k i j, jw. s. 171.

⁴⁵ DOŻ, s. 366-367; por. P. S v e t l o v, jw. s. 441-442; W. S z y l k a r s k i, jw. s. 203.

⁴⁶ „Diese innere Spannung zwischen dem göttlichen Inhalt und der menschlichen Form wird immer ein Problem bleiben, das jede Zeit für sich lösen muss.” P.F. G ö s s m a n n, jw. s. 58. Por. tamże s. 54-59.

z natury rzeczy dąży dzięki swej wewnętrznej dynamice do pełnej manifestacji swego boskiego elementu, to musi on rozwijać się i udoskonalać formy ujawniające jego boską treść i boską istotę jako droga, prawda i życie.

III. KOŚCIOŁ W NURCIE TEANTROPICZNEJ EWOLUCJI UNIWERSALNEJ

W dotychczasowych naszych rozważaniach przedstawiliśmy zarys wizji ewolucji uniwersalnej Sołowjowa oraz, z konieczności uproszczony, obraz jego eklezjologii, ze szczególnym jednak uwzględnieniem tych jej elementów, w których ujawniają się wewnętrzny dynamizm i tendencje rozwojowe, tkwiące w istocie Kościoła. Teraz z kolei będziemy się starali ukazać źródła wspomnianej dynamiki oraz odnaleźć prawa i wskazać siły determinujące proces rozwoju Kościoła.

Idea „ewolucji uniwersalnej” oraz związane z nią pojęcie stopniowego i progresywnego przebóstwienia świata, stanowi samo jądro oraz prawdziwą i właściwą istotę całego systemu myślowego W. Sołowjowa. Ta centralna idea wiąże się, zawiera w sobie i ukierunkowuje na siebie w taki czy inny sposób wszystkie inne tematy i pojęcia wspomnianego systemu.⁴⁷

Kolejnymi etapami tej powszechnej ewolucji świata i dziejów są: kosmogeneza, antropogeneza i chrystogeneza kolektywna. Ewolucja ta zmierza do diwinizacji czyli przebóstwienia ludzkości i świata materii, a ostatecznie do wszechjedni czyli harmonijnej jedności wszystkiego z pierwotnym Absolutem. Autorem tego zjednoczenia jest Logos, który chaotyczną wielość zamienia w jeden świat, gdyż Logos-Chrystus jest jedyną mocą przebóstwiającą świat przez miłość i w Nim wszystko ma swoje istnienie, sens i cel.⁴⁸ Chrystus więc od początku, już jako odwiecznie preegzystujący Logos, inspiruje, potem kieruje i prowadzi proces ewolucji uniwersalnej, wpływając od wewnątrz jak i od zewnątrz na jego przebieg, stając się w ten sposób rzeczywistym odnowicielem jedności Boga, człowieka i materii.⁴⁹

Pierwszym źródłem wewnętrznej dynamiki procesu ewolucji uniwersalnej w systemie Sołowjowa jest jego metafizyka, a w szczególności jego metafizyczne pojęcie Absolutu jako Wszechjedni. Sołowjow rozróżnia w Absolutcie dwa bieguny, a mianowicie: Absolut sam w sobie jako „nadistotę boską” (*sur-essence divine*), który rodzi jakby drugie swoje „ja” - drugi Absolut. Tym „drugim Absolutem” jest świat, który jest miejscem manifestacji Boga; w nim się On objawia na zewnątrz i stanowi przedmiot jego miłości. Różnica między tymi dwoma Absolutami polega na tym,

⁴⁷ „Quando si dice che il tema dell'evoluzione universale in Soloviev e Teilhard è uno dei temi centrali, si dice troppo poco: la concezione di una divinizzazione progressiva del mondo è nei due sistemi il nucleo vero e proprio; il nucleo che orienta a sé tutti gli altri temi e perciò li comprende tutti, in un modo o in un altro.” K. V. T r u h l a r, jw. s. 43.

⁴⁸ Por. tamże s. 39-41, 49-54.

⁴⁹ Por. tamże s. 84-87.

że Bóg jest Absolutem odwiecznie, a świat jest absolutem w stawaniu się i w możności (*en devenir et en puissance*).⁵⁰ Świat stworzony jakby odtwarza kosmos idealny, preegzystujący odwiecznie w Bożej Myśli. Bóg jednak nie poprzestaje na kontemplacji świata swoich własnych idei, ale pragnie ich realnego życia-istnienia, aby zamaniestować osobiście swoją miłość wobec swego „drugiego ja”. Przez akt stworzenia czyni on byty autonomicznymi, które są zjednoczone w jeden organizm żyjący na wzór wszechjedni boskiej.⁵¹

Takie pojęcie Absolutu groziło niebezpieczeństwem popadnięcia w monizm panteistyczny. Aby jednak zachować absolutną transcendencję Boga a równocześnie przewyciężyć dualizm Boga i świata, Sołowjow wprowadza ideę „teandrii” czyli Bogoczłowieczeństwa, która jest ogniwem łączącym Boga ze światem (naturą), tj. formą, poprzez którą dokonuje się przebóstwienie świata stworzonego. Pojęciami jakby pomocniczymi dla telologicznej idei teandryzmu są w systemie Słowjowa metafizyczno-sofiologiczne pojęcia Sofii i Duszy świata, których treść jednak nie jest zawsze jednoznaczna.⁵²

Idea Bogoczłowieczeństwa - teandrii, czyli zjednoczenia pierwiastka boskiego i elementu stworzonego (ludzkiego), która stanowi istotną treść i siłę napędową zarazem całego procesu ewolucji uniwersalnej, ujawnia się kolejno na etapie kosmogenezы w człowieku naturalnym, na etapie historycznym we wcieleniu Boga w Chrystusie, a pełna reintegracja Boga, ludzkości i całego kosmosu urzeczywistnia się stopniowo obecnie, zmierzając ku teokracji. Ten proces reintegracji zakłada istnienie pierwotnej wszechjedni, która została zniszczona przez chaos wprowadzony w kosmos w wyniku wolnego działania Duszy świata, przez grzech pierworodny człowieka i dezintegrujące wolne działanie ludzkości.

Matefizyczno-ontologiczny dualizm rodzi wewnętrzną dialektykę w samej koncepcji Absolutu, która nosi na sobie znamię metafizycznej konieczności. Ten właśnie dualizm i dialektyka są fundamentem życia i procesu reintegracji całego uniwersum, ponieważ są źródłem dialektyki teandrycznej, dzięki której zostaje stopniowo przewyciężony stan chaosu i dezintegracji kosmosu.⁵³ Proces ten także jest konieczny i ma cechy determinizmu metafizycznego.⁵⁴ Pierwotną wszechjedię

⁵⁰ „... Soloviev distingue deux pôles dans l'Absolut: l'un est la sur-essence divine, l'autre est l'essence du monde, réceptacle des manifestations et des révélations de Dieu hors de Lui-même, objet de son Amour. La différence entre les deux pôles est la suivante: Dieu est l'Absolut qui est éternellement, le monde est un absolut en devenir et en puissance.” P. E v d o k i m o v, jw. s. 114. Por. B. Z e n k o v s k y, jw. s. 34-37.

⁵¹ Por. P. E v d o k i m o v, jw. s. 114; B. Z e n k o v s k y, jw. s. 36.

⁵² Por. A. W a l i c k i, jw. s. 552-554; B. Z e n k o v s k y, jw. s. 40-41, 48-51.

⁵³ Por. B. Z e n k o v s k y, jw. s. 50-51.

⁵⁴ „L'unité qu'il établissait entre le cosmos et l'histoire (unité même métaphysique) l'assujettissait au déterminisme. En effet, tout le processus historique conduit «nécessairement», selon sa métaphysique au triomphe du bien; c'est-à-dire à l'incarnation de l'idée divine dans le monde.” B. Z e n k o v s k y, jw. s. 67. Por. tamże s. 66-68.

cehuje wewnętrzna harmonia jej poszczególnych elementów, które ją utraciły, a cały proces ewolucji zmierza do przebóstwienia oraz spirytualizacji ludzkości i kosmosu w tym celu, aby ta pierwotna jedność i harmonia bosko-ludzka została całkowicie przywrócona w finalnej fazie Królestwa Bożego.

Według Sołowjowa, wszystkie byty stworzone tworzą jeden żywy organizm, którego podmiotem była Dusza świata. Ona zaś, dysponując wolnością, zapragnęła posiadać swoją rzeczywistość nie jako pochodzącą od Boga, lecz od siebie samej. To oddzielenie się od Boga spowodowało początek dramatu kosmicznego, tzn. oderwanie się świata od Bożego źródła i utratę jedności wewnętrznej. Świat musi ponownie zjednoczyć się z Bogiem, urzeczywistniając ideę organicznej i harmonijnej wszechjedności a Dusza świata musi zjednoczyć się z Logosem. Ten proces reintegracji, poprzez różne poprzedzające fazy, osiągnął moment przelomowy w ucłowieczeniu Boga w historycznym Chrystusie. Stworzenie przez grzech przeciwstawione Stwórcy zostaje zjednoczone z Nim w Jezusie Chrystusie, Bogu-Człowieku. Od tej chwili dążenie do wszechjedności uzyskało przewagę nad siłami dezintegracji i śmierci. Zrealizowany w Jezusie Chrystusie ideał doskonałego człowieczeństwa, w którym boska idea Sofii znalazła adekwatne wyrażenie, musi urzeczywistnić się teraz w idealnym społeczeństwie czyli w Królestwie Bożym, poprzedzonym teokracją na ziemi. Ta jedność jako dar zadana jest człowiekowi, owszem, jest jego powołaniem i to nie tylko w zakresie indywidualnym, ale także w wymiarze społecznym w Kościele, który jest dziełem i domeną działania Ducha Św.⁵⁵

Również w kosmologii Sołowjow ukazuje ewolucję uniwersalną jako proces ciągły, w którym świat stworzony dorasta do etapu, kiedy w człowieku będzie mógł odpowiedzieć miłością na miłość. Bogocześnieństwo, jako pierwotny Boży zamysł jedności, zakłócony przez grzech, ale uleczony czy ustanowiony na nowo przez Jezusa Chrystusa, ma się teraz zrealizować w każdym człowieku i całej ludzkości na drodze świadomego wysiłku moralnego.

Idea Bogocześnieństwa jest istotą nie tylko kosmologii i antropologii, ale i historiozofii Sołowjowa, której częścią jest właśnie jego eklezjologia. Proces kosmiczny z pojawieniem się człowieka przechodzi w historyczny, by osiągnąć swój szczyt w eschatologii, gdy zostanie ostatecznie zrealizowana idea Bogocześnieństwa w wymiarze indywidualnym i społeczno-universalnym jako pozytywna wszechjednia. W ten sposób zamknie się ziemską historię ludzkości, cała przyroda-kosmos dostąpi powtórnego odkupienia, zostanie przebóstwiona, wyzwoli się spod władzy śmierci i zjednoczy z Bogiem w wolnej wszechjedności.

Narzędziem tej finalnej reintegracji jest jak twierdzi Sołowjow ludzkość zjednoczona z Bogiem przez Chrystusa, a więc chrześcijaństwo zjednoczone w jednym Kościele. Sołowjow podkreśla zdecydowanie, że Bogocześnieństwo nie może być

⁵⁵ Por. A. W a l i c k i, jw. s. 555; P. E v d o k i m o v, jw. s. 115-116; A. H a u k e - L i g o w s k i, *Wstęp*, w: *W. Sołowjow. Wybór pism*, t. 1, Poznań 1988, s. 6-7.

urzeczywistnione w każdym człowieku osobno, ale tylko w społeczności tworzącej Ciało Mistyczne Chrystusa czyli w Kościele, poprzez proces „bogodziałania” - teurgii. Urzeczywistnienie Bogoczłowieczeństwa w społecznym życiu ludzkości będące warunkiem całkowitej przemiany świata - zależne jest od zjednoczenia Kościołów chrześcijańskich: Kościoła Wschodniego, który dochował wierności zasadzie boskiej i Kościoła Zachodniego, który rozwinął zasadę ludzką. Obydwa też uległy bądź pokusie władzy i pysze, bądź pokusie inercji we wcieleniu prawdy Chrystusowej w historyczny świat kultury i stąd wynika z konieczności potrzeba dążenia do ekumenicznej jedności.⁵⁶

Kościół jako Ciało Chrystusa - w myśli Sołowjowa - jest miejscem i jedynym narzędziem realizacji Bogoczłowieczeństwa, reintegracji świata i ludzkości i dlatego jego eklezjologia stanowi samą istotę historiozofii. Wizja ewolucji uniwersalnej urzeczywistnia się zatem w Kościele i przez Kościół. W nim też obecnie działają wszystkie siły i obowiązują prawa, według których dokonuje się ewolucyjny proces reintegracji świata. W ten sposób przez Kościół przebiega główny nurt teantropicznej ewolucji uniwersalnej i Kościół jest jej podmiotem. Dlatego też eklezjologia Sołowjowa nosi na sobie znamiona jego historiozofii i bez niej eklezjologia ta nie może być w pełni zrozumiana.

W Kościele istnieje dualizm pierwiastka boskiego (tendencja mocy jednoczącej z całością) i ludzkiego (tendencja do egoizmu i chaosu), który rodzi dynamikę procesu dialektycznego. Procesem tym rządzi prawo dialektyki teandrycznej, dzięki któremu realizuje się w Kościele Bogoczłowieczeństwo na wzór wcielonego Boga - Jezusa Chrystusa, aż cała ludzkość stanie się boskim organizmem, w którym Logos wcieli się w pełni. Kościół sam jest Ciałem Chrystusa, a jego uduchowione i przebóstwione ciało jest boską substancją Kościoła.⁵⁷

W celu odnowienia jedności Boga, człowieka i świata (materii), w Kościele urzeczywistnia się zasada teurgii, czyli współdziałania principium boskiego i ludzkiego, dzięki temu to co ludzkie i materialne przemienia się w duchowe i boskie.⁵⁸

Kościół, jako Ciało Chrystusa przed zmartwychwstaniem i zarodek doskonałego bosko-ludzkiego społeczeństwa, podlega rozwojowi we wszystkich swych strukturach. Kościół bowiem, tak jak Chrystus, jest drogą, czyli wspólnotą zjednoczoną przez hierarchię, ożywioną przez Ducha Świętego i podtrzymywaną przez kolegiąlną świadomość - soborność. Jest on także prawdą Chrystusa, gdyż posiada ją, strzeże i coraz pełniej ujawnia przez proces rozwoju dogmatycznego. Jest on wreszcie życiem Chrystusa, które przekazuje ludziom za pośrednictwem sakramentów oraz przebóstwa nim ludzkość i świat. Rozwój Kościoła w tych trzech aspektach polega na tym, że ele-

⁵⁶ Por. A. Walicki, jw.; P. Evdokimov, jw. s. 115; G. Cioffari, *Breve storia della teologia russa*, Bari 1987, s. 37; A. Hauke-Ligowski, jw. t. 1, s. 6-7; tenże, *Wstęp*, w: *W. Sołowjow. Wybór pism*, t. 2, Poznań 1988, s. 6-7.

⁵⁷ Por. DOŻ, s. 367; K.V. Truhlar, jw. s. 97, 130.

⁵⁸ Por. DOŻ, s. 337-343; K.V. Truhlar, jw. s. 90-91.

ment boski - niezmienny manifestuje się coraz pełniej w elemencie ludzkim - zmiennym, wciąż dorastającym do miary pełni Królestwa Bożego.

Ewolucją uniwersalną kieruje prawo logicznej konieczności i w niej zbiegają się w sposób oczywisty porządek historyczny i porządek logiczny. Ewolucję powszechną, w tym także rozwój Kościoła, cechuje determinizm metafizyczny i moralny, gdyż metafizyka kieruje domeną kosmiczną i historyczną bytu (Sofia), a dobro jest siłą realną historii.⁵⁹

Dla Sołowjowa, jakby potwierdzeniem słuszności takiej wizji dziejów, jest obok wcielenia Chrystusa także Eucharystia. Jest ona bowiem dotykającą manifestacją elementu boskiego i konstytutywnym załącznikiem ewolucji, dążącej do wcielenia Boga w świat. Najgłębszym bowiem jej znaczeniem jest przebóstwienie ludzkiego pokarmu i całej substancji cielesnej człowieka, poprzez wciągnięcie ich niejako w sferę duchową Boga-Człowieka Chrystusa. Przemieniając ciało materialne w ciało duchowe, Chrystus daje je ludzkości jako duchowe i nieśmiertelne, jako życie wieczne. Ludzkość przeniknięta w duchu i w ciele przez duchową cielesność Boga-Człowieka, kształtuje w sobie ciało bosko-ludzkie, co prowadzi do wzrostu duchowego, tzn. do rozprzestrzenienia nieśmiertelnego życia w całej naturze upadłej, która winna być na nowo zjednoczona z ludzkością jako jej żywe ciało. W sakramencie Eucharystii osobowe ciało Pana staje się w sposób tajemniczy, a zarazem realny, zasadą jednoczącą Jego ciała kolektywnego - wspólnoty wiernych. Tak więc Kościół, przebóstwiona społeczność ludzka, posiada w swej głębi tę samą substancję wcielonej osoby Chrystusa, jego człowieczeństwo indywidualne.⁶⁰

Ewolucja powszechna, która w swej fazie historycznej, na jej końcowym etapie, urzeczywistnia się w Kościele, ma za podmiot całą ludzkość jako organizm uniwersalny. Celem jej jest reintegracja kosmosu i ludzkości oraz ich przebóstwienie i zjednoczenie ponowne z pierwszą Zasadą-Absolutem. Bogocześność jest siłą napędową i ostatecznym motorem procesu ewolucji uniwersalnej a jej podstawowym prawem zasada dialektyki teandrycznej, wynikająca z dualizmu metafizycznego. Cały ten proces jest teantropiczny, tzn. ukierunkowany na przebóstwienie w Chrystusie rzeczywistości stworzonej, teurgiczny wymagający współpracy bosko-ludzkiej (synergia) i deterministyczny.

Ewolucyjna wizja dziejów świata o cechach optymistyczno-deterministycznych była - jak to podkreśla wielu autorów - próbą zbudowania przez Sołowjowa systemu oryginalnego, a nawet genialnego. Niestety, w wielu swoich elementach, a zwłaszcza w profetycznej wizji optymistycznego zakończenia dziejów, okazała się jednak utopią. Wprawdzie sam Sołowjow nie przekreślił jej w całości, niemniej rozczarowany przyznał, że finalna teokracja i ostateczne przebóstwienie stworzenia nie dokona się w czasie i tutaj na ziemi. Dlatego jak się wydaje zrezygnował on z nadziei

⁵⁹ B. Z e n k o v s k y, jw. s. 37-38, 66-69.

⁶⁰ REU, s. 262; K. V. T r u h l a r, jw. s. 96-97.

zbudowania Królestwa Bożego na ziemi w potędze i chwale teokracji, drogą normalnego procesu historycznego.

Przy końcu życia Sołowjow uznał plan budowy Królestwa Bożego na ziemi za nierealny, gdyż przewidywane w niedalekiej przyszłości wydarzenia prowadzące do reintegracji ludzkości z Bogiem nie następowały. Swoje nadzieje opierał on na przekonaniu, że dobro potężnieje i przewycięży chaos, inercję, brak sensu i wszelkie zło przez wprowadzenie nowego ładu Bożego, sensu, dobra. Tymczasem doświadczenia życia osobistego jak i społecznego kazały Sołowjowowi dostrzec zło jako aktywną zasadę, przeciwnika i alternatywę dobra. Te doświadczenia rozchwiały jego eklezyjalną świadomość, ale jej nie załamały. Potwierdza on swoje przekonanie o prawdach fundamentalnych: że ewangelia będzie głoszona po całym świecie, że Syn Człowieczy znajdzie nieznaczną mniejszość wiernych, choć większość pójdzie za antychrystem, i że ta mniejszość odniesie ostateczne zwycięstwo.⁶¹

Swoje poglądy na ten temat Sołowjow sformułował w dziełku pt. *Trzy rozmowy* z dołączoną na końcu *Opowieścią o Antychryście (1899-1900)*,⁶² gdzie modyfikuje swoją wizję końca dziejów i realizacji Królestwa Bożego. Nowy jego program zakłada walkę z falsyfikacją chrześcijaństwa i podkreśla, że zło należy zwalczać aktywnie oraz uznać zmartwychwstanie Chrystusa jako rozstrzygający akt i świadectwo w Jego dziele zbawczym. Podtrzymuje też on tezę o możliwości spełnienia zbawczego planu Boga również przez zlaicyzowany świat. *Opowieść o Antychryście* ukazuje antychrysta jako wielkiego filantropa, który rozwiązuje wszystkie problemy ludzkości i jako władca uniwersalny zwołuje sobór do Jerozolimy w celu zjednoczenia chrześcijan oraz sam siebie stawia w miejsce Chrystusa. Sobór jednak demaskuje demoniczną teokrację antychrysta, która ginie w ognistym jeziorze, a Kościół uniwersalny - *Una Sancta*, realizuje się na granicy dwóch światów w momencie olśniewającej paruzji Chrystusa,⁶³ inaugurując, już poza procesem historycznym, swe tysiącletnie panowanie na ziemi. Tak więc Sołowjow ostatecznie stara się rozplątać sens dziejów w wersji mimo wszystko optymistycznej, potwierdzając duchowe fundamenty świata, które go prowadzą do Królestwa Bożego. Znamiona czasów ostatecznych, narastające w naszych osobistych losach i w historii świata, wskazują na definitywne zwycięstwo Chrystusa, w które wierzymy i które jest przedmiotem naszej nadziei. Dlatego profetyczna wizja Sołowjowa rozwijających się dziejów świata przyciąga dziś szczególną uwagę swoją nauką o przemianie ciała, o przebóstwionej cielesności i cielesnym zmartwychwstaniu.⁶⁴

⁶¹ Por. A. W a l i c k i, jw. s. 566-569; A. H a u k e - L i g o w s k i, jw. t. 2, s. 6-12.

⁶² V. S o l o v ' e v, *Tri razgavora (1899-1900)*, w: *SS*, t. 8, s. 453-582 (wyd. pol.: W. S o ł o w j o w, *Wybór pism*, t. 2: *Trzy rozmowy 1899-1900*, Poznań 1988).

⁶³ P. E v d o k i m o v, jw. s. 117-118; A. W a l i c k i, jw. s. 556-568.

⁶⁴ P. E v d o k i m o v, jw. s. 118; A. H a u k e - L i g o w s k i, jw. t. 2, s. 12.

IV. FUNDAMENTY DYNAMICZNEJ NATURY KOŚCIOŁA

Z naszych dotychczasowych rozważań wynika jednoznacznie, że dynamiczna koncepcja Kościoła w myśli Sołowjowa swymi korzeniami tkwi w jego wizji ewolucji uniwersalnej, jest jej przejawem i kontynuacją. Owszem, ewolucja ta urzeczywistnia się w obecnej fazie dziejów świata właśnie w Kościele i przez Kościół. Kościół bowiem na etapie ewolucji historycznej jest miejscem, gdzie rozwija się i dojrzewa Królestwo Boże, które jest celem rozwoju dziejów świata. Można więc teraz postawić pytanie: jakie są konkretne przejawy i formy, w których ujawnia się ten dynamiczny i rozwojowy charakter natury Kościoła?

W eklezjologii Sołowjowa tych przejawów można wskazać wiele. Można nawet sformułować podstawowe prawa i zasady, według których Kościół żyje i rozwija się. Ujęcie tych praw będzie równocześnie próbą zarówno interpretacji poglądów Sołowjowa o dynamicznym charakterze natury Kościoła, jak również podsumowaniem całości naszych rozważań o zależności wewnętrznego dynamizmu Kościoła od procesu ewolucji powszechnej.

1. *Zasada chrystologiczna.* W misterium Wcielenia świat ludzki i kosmiczny stał się „Ciałem Boga”. Podobnie również Kościół jest Ciałem Chrystusa, Jego żywym organizmem, do którego istoty należy wzrost i rozwój, aby przy końcu czasów objąć sobą i w sobie zjednoczyć całą ludzkość oraz całą naturę z Bogiem, tworząc w ten sposób doskonały bosko-ludzki organizm. Kościół jest więc żywym organizmem, w którym mocą jednoczącą, twórczą i ożywiającą jest Duch Święty, prowadzący do przeobstwienia kosmosu i ludzkości na wzór Chrystusa, Boga-Człowieka. Zjednoczenie bosko-ludzkie dokonuje się konkretnie w Kościele jako unia kapłańska, królewska i prorocka.

Sołowjow rozumie więc zarówno całe uniwersum jak również Kościół jako Ciało-organizm złożony z wielu elementów, charakteryzujący się organiczną formą jedności i ożywiony twórczą siłą dającą mu życie oraz powodującą jego wzrost i doskonalenie się. W tej perspektywie proces ewolucji powszechnej, urzeczywistniający się w Kościele, prowadzi do coraz pełniejszego jednoczenia się principium ludzkiego i boskiego oraz w konsekwencji do spirytualizacji i przeobstwienia elementu ludzkiego (materialnego). Ostateczna Wszechjednia będzie również miała charakter doskonałego organizmu.

2. *Zasada teandryczna.* Idea teandryzmu i wynikająca z niej dialektyka teandryczna są kolejnym źródłem dynamiki procesu ewolucji, która należy do istoty Kościoła. Dzięki zasadzie teandrycznej Sołowjow unika w koncepcji Kościoła z jednej strony skrajnie dualistycznego nestorianizmu eklezjologicznego, z drugiej zaś monistycznego monofizytyzmu eklezjologicznego. Zasada ta jest czynnikiem równoważącym i harmonizującym boski i ludzki element istoty misterium Kościoła. Zapewnia ona bowiem homogeniczną ciągłość natury Kościoła w niezmiennym elemencie boskim, a równocześnie ukazuje, że zmienny element ludzki, przez proces

doskonalenia się, umożliwia coraz to pełniejszą manifestację principium boskiego. W ten sposób Kościół okazuje się rzeczywistością podległą rozwojowi i dynamiczną ze swej natury.

Sołowjow mówi, że podobnie jak Chrystus, tak i Kościół jest drogą, prawdą i życiem. Kościół jest niezmienną drogą teandryczną w zasadzie sukcesji i w swej boskiej strukturze, ale może się w tym wymiarze doskonalić przez odrzucenie tego, co egoistyczne, narodowe, partykularne. Na tej płaszczyźnie widzi Sołowjow możliwość istnienia i rozwoju ekumenicznych dążeń w kościołach. Z tej też racji odrzuca on eklezjologię A. Chomjakowa, która nie wyraża natury Kościoła, o ile przesadnie podkreśla element wewnętrzny (wolność) ze szkodą dla zewnętrznego (autorytet, instytucja). Współistnienie tych elementów i ich równowagę lepiej wydaje się zabezpieczać principium teandryczne.⁶⁵

Kościół jest prawdą teandryczną, ponieważ posiada boski pradogmat o Chrystusie Bogu-Człowieku. Zawiera on w sobie logicznie, w swej wirtualności, całą boską prawdę i w postaci zarodka wszystkie definicje dogmatyczne, które kiedykolwiek były lub będą formułowane przez orzeczenia soborów powszechnych pod działaniem Ducha Świętego. Ta jedyna prawda o Bożym Człowieczeństwie Chrystusa podlega procesowi dyferencjacji, tworzącej nowe formuły dogmatyczne, które nigdy nie wyczerpią treści dogmatu fundamentalnego i nie są tylko prawdami teoretycznymi, lecz wydarzeniami i faktami zbawczymi. W ewolucyjnym systemie Sołowjowa rozwój dogmatyczny jest koniecznością istotną i życiową organizmu kościelnego tak, że jego brak naruszałby w jakiś sposób metafizycznie samą istotę Kościoła.⁶⁶

Wreszcie Kościół jest organizmem, żyjącym prawdziwym życiem teandrycznym. Mistyczne życie Kościoła w sakramentach integruje obecnie i zjednoczy ponownie duchowo i fizycznie człowieka z całym stworzeniem. Obejmie ono w przyszłości

⁶⁵ Por. G. Cioffari, jw. s. 37. Tendencje ekumeniczne W. Sołowjowa były szczególnym przedmiotem zainteresowania teologów, zwłaszcza spoza prawosławia, i w związku z tym powstało dużo opracowań tego tematu. Zob. np. S. Napierała, *De Christi Ecclesia eiusque visibili capite Magna Controversia. Dissertatio ad lauream - excerpta*, Roma 1968, bibliografia, s. XII-XIX. W przeciwieństwie do ówczesnej eklezjologii rosyjskiej, w większości tradycyjnej, skostniałej i konserwatywnej lub zabarwionej tendencjami liberalno-nacjonalistycznymi i polemicznymi (np. eklezjologia A. Chomjakowa i słowianofilów), poglądy eklezjologiczne W. Sołowjowa ukazują Kościół jako rzeczywistość teandryczną, zdolną do ustawicznego rozwoju, akcentują charakter uniwersalny Kościoła, konieczność widzialnego centrum chrześcijaństwa oraz nieodzowność dążeń do zjednoczenia podzielonych chrześcijan. Zob. np. S. Tyszkiewicz, *Doctrinae de Ecclesia theologorum russorum pravoslavorum*, Romae 1937; M. Gordillo, *Compendium theologiae orientalis*, Romae 1950; S. Bułgakow, *The Orthodox Church*, London 1935; Y.-N. Lelouvier, *Prospettive russe sulla Chiesa*, Roma 1970; P. Ewdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 157-217 i in. Eklezjologię W. Sołowjowa, zwłaszcza jej wątek sofiologiczny, rozwijali tej miary teologowie rosyjscy prawosławni, jak m.in. S. Bułgakow i P. Floreński.

⁶⁶ Por. K. Kupiec, *La théorie du développement dogmatique de Pavel Svetlov comparée avec la théorie de Vladimir Solov'ev*, Romae 1972; K.V. Truhlar, jw. s. 48-50; J. Rupp, jw. s. 399-408.

nie tylko nowe niebo, lecz także nową ziemię w urzeczywistnionym Królestwie Bożym. Dotykającym znakiem i zarodkiem tego przebóstwiającego życia w Kościele, a obejmującego ludzi i materię (kosmos), jest Eucharystia, która wciąga materię w sferę i zasięg duchowej cielesności Boga-Człowieka Chrystusa. W sposób doskonały i pełny dokona się to, w odniesieniu do wszystkich ludzi i całego kosmosu, w Kościele przemienionym w Królestwo Boże.

3. *Zasada ewolucyjnej ciągłości.* Opierając się na gruncie idei teandryzmu, elementem niezmiennym sprawiającym ciągłość i absolutną jedność rozwoju Kościoła jest pierwiastek boski, który od początku jest doskonały i stanowi Boską istotę Kościoła. Wraz z biegiem historii i ewolucji naturalnej doskonałą się formy ludzkiego pierwiastka, za pośrednictwem których w sposób doskonalszy ujawnia się element boski, stosownie do możliwości jego recepcji i stopnia oraz miary doskonałości elementu ludzkiego. Królestwo Boże zatem ujawnia się i realizuje w Kościele stosownie do stopnia jego asymilacji ze strony człowieka i świata. W ten sposób dokonuje się rozwój Kościoła i świata, wiodący ich ku przebóstwieniu na drodze coraz pełniejszej manifestacji i określania tego, co ukryte w zarodku oraz nie w pełni określone i uświadomione. W całym tym procesie światowym obecny jest i działa Duch Święty, który w jego przełomowych momentach działa w sposób stwórczy (kosmogeneza - człowiek, antropogeneza - Bóg-Człowiek, chrystogeneza kolektywna - teokracja - Królestwo Boże). Każdy etap tego rozwoju jest przygotowany przez poprzedni i logicznie wynika z całej historii świata i ludzkości.

4. *Zasada teantropiczno-eschatologiczna.* Punktem centralnym i kulminacyjnym zarazem całych dziejów świata, całej historii ewolucji uniwersalnej, a więc i rozwoju Kościoła, jest Jezus Chrystus. Od początku cała ewolucja jest skierowana ku Chrystusowi, który jest ostatecznym sensem świata. Chrystus też od początku kieruje całym procesem ewolucji, nadając mu bieg i kierunek odpowiedni do tego celu. Historyczne ujawnienie się Boga-Człowieka jest związane z całą ewolucją powszechną, w stosunku do której pozostaje on jednak suwerennie autonomiczny i transcendentny. On jest odnowicielem jedności Boga, człowieka i materii. Chrystus od wcielenia, będąc centrum historii, jednoczy wszystko w organizmie Kościoła. Ten sposób działania osobowego i jednoczącego będzie trwał do końca czasów, dopóki ludzkość nie stanie się „całością absolutną”, organizmem boskim, w który Logos wcieli się w całej pełni. Punktem docelowym ewolucji jest więc Chrystus.

Celem i sensem istnienia i działania Kościoła jest zjednoczenie wszystkiego w Chrystusie z Bogiem czyli doprowadzenie wszystkiego do pierwotnej wszechjedni. Cel zatem ewolucji teandrycznej, dokonującej się w Kościele i przez Kościół, jest *par excellence* chrystocentryczny i eschatologiczny.

5. *Zasada teurgiczna.* Wolność dająca autonomię, którą Bóg obdarzył niektóre byty (Dusza świata, człowiek), odwracając je przez wolną decyzję od swego źródła, spowodowała chaos, dezintegrację kosmosu, a w fazie historycznej w wymiarze

indywidualnym i społecznym egoizmem i rozbić jedność. Reintegracja uniwersalna, która jest celem powszechnej ewolucji, oraz realizacja Bogoczości na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej dokonuje się drogą świadomego i wolnego wysiłku człowieka. Człowiekowi bowiem zagraża zawsze niebezpieczeństwo degeneracji, gdy zamiast Bogoczłowieka staje się „człowiekobogiem”, zamiast wcielać to co boskie, ubóstwa to co cielesne, światowe i doczesne. Bogoczość nie może być realizowana w pojedynczym człowieku osobno, ale tylko w społeczności tworzącej Ciało Mistyczne Chrystusa w Kościele. Stąd etykę Sołowjowa łączy ze swoją eklezjologią, tworząc razem teoretyczną podstawę czy wspólną teorię „bogodziałania” - *teurgii*.⁶⁷ Teurgia jest zatem wspólnym działaniem boskim i ludzkim, aby to drugie przekształcić w duchowe i boskie. Takie współdziałanie wymaga od człowieka, na wzór kenotycznych wyrzeczeń Chrystusa,⁶⁸ wyrzeczenia się egoizmu, tego co cielesne, światowe, partykularne i narodowe, na rzecz boskiego i uniwersalnego.

Pozytywnie zaś, człowiek musi dostosowywać to co ludzkie do boskiego, tworząc harmonię i zgodność wszystkiego. Ponieważ tendencja kosmiczna do jedności jest miłością, dlatego też wszelkie działanie człowieka na rzecz jedności jest także miłością, która wyzwala z egoizmu. Zbawić się rzeczywiście znaczy odrodzić i uwiecznić swoje własne życie indywidualne w prawdziwej miłości. Poszczególne człowiek może to uczynić tylko we wspólnocie i razem ze wszystkimi.

Współdziałanie Boga i człowieka w sensie negatywnym i pozytywnym, aby dążyć do zjednoczenia i przeobstwienia wszystkiego w Boga, dokonuje się we wspólnocie z innymi, czyli w Kościele. Kościół zatem jest miejscem teurgicznego działania, które jest źródłem dynamiki zbawczej.

6. *Zasada determinizmu*. Ewolucja uniwersalna ma charakter deterministyczny. Determinizm ten wywodzi się z metafizyki Sołowjowa. Dlatego też rozwój Kościoła w ewolucji historycznej jest naznaczony w jakimś stopniu wewnętrzną koniecznością, gdyż w przeciwnym razie mógłby nie spełnić się odwieczny plan Boga powrotu wszystkiego do jedności z Nim. Mimo pewnych przeszkód i zahamowań spowodowanych przez wolność stworzeń, ewolucja uniwersalna musi postępować naprzód ku stworzeniu wszechjedni. Ten determinizm stał się początkowo podstawą dla optymistycznych nadziei Sołowjowa na bliskie już zakończenie procesu ewolucji przez zbudowanie w niedalekiej przyszłości teokracji na ziemi. Optymizm ten - jak wiemy - przygasł w konfrontacji z realiami historycznymi i wraz z uświadomieniem sobie, że zło w świecie jest siłą realną i alternatywą dobra. Mimo tego Sołowjow nie utracił całkiem nadziei na końcowy sukces, lecz sądził, że realizacja Królestwa Bożego nastąpi w czasie paruzji Chrystusa. W każdym razie determinizm nadaje trwałą cechę dynamizmowi jego koncepcji Kościoła. Brak bowiem rozwoju Kościoła

⁶⁷ A. Hauke - Ligowski, jw. t. 1, s. 7.

⁶⁸ P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe*, s. 112-113.

kwestionowałby sens jego istnienia i naruszałby w jakiś sposób jego metafizyczną istotę.

Oprócz zasad wyżej omówionych, w których tkwią siły nadające dynamikę życiu i rozwojowi Kościoła, można by było wymienić jeszcze inne, jak np. zasadę wszechjedności, teokracji czy ekumenizmu. Wydaje się jednak, że zawierają się one poniekąd w zasadach dotąd omówionych. Spośród nich wszystkich jedna wydaje się najbardziej istotna z punktu widzenia teologicznego; jest nią zasada chrystologiczna i powiązana z nią idea teandryzmu. One to nadają pewną równowagę eklezjologii Sołowjowa i sprawiają, że mimo wszystko posiada ona solidne fundamenty teologiczne i nie została sprowadzona tylko do jakiejś idei filozoficznej czy pojęcia historiozoficznego.

Nasze rozważania wykazały, że nauka o Kościele nie jest wyizolowana, lecz stanowi organiczną i integralną część całego systemu myślowego Sołowjowa. Stąd też nosi na sobie zarówno pozytywne, jak i negatywne znamiona. Dynamiczny wymiar koncepcji Kościoła wywodzi się w znacznym stopniu z dynamizmu ewolucyjnej wizji świata, a ostatecznie z samej metafizyki Sołowjowa, która znowu wiąże się z całą problematyką sofiologiczną. Metafizyka i związana z nią sofiologia Sołowjowa wnoszą w spojrzenie na Kościół wiele niejasności, wieloznaczności oraz tendencje panteizujące, które stara się on przewyciężyć zasadą teandryczną. Pewnym jednak pozostaje to, że siła dynamiczno-twórcza Kościoła w rozwijających się dziejach świata łączy się ściśle z wewnętrznym dynamizmem wizji procesu ewolucji uniwersalnej.

ZAKOŃCZENIE

Włodzimierz S. Sołowjow, filozof i teolog, mistyk, asceta, wizjoner, poeta i wielki chrześcijanin, prawdziwie kochał Kościół uniwersalny, rozumiany jako Mistyczne: bosko-ludzkie Ciało Chrystusa, Boga i Człowieka, jako *Una Sancta*. W poszukiwaniu ideału Kościoła potrafił się wznieść ponad istniejące historycznie kościoły chrześcijańskie, nawet ponad ten, którego duchowe dziedzictwo nosił w swojej duszy i dlatego zdolny był także wypowiadać o nich słowa niekiedy gorzkie. Uważał bowiem, że na Zachodzie Kościół uległ pokusie władzy (katolicyzm) i pysze umysłu (protestantyzm). Kościół Wschodni (prawosławie) zachował czystą prawdę Chrystusową, ale nie potrafił wcielić jej w historyczny świat kultury. Sympatie jego jednak kierowały się wyraźnie ku Kościołowi katolickiemu i zastępcom Chrystusa na stolicy Piotrowej. Zresztą Sołowjow stwierdza jedność realną, głęboką, sakramentalną i mistyczną, choć jeszcze nie kanoniczną, jaka wiąże Kościół katolicki i Prawosławie. One to - według niego - stanowią dwie główne gałęzie Kościoła uniwersalnego - powszechnego. Możliwość ich pojednania opiera się na wzajemnym uznaniu skutecznej obecności łaski Bożej w obydwóch Kościołach. Dlatego - stwierdza Sołowjow - nie można mówić o jakimś powrocie któregośkolwiek z Kościołów. Prawosławie i Katolicyzm są jednakowo konieczne dla Kościoła powszechnego, właśnie dzięki ich

różnorodnym a zarazem komplementarnym wartościom chrześcijańskim.⁶⁹ Sołowjow nie wiązał się jednoznacznie z żadną konfesją, uważał bowiem, że przynależy do Kościoła powszechnego. Narzuca się w tym miejscu analogia do stwierdzenia Jana Pawła II, który w swej encyklice maryjnej mówi o wartościach wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa, porównując je do dwóch płuc, którymi na nowo powinien oddychać cały Kościół (por. *RM*, 34).

Wydaje się, że Sołowjow swoją profetyczną, uniwersalną, genialną i jednak chrześcijańską wizją ewolucyjną dziejów świata przerósł swoją epokę i sobie współczesnych. Dlatego jego myśl jest wciąż żywa i fascynuje współczesnych filozofów, teologów i ekumenistów. Wiele z jego wizjonerskich intuicji wydaje się być tym, czego poszukuje współczesne chrześcijaństwo. Dziś także głos Sołowjowa brzmi donośnie i potwierdza duchowe fundamenty świata, które prowadzą do Królestwa Bożego, do pełni życia ludzkiego, zjednoczonego w Chrystusie z pełnią życia Bożego.⁷⁰ I takie jest też ostateczne przesłanie myśli Sołowjowa do współczesnego chrześcijaństwa, usiłującego przezwyciężyć kryzysy wiary, poszukującego nowych form przekazu orędzia ewangelicznego i jedności.

Sołowjow odszedł na przelomie dwóch stuleci i równocześnie dwóch epok (1900). Żył on równocześnie jakby w dwóch światach. Żył jak asceta, mnich i prawdziwy pielgrzym na tej ziemi, licząc się jednak z jej realiami. Bogatszym wszakże był nurt jego życia duchowego. Jego wizjonerski wzrok, pełen wiary i miłości, tkwił jednak zawsze u kresu dziejów świata, w eschatologii. Jako wspaniały człowiek i prawdziwy chrześcijanin zasłużył on sobie na słowa katolickiego biskupa Zagrzebia Strossmayera, który już za życia powiedział o nim: „Soloviev, anima candida, pia ac vere sancta est”.⁷¹

LA VISION ÉVOLUTIVE DE L'HISTOIRE
COMME SOURCE DU CONCEPT DYNAMIQUE DE L'ÉGLISE
DANS LA PENSÉE DE VLADIMIR SOLOV'EV

S o m m a i r e

V. Solov'ev (1853-1900) est le penseur le plus créateur, original, universel et représentatif de l'héritage de la pensée philosophique et théologique de l'Orthodoxie russe du XIX siècle. Il est le premier parmi les penseurs russes, qui a créé le système philosophique complet et c'est pourquoi il occupe le lieu exceptionnel dans l'histoire de la philosophie russe.

L'essence de ce système constitue la vision évolutive du monde, qui part des concepts métaphysiques de l'Absolut, de l'Unitotalité, du Logos, de la Sophie et de l'Ame du monde. Cette vision montre l'histoire du monde comme processus de la réintégration du principe divin et humain. Tout ce processus de l'évolution aspire à l'union parfaite du cosmos et de l'humanité dans l'Unitotalité, ou au retour du monde

⁶⁹ G. C i o f f a r i, jw. s. 37.

⁷⁰ P. E v d o k i m o v, jw. s. 118.

⁷¹ Por. tamże s. 107.

entier à son Principe primordial, c'est-à-dire à l'Absolut (Dieu). La désintégration de l'unité et de l'harmonie initiale de l'être et en même temps l'origine du chaos dans l'histoire du monde se sont accomplies par suite de l'action libre de l'Âme du monde et de l'homme. Cette action a tendu à détacher le monde créé de la source de son unité originelle ou de l'Absolut et à l'autonomie anarchique de toutes les choses. Le processus de l'unification du monde contient trois étapes: cosmogénèse (l'homme), anthropogénèse (l'incarnation de l'Homme-Dieu) et christogénèse collective (la théocratie, le Royaume de Dieu).

Dans notre essai nous avons cherché à montrer, que les mêmes forces et les mêmes lois du développement, qui conduisent et dirigent l'évolution universelle, sont présentes et agissent dans l'Église. Le concept de l'Église dans la pensée de Solov'ev a du caractère dynamique. Selon lui l'Église est un organisme vivant et théandrique et c'est pourquoi elle est en même temps le lieu et instrument dans lequel et par intermédiaire duquel s'accomplit le processus historique, progressif de l'intégration des éléments divin et humain (matériel). L'Église par conséquent est enfoncée dans le courant de l'évolution universelle et en même temps elle réalise sa tâche et son but, c'est-à-dire la réintégration du cosmos et de l'homme, leur divinisation et l'union avec Dieu. La divino-l'humanité constitue la force motrice du processus de l'évolution universelle et sa loi fondamentale est le principe de la dialectique théandrique, qui résulte de la dualité métaphysique du système de Solov'ev. Ce processus est théantropique, c'est-à-dire dirigé vers la divinisation dans le Christ de toute la réalité créée; théourgique - exigeant la coopération de Dieu et de l'homme, et aussi déterministe.

La vision de la fondation du Royaume de Dieu sur la terre en puissance et en gloire par la voie du processus historique normal s'est apparue pourtant une utopie. Solov'ev à la fin de sa vie s'est aperçu que la réalisation de la théocratie et du Royaume de Dieu ne s'accomplira que seulement à la limite des deux mondes, au moment fulgurant de la parousie du Christ, lequel, déjà hors du processus historique, commencera le règne millénaire sur la terre.

D'après Solov'ev le caractère dynamique de la nature de l'Église dépend en définitive du dynamisme du processus de l'évolution universelle du monde. Le processus mondial ainsi que le développement de l'Église, lesquels s'identifient en quelque manière, sont menés fondamentalement par les mêmes lois métaphysiques et en même temps historiques, c'est-à-dire par les principes suivants: principe christologique, théandrique, principe de la continuité évolutive, théantropique-eschatologique, théourgique et finalement le principe déterministe.

L'écclésiologie de Vladimir Solov'ev, laquelle doit être interprétée à la lumière de toute la pensée du système solovievien, est jusqu'à aujourd'hui très intéressante et toujours fascine les philosophes, théologiens aussi bien que les oecuménistes contemporains.