Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

ks. Maciej
Raczyński-Rożek

Dwie ręce Ojca

Chrystologia Ducha w ujęciu
Hansa Ursa von Balthasara
i Sergiusza Bułgakowa

116

Myśl Teologiczna
Wydawnictwo WAM

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

© Wydawnictwo WAM, 2024

Książka dofinansowana przez Akademię Katolicką w Warszawie – Collegium Joanneum.

Konsultacja naukowa: ks. prof. dr hab. Robert Woźniak
Recenzenci: ks. prof. dr hab. Włodzimierz Wołyniec, ks. prof. dr hab. Józef Warzeszak
Opieka redakcyjna: Katarzyna Stokłosa
Redakcja tekstu i opracowanie indeksu: Klaudia Bień
Korekta: Arkadiusz Ziernicki
Projekt okładki: Studio Graficzne Punkt Widzenia
Skład: Edycja

Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty z Pisma Świętego podajemy za Biblią Tysiąclecia, wyd. IV, Pallottinum, Poznań 2003.

ISBN 978-83-277-3799-1

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260 • fax 12 629 34 96
www.wydawnictwowam.pl

Druk i oprawa: K&K • Kraków
Publikację wydrukowano na papierze Artis white 70 g vol. 2.0

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Spis treści

Wstęp 11

I. CHRYSTOLOGIA DUCHA W SOFIOLOGII SERGIUSZA BUŁGAKOWA 21

1. Inspiracje Sergiusza Bułgakowa 23
1.1. Filozofia religii Friedricha Schellinga 27
1.2. Włodzimierz Sołowjow – „szkoła wierzącego rozumu" 35
1.3. Filozofia integralna drogą do Trójjedynego 43

2. Rosyjska filozofia religii 45
2.1. Natura świadomości religijnej 47
2.2. Wiara – religijny sąd syntetyczny a priori 51
2.3. Mit i dogmat – treść świadomości religijnej 55
2.4. Filozofia religii 60
2.5. Doświadczenie transcendencji i immanencji Boga jako podstawowa treść świadomości religijnej 63

3. Sofiologia 75
3.1. Sofia – pomost między Bogiem a światem 77
3.2. Sofia a Trójca Święta 87
3.3. Sofia a Osoby Trójcy Świętej 91
3.4. Sofia a stworzenie 95
3.5. Sofia a Bogoczłowieczeństwo 102

4. Diada Słowo-Duch w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej 107
4.1. Trójjedność a Osoby w Trójcy Świętej 109
4.2. „Taxis" – porządek Hipostaz w Trójcy Świętej 116

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

4.3. Podstawy sporu pneumatologicznego między Wschodem a Zachodem 118
4.3.1. Focjusz 118
4.3.2. Doktryna *Filioque* Kościoła zachodniego – Sobór Lyoński II i Sobór Florencki 120
4.3.3. Tomasz z Akwinu 121
4.3.4. Słabości koncepcji zachodniej 123
4.4. Nowa interpretacja „dia tou Huiou" i „Filioque" – diada Słowo-Duch 125
4.5. Diada Słowo-Duch w Trójcy immanentnej a Sofia 132

5. Diada Słowo-Duch w ekonomii zbawienia – objawienie sofianiczne 135
5.1. Diada Słowo-Duch w aspekcie stwórczym 136
5.2. Diada Słowo-Duch w aspekcie kenotycznym – Wcielenie i łaska naturalna 143
5.2.1 Wcielenie – kenoza Syna 144
5.2.2. Naturalna łaska (czasy pogańskie) – kenoza Ducha Świętego 156

6. Diada Syn-Duch Święty w ekonomii zbawienia – objawienie osobowe 167
6.1. Działanie Ducha Świętego w ziemskim życiu Chrystusa 168
6.1.1. Misja prorocka Chrystusa 171
6.1.2. Misja kapłańska Chrystusa 174
6.1.3. Misja królewska Chrystusa 188
6.1.4. Służebnica Ducha Świętego 190
6.2. Teologia 10 dni – między Wniebowstąpieniem a Pięćdziesiątnicą 194
6.3. Pięćdziesiątnica jako dopełnienie Wcielenia 202
6.4. Paruzja Chrystusa i Ducha Świętego 211

II. CHRYSTOLOGIA DUCHA W TRYNITOLOGII HANSA URSA VON BALTHASARA 221

1. Duch Święty a istota Boga 223
1.1. Pierwszeństwo Osób w Trójcy Świętej przed istotą Boga 224
1.2. Jezus Chrystus objawieniem istoty Boga Trójjedynego 228
1.3. Miłość jako istota Boga – prymat wolności nad poznaniem 230

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

1.4. Wolność w relacjach intratrynitarnych i ekonomicznych 233
1.5. Miłość substancjalna w Trójcy Świętej a osoba Ducha Świętego 237

2. Duch Święty jako otwartość i głębia Boga – biblijna chrystologia Ducha Durrwella 251
2.1. Duch Święty jako istotowa i osobowa miłość między Ojcem i Synem 254
2.2. Duch Boga 260
2.3. Dynamika Bożego Ducha – ruch przypływu i odpływu 266
2.4. Duch Chrystusa 269
2.5. Odparcie biblijnych argumentów krytycznych przez Balthasara 275

3. Duch Święty jako „sprawca Wcielenia" – aspekt spekulatywny chrystologii Ducha 279
3.1 *Gratia unionis* 281
3.2. Przebóstwienie i włączenie w Chrystusa 285
3.3. Duch – Nauczyciel i Przewodnik 286
3.4. *Universale Concretum* – Wcielenie a historia 302

4. Inwersja trynitarna i kenoza wewnątrztrynitarna 311
4.1. Inwersja trynitarna 314
4.2. Kenoza wewnątrztrynitarna 329

5. Chrystologia pneumatologiczna – historyczność Jezusa Chrystusa 343
5.1. Osoba i misja Jezusa 344
5.2. Samoświadomość i świadomość misji – kwestia wiedzy Jezusa 349
5.3. Wolność Jezusa 360

6. Pneumatologia chrystologiczna – Duch Święty jako Osoba 369
6.1. Duch Prawdy – Nauczyciel i Przewodnik 370
6.1.1. Prawda jako miłość – podejście filozoficzne 372
6.1.2. Wcielony Syn jako Prawda 376
6.1.3. Duch jako Nauczyciel i Przewodnik 378
6.2. Duch Święty jako Osoba 379
6.2.1. Duch jako istota Boga 380

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

6.2.2. Wzajemny dar miłości Ojciec-Syn 382
6.2.3. Nadmiar i owoc miłości Ojciec-Syn 382
6.3. „Dwie ręce Ojca" 383
6.4. Duch subiektywny i Duch obiektywny w Kościele 388

III. MIĘDZY WSCHODEM A ZACHODEM 395

1. Wschód w kontekście Zachodu 397
1.1. Grzegorz Palamas a Tomasz z Akwinu 398
1.2. Bezosobowa sofiologia u Tomasza z Akwinu 405
1.3. Palamicka sofiologia Sergiusza Bułgakowa 417
1.4. Sofiologiczna pneumatologia Louisa Bouyera 426
1.4.1. Łaska niestworzona i łaska stworzona 428
1.4.2. *Eros* i *agape* 431
1.4.3. Duch Święty, miłość Boża i łaska 433
1.4.4. Mądrość Boża 436

2. Zachód w kontekście Wschodu 445
2.1. Sofia w odniesieniu do tomizmu 449
2.2. Hans Urs von Balthasar i trynitarna miłość kenotyczna bez Sofii 456
2.3. Istota jako relacja w świetle trynitologii Tomasza z Akwinu 459
2.4. Trójosobowe działanie Boga w świecie w koncepcji Hansa Ursa von Balthasara 469
2.5. Paradoks chwała-ofiara a ogołocenie z Boskości Chrystusa 477
2.6. „Diastaza" Ducha Świętego w relacji do ducha stworzonego 485

Zakończenie 495

Wykaz skrótów 503
Bibliografia 505
Indeks nazw osobowych 519

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Wstęp

Święty Bazyli, próbując oddać rolę Ducha Świętego, pisał:

> Nie można widzieć obrazu niewidzialnego Boga (a mianowicie Chrystusa) inaczej, jak tylko w światłości Ducha. A dla tego, kto utkwi wzrok w obrazie, niemożliwe jest oddzielenie światła od obrazu. Ten, który jest przyczyną widzenia, jest widzialny nierozerwalnie z tym, kogo się widzi[1].

Z tego powodu, jak twierdzi Hans Urs von Balthasar, chrystologia nie może być uprawiana bez „pośredniej" pneumatologii. Podobnie pneumatologia powinna być traktowana jako wprowadzenie do chrystologii i stanowić jej miarę[2].

Ta „pośredniość" objawia, że Duch Święty dąży do tego, by być ukrytym. Nawet w ikonografii nie otrzymuje On oblicza: Jego osoba jest przedstawiana bezosobowo pod postacią takich obrazów jak ogień, gołębica, wiatr. W ten sposób zostaje podkreślony fakt, że Trzecia Osoba Trójcy Świętej jest Dawcą Bożej obecności, a więc przede wszystkim podmiotem teologii i życia Kościoła, a nie ich przedmiotem[3]. Jak mówią wielkie hymny liturgiczne *Veni Sancte Spiritus* i *Veni Creator Spiritus*, Duch ma napełnić serca i umysły wierzących, aby je uleczyć swoim światłem. Ten obraz należy uzupełnić o definicję Soboru Konstantynopolitańskiego I (381): „wierzę w Ducha Świętego, […] który wspólnie z Ojcem i Synem odbiera uwielbienie i chwałę" (DS. 150), czyli Tego, którego nie można traktować wyłącznie jako siłę

1 Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, XXVI, 174.
2 Por. H.U. von Balthasar, *Teologika. III*, s. 22–23.
3 Por. J. Servais, *L'Esprit de Dieu dans l'Église Louis Bouyer en dialogue avec la théologie orthodoxe*, tekst niepublikowany (archiwum J. Servais), s. 2.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

czy moc Boga, ale jako Osobę na równi z Ojcem i Synem. Osoba ta jednak ukazuje się tylko w związku z pozostałymi dwiema.

W ten sposób ukazana zostaje istota chrześcijańskiej teologii w ogóle, a zwłaszcza teologii Ducha: początkowo „nieznany" Bóg, Duch, rzuca swoje światło na Boga „znanego", Syna wcielonego, aby rozświetlić Jego nauczanie i ukazywanie niewidzialnego (a przez to „nieznanego") Ojca[4]. Duch nigdy nie umiejscawia siebie w centrum, ale zawsze pozostaje Duchem Ojca i Syna, przy czym Ojciec wyraża siebie przez Syna w Duchu[5]. Tę zależność obrazowo oddał św. Ireneusz, opisując Ducha i Syna jako „dwie ręce Ojca"[6]. Do tego porównania odwołuje się tytuł książki.

Zauważając wagę tej wzajemnej zależności między Synem i Duchem Świętym, Karl Barth w swoim posłowiu do dzieł Schleiermachera zadaje sobie pytanie, czy nie powinien jeszcze raz spojrzeć na swoją dotychczasową teologię, tym razem z perspektywy Ducha Świętego[7]. W takim przypadku, twierdzi kalwiński teolog, wszystko, co mówi wyznanie wiary o Bogu Ojcu i Bogu Synu, należałoby oświetlić światłem Ducha Świętego, który jest więzią łączącą Ojca i Syna. Konieczne byłoby przeanalizowanie dzieła własnego Ojca, jakim jest stworzenie, pod kątem trynitarnym, czyli pod kątem działania Syna i Ducha. Podobnie kwestię usprawiedliwienia, uświęcenia, powołania oraz Wcielenia należałoby uzupełnić o działanie Ducha jako Osoby („począł się z Ducha Świętego")[8].

W podobnym duchu pisze Yves Congar. Wychowany na chrystologii św. Tomasza z Akwinu, potwierdza jej wielkość, zauważając jednak dwa powody do „nieusatysfakcjonowania"[9]. Po pierwsze, twierdzi francuski dominikanin, Tomasz skupił się bardziej na momencie zstąpienia Słowa (czyli Wcielenia) niż wstąpienia, gdzie wyraźniej uwydatnia się rola Ducha Świętego. Odpowiada to duchowi Chalcedonu,

---

4 Por. H.U. von Balthasar, *Teologika. III*, s. 24.

5 Por. A. Peelman, *L'Esprit et Marie dans l'oeuvre théologique de Hans Urs von Balthasar*, s. 282.

6 Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, ks. IV, *Wstęp*, pkt 4, s. 300.

7 Teologia Bartha była do tego stopnia chrystocentryczna, że oskarżano ją o „binitaryzm". Wyraźnie zabrakło aspektu pneumatologicznego, z czego, jak widać, sam Barth zdawał sobie sprawę (por. J.A. Vogel, *The Unselfing Activity of the Holy Spirit in the Theology of Hans Urs von Balthasar*, s. 17).

8 Por. posłowie K. Bartha w: F. Schleiermacher, *Auswahl*, s. 311. Por. także: K. Barth, *Inumanità di Dio*, s. 37.

9 Por. J. O'Donnell, *In Him and Over Him: The Holy Spirit in the Life of Jesus*, s. 26–27.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

który zdominował teologię, a który skupia się na przyjęciu natury ludzkiej przez Logos. Prowadzi to jednak do niebezpieczeństwa utraty z pola widzenia zbawczego dzieła dokonującego się w historii. Dopiero kryzys monoteletystyczny, twierdzi Congar, podkreślił, że Chrystus został wezwany w swoim człowieczeństwie, aby zrealizować swoją mesjańską misję poprzez świadome i wolne działanie, w którym obecne były natchnienia Ducha Świętego[10].

Święty Tomasz, według francuskiego teologa, rozumiał wydarzenia w życiu Jezusa nie w pełni historycznie. U Akwinaty Zbawiciel wszystko otrzymał we Wcieleniu (przy Zwiastowaniu), a wszystko, co dokonało się potem, było tylko ukazywaniem się wobec innych. Congarowi brakuje tu historycznego charakteru ekonomii zbawienia. Poważne wzięcie go pod uwagę zakłada ciąg wydarzeń, które dokonane w czasie, przynoszą jakąś nowość. Istnieją *kairoi*, czasy ustanowione, w których pewna rzeczywistość ma się dokonać (por. Mk 1,15; Ga 4,4; Ef 1,10). W końcu sam Jezus mówi o swojej godzinie, która jeszcze nie nadeszła bądź już nadeszła (por. J 2,4; 7,30; 8,20; 12,23; 17,1). W ten sposób konkretne wydarzenia wyznaczające historyczne etapy są jakościowymi momentami w realizacji Bożego samoudzielania się w Jezusie Chrystusie. Z punktu widzenia Chrystusa istniały zatem momenty zstępowania Ducha Świętego na Niego[11].

W podobnym tonie wypowiada się Luis Ladaria, twierdzący, że problem chrystologii pneumatycznej jest wyzwaniem dla współczesnej teologii, którego nie można zlekceważyć[12]. Hiszpański teolog wzywa do integracji chrystologii Logosu i chrystologii Ducha. Przypomina, że obie chrystologie nie mogą być postrzegane jako alternatywy, ale należy traktować je jako komplementarne. Ladaria zestawia te dwa typy chrystologii z tymi występującymi w Nowym Testamencie: chrystologią wywyższenia (wstępowania) i Wcielenia (schodzenia). Zauważa on, że jednostronność każdego z tych schematów chrystologicznych prowadzi do zlekceważenia albo Boskości, albo człowieczeństwa Jezusa. Chrystologia Ducha kładzie nacisk na historyczne urzeczywistnianie się wydarzenia Jezusa: od momentu Wcielenia po jego kulminację w Zmartwychwstaniu. Od narodzin, przez Chrzest w Jordanie, całą publiczną działalność, aż po śmierć i Zmartwychwstanie Duch prowadzi Jezusa. Takie ujęcie podkreśla Jego człowieczeństwo. Natomiast

10 Por. Y. Congar, *Słowo i Tchnienie*, s. 113.
11 Por. Y. Congar, *Słowo i Tchnienie*, s. 114.
12 Por. L.F. Ladaria, *Cristología del Logos y cristología del Espíritu*, s. 45.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

chrystologia Logosu akcentuje Wcielenie (chrystologię zstępującą), a zatem Boskość Jezusa. To, co chrystologia Logosu urzeczywistnia raz na zawsze we Wcieleniu, jest postrzegane z punktu widzenia chrystologii pneumatycznej jako procesu historycznego, który dopełnia się w Zmartwychwstaniu, a następnie we włączeniu w ten zbawczy dynamizm całej ludzkości i świata[13].

Jeszcze innym orędownikiem chrystologii Ducha jest Walter Kasper. Twierdzi on, że pojęcie unii hipostatycznej jest pojęciem ontologicznym opartym na Biblii i brzmi: Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie, jest miłością (por. 1 J 4,8.16). To oznacza, że Jezus Chrystus objawia ludziom samą istotę Boga. To z kolei prowadzi do wniosku, że pośrednictwo Chrystusa między Bogiem a ludźmi można postrzegać tylko w kategoriach trynitarnych:

> Punktem wyjścia jest prawda, że Jezus w osobie Boga jest samoudzielającą się miłością. Nie jest On jednak tylko uświadomieniem tego, co zawsze w Bogu już było; Jezus jest tego zupełnie nowym, historycznym urzeczywistnieniem. W tym sensie Chrystus jest w swojej miłości również objawieniem wolności Boga. Także ta wolność należy do wiecznej istoty Boga. Oznacza to, że wzajemna miłość Ojca i Syna jest niewyczerpana. Tą nadwyżką i tym nadmiarem wolności w miłości między Ojcem i Synem […] jest Duch. Jako najwyższe uzewnętrznienie Boga jest On zarazem Jego najbardziej wewnętrzną istotą […]. Duch jest więc niejako transcendentalnym i teologicznym warunkiem umożliwiającym wolne samoudzielanie się Boga w historii. W Nim może Bóg swoją wolność w miłości nie tylko w sposób historyczny objawić, ale i urzeczywistnić[14].

Szkolna teologia według Kaspera nie potrafiła odnaleźć pneumatologicznego aspektu Wcielenia. Przyczyną tego było skupienie głównie na aspekcie metafizycznym (Chalcedon). W związku z tym wspomniana teologia mówiła w tym kontekście o Duchu Świętym rzeczowo, traktując Go jako wyraz łaski Bożego Wcielenia (*gratia unionis*) albo – w języku Ojców Kościoła – jako „namaszczenie". Działającym pozostawał jednak sam Logos, który w unii z ludzką naturą udzielał jej łaski w sposób substancjalny i namaszczał ją. Według niektórych Ojców dzięki temu namaszczeniu zostaje przebóstwione człowieczeństwo

13 Por. L.F. Ladaria, *Cristología del Logos y cristología del Espíritu*, s. 49–50.
14 W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 258–259.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Jezusa. W tym tradycyjnym spojrzeniu niemiecki teolog dostrzega pewną jednostronność. Należy dopowiedzieć, po pierwsze, że im bliżej ktoś jest Boga, tym jest bardziej wolny. Duch Święty, który od początku spoczął na Jezusie, napełnił jego człowieczeństwo wolnością, dzięki czemu staje się ono niejako próżnią gotową na przyjęcie samoudzielającego się Boga. Po drugie, uświęcenie człowieczeństwa Jezusa przez Ducha Świętego ma charakter nie tylko przypadłościowy i oznacza obdarzenie Go darami, ale uzdalnia człowieka-Jezusa do wypełnienia misji od Ojca w wolnym posłuszeństwie[15].

Według Nowego Testamentu, twierdzi Kasper, od Wcielenia cała historia Jezusa dokonuje się w Duchu Świętym. Trzecia Osoba Boska uczestniczy we wszystkich etapach życia Jezusa: w poczęciu z Maryi Panny (Łk 1,35; Mt 1,18.20), zstępuje podczas chrztu Jezusa i ukazuje w Nim Mesjasza (Mk 1,10 par.); Jezus działa i czyni znaki mocą Ducha Świętego (np. Mk 1,12; Mt 12,28; Łk 4,14.18); przez Ducha Świętego składa siebie Ojcu w ofierze na krzyżu (Hbr 9,14); Jezus zostaje wskrzeszony mocą Ducha Świętego (Rz 1,4; 8,11). Duch Święty pełni jakby funkcję pośrednika między Ojcem i Synem. Ponieważ Bóg namaścił Jezusa Duchem Świętym, Jezus jest Chrystusem, czyli Namaszczonym. Można powiedzieć więcej, a mianowicie, że w Duchu Świętym Jezus jest Synem Bożym (Łk 1,35)[16].

Opracowując więc chrześcijańską teologię Ducha, nie można nigdy oderwać jej od chrystologii, a ostatecznie od całej doktryny trynitarnej. To jedyna droga, która pozwala dotrzeć do Ducha Świętego jako Osoby. Dlatego wydaje się szczególnie ciekawe przyjrzeć się pneumatologii chrystologicznej uprawianej przez twórcę największej XX-wiecznej katolickiej syntezy chrystologiczno-trynitarnej, Hansa Ursa von Balthasara[17]. Próba podjęta przez tego autora opiera się na chęci

15 Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 259.

16 Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 260.

17 Za podstawową pozycję dokonującą przeglądu chrystologii Ducha u współczesnych autorów Franco Brambilla uważa pracę Veroniki Gašpar, *Cristologia pneumatologica in alcuni autori postconciliari (1965–1995). Status quaestionis e prospettive*, Roma 2000. Zauważa przy tym, że brakuje tam ważnych dla tematu teologów, jak Balthasar i Bułgakow (por. F.G. Brambilla, *Il Gesù dello Spirito e lo Spirito di Gesù*, s. 197). Gaspar za kluczowych uznała: Heriberta Mühlena, Karla Rahnera, Waltera Kaspera, Christiana Duquoca, François-Xaviera Durrwella i Yves'a Congara. Do nich należałoby dodać, za Colzanim, autorów protestanckich: Hendrikusa Berkhofa, Wolfharta Pannenberga, Jürgena Moltmanna, Michaela Welkera (por. G. Colzani, *Verso un cristocentrismo trinitario. Il valore „teologale" della riscoperta della pneumatologia*, s. 188).

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

ukazania całej rzeczywistości stworzonej jako obrazu Trójcy Świętej, do której ludzie mają dostęp dzięki Słowu wcielonemu i Duchowi. Takie ustawienie problematyki pozwala więcej powiedzieć o Trzeciej Osobie Boskiej i wydobyć Jej szczególny charakter[18].

Wartościowe dla refleksji pneumatologicznej będzie niewątpliwie ujęcie estetyczne, które znajduje się w punkcie wyjścia szwajcarskiego autora. Wysunięcie na pierwszy plan elementu intuicyjnego i całościowego, jakim charakteryzuje się poznanie estetyczne, pozwala lepiej opisać działanie Ducha, który z kolei nadaje właściwego rozumienia nauczaniu Syna-Logosu, podkreślając całościowość Jego postaci. Prawdą jest, że to, co daje się objaśnić w Chrystusie, musi być poznane za pomocą naturalnych zdolności poznawczych człowieka, nie może jednak zostać wyizolowane i włączone wyłącznie w sferę ludzką. Chrystus nie może być w pełni poznany bez udziału Ducha: „Ciało na nic się nie przyda. Słowa, które wam powiedziałem, są duchem i życiem", a tylko „duch daje życie" (J 6,63). Wszelka egzegeza wydarzenia Jezusa, która nie traktuje go jako nauczania o Ojcu w Duchu, jest literą, która zabija (por. 2 Kor 3,6).

Nie bez znaczenia dla teologii Ducha pozostaje wymiar kenotyczny twórczości Balthasara. Wprowadzenie kategorii „ofiary" i „dystansu" do wewnętrznego dynamizmu życia Trójcy Świętej pozwala głębiej związać Jej immanentne życie z życiem świata, który znajduje w tym pierwszym swój fundament. Tu szczególnie ujawnia się rola Ducha Świętego, rzeczywistości łączącej Ojca z Synem w Trójcy i Boga ze światem w relacjach ekonomicznych. Dzięki takiej metodzie można zastosować nowe analogie z życia i historii świata stworzonego oraz z relacji międzyludzkich, aby lepiej opisać Trzecią Osobę Boską i dać Jej wyraźniejszy obraz.

W kontekście teologii Ducha Balthasar wskazuje na inną wielką syntezę teologiczną, sofiologię Sergiusza Bułgakowa, która stanowi alternatywne ujęcie tej tematyki[19]. Prawosławna koncepcja może być alternatywą, inspiracją bądź stać się uzupełnieniem refleksji nad pneumatologią chrystologiczną. Wybór akurat tego myśliciela do zestawienia z Balthasarem nie jest przypadkowy. Oprócz faktu, że sam

18 P.G. Gianazza w swoim przeglądzie pneumatologii posoborowej klasyfikuje Balthasara jako przedstawiciela „pneumatologii integralnej", czyli najdojrzalszej, jego zdaniem, formy refleksji o Duchu Świętym (por. P.G. Gianazza, *Panorama della pneumatologia cattolica postconciliare*, s. 762–764).

19 Por. H.U. von Balthasar, *Teologika. III*, s. 48.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

szwajcarski teolog wymienia go wśród autorów alternatywnych, szczególnie użyteczne w kontekście porównania wydaje się bardzo podobne postrzeganie życia Trójcy Świętej przez obu teologów. Ponadto Bułgakow podobnie do Balthasara posługuje się estetyką teologiczną oraz należy do tzw. kenotyków, czyli kładzie nacisk na wymiar ofiary w całym życiu Trójcy, także immanentnej. Te podobieństwa pozwalają na uzasadnione zestawienie autorów i przyjrzenie się ich poglądom na temat „dwóch rąk Ojca", jakimi są Syn i Duch.

Balthasar, inspirując się dziełem Louisa Bouyera *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*[20], wyróżnia dwa zasadnicze motywy chrystologii Ducha, na których też będzie opierała się struktura tej książki. Pierwszy motyw nazwiemy historycznym i będzie on przedmiotem pierwszej części tej pozycji. Balthasar wymienia dwóch przedstawicieli motywu historycznego: Władimira Sołowjowa i Sergiusza Bułgakowa. Obydwaj mieliby dokonać czegoś „w rodzaju transpozycji w sferę teologiczną późnej filozofii Schellinga dotyczącej mitologii i objawienia"[21]. Elementem kluczowym dla aspektu historycznego chrystologii Ducha jest dostrzeżenie w historii powszechnej czy historii zbawienia wspólnego, ale rozróżnialnego działania Logosu i Ducha, które zmierza ku pewnemu punktowi zbieżnemu: od przeczuć Ducha w religiach pogańskich w micie, poezji, które oznaczały także przeczucie Logosu, przez mitologię Starego Testamentu, gdzie wyróżniamy działanie Ducha Bożego i objawianie się przez Słowo Boże, aż do spotkania ich Obu w Dziewicy Maryi – najdoskonalszym owocu narodu wybranego. To w Niej poczęło się Słowo za sprawą Ducha Świętego. Maryja staje się Kościołem, Oblubienicą i Ciałem Chrystusa. W tej jedności następuje powrót wszystkich do Ojca.

Dla uchwycenia głębi aspektu historycznego chrystologii Ducha wydaje się więc konieczne chociaż krótkie opisanie filozofii objawienia Schellinga oraz jej kontynuacji w myśli Sołowjowa (rozdział 1), a potem osadzenie ich w kontekście prądu myślowego, jakim była rosyjska filozofia religii (rozdział 2), której reprezentantem był Sergiusz Bułgakow. Ponadto niezbędne jest wprowadzenie w koncepcję sofiologicznego odczytywania rzeczywistości Boga i świata, bez którego nie da się zrozumieć teologii rosyjskiego myśliciela (rozdział 3). Na tym tle dopiero będzie można rozpoznać i opisać kluczowe elementy

20 L. Bouyer, *Duch Święty Pocieszyciel. Duch Święty i życie w łasce*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 2000.

21 H.U. von Balthasar, *Teologika. III*, s. 46.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

chrystologii Ducha Bułgakowa: działanie diady Słowo-Duch w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej (rozdział 4) oraz w ekonomii zbawienia przed Wcieleniem (rozdział 5) i po nim (rozdział 6). Celem całej części pierwszej jest wydobycie z systemu sofiologicznego Bułgakowa chrystologii Ducha i ukazanie, jak pozwala ona wyjaśnić zagadnienia chrystologiczne dotyczące historyczności człowieczeństwa Chrystusa oraz pneumatologiczne dotyczące objawienia się Ducha Świętego jako Osoby, które nie były satysfakcjonująco wyjaśniane przez teologię szkolną. W ten sposób pierwsza część będzie przedstawieniem historycznego motywu chrystologii Ducha.

Alternatywny aspekt chrystologii Ducha nazwiemy wewnątrztrynitarnym i będzie mu poświęcona druga część książki. Motyw ten dominuje u samego Balthasara. Nieprzypadkowo został on nazwany wewnątrztrynitarnym, gdyż to właśnie wewnętrzna dynamika Trójcy Świętej stanowi w nim podstawę wszelkiej innej aktywności – tak jak to zresztą ma miejsce w całej teologii Balthasara. Nasze rozważania rozpoczniemy od wewnętrznego życia Boga oraz miejsca, jakie zajmuje w nim Duch Święty (rozdział 1). Następnie pokażemy, jak to działanie realizuje się we wcielonym Synu i świecie (rozdział 2 i 3). Ponieważ Balthasar łączy w swojej teologii koncepcje wielu teologów, szczególne miejsce zostanie poświęcone François-Xavierowi Durrwellowi i jego biblijnym rozważaniom na temat chrystologii Ducha. Tak szerokie omówienie teologii Durrwella wydaje się użyteczne, gdyż Balthasar prawie pomija wątek biblijny w swojej refleksji nad chrystologią Ducha, wskazując czytelnikowi na francuskiego teologa. Następnie oddzielny rozdział (rozdział 4) przeprowadzi nas przez kluczowe dla naszej tematyki pojęcia Balthasara: inwersji trynitarnej i kenozy wewnątrztrynitarnej. Ostatnie rozdziały należy potraktować jako zbierające i podsumowujące dotychczasową refleksję podjętą w drugiej części książki. Najpierw skupimy się na wnioskach chrystologicznych (rozdział 5) i opiszemy, jak Balthasar ukazuje historyczność człowieczeństwa Chrystusa, a następnie (rozdział 6) na osobie Ducha Świętego, która na tym tle objawia szczególnie wyraźnie swoją osobowość. Analogicznie do części pierwszej celem części drugiej będzie wydobycie z rozległej twórczości Balthasara chrystologii Ducha. Ponieważ cały system szwajcarskiego teologa stawia w centrum Chrystusa i Trójcę Świętą, więc siłą rzeczy jego pneumatologia nie może być uprawiana inaczej jak jako chrystologia Ducha.

W części trzeciej zestawimy doktryny Bułgakowa i Balthasara. Przyjrzymy się zasadniczym różnicom w uprawianiu trynitologii

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

kenotycznej przez każdego z autorów, co pozwoli nam wydobyć oryginalność poszczególnych koncepcji oraz ich ograniczenia. Spróbujemy znaleźć przyczyny tych różnic i zadamy pytanie: na ile myśliciele ci mogli nawzajem na siebie wpływać – zwłaszcza: na ile młodszy Balthasar korzystał ze starszego od siebie Bułgakowa? Ostatecznie pokażemy, w jakim stopniu obydwie doktryny mogą inspirować katolika.

Omówiony schemat pokazuje metodologię, jaka została przyjęta w książce. Autorem wiodącym jest Hans Urs von Balthasar. Struktura pracy opiera się na jego metodzie rozwijania problematyki chrystologii Ducha. On także narzucił autora, z którym został zestawiony, czyli Sergiusza Bułgakowa, przedstawiając jego teologię Ducha jako nurt alternatywny do swojego. Przyjęcie przez nas Balthasara za punkt odniesienia oznacza, że analiza obydwu autorów odbywa się z perspektywy teologii zachodniej i odwołuje się głównie do reprezentantów tego sposobu myślenia oraz do przedstawicieli diaspory prawosławnej na Zachodzie. Poglądy Balthasara i Bułgakowa natomiast zostały opracowane na podstawie materiałów źródłowych.

W tym miejscu chciałbym jeszcze bardzo podziękować wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tej książki. W sposób szczególny należy wymienić: ks. Marka Dobrzenieckiego, ks. Waldemara Macko, o. Dariusza Kowalczyka SJ i ks. Krzysztofa Pawlinę. Dziękuję recenzentom: ks. Józefowi Warzeszakowi i ks. Włodzimierzowi Wołyńcowi. Wyrazy wdzięczności kieruję także do pracowników Wydawnictwa WAM, zwłaszcza do redaktora naczelnego serii Myśl Teologiczna ks. Roberta Woźniaka. Wreszcie z serca dziękuję moim najbliższym i przyjaciołom, którzy towarzyszyli mi i wspierali na długiej drodze, jaką był proces powstawania tej książki. Dzięki wam realizacja tego dzieła mogła osiągnąć swój finał.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

CHRYSTOLOGIA DUCHA W SOFIOLOGII SERGIUSZA BUŁGAKOWA

I

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Inspiracje Sergiusza Bułgakowa

1

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Tak jak to już zostało powiedziane we wstępie, Balthasar wyróżnia w chrystologii Ducha dwa zasadnicze aspekty: historyczny i wewnątrztrynitarny. Jako charakterystycznych przedstawicieli tego pierwszego wskazuje Włodzimierza Sołowjowa i Sergiusza Bułgakowa. Obydwaj mieliby dokonać czegoś „w rodzaju transpozycji w sferę teologiczną późnej filozofii Schellinga dotyczącej mitologii i objawienia"[1]. Dla uchwycenia głębi aspektu historycznego chrystologii Ducha wydaje się konieczne chociaż krótkie opisanie filozofii objawienia Schellinga oraz jej kontynuacji w myśli rosyjskiej, a zwłaszcza jej czołowego przedstawiciela, jakim był Sołowjow.

Zacznijmy od krótkiego spojrzenia na myśl staroruską. Jak zauważa Teresa Obolevitch, współczesna badaczka renesansu patrystycznego w filozofii rosyjskiej, cechą charakterystyczną myśli staroruskiej jest to, że długo nie pojawia się tendencja do oddzielania filozofii od teologii. W dobie staroruskiej nie poszukiwano pogłębionej refleksji filozoficznej. Wynikało to z różnych czynników. Jak twierdzi Obolevitch, Kościół wschodni – inaczej niż Kościół zachodni – nie wypracowywał nowych dogmatów, pozostając wyłącznie przy orzeczeniach pierwszych siedmiu soborów powszechnych i nauce Ojców Kościoła. Uzasadnić to można faktem, że chrześcijaństwo pojawiło się na Rusi, kiedy zakończyła się już epoka ruchów dogmatycznych, a w związku

1 H.U. von Balthasar, *Teologika. III*, s. 46. Balthasar określa Bułgakowa i Sołowjowa jako „rosyjskich epigonów [filozofii objawienia Schellinga]". Słowo „epigon" ma dwa odcienie znaczeniowe: może po prostu oznaczać „kontynuatora jakiejś idei" albo „bierne naśladownictwo, twórczość niewnoszącą niczego nowego, podejmującą jedynie przebrzmiałe i nieaktualne już w nowej epoce elementy dziedzictwa kulturalnego" (PWN). Faktycznie, część profesorów reprezentowała taki pogląd wobec myślicieli rosyjskich, twierdząc, że „byli tylko epigonami mistrzów niemieckich i że nigdy nie zrozumieli ich myśli" (T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 123). Nie wydaje się, aby był to pogląd Balthasara. Szwajcarski teolog poświęca wizji Sołowjowa obszerny rozdział w *Chwale. II/2.2* i przytacza wobec niego takie twierdzenia jak to, że twórczość rosyjskiego myśliciela jest „bez wątpienia najgłębszym usprawiedliwieniem i najobszerniejszą filozofią wszech-chrześcijaństwa" (H.U. von Balthasar, *Chwała. II/2.2*, s. 288). Widać, że jest to stosunek pozytywny, co nie oznacza, że bezkrytyczny. Podobnie można wnioskować o stosunku Balthasara do Bułgakowa. Cenił on rosyjskiego myśliciela za koncepcję kenozy wewnątrztrynitarnej, a odrzucał jego sofiologię (por. H.U. von Balthasar, *Chwała. III/2*, s. 173; H.U. von Balthasar, *Teologika. II*, s. 163). Wszystko wskazuje na to, że Balthasar przyjmował najdojrzalszą postawę, czyli uznawał wielkość myśli rosyjskiej, nie porównując jej do filozofii zachodniej, tylko korzystając z tego, co wnosiła oryginalnego (por. W. Goerdt, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 468–469).

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

z tym ruska świadomość religijna widziała doktrynę chrześcijańską jako coś zamkniętego i niepodlegającego analizie[2].

Pojęcia filozoficzne były raczej ukryte w cieniu rozważań teologicznych i nie występowały samodzielnie, ale stanowiły integralną część tych ostatnich. Widać to w pierwszej słowiańskiej definicji filozofii, która została wypowiedziana w *Żywocie Konstantego*, zwanego Filozofem: „Filozofia jest poznawaniem boskich i ludzkich rzeczy, tego na ile człowiek może się zbliżyć do Boga, ponieważ uczy człowieka, w jaki sposób może stać się podobny do swojego Stwórcy"[3]. Taka też definicja zakorzeniła się na Rusi[4]. Ta „miłość mądrości" (*philo-sophia*) oznaczała przede wszystkim umiłowanie Boga oraz rzeczy stworzonych, o ile do Niego prowadzą. Inny przykład stanowi zbiór dzieł z 1073 r., tzw. *Izbornik Światosława*. Można tam znaleźć typowo filozoficzne terminy, takie jak: „byt", „natura", „istota", „osoba", „kategorie", „rodzaj", „gatunek", które nie są łączone z greckimi filozofami, ale bezpośrednio odnoszone do prawd objawionych:

> Istoty bywają albo cielesne, albo niecielesne. Istoty cielesne to ziemia, woda, powietrze, ogień i to, co jest z nich złożone: kamienie, rośliny, ciała ożywione. Istoty niecielesne to anioł, dusza rozumna. To wszystko, jak powiedziano, zwie się istotami. Natomiast ich Stwórcą jest Bóg[5].

W myśli staroruskiej panuje jedność *fides et ratio*. Stąd na Rusi filozofia nie występowała jako oddzielna dziedzina. Nie było też napięcia między filozofią a teologią. Do czasu tzw. srebrnego wieku[6] (przełom XIX/XX w.) nie powstały w Rosji oryginalne systemy filozoficzne. Nie chodziło też o zachodnią zasadę *philosophia ancilla theologiae*.

---

2 Por. T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, s. 16.

3 R. Dupkala, *Pierwsza „definicja" filozofii w języku Słowian*, s. 37.

4 Stąd Jan Damasceński będzie określany jako teolog i prawdziwy filozof. Tytuł „filozofa" w dawnej Rusi nadawano także osobie podziwianej za jej kulturę, np. księciu Włodzimierzowi (por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 122).

5 *Феодорб, пресбитер Раиский: о тех же понятиях*, „Вопросы Языкознания" (1988), no. 2, s. 88. Cyt. za: T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, s. 17.

6 Określenie „srebrny wiek" zostało upowszechnione przez rosyjskiego emigracyjnego działacza, wykładowcę paryskiej Sorbony Mikołaja Ocupa (1894–1958) w 1933 r. Nazwa ta nawiązuje do złotego wieku, czyli epoki Aleksandra Puszkina (por. W. Weidle, *Filozofia rosyjska i rosyjski „Srebrny Wiek"*, „Aletheia" 2–3 (1988), s. 136).

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Po prostu, jak twierdzi Obolevitch, prawdy filozoficzne i objawione tworzyły swoistą jedność. Nie było też rozgraniczenia na wiedzę „świecką" i wiedzę „objawioną". Podział taki zaczął pojawiać się dopiero w XVI w. i osiągnął szczyt we wspomnianym już okresie na przełomie XIX i XX w. Wyodrębniająca się filozofia zachowała jednak swój wybitnie religijny charakter. Myśliciele rosyjscy bowiem woleli posługiwać się symbolem i obrazem niż czysto abstrakcyjnym pojęciem czy teorią[7].

Można powiedzieć, że już XVIII w. był dla Rosji wiekiem oświecenia. Za panowania Piotra I powstaje Rosyjska Akademia Nauk. Przy niej zostają otwarte najpierw Uniwersytet Petersburski, a następnie w 1755 r. Uniwersytet Moskiewski. W rosyjskich uniwersytetach nie powołano jednak wydziałów teologii. Nauczanie tej dyscypliny znalazło się w rękach Świętego Synodu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. W ten sposób zaczęły powstawać liczne akademie duchowne, wśród których wiodącą rolę odgrywała Akademia w Sankt Petersburgu (założona w 1809 r.). W akademiach duchownych wykładano nie tylko teologię, ale także metafizykę, historię filozofii, logikę i psychologię. To stało się przyczyną powstania w Rosji tzw. filozofii akademickiej. Filozofem preferowanym był Platon, a poza tym wszyscy, którzy do niego blisko nawiązywali[8].

Początek XIX w., kiedy rozpoczynały swoją działalność akademie duchowne, stanowił także okres intensywnego rozwoju niemieckiego idealizmu, zwłaszcza takich jego przedstawicieli jak Kant, Hegel i Schelling. Refleksji nad tym nurtem filozofii poświęcano dużo uwagi na prawosławnych uczelniach[9]. Niektórzy studenci uczyli się nawet języka niemieckiego, aby czytać dzieła mistrzów w oryginale. Jak pisze Nikołaj Gawriuszin:

> Teologia tybingeńska odegrała w Rosji mniej więcej taką samą rolę, jaką, *mutatis mutandis*, odegrał w XIII wieku awerroizm na Uniwersytecie Paryskim. […] Wielu wykładało według niemieckich podręczników, ale niektórzy zaczynali zastanawiać się także nad kwestią relacji między wiarą a rozumem, dogmatyzmem a krytycyzmem[10].

---

7 Por. T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, s. 20–21.

8 Por. T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, s. 29–30.

9 Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 123.

10 Н.К. Гаврюшин, *Силуэты духовных академий*, w: Н.К. Гаврюшин, *Русское богословие: Очерки и портреты*, Нижегородская духовная семинария,

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

1.1. Filozofia religii Friedricha Schellinga

W ten sposób w myśli prawosławnej pojawia się pytanie o relację między wiarą a rozumem (dobrym tego przykładem jest twórczość Włodzimierza Sołowjowa, Siemiona Franka czy właśnie Sergiusza Bułgakowa), a do odpowiedzi na nie najlepiej nadawała się filozofia. Kłopot polegał jednak na tym, że niemiecka filozofia religii w oczach Sergiusza Bułgakowa chorowała na zbytni immanentyzm, to znaczy przekreślała ona boską transcendencję, która jest kluczowa w apofatycznej teologii prawosławnej, i akcentowała zbytnio obecność Boga w świecie, szczególnie w ludzkiej naturze. Immanentyzm w myśleniu XIX-wiecznych filozofów niemieckich wywodzi się z XVIII-wiecznego oświeceniowego deizmu, który w Niemczech najpełniej był reprezentowany przez Hermanna Samuela Reimarusa (1693–1768), biblistę z wykształcenia, ale do niemieckich deistów można zaliczyć także Mosesa Mendelssohna (1729–1786) oraz częściowo Gottholda Ephraima Lessinga (1729–1781). Reimarus z jednej strony dowodził istnienia Boga z piękna, harmonii i porządku stworzonego świata, a za życie cnotliwe uważał życie zgodne z rozumem. Z drugiej strony odrzucał nadprzyrodzone objawienie, jako jedyne objawienie Boga przyjmował świat, a swą misję upatrywał w uwolnieniu ludzkości od treści objawienia religijnego. W badaniach nad Starym Testamentem podkreślał jego dwuznaczne moralnie treści, zaś analizując Nowy Testament, z upodobaniem wskazywał na sprzeczności między ewangeliami. Biblię uznawał w związku z tym za niezgodną z rozumem i wykluczał, by przekazywała Słowo Boże[11].

Najlepszym przykładem XIX-wiecznego immanentyzmu w myśleniu o Bogu może być Hegel (1770–1831), który sprowadzał (czy też, mówiąc mniej oględnie, prymitywizował) pojęcie transcendentnego Boga do tezy o istnieniu Boga po jakiejś nieokreślonej „tamtej stronie", do której nie mamy żadnego dostępu, a świadomość religijną tak pojmującą Absolut nazywał „świadomością nieszczęśliwą". Nieszczęście owej postaci świadomości, zdaniem czołowego twórcy niemieckiego idealizmu, polegało, po pierwsze, na tym, że relacja do Boga nie jest oparta na stosunku myślowym, lecz na jakichś mglistych wyobrażeniach i bliżej nieokreślonych uczuciach. Inaczej być jednak nie może,

---

Нижный Новгород 2011, s. 21. Cyt. za: T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, s. 31.

11 Por. A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*, s. 60–61.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

skoro Absolutu, zgodnie z tradycją teologii negatywnej, pojąć nie można. Po drugie, człowiek w relacji do transcendentnej pełni Bytu czuje się nicością. „Działanie i spożywanie tracą tym samym wszelką ogólną treść i znaczenie”[12], a świadomość owej znikomości jest przeżywana właśnie jako nieszczęście. Nic nie mogło być dalsze od stanowiska Bułgakowa, którego nie interesowało Heglowskie utwierdzenie się we własnej woli, lecz odkrycie w sercu człowieczeństwa jego nakierowania na Boga. Owszem, Hegel w *Duchu chrześcijaństwa i jego losie* traktował Wcielenie Chrystusa jako punkt kulminacyjny w historii świata, ale tylko dlatego, że jego zdaniem wydarzenie to objawiało jedność natury boskiej i ludzkiej oraz fałszywość wszelkich prób przeciwstawiania ich sobie[13]. W tym samym dziele niemiecki filozof posuwał się do twierdzenia, że Jezus nie był w porównaniu z innymi ludźmi w żadnej szczególnej relacji do Boskości.

Wyjątkowym autorem, który wyłamywał się z tego chóru niemieckiego immanentyzmu, był Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775–1854). Fakt ten wyjaśnia głębokie powinowactwo treści pomiędzy teologią Bułgakowa a filozofią Schellinga[14]. Oczywiście, należy jeszcze wspomnieć, że Bułgakow na tyle gorliwie szukał w filozofii niemieckiej oznak uznania dla boskiej odmienności w porządku bytowym, że znalazł je nawet w rozdziale Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* poświęconemu antynomiom[15]. Powszechnie odczytywany jako dowód na bezradność i bezsensowność metafizyki fragment ten Bułgakow rozumiał jako filozoficzne uznanie wyższości bytu nad myślą, od czasu do czasu zderzającą się z rzeczywistością, której nie jest w stanie objąć[16]. Będzie jeszcze o tym mowa w następnym rozdziale. Wymieńmy zatem te własności systemu Schellinga, które zainspirowały twórczość Bułgakowa.

Tym, co przede wszystkim mogło się podobać rosyjskiemu teologowi w jego twórczości, była krytyka ujęć religii spotykanych w dziełach

12 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, s. 156.

13 Por. A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia*, s. 185.

14 Por. P. Coda, *Sergej Bulgakov*, s. 15.

15 Por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, s. 369–402.

16 Takie odczytanie *Krytyki* upodabnia dzieło Kanta do mistyki wczesnego Wittgensteina, którego *Traktat logiczno-filozoficzny*, też często interpretowany jako antymetafizyczny (dość wspomnieć popularność, jaką się cieszył w Kole Wiedeńskim), jest wedle niektórych opowieścią o rozumie, który mimo postępowania według ściśle logicznych reguł i tak trafia na aporie, spoza których spoziera coś „większego” niż nasze myślenie (por. M. Dobrzeniecki, *Mysticism and Early Analytic Philosophy*, s. 109–126).

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Kanta, Fichtego i Hegla. Nie stosunek myślowy (Hegel) czy moralny (Kant) był dla Schellinga podstawą relacji człowieka do Boga, lecz żywe doświadczenie. Fichte i Kant uprawiali filozofię jako rozważania na temat tego, co możliwe (względnie tego, co pojmowalne) i konieczne; na temat warunków możliwości tego, co jest – taką filozofię Schelling określał jako filozofię negatywną lub racjonalną, ponieważ nie interesuje się ona poznawaniem rzeczywistości, tylko pojmowaniem pojęć lub wglądem w pojęcia. Z kolei preferowana przez niego filozofia pozytywna interesuje się poznaniem, zaś warunkiem poznania jest doświadczenie. Wolności nie da się wyprowadzić z żadnego pojęcia, można jej tylko doświadczyć, a ponieważ Absolut Schelling ujmował jako czystą wolność, to w ten sposób tematem filozofii pozytywnej stawało się doświadczenie religijne. Z kolei u Hegla krytykował zbytni racjonalizm, który pragnął przezwyciężyć Kantowskie antynomie swoją dialektyką[17]. Jak pamiętamy, Bułgakow cenił *Krytykę czystego rozumu* akurat za rozdział poświęcony antynomiom i traktował antynomiczność jako naturalny stan ludzkiego rozumu mierzącego się z prawdami i rzeczywistością przekraczającą jego pojmowanie. Tymczasem Hegel wierzył, że to historia rozwiązuje wszelkie sprzeczności, syntetyzując przeciwstawne sobie prawdy. W Heglowskim myśleniu synteza unosi z sobą prawdę tezy i antytezy – już ten bardzo podstawowy ogląd dialektyki Hegla wskazuje, że nie brał on pod uwagę realnej możliwości zaprzeczenia, negacji, a zatem, co nie zaskakuje, miał on trudność w wyrażeniu boskiej transcendencji; tego, że Bóg jest radykalnie nie-światem. Cechą systemu Hegla jest panlogizm, innymi słowy – pierwszeństwo pojęcia nad bytem, co spotykało się z zarzutem ze strony Schellinga, że filozofii Hegla brakuje prawdy i życia – zarówno Bóg, jak i człowiek są w niej zaledwie ruchem pojęcia. Dla Schellinga pierwszy był świat, a następnie nasze intuicje o świecie, zaś problem osobowości i wolności człowieka były jednym z najważniejszych tematów jego refleksji. Wedle Tikhona Vasilyeva wysiłek Bułgakowa, aby religijne intuicje uczynić początkiem filozofowania, są Schellingiańskiej proweniencji[18]. W każdym razie rosyjski teolog znajdował w sprzeciwie Schellinga wobec racjonalizujących tendencji myśli Heglowskiej swojego sprzymierzeńca.

Doświadczenie religijne oraz próby przezwyciężenia suchego racjonalizmu myśli Kantowskiej zawiodły Schellinga do problematyki

17 Por. T. Vasilyev, *Aspects of Schelling's influence on Sergius Bulgakov and other thinkers of the Russian religious Renaissance of the twentieth century*, s. 149.

18 Por. T. Vasilyev, *Aspects of Schelling's influence on Sergius Bulgakov*, s. 152.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

mitu, nad którą zastanawiał się przez całe swoje intelektualne życie. W czasach Schellinga nie było to zainteresowanie oczywiste, ponieważ mit uchodził wtedy za przeciwieństwo logosu – rozumu wynoszonego przez oświecenie na piedestał. W czasach Schellinga prof. Heyne z Getyngi opracował teorię mitu jako operującego obrazami, posługującego się wyobraźnią jako władzą rozumową i należącego do okresu dzieciństwa rodzaju ludzkiego. Według Heynego mit świadczy o ograniczoności ludzkiej wiedzy. Teorię tę stosowano głównie w badaniach nad literaturą klasyczną, a swoją moc ujawniła ona wtedy, gdy Eichhorn ostrożnie wprowadził ją do egzegezy biblijnej. Posunięcie to było przełomowe, ponieważ w ówczesnym protestantyzmie powszechnie przyjmowano dosłowną prawdziwość Pisma Świętego. W XIX w. w świecie protestantyzmu wydawało się, że nieunikniona jest następująca alternatywa: albo odrzucenie Pisma jako przestarzałego, jako świadka dziecięcej ery rozwoju ludzkości (taką postawę przyjmowali Reimarus oraz Kant), albo wbrew faktom naukowym fideistycznie trzymanie się Pisma (tak czynili ojcowie reformacji, Luter i Kalwin). Schelling dzięki zainteresowaniu się tematyką mitu zaczął dostrzegać trzecią drogę – rozpoznania w wielu tekstach Pisma mitu, którego sens nie jest zawarty literalnie w warstwie tekstowej (drogi tej nauczył go w Tybindze na studiach prof. Schnurrer). Mit według Schellinga jest pewną formą świadomości, w której dominują zmysłowość i wyobraźnia. Jego przewagą nad władzą sądzenia jest brak możliwości kłamstwa i wprowadzania w błąd, ponieważ myśleniu mitycznemu brakuje dystansu. Ludzie nie zastanawiają się nad mitem, lecz nim żyją[19].

Schelling wyróżniał dwa rodzaje mitu: historyczny (mówiący np. o założycielach jakiegoś miasta) i filozoficzny. Celem tego drugiego było przedstawienie jakiejś prawdy o świecie, w związku z tym pojawiają się w nim pytania pierwsze lub ostateczne. Dobrym przykładem mitu filozoficznego może być mit o grzechu pierworodnym z Księgi Rodzaju. Oczywiście u Schellinga nie brakowało we wczesnej filozofii elementów immanentyzmu. Dla przykładu, gdy w *Filozofii sztuki* zastanawiał się, jak ująć bogów w języku racjonalnym, odpowiadał: „W istocie bogowie każdej mitologii to nic innego, jak idee filozofii, tylko oglądane przedmiotowo, czyli realnie"[20]. Bułgakow głównie jednak koncentrował się na późnej twórczości Schellinga wyrażonej najpełniej w *Filozofii objawienia*, aczkolwiek nawet i te wczesne

19 Por. W.G. Jacobs, *Czytanie Schellinga*, s. 52.
20 W.F.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, s. 30.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

twierdzenia „przekuwał" na swoją korzyść, twierdząc, że każda filozofia jest mityczna, a u jej podstaw leży właśnie mit.

Można powiedzieć, że filozofia Schellinga bierze się z pytania: jak obchodzić się ze starymi tekstami? Zatem nie, jak chce obiegowa opinia, z rozczarowania Bogiem (jak to miało miejsce w przypadku myślicieli oświeceniowych), lecz z pragnienia myślenia o Bogu nie tylko jako o istocie metafizycznej, lecz także jako o objawiającej siebie. Młody Schelling nie czynił rozróżnienia między mitami biblijnymi a pogańskimi. Uważał np., że trzeci rozdział Księgi Rodzaju mówi to samo, co mit o puszce Pandory. „Pomyśleć mitologię i Objawienie łącznie i tym samym dostrzec różnicę, to zadanie, które postawi sobie i może postawić dopiero późny Schelling"[21]. W późniejszej refleksji nad mitem Schelling rezygnuje z teologii naturalnej. Człowiek nie potrzebuje jej argumentów do afirmacji Bożego istnienia. Świadomość ludzka nie dochodzi do Boga, ponieważ od Niego odchodzi. Człowiek ma świadomość Boga w sobie samym, *a priori* Go rozpoznaje[22]. Z drugiej strony niemiecki filozof przyswoił sobie centralną tezę chrześcijaństwa o tym, że to Bóg zstępuje do człowieka, a nie człowiek wstępuje do Boga: „Bóg musi stać się człowiekiem, by człowiek na nowo wrócił do Boga", pisał Schelling w jednym ze swych dzieł[23].

Podobne tezy odnajdziemy w tekstach Bułgakowa. Z pewnością inspirujące dla rosyjskiego teologa musiały być też refleksje Schellinga o Bogu i Jego stosunku do świata. Schelling rezygnował z kontrowersyjnego dla Bułgakowa określenia Boga jako pierwszej przyczyny świata. Schelling wybierał inny termin – „płodzenie"[24]. Istota spłodzona ma swojego rodzica, ale jako już spłodzona żyje własnym życiem – jest wolna. Za pomocą pojęcia płodzenia Schelling tłumaczył zrodzenie logosu – tj. istoty rozumnej, takiej jak człowiek – z natury. Natura w Bogu tęskni do zrodzenia logosu. W ten sposób Schelling wyrażał przekonanie, że przyroda w ludzkim ciele stworzyła wszelkie warunki do wyłonienia ducha. Słowa „tęsknić" i „płodzić" odrzucają skojarzenia z przyczynowością, a tym samym oddalają odwieczną pokusę chrześcijaństwa, czyli neoplatonizm, w którym świat wyłania się z boskiej rzeczywistości w sposób konieczny. Chrześcijaństwo zakłada, że Bóg jest

21 W.G. Jacobs, *Czytanie Schellinga*, s. 51.
22 Por. W.G. Jacobs, *Czytanie Schellinga*, s. 120.
23 W.F.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, s. 100.
24 Por. W.F.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności…*, s. 44.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

wolny od przyrody, a przyroda od Niego. „Bóg i człowiek nie są zjednoczeni przez przyrodę, ale przez akty wolności; dlatego tworzą wespół jakąś historię”[25]. Historię tę zawiera objawienie – i dlatego ostatnie dekady swego życia Schelling poświęcił na refleksję nad objawieniem oraz próbę zrozumienia chrześcijaństwa. Od chrześcijaństwa uczył się, że „wola jest prabytem, i tylko do niej pasują wszystkie jego czynniki: bezdenność, wieczność, niezawisłość od czasu, samoafirmacja”[26]. Bóg jest czynem – wolnością, która czyni samą siebie samą sobą – w tym sensie Bóg jest *causa sui*. Bóg jest życiem, a nie systemem[27].

Tak jak to zostało wspomniane, Bułgakow opierał się głównie na późnym Schellingu[28] i jego filozofii objawienia. Kluczowym zagadnieniem dla filozofii mitologii i objawienia Schellinga jest relacja między Bogiem a światem. Dla niemieckiego filozofa Absolut jest czystą tożsamością, czyli absolutnie prostą nieskończonością. W myśleniu pojęciowym można go poznawać tylko na drodze negatywnej, czyli przez negowanie cech rzeczy skończonych. To nie oznacza jednak, że jest On pozbawiony realności, tylko że można Go uchwycić jedynie w oglądzie[29]. Wyłącznie rzeczy złożone można opisać, natomiast to, co proste, musi być oglądane. W tym negatywnym przybliżaniu się do Absolutu ważny jest akt „intuicji intelektualnej”.

W związku z tym Schelling dokonuje podziału na filozofię negatywną, która ogranicza się do świata pojęć i istot, i filozofię pozytywną, która skupia się na egzystencji. Każda prawdziwa filozofia, zdaniem niemieckiego filozofa, zajmuje się pierwszą zasadą rzeczywistości, jednak filozofia negatywna odkrywa ją tylko jako najwyższą ideę. A skoro z idei można wydedukować tylko inne idee, to filozofia negatywna jest niezdolna do objaśniania istniejącego świata. Może wydedukować tylko, czym rzeczy muszą być, jeśli istnieją, a nie to, że istnieją. Porusza się więc w dziedzinie tego, co hipotetyczne, i rozmija się z porządkiem egzystencjalnym[30].

Filozofia pozytywna natomiast rozpoczyna od Boga rozumianego nie jako Idea, ale jako czysty akt/byt egzystencjalny. To z kolei

---

25 W.G. Jacobs, *Czytanie Schellinga*, s. 90

26 W.F.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności…*, s. 96.

27 Por. W.F.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności…*, s. 108.

28 Ta część twórczości Schellinga jest słabo badana w Polsce i brakuje bezpośredniego dostępu do źródeł. Z tego względu będziemy opierać się głównie na opracowaniu F. Coplestona.

29 Por. K. Krzemieniowa, *Wstęp*, s. XXX.

30 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 121.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

oznacza, że nie jest On bezosobową esencją, ale twórczym Bytem osobowym, Panem bytu/świata. W ten sposób u Schellinga filozofia pozytywna łączy się z pojęciem Boga jako bytu osobowego. Niemiecki filozof nie odrzuca filozofii negatywnej na rzecz pozytywnej. Twierdzi, że cała historia myśli jest napięciem między jedną a drugą i charakteryzuje się różnym rozłożeniem akcentów. Filozofia negatywna jest konieczna, ponieważ nie da się tworzyć systemu bez użycia pojęć. Filozofia pozytywna, mimo że kładzie nacisk na istnienie, to nie lekceważy rozważań nad tym, co istnieje. A w związku z tym należy uznać jedność między jedną a drugą[31].

Jak można jednak przejść od filozofii negatywnej do pozytywnej? Nie da się tego dokonać przez myślenie, ponieważ myślenie pojęciowe zajmuje się logicznymi dedukcjami. Pozostaje odwołać się do woli, która będzie się domagała, żeby Bóg nie był jedynie Ideą. Ja, które uświadamia sobie swoje wyobcowanie, wie, że może być ono przezwyciężone jedynie przez działanie Boga. Domaga się więc, żeby Bóg nie był wyłącznie pozaświatowym ideałem, ale Bogiem osobowym, który będzie mógł je odkupić. Człowiek potrzebuje osobowego, odkupiającego Boga, o którym mówi filozofia pozytywna. Natomiast idealny ład moralny Fichtego czy absolutna Idea Hegla nie zaspokoi potrzeb religijnych człowieka. Osoba bowiem potrzebuje osoby[32].

Różnica między filozofią pozytywną a negatywną to różnica między filozofią religijną a tą, która nie potrafi przyswoić świadomości religijnej. Filozofia posiada wyłącznie pojęcie Boga jako Idei. Natomiast bez dostępu do działającego Boga nie ma, zdaniem Schellinga, religii, gdyż ta zakłada potrzebę Boga ze strony człowieka, Boga rzeczywistego i będącego w stanie odkupić człowieka. Nie może też być mowy o historii, w której Bóg jest opatrznością. Szczytem filozofii negatywnej może być co najwyżej religia możliwa, religia „w obrębie samego rozumu" (aluzja do Kanta), nie zaś religia rzeczywista. Jak jednak dokonać przejścia do filozofii pozytywnej? Jak to już zostało powiedziane, nie można tego uczynić poprzez myślenie, ale tylko przez akt woli. Skoro religijny człowiek domaga się Boga objawiającego się i zbawiającego, to musi istnieć coś, co można nazwać empirycznym dowodem racjonalności aktu woli. „Dowód zaś – jeśli można to tak

31 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 121–122.

32 Por. W.F.J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, w: W.F.J. Schelling, *Werke*, V, München 1927–1928, s. 747–748. Cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 122.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

nazwać – na istnienie Boga przybierze formę ukazania rozwoju historycznego świadomości religijnej, historię ludzkiego żądania Boga i boskiej odpowiedzi na nie"[33]. Stąd Schelling poświęca się w ostatnim etapie swojego życia badaniom mitologii i objawienia.

Nie oznacza to, że niemiecki filozof porzuca swoją działalność filozoficzną na rzecz badań empirycznych. To prawda, że będzie próbował znaleźć empiryczne potwierdzenie swojej filozofii religijnej, jednak to słowo „empiryczny" należy rozumieć w pewien określony sposób, czyli taki, który nie porzuca dedukcji metafizycznej. Na przykład zakłada, że skoro istnieje samoobjawiający się Bóg, to stopniowo będzie się odsłaniała natura bytu absolutnego. To oznacza, że Schelling, przystępując do swoich badań nad mitologią i objawieniem, ma pewien schemat działania. Te badania są empiryczne w tym sensie, że materiału do jego filozofii dostarcza historia religii, rozwijana przez nauki empiryczne. Szkielet interpretacyjny pochodzi natomiast z dedukcji metafizycznej. Sprowadza się to do tego, że niemiecki filozof próbuje wśród przekonań religijnych Wschodu i Zachodu odnaleźć schemat trzech „potencji" w Bogu oraz wyrazy idei odpadnięcia[34].

Schelling odróżnia mitologię od objawienia. Mity muszą pojawić się najpierw. Stanowią one konieczny proces, a przez to religię pozbawioną wolności i duchowości. Mity nie są arbitralnymi produktami wyobraźni, ale kolejnymi formami, w których ujęcie Boskości samo narzuca się świadomości religijnej (niejako nieświadomie). Kiedy następuje przejście od mitologii do objawienia, to wkracza się w sferę całkowicie odmienną, ponieważ objawienie jest skutkiem działania całkowicie wolnej woli Stwórcy, który pragnie udzielić się stworzeniu. Ponieważ jednak nawet religia mitologiczna jest w pewnej mierze religią, w związku z tym stanowi miejsce, gdzie przedstawione zostają w czasie, w historii religii, bezczasowe narodziny Boga w sobie samym. Mitologia, jako jeden z momentów w życiu boskim (nieświadomy), stanowi przygotowanie do objawienia, jednak objawieniem nie jest. Objawienie to wolne zakomunikowanie się ludzkości Boga jako nieskończonego, osobowego i wolnego Stwórcy. Można je określić jako prawdę, która w mitologii jest przesłonięta elementem ezoterycznym. Filozof religii może jednak odnaleźć w mitologii ukryte jej antycypacje[35].

---

33 F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 123.
34 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 124.
35 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 125.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Zamiarem Schellinga jest przedstawić całą historię religijnej świadomości jako procesu samoobjawienia się Boga. Jednocześnie zachowuje on szczególne miejsce chrześcijaństwa. Objawienie w słabszym sensie biegnie przez całą historię religii, natomiast w mocniejszym sensie ma miejsce w chrześcijaństwie, ponieważ tu dana zostaje ludziom cała prawda. Jest ono szczytowym punktem historii religii i ujawnia to, co było prawdziwe w mitologii. Jednocześnie nie można mówić, że chrześcijaństwo jest automatyczną konsekwencją mitologii. O ile mitologia jest czymś koniecznym, to objawienie się Boga w Jezusie pozostanie zawsze wolnym aktem Boga. Prawdy Jezusa Chrystusa nie można poznać jedynie przez dedukcję mitów pogańskich[36].

Dla Schellinga istnieje więc objawienie chrześcijańskie, któremu podporządkowane jest objawienie pogańskie, natomiast można jeszcze wyróżnić stanowisko wyższego rzędu, obejmujące zarówno chrześcijaństwo, jak i pogaństwo, czyli stanowisko filozofii pozytywnej. Nie chodzi tu o racjonalistyczną interpretację religii dokonywaną z zewnątrz, ale o aktywność świadomości religijnej, która pojmuje siebie od wewnątrz. W ten sposób filozofia religii to nie tylko filozofia, ale także religia. Nie można jej utożsamić z życiem chrześcijańskim, gdyż w nim przyjęcie objawienia chrześcijańskiego (mającego miejsce w wydarzeniach) dokonuje się z autorytetu, w filozofii religii natomiast stanowi ono przedmiot wolnego rozumowania. Dlatego można nazwać ją religią wolną. „Wolna religia jest jedynie zapośredniczana przez chrześcijaństwo, ale nie jest przez nie ustanawiana"[37]. Religia filozoficzna nie odrzuca więc objawienia, gdyż w wierze, która poszukuje zrozumienia, zrozumienie płynące z wewnątrz nie likwiduje tego, co rozumiane. To proces swobodnej refleksji nad danymi objawienia[38].

1.2. Włodzimierz Sołowjow – „szkoła wierzącego rozumu"

Kontynuację idei filozofii pozytywnej Schellinga można dostrzec m.in. w myśli rosyjskiej. Za twórcę pierwszego jej systemu uważa się Włodzimierza Sołowjowa (1853–1900) i jego filozofię wszechjedności. Wywodził się on ze środowiska duchowno-akademickiego z tzw. szkoły

36 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 125–126.

37 W.F.J. Schelling, *Einleitung*, s. 440. Cyt. za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 126.

38 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VII, s. 126.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

wierzącego rozumu, która dążyła do syntezy filozofii i teologii, uważając, że prawda, którą zajmuje się jedna i druga, jest tą samą prawdą oraz że prawdy wiary mogą i powinny być przedmiotem twórczego rozumu[39]. Sołowjow twierdził, że należy „usprawiedliwić wiarę naszych ojców, postawić ją na nowym stopniu rozumowej świadomości; pokazać, w jaki sposób ta starożytna wiara […] pokrywa się z odwieczną i powszechną prawdą"[40]. W innym miejscu tak pisał ojciec filozofii rosyjskiej:

> [Należy] wprowadzić odwieczną treść chrześcijaństwa w nową, właściwą, tj. niewątpliwie racjonalną formę. […] W tym celu trzeba wykorzystać wszystko, co przez umysł ludzki zostało wypracowane w ciągu ostatnich wieków, należy przyswoić sobie powszechne wyniki rozwoju naukowego, należy przestudiować całą filozofię. Właśnie to czynię i będę czynić. Teraz jest dla mnie jasne, jak to, że dwa razy dwa równa się cztery, iż cały wielki rozwój zachodniej filozofii i nauki – wydawać by się mogło obojętny, a po części wrogi wobec chrześcijaństwa – w rzeczywistości jedynie wypracowywał dla chrześcijaństwa nową, odpowiednią dla niego formę. I kiedy chrześcijaństwo zostanie wyrażone w tej nowej formie, pojawi się w swej prawdziwej postaci, wówczas samo przez się zniknie to wszystko, co dotychczas przeszkadzało mu wejść do powszechnej świadomości, mianowicie jego rzekoma sprzeczność z rozumem[41].

Sołowjow twierdził, że w życiu intelektualnym Zachodu nauka, filozofia i religia zostały rozbite i stały się nie tylko oddzielnymi dziedzinami, ale często były uważane jako przeciwstawne. Na przykład pozytywiści uznawali tylko nauki przyrodnicze jako źródło wiedzy, odrzucając wszelką metafizykę. Religię traktowano jako sprzeczną z nauką i filozofią. W samej filozofii oddzielano etykę od metafizyki,

---

39 Por. T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, s. 32–33.

40 В.С. Соловьев, *История и будущность теократии*, *Собрание сочинений*, т. IV, Жизнь с Богом, Брюссель 1966, s. 214. Cyt. za: T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, s. 35. W tę logikę usprawiedliwiania wiary ojców włącza się także Bułgakow (por. N. Sakharov, *Essential Bulgakov: His Ideas about Sophia, the Trinity, and Christ*, s. 172).

41 List Włodzimierza Sołowjowa do Jekateriny Selewinej z 2.08.1873, w: *Писма Владимира Сергеевича Соловьева*, т. III, Жизнь с Богом, Брюссель 1970, s. 89. Cyt. za: T. Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, s. 36.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

jako że jedna mówi o tym, co powinno być, a druga o tym, co jest. Działalność estetyczna człowieka, wyrażająca się w sztuce, przestała być łączona z dążeniem do prawdy czy do dobra. Innymi słowy zagubiono jedność prawdy, dobra i piękna jako różnych aspektów bytu. Sołowjow, jak to zostało już powiedziane, pragnął syntezy świata intelektu[42]. Chciał odnaleźć na nowo jedność między dobrem (przedmiotem woli), prawdą (przedmiotem rozumu) i pięknem (przedmiotem twórczości artystycznej)[43].

Nie da się zrozumieć syntezy Sołowjowa bez wspomnienia idei wszechjedności. Termin „wszechjedność" istniał przed Sołowjowem, ale – jak pisze Zieńkowski – to od niego poczynając, „wszechjedność działa na umysły rosyjskie jak hipnoza, która oczarowuje i podbija dusze"[44]. Zdaniem ojca filozofii rosyjskiej metafizyka dąży do zrozumienia rzeczywistości. Rzeczywistość natomiast jest jednością, która różnicuje się zarówno wewnętrznie (w życiu boskim), jak i zewnętrznie (w stwarzaniu jednostek). To ostatnie Sołowjow traktuje jako utratę pierwotnej jedności i określa za Schellingiem jako „upadek". Zadaniem religii jest przywrócenie jedności przez połączenie człowieka i świata z zasadą wszechjedności[45].

Wspomniane już usprawiedliwianie wiary ojców Sołowjow rozumiał jako podnoszenie jej na nowy poziom racjonalnej świadomości. Religia i prawdziwa filozofia posiadają bowiem tę samą treść – obydwie zajmują się wszechjednością, czyli rzeczywistością jako całością. Rosyjskiemu filozofowi chodziło o to, aby wykazać religię w postaci powszechnej. W *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie* pisze, że „oprócz religijnej wiary i religijnego doświadczenia potrzebne jest również religijne myślenie, którego rezultatem jest filozofia religii"[46]. Chodzi tu nie tyle o naukę o religii, ile o dowodzenie prawdy religijnej, zwłaszcza chrześcijańskiej. Tutaj widać wyraźnie, jak Sołowjow zaczerpnął z myśli Schellinga i jego idei filozofii pozytywnej.

Skoro jednak rosyjski myśliciel zakłada wiarę chrześcijańską i próbuje jej nadać bardziej intelektualną formę, to trzeba by mówić raczej o teologii niż o filozofii. On sam ma na tę sprawę inny pogląd.

---

42 Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 97.

43 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. X, s. 191.

44 W. Zieńkowski, *Istorija russkoj fiłosofii,* t. II, Paris 1948–1950, s. 414. Cyt. za: T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 97.

45 Por. W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie (3)*, s. 60–61.

46 W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie (3)*, s. 58–59.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Uważa, że „tradycyjnej teologii" (warto pamiętać, że mowa tu o środowisku prawosławnym) brakuje dwóch rzeczy: wolności myśli oraz adekwatnej wiedzy o przyrodzie i kosmologii. Zdaniem Sołowjowa, ponieważ chrześcijaństwo uznaje bezwarunkowo prawdę swoich wierzeń, to nie jest zainteresowane weryfikacją jej treści. Rosyjski myśliciel przypomina, że nie jest ono jednak jedyną religią, która uznaje absolutność swoich wierzeń i prawdy, jaka z nich wynika. Stąd wiara chrześcijańska powinna być przeanalizowana i potwierdzona w nauce, która nie pozostawia założeń bez badania. W praktyce oznaczałoby to podporządkowanie wiary rozumowi. Sołowjow jednak nie do tego zmierzał. Pragnął bardziej zespolenia wiary z filozofią[47].

Chociaż rosyjski myśliciel uważał, że podstawowymi źródłami wiedzy są rozum i doświadczenie, to twierdził, że nie wystarczają one do poznania rzeczywistości. Można doświadczać nieprawdy czy też myśleć nieprawdę. Dla prawdziwej wiedzy o rzeczywistości konieczne jest trzecie źródło – „intuicja intelektualna" (czasem nazywana „wiarą"). Pojęcie to pochodzi od Schellinga i oznacza bezpośrednie doświadczenie rzeczywistości absolutnej. Zadaniem tego trzeciego źródła jest potwierdzenie istnienia rzeczywistości pozazjawiskowej, czyli Absolutu. Ponieważ rzeczywistość ta nie jest dana w zjawisku, więc Sołowjow nie będzie nazywał spotkania z nią „doświadczeniem". Ludzie uświadamiają sobie tę rzeczywistość, ponieważ należą do wszechjedności i mogą ją uchwycić przez bezpośrednią percepcję, istniejącą dzięki współnaturalności. Rosyjski filozof rozróżnia dwa rodzaje poznania: zewnętrzne – które oznacza wiedzę empiryczną i rozumową, czyli odkrywanie odrębności człowieka od zjawisk – oraz wewnętrzne – powiązanie wewnętrzne z bytem absolutnym. Odkrycie tego ostatniego daje wiedzę bezwarunkową, mistyczną. Słowo „mistyczny" nie oznacza tu nadprzyrodzonego doświadczenia, ale ma za zadanie odgrodzić tę bezpośrednią wiedzę od rozumowania i doświadczenia[48].

Żeby ukazać lepiej swoją ideę, Sołowjow odnosi się do Kartezjusza i jego wątpienia w istnienie świata zewnętrznego i twierdzi, że analogicznie można je zastosować do rzeczywistości świadomego podmiotu jako niezależnego bytu czy myślącej substancji. Podmiot zjawiskowy z pewnością istnieje w granicach świadomości, analogicznie jak istnieje przedmiot zjawiskowy. Z tego jednak nie wynika, że istnienie myślącej substancji jest dane w czystej świadomości. Tak myślał Kartezjusz, ale

47 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. X, s. 194–195.
48 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. X, s. 195–196.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Sołowjow uważał, że wiara w myślącą substancję, jak i wiara w świat zewnętrzny, wymaga uzasadnienia filozoficznego. Celem filozofii jest więc poznanie „ja" ujmującego prawdę absolutną, które stanowi z nią jedno. To „ja" jest czymś więcej niż „ja" jednostkowym: „«Poznaj samego siebie» znaczy więc – poznaj prawdę"[49]. Jest ono zatem nośnikiem czy wsparciem czegoś innego i wyższego niż ono samo[50].

W związku z powyższym należy powiedzieć kilka słów o metafizyce Sołowjowa. W centrum metafizyki rosyjskiego myśliciela stoi koncepcja wszechjedności, czyli rzeczywistości jako czegoś jednego. Innymi słowy jest to idea Boga we wszystkim i wszystkiego w Bogu. Nie chodzi tu jednak o jedność statyczną, ale o rzeczywistość, która jest życiem, życiem Boga. Życie to bardzo ogólna kategoria, która przenika wszystko. Można mówić o życiu boskim, życiu człowieka, życiu przyrody. Tę ideę rzeczywistości jako twórczego życia Sołowjow prawdopodobnie zaczerpnął od Schellinga. Rosyjski myśliciel nie ogranicza jednak swoich inspiracji do idealistów niemieckich, ale pozostaje pod silnym wpływem Pisma Świętego, greckich Ojców Kościoła i literatury mistycznej. Ta inspiracja chrześcijańska jest podstawą jego refleksji, choć próbuje wyrazić ją za pomocą idei zaczerpniętych z filozofii Zachodu. Ostatecznie więc celem refleksji jest próba ujęcia mistycznej intuicji Jednego w kategoriach metafizyki[51].

Nie można oczywiście dowieść istnienia Boga w „doświadczeniu", rozumianym jako relacja między podmiotem a zjawiskowym przedmiotem, ponieważ nie wiadomo, czy przedstawia ono obiektywnie istniejącą rzeczywistość. Nie można go też wydedukować za pomocą czystego rozumu, chociaż Absolut jest tym, co poznawane we wszelkim poznaniu. Rzeczywistość Boga jednak nie jest dedukcją z doświadczenia religijnego, lecz jego treścią – tym, co doświadczane.

---

49 W. Sołowjow, *Sobranije soczinienij*, t. IX, Brussels 1966, s. 166. Cytat za: F. Copleston, *Historia filozofii*, t. X, s. 198.

50 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. X, s. 198. Tę samą ideę Sołowjow wyraża, odwołując się do kategorii piękna. Piękno pozwala odkrywać jedność w inności. Rzeczywistość odizolowana jest brzydka, a staje się piękna, kiedy przebija przez nią jakaś wyższa rzeczywistość. Sołowjow daje przykład diamentu, który ma taki sam skład chemiczny jak węgiel. Podczas jednak gdy ten drugi tłumi światło, to ten pierwszy potęguje jego blask. Piękno zatem, które stanowi wyraz idei, można określić jako przeobrażenie materii przez wcielenie w nią innej, wyższej, ponadmaterialnej zasady. Tą zasadą będzie Jezus Chrystus, dzięki któremu zrealizuje się wszechjedność, czy też Sofia, Bogoczłowieczeństwo (Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 105).

51 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. X, s. 198–199.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Sołowjow uznaje więc istnienie Boga jako rzeczywistości ostatecznej, którą można ująć tylko w doświadczeniu religijnym. W samej naturze Boga rosyjski myśliciel rozróżnia trzy momenty boskiego życia. Bóg jest rzeczywisty, więc posiada byt. Jednak stwierdzenie „jestem" pociąga za sobą pytanie o predykat, czyli: czym jestem?[52] Byt zatem da się logicznie pomyśleć jako relacja do istoty, relacja, w której ustanawia swoją istotę. Bóg jako bezwarunkowy ustanawia siebie jako Logos. Należy więc odróżnić „Absolut pierwszy", Boga w sobie, „nadistniejącą" zasadę, od „Absolutu drugiego", czyli istoty, treści. To jest drugi moment. Trzeci moment stanowi relacja między Absolutem pierwszym i drugim, który poznaje swoją istotę, dochodząc do istnienia „dla siebie". Tę fazę można opisać jako Ducha[53].

W ten sposób Sołowjow dochodzi do doktryny o Trójcy. W swoim rozumowaniu mówi on o poszczególnych fazach czy momentach, jednak dla rosyjskiego myśliciela Bóg jest wieczny, więc Ojciec odwiecznie zradza Syna-Logos, a Duch jest ich wzajemną relacją. Nie może tu być mowy o czasowym następstwie. Poza tym, chociaż Sołowjow odróżnia w Bogu pierwszy i drugi Absolut oraz trzy „podmioty", to opisuje je jako trzy momenty życia jednego Boga. W języku dogmatu chrześcijańskiego formuła ta brzmi: Bóg to trzy Osoby w jednej naturze. Należy dodać, że Bóg wiąże te trzy podmioty z dobrem, prawdą i pięknem, trzema postaciami, pod którymi Absolut ukazuje się sobie. W tym miejscu widać kolejne wpływy idealizmu niemieckiego na Sołowjowa. Koncepcja „Absolutu drugiego" pochodzi od Schellinga, natomiast refleksja na temat Absolutu dochodzącego do życia „dla siebie" jest prawdopodobnie inspirowana myślą Hegla. Wreszcie istnieje też nawiązanie do filozofii starożytnej, gdyż Absolut drugi przypomina neoplatoński *nous* lub ośrodek wiecznych idei Platona[54].

W tym momencie warto zapytać o miejsce kolejnej kluczowej dla Sołowjowa idei, czyli Sofii, Mądrości Bożej[55]. Można by się spodziewać, że rosyjski myśliciel utożsami tę rzeczywistość z Absolutem drugim, Logosem. Tymczasem Sołowjow określa Sofię jako idealną ludzkość, wieczne Bogoczłowieczeństwo[56]. Logos jest bezpośrednim wyrazem Absolutu pierwszego, natomiast Sofia – istoty boskiej jako

52 Por. W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie (6)*, s. 113.
53 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. X, s. 199.
54 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. X, s. 199–200.
55 Por. P. Coda, *Per una rivisitazione teologica della sofiologia di Sergej N. Bulgakov*, s. 221.
56 Por. W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie (8)*, s. 160.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

idei. Co ma zatem wspólnego istota Boża z idealną ludzkością? Gdy Sołowjow mówi o ludzkości jako wiecznej, to nie ma na myśli śmiertelnych jednostek, ale archetyp ludzkości. To Jezus Chrystus, Bóg-człowiek, jednoczy w sobie Logos i Sofię. Poszczególni ludzie w swojej istocie uczestniczą w idealnej ludzkości. W ten sposób istota ludzka należy zarówno do dziedziny wiecznej, jak i do zjawiskowej. Dzięki „intuicji intelektualnej" może nawiązać kontakt z tą pierwszą[57].

Do tej pory zostało powiedziane, że Sofia to idealna ludzkość. Sofia dla Sołowjowa to jednak nie tylko idea, ale także aktywna zasada, dusza świata oraz ciało Boga (w sensie analogicznym). Ponadto rosyjski filozof mówi o niej jako substancji Boga w Trójcy, archetypie stworzenia, substancji Ducha Świętego czy też wiecznej Kobiecości, wiążąc ją z Maryją Dziewicą[58]. Ta wielość opisów nie sprzyja przejrzystości koncepcji sofiologicznej Sołowjowa[59]. Temat podejmą następcy myśliciela, próbując go sprecyzować i nadać mu określone znaczenie. Generalnie dla Sołowjowa Sofia to element pośredniczący między Bogiem a światem. Sofia jako idealna ludzkość jest wieczna, ale wyraża się w rzeczywistej ludzkości, która stopniowo dochodzi do ludzkości idealnej. Ludzkość może być i zwierzoczłowieczeństwem, i Bogoczłowieczeństwem. Historia stanowi długie i trudne przejście od jednego etapu do drugiego[60]. Ludzie zostają zjednoczeni z Bogiem dzięki Chrystusowi, wcielonemu Logosowi, i stają się członkami Kościoła, Ciała Chrystusa. Ciało to osiągnie pełnię, gdy obejmie całą ludzkość, która stanie się jednym powszechnym organizmem bosko-ludzkim[61]. W ten sposób dopełni się Bogoczłowieczeństwo, czyli Sofia.

Jednak ostatecznie to nie Sofia jest centralną ideą Sołowjowa, ale koncepcja wszechjedności[62]. Wynika z niej, że świat musi być jakoś

---

57 Por. W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie (5)*, s. 92.

58 Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 420.

59 Por. L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 219.

60 Por. L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 220–221.

61 Por. W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie (11 i 12)*, s. 211–212.

62 Inni komentatorzy będą stawiać w centrum myśli Sołowjowa ideę Sofii. Tak pisze D. Striemouchow: „System Sołowjowa jawi się nam właśnie jako synteza dogmatyki chrześcijańskiej oraz intuicyjnego przeczuwania istoty promieniejącej pięknem, która wciela się w świat, aby go przemienić. Przeczuwanie tej istoty, która otrzymuje imię *Hagia Sophia*, jest źródłem witalnym filozofii Sołowjowa". Ostatecznie można się pokusić o stwierdzenie, że wszechjedność jest treścią Sofii (D. Stremoukhoff, *Soloviev et son oeuvre messianique*, Strasbourg 1935, s. 8. Cyt. za: T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 400. Por. L. Stołowicz, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 221).

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

zawarty w życiu boskim i pojmowany jako samoobjawienie się Absolutu. Poza tym, jeśli Bóg w pełni wyraża się w stworzeniu, to musi być ono w pewien sposób konieczne. Nie chodzi tu o jakiś zewnętrzny przymus oddziałujący na Absolut, ale raczej o to, że stworzenie wynika z natury Absolutu. W tym przechodzeniu od Boga do świata Sołowjow pyta o możliwość dedukcji istnienia świata i jego mnogości zjawisk. Konieczne jest, twierdzi rosyjski filozof, aby dedukować rzeczywistość przygodną z absolutnej idei. Dedukcja ta nie jest jednak możliwa bez terminu pośredniego, jakim jest człowiek. Człowiek łączy to, co absolutne i relatywne, bezwarunkowe i warunkowe. Jednak nawet jeśli przyzna się, że w Bogu istnieje idea człowieczeństwa, to nie oznacza, że musi mieć ona egzemplifikację. To, że ludzie istnieją, jest faktem, ale nie pomaga dedukcji filozoficznej. Sołowjow odwołuje się więc do koncepcji Boga jako miłości. Bez istnienia istot ludzkich Boska energia miłości nie mogłaby się manifestować w całej swej pełni[63].

Skutkiem istnienia odrębnych jednostek w stworzeniu jest to, że każdy człowiek staje się dla innego drugim, bytem obcym. Oznacza to pojawienie się egoizmu i wrogości wobec innych. Idąc za Schellingiem, Sołowjow ukazuje świat przyrody, jak to zostało już zasygnalizowane, jako odpadnięcie od boskiej jedności. Dotyczy to zarówno przyrody, jak i gatunku ludzkiego[64]. Zadaniem Sofii jest przywrócenie jedności świata z Bogiem i ludzi między sobą. Realizacja wszechjedności to cel i sens dziejów. Podmiotami realizującymi tę jedność są istoty ludzkie, jednak nie mogą wypełnić swojego powołania bez inspiracji i oświecenia przez Sofię, czyli Boską Mądrość. Przyroda natomiast jest tłem dziejów ludzkich. Skoro istoty ludzkie należą do świata przyrody i obejmuje je wszechjedność, to ta wszechjedność obejmuje także przyrodę. Zaistnienie rzeczywistej przyrody jest co prawda skutkiem odpadnięcia z wiecznego idealnego świata, który rozpadł się na chaotyczny żywioł przyrody, jednak świat przyrody tworzy jakby jedno ciało dzięki duszy świata (znowu idea wzięta od Schellinga). Dusza świata potwierdza się w bytach jednostkowych, jednak ciągle uczestniczy w życiu boskim. Z tego uczestnictwa wynika z kolei to, że dąży do jedności. Tak jest w świecie przyrody, natomiast zjednoczenie przez świadomości istot ludzkich nosi nazwę Sofii[65].

---

63 Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. X, s. 201.
64 Por. W. Goerdt, *Historia filozofii rosyjskiej*, s. 435–436.
65 Por. W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie (10)*, s. 180–200.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

W ten sposób Sołowjow przywraca, za Schellingiem, starożytną ideę mnogości w kosmosie jako upadku i powrotu wszystkiego do jedności w Absolucie. Umieszcza ją jednak w chrześcijańskim kontekście, gdzie Chrystus, Bóg-człowiek, jest rzeczywistością łączącą świat z Bogiem i doskonałym Bogoczłowieczeństwem. Ludzkość zgromadzona w Kościele, Ciele Chrystusa, dąży do zrealizowania Bogoczłowieczeństwa w sobie.

1.3. Filozofia integralna drogą do Trójjedynego

Obydwie przeanalizowane powyżej koncepcje uprawiania filozofii stanowią, według Balthasara, schemat uprawiania chrystologii Ducha w aspekcie historycznym. Jak to zostało pokazane, podstawą takiego myślenia jest przekonanie o tym, że cały świat jest przeniknięty życiem boskim, które stopniowo ujawnia się w jego dziejach, a Absolut stanowi fundament całej rzeczywistości. Człowiek zaczyna to odkrywać w swojej naturalnej potrzebie, aby Absolut był bytem, z którym można się spotkać i który może przynieść odkupienie, czyli bytem osobowym. W rozwoju religii ta świadomość pogłębia się i osiąga swój szczyt w chrześcijaństwie. Stąd „dowodem" na istnienie Boga jest rozwój świadomości religijnej. Dlatego niezwykle ważne staje się połączenie teologii (doświadczenia) i historii (rozwój religii). Takie podejście, zdaniem opisanych autorów, daje pełniejszy obraz chrześcijaństwa, a przez to samego Boga.

Ponieważ prawdy wiary i doświadczenia religijne wymagają namysłu, stąd w poszukiwaniach pełnego obrazu Boga niezbędna jest filozofia (rozum). Rozum jednak nie może być wyizolowany i ograniczony do samej dedukcji, ponieważ nie będzie mówił o istniejącej rzeczywistości, a jedynie konstruował rzeczywistość możliwą. Dlatego należy dążyć do tego, co Schelling nazwał filozofią pozytywną, a Sołowjow szkołą wierzącego rozumu czy filozofią integralną. Chodzi o sposób myślenia, który będzie tworzył opis rzeczywistości, opierając się na trzech źródłach: doświadczeniu, rozumie i intuicji intelektualnej. Tylko ta trzecia pozwala tak naprawdę dotrzeć do Absolutu i rozpoznać Boga oraz zasadę całego stworzenia. Rozum bowiem sam z siebie nie tylko nie jest w stanie dotrzeć do istniejącej rzeczywistości, ale także nie może potwierdzić istnienia podmiotu poznającego. Staje się to możliwe dopiero dzięki intuicji. To ona ostatecznie, jak to zostało powiedziane, dociera do źródła i zasady istnienia.

Wydawnictwo WAM
Wszelkie prawa zastrzeżone©

Ponieważ zarówno Schelling, jak i Sołowjow zakładają chrześcijaństwo jako szczyt samoobjawienia Boga, to obydwaj ukazują Go jako Trójcę. Schemat w myśli tych badaczy, a także ich kontynuatorów, jest dosyć podobny. Absolut pierwszy, Bóg (Byt), istnieje. Nie jest jednak bytem beztreściowym. Rodzi się pytanie: czym jest? Treść czy też istota Boga zawiera się w drugim Absolucie (Logosie). Tu ukazuje się Jego tożsamość. Trzeci element stanowi relacja między Absolutem pierwszym i drugim, w której Bóg poznaje swoją istotę, dochodząc do istnienia „dla siebie". Tę fazę można opisać jako Ducha. Dają się rozróżnić trzy „podmioty", które można nazwać za doktryną chrześcijańską Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Jednocześnie nie ma mowy o trzech Bogach, ale trzech „momentach" życia jednego Boga. To życie ujawnia się w świecie stworzonym, który odpadł od Boga na skutek „upadku" (Schelling).

Tu pojawia się u Sołowjowa pojęcie Sofii (Mądrości Bożej), czyli jakiejś rzeczywistości łączącej Boga i świat stworzony. Co trzeba podkreślić, Sofia nie zostaje utożsamiona z Absolutem drugim. Sofia to idealna ludzkość. Jest to jednak nie tylko idea, ale także aktywna zasada, dusza świata oraz ciało Bóstwa (w sensie analogicznym). Ponadto Sołowjow mówi o niej, jak to zostało omówione powyżej, jako o substancji Boga w Trójcy, archetypie stworzenia, substancji Ducha Świętego czy też wiecznej Kobiecości, wiążąc ją z Maryją Dziewicą. Ta wieloznaczność rozumienia Sofii nie pozwala do końca jej zdefiniować, a jednocześnie inspiruje jego następców i kontynuatorów. Jednym z nich był Sergiusz Bułgakow[66]. Podejmie on twórczo myśl Schellinga i Sołowjowa, tworząc jedną z wielkich syntez chrystologiczno-trynitarnych XX w. System ten stanie się jednocześnie najlepszym miejscem do rozwoju chrystologii Ducha w aspekcie historycznym. Trudno znaleźć lepsze środowisko dla ukazania działania „dwóch rąk Ojca" niż wizja świata, w którym nieustannie ujawnia się życie Trójcy Świętej.

66 Por. M. Campatelli, *Nota introduttiva*, s. xl–xli; por. P. Coda, *Lo Spirito Santo come „in-mezzo-persona" che compie l'unità nella teologia di S. Bulgakov*, s. 24. Por. L. Žák, *Visione di Dio e visione del mondo nella Sofiologia di S. Bulgakov. Alcune riflessioni su „L'altro di Dio di P. Coda"*, s. 136. Por. R.F. Slesinski, *The Theology of Sergius Bulgakov*, s. 47.