

Bogdan Strachowski

Wszechjedność S. Bułgakowa

Lilianna Kiejzik, *Sergiusza Bułgakowa filozofia wszechjedności*, Filozofia Rosyjska, t. 1, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2010, ss. 282.

Idea wszechjedności kojarzona była zawsze z filozofią rosyjską. Definicja wszechjedności, jaką Autorka przytacza za S. S. Chorużym, brzmi następująco: „Wszechświat jest kategorią ontologii oznaczającą zasadę formy wewnętrznej, doskonałej jedności mnogość, zgodnie z którą wszystkie elementy takiej jedności są ze sobą tożsame i tożsame są całością, jednocześnie nie zlewają się one w nierozróżnialną i zespoloną jedność, ale tworzą konstrukcję szczególną, polifoniczną” (s. 58).

Bogdan Strachowski – absolwent Wydziału Matematyczno-Fizycznego Uniwersytetu Jagiellońskiego, doktorant na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Interesuje się relacją między tym, co skończone, a skończonością aktualną, jej konsekwencjami metafizycznymi, poznawczymi i etycznymi, a także (nie) możliwością wyrażenia jej w języku.

Według Siemiona Franka jest to jedność absolutna lub „transracjonalna jedność rozdzielenia i wzajemnego przenikania się elementów” (tamże). Jak zauważa Autorka, nie jest to idea ani nowa, ani specyficznie rosyjska. Można tu odwołać się aż do presokratyków. Obecna jest nieprzerwanie, mniej lub bardziej wyraźnie, w chrześcijaństwie wschodnim. Wszystko jest wzajemnie powiązane, nie ma izolowanych jednostek. Poprzez pojedynczego człowieka (a czasem – pojedynczą rzecz) można dotrzeć do całego świata. Zbawienie nie jest sprawą jednostki. Każdy jest odpowiedzialny za wszystkich. W modlitwie łączą się żywi ze zmarłymi, a w Liturgii uczestniczą również Aniołowie.

Jednak w religijnej filozofii rosyjskiej tzw. srebrnego wieku idea wszechjedności przybrała szczególną postać. Była to Sofia utożsamiana z Mądrością Bożą. To również nienowe pojęcie, ale nigdy wcześniej nie uzyskało takiego znaczenia ani w filozofii, ani też w teologii. Jednym z myślicieli, w myśleniu którego decydujące znaczenie odgrywała Sofia, był Sergiusz Bułgakow, początkowo marksista, potem ksiądz prawosławny, myśliciel religijny, teolog, niezwykle barwna, niekonwencjonalna i kontrowersyjna postać. Jemu właśnie poświęcona jest książka prof. Lilianny Kiejzik.

Książka podzielona jest na cztery, poprzedzone wstępem, części: 1. Życie i dzieło, 2. Wszechjedność w jej aspekcie diachronicznym, 3. Wszechjedność w jej aspekcie synchronicznym, 4. Sergiusz Bułgakow w kontekście epoki. Całość zamyka „Zamiast zakończenia” oraz bibliografia i załączniki: 1. Słownik osób pt. „Kto jest kim?”, 2. „Krótka historia Instytutu Teologii Prawosławnej św. Sergiusza w Paryżu, a także dwa indeksy – osób i pojęć.

Cześć pierwsza przedstawia drogę Bułgakowa od tzw. legalnego marksizmu do głębokiej wiary i kapłaństwa. Autorka zwraca uwagę na doświadczenie śmierci – jeszcze w dzieciństwie – swoich braci, a później, już jako duchownego – swojego syna Iwaszczki. Notuje też wizję Sofii, jaką Bułgakow, miał w Konstantynopolu 8 (21) stycznia 1923 r. w świątyni Hagia Sophia i jaką on sam odebrał jako daną od Boga łaskę, „tak nieziemską rozkosz, że utonęły niej wszystkie boleści i smutki” (s. 28).

Drugi rozdział tej części „Francja: wiek męski, oskarżenia i posądzenia” koncentruje się na kontrowersjach, jakie wzbudzała nauka Bułgakowa o św. Sofii i oskarżeniach go o herezję. Rozdział ten kończy się słowami, które w dzień pogrzebu Bułgakowa, nad jego grobem wygłosił metropolita Eulogiusz: „Byłeś niezrozumiany, zostałeś obwiniony. Być może tak zostało zapisane w Księdze twego losu... I tak samo jak twoja teologia była owocem nie tylko myślenia, ale i bolesnych doznań serca... Byłeś prawdziwym mędrce chrześcijańskim, nauczycielem życia nauczającym nie tylko słowem, ale i całym swoim życiem,

w którym – ośmielam się to powiedzieć – byłeś apostołem”. Część tę zamyka „Kalendarium życia i twórczości” Bułgakowa.

Część druga „Wszechjedność w jej aspekcie diachronicznym” przedstawia rozwój pojęcia wszechjedności od presokratyków, poprzez Platona, Plotyna, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenes, Grzegorza z Nyssy, Pseudo-Dionizego Areopagite, Mikołaja z Kuzy, monadologię Leibniza i idealizm niemiecki z Schellingiem i Heglem, po filozofów rosyjskich – Kirejewskiego, Chomiakowa z jego koncepcją soborowości, a zwłaszcza Sołowjowa. U tego ostatniego zwrócono uwagę na związki z gnostycyzmem i Kabałą z jej pojęciem Ein Sof (nie-skończony lub bez końca). Autorka zwraca uwagę na krytyczny stosunek Aleksego Łosiewa do tej filozofii, który jeden z tekstów Sołowjowa nazwał „filozoficznym bredzeniem” (s. 78). Zdaje się to świadczyć albo o niejasności pojęcia Sofii, albo o niejasności całej filozofii Sołowjowa, albo o jednym i drugim.

Po krótkim omówieniu twórczości braci Trubieckich Autorka przechodzi (w rozdziale II tej części) do omówienia rozwoju myśli Sergiusza Bułgakowa – od wpływu na niego myśli marksistowskiej, poprzez przejście na pozycje idealistyczne, po wpływ idei o. Pawła Floreńskiego. Na stronach 100–101 padło kilka ciepłych słów pod adresem Piotra I, który to światły władca, w odróżnieniu od poprzedników „interesował się losem poddanych i pragnął polepszenia ich doli” (s. 101). Być może. Jednak Norman Davies w swojej *Europie* nazwał tego władcę „moralnym potworem”¹, który przejawia „totalny brak względów dla bezgranicznego ludzkiego cierpienia”². W rozdziale III tej części przedstawiony został rozwój sofologii o. Sergiusza Bułgakowa. Autorka zwraca przy tym uwagę na dwa rozumienia Sofii: monistyczną i dualistyczną. Sofia monistyczna to materialno-niematerialna Sofia, łączy sferę ziemską i niebieską, jest hipostazą, ale różni się od hipostaz Trójcy Świętej i nie uczestniczy w życiu wewnętrznym Boga. Stanowi początek nowej, materialnej hipostatyczności, za nią idą hipostazy ludzi i aniołów. Nazywa-

¹ N. Davies, *Europa*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 1998, s. 697.

² Tamże, s. 698.

na jest Mądrością Bożą, Miłością, Kobiecością, Pięknem i Duszą Świata, Sofią dualistyczną, dwójjednią. „Jej istota jest jedna, ale istnieje granica między Sofią Bożą i Sofią materialną, w przekroczeniu której jest założony sens bytu”. Stąd formuła, że „świat jest jednocześnie stworzony i niestworzony” (s. 119), która była przyczyną oskarżeń Bułgakowa o herezję. Z tym rozumieniem Sofii związane jest pojęcie Bogoczłowieczeństwa. „Boska Sofia, organizm idei, jest odwiecznym Człowieczeństwem w Bogu, jako Boży praobraz i podstawa bytu ludzkiego” (s. 119). Na s. 120 Autorka przyznaje,

że [...] (podobnie jak w wypadku Sołowjowa) nie zawsze do końca wiemy, kim lub czym jest Sofia. Okazuje się nią bowiem i Trójca Święta, i każda jej hipostaza, i kosmos, i ludzkość.

Być może w konkretnych dziełach Bułgakowa wygląda to inaczej, ale z powyższego wynika, że Sofia nie jest dobrze określonym pojęciem. Bardzo możliwe, że nie da się pozytywnie określić, bo zawiera w sobie aspekt nieprzeliczalności, który na ogół ukrywa się pod pojęciem nieskończoności, albo charakterystycznym dla rosyjskiej filozofii pojęciem Wiecznej Kobiecości. Pojęcia „nieprzeliczalne” nie poddają się jednoznaczniemu zdefiniowaniu w języku, który z natury rzeczy jest przeliczalny. (Inaczej mówiąc, każda próba zdefiniowania takiego pojęcia będzie jego redukcją, gubiącą z niego coś istotnego). Bułgakow używa więc pojęcia Sofii, które jest kluczowym pojęciem w jego filozofii i teologii, a którego równocześnie nie sposób jasno i jednoznacznie określić. Powoduje to możliwość różnych interpretacji i trudno się dziwić podejrzeniom o odejście od ortodoksji, zwłaszcza jeśli ktoś nie ma dość cierpliwości, żeby gruntownie zbadać jego dzieła. Oczywiście, nikt nie powinien nikogo oskarżać w sprawie, której nie poznał. Jednak sofologia, gdy trafia do ogółu w wersji hasłowej, czyli uproszczonej i zwulgaryzowanej, może budzić niepokój. To, co jest twórczym fenomenem w filozofii, niekoniecznie jest czymś pozytywnym w teologii, rozumianej nie w sposób naukowy, tylko praktyczny – jako modlitewna droga do Boga, a takie rozumienie teologii

dominuje na Wschodzie. („Teologiem jest ten, kto potrafi się modlić. I na odwrót ten, kto się modli, jest teologiem”). Istotnie, jeżeli modlitwę rozumiemy jako otwarcie się na Boga, przyjęcie Go w siebie, to modląc się, poznajemy Go doświadczalnie. Jednak z natury rzeczy takie doświadczenie nie jest przekazywalne w formie wypowiedzi słownej. Wypowiedź taka może być, co najwyżej, zachętą do podjęcia własnego doświadczenia.

Bułgakow używa pojęcia Sofii w sofiologii śmierci, tzn. „przezwycięzenia śmierci siłą Bożej miłości, dzięki której została włączona do kenozy Bóstwa” (s. 129), w kosmologii, antropologii i przede wszystkim w pojęciu Bogoczłowieczeństwa. Kenozę Boga, czyli przyjęcie przez Boga w Chrystusie natury człowieka po to, żeby człowiek, przyjmując Boga w siebie, siebie przekształcał, tłumaczył Bułgakow wewnętrznym związkiem Sofii Bożej i Sofii materialnej.

Tutaj pojawia się uwaga dotycząca manicheizmu (przypis 260 na s. 143). Powiedziano tam, że dogmatyczno-filozoficzną podstawę manicheizmu stanowił staroirański dualizm. „Staroirański dualizm” to religia Zaratusztry, zwana Dobrą Religią. Nie wnikając w subtelności doktrynalne tej religii, trzeba tu podkreślić, że świat materialny – ziemia, woda, powietrze, zwierzęta (niejadowite) i rośliny (nietrujące) stworzone są przez Boga – Ahurę Mazdę – Pana Mądrego i dlatego z natury są dobre, a nawet święte. Nie można na przykład zanieczyszczać ziemi lub wody. W manicheizmie dobro ma naturę duchową, a materia jest złem, które więzi w sobie ducha. Celem jest więc uwolnienie ducha z materii, podczas gdy w Dobrej Religii Zaratusztry uwolnienie dobrego z natury świata od Złego Ducha. Z punktu widzenia zaratusztranizmu manicheizm jest więc ciężką herezją. Jest to o tyle istotne, że postawa manichejska została przypisana „postrzeganiu świata przez wschodnich mnichów żyjących w klasztorach” (s. 143). Oczywiście, mnich wschodni (a także zachodni z zakonu kontemplacyjnego) nie odrzuca świata w znaczeniu natury. Przeciwnie, świat natury jest mu często bardzo bliski (widać to chociażby w powtarzających się w ich żywotach historiach przyjaźni z dzikimi zwierzętami). Odrzucenie świata nie jest ani odrzuceniem przez nich ludzi, ani natury. Chodzi tu o świat

stosunków społecznych, świat przemocy i niesprawiedliwości. Nie ma to nic wspólnego z manicheizmem.

Część trzecia poświęcona jest wszechjedności w jej aspektach synchronicznych, które dotyczą wszechjedności w twórczości filozoficznej (L. Kiejzik podkreśla tu nieradzenie sobie Bułgakowa z określeniami Sofii, podobnie jak to było u Sołowjowa), wszechjedności w twórczości teologicznej (ze szczególnym uwzględnieniem nieśmiertelności, której „w człowieku odpowiada jego początkowe uczestnictwo w Bogu, czyniąc go stworzeniem materialno-niematerialnym, a przede wszystkim osobą, „czego świadomość została mu dana w bezpośrednim akcie samoświadomości: Jam jest ja”), wreszcie wszechjedności praktycznej, czyli ekumenizmu. Podkreślając zaangażowanie Bułgakowa w ekumenizm, Autorka nie pomija jego zdecydowanie negatywnego stosunku do dogmatu o nieomyślności papieża. Jego tekst *Watykański dogmat* nazywa ona „jednym z najbardziej zaciekłych i nieprzejednanych, jakie wyszły spod pióra Bułgakowa”. Równie zdecydowane tezy na temat tego dogmatu wypowiada Bułgakow w swoim *Prawosławiu*. Nie należy się temu dziwić. Dogmat ten stanowi istotną przeszkodę w zjednoczeniu chrześcijan Wschodu i Zachodu. Nie będzie obchodził tylko tego, dla kogo Kościół Rzymskokatolicki jest ciałem obcym, a więc obojętnym. Gdy chrześcijanin prawosławny zaangażowany jest w ekumenizm, watykański dogmat będzie stanowił palący dla niego problem. W *Prawosławiu* Bułgakow upatruje jedności wewnętrznej katolicyzmu z prawosławiem w „żywej świętości, obecnej w katolicyzmie, oczywiście nie dzięki papieżowi, ale nie bacząc na nie, a często wbrew niemu”³.

Część trzecią kończy rozdział poświęcony dalszemu rozwojowi filozofii wszechjedności, gdzie omówione zostały koncepcje Siemiona Franka, Lwa Karsawina, Mikołaja Łoskiego, o. Pawła Florenskiego i Aleksego Łosiewa. Część czwarta poświęcona jest spotkaniom i przyjaźniom o. Sergiusza Bułgakowa, a także wspomnieniom o nim. Tutaj

³ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok – Warszawa 1992, s. 205.

chciałbym się odnieść do fragmentu dotyczącego przyjaźni z o. Pawłem Florenskim, w którym Bułgakow w liście do Florenskiego wypowiada opinię, że rewolucja rosyjska jest karą za bunt przeciwko VIII Soborowi Powszechnemu (Ferraro-Florenckiemu) i że otworzyły mu się oczy na teologię katolicką. Przepis informuje, że sobór ten m.in. zaakceptował „równoważność spornej formuły *filioque* z nauką głoszoną na Wschodzie (o pochodzeniu Ducha Świętego od Ojca przez Syna), a także prymat papieski”. Na Wschodzie Sobór nie jest uznawany za powszechny automatycznie. Musi być za taki uznany przez cały Kościół, rozumiany jako „Lud Boży”, a nie tylko przez hierarchię. Sobór Florencki nie został uznany za powszechny przez cały Kościół. Warunki, w których się odbywał, zostały opisane przez N. Daviesa w *Europie*, a także przez innych badaczy. Sukces był potrzebny zarówno Konstantynopolowi (zagrożenie tureckie), jak i papieżowi (w tym samym czasie odbywał się schizmatyczny sobór w Bazylei, gdzie wybrano antypapieża). Za prawdziwego wyraziciela Wschodu został uznany metropolita Efezu Marek Eugenikos, święty w Kościele prawosławnym. Jeśli chodzi o przytoczone formuły teologiczne, to prawosławie doskonale rozróżnia „pochodzenie” w znaczeniu ontologicznym (pochodzenie Ducha od Ojca, i tylko od Niego) od „pochodzenia” w znaczeniu „ekonomicznym” (Duch pochodzi od Ojca i zostaje udzielony ludziom przez Syna). W wyznaniu wiary nicejsko-konstantynopoli-tańskim mowa jest o pochodzeniu w tym pierwszym znaczeniu. Poza tym prawosławie stoi na stanowisku niezmienności przyjętych na Soborze formuł dogmatycznych. Na tę różnicę w podejściu do dogmatów pierwszy zwrócił uwagę patriarcha Focjusz, zupełnie niesłusznie uważany za tego, który przyczynił się do pogłębienia rozłamu między Rzymem i Konstantynopolem. Ostatecznie, Focjusz pogodził się z papieżem Janem VIII, który tak jak on odrzucał *filioque*. Trudno też przypuszczać, żeby jedna osoba miała tak wielki wpływ na dzieje Kościoła. Konflikt patriarchy Focjusza z papieżem Mikołajem I wskazuje na dwie różne tendencje na Wschodzie i na Zachodzie, które z czasem uległy wznowieniu i utrwaliły podział. Pierwsza – Zachód dopuszcza tzw. ewolucję dogmatów, przy czym nie tylko ich interpretacji, ale

również sformułowań formalnych; Wschód stoi na stanowisku niezmienności tych formuł, choć interpretacje mogą się nieco różnić, nawet w tym samym czasie. Druga – Wschód uważa, że Duch Święty może objawiać się tylko w całym Kościele jako wspólnotnie. Jest to tzw. zasada soborowości, której wyrazicielem jest Sobór Powszechny. Zachód dopuszcza, iż szczególna jednostka (papież) w szczególnych warunkach (*ex cathedra*) może, jako że działa pod natchnieniem Ducha Świętego, być wyrazicielem całego Kościoła.

Stanowisko Bułgakowa, w tym akurat momencie, nie było ortodoksyjne. Stąd być może rezerwa Florenskiego. Późniejsze jego wypowiedzi na temat dogmatu o nieomyślności papieża są całkowicie zgodne z teologią prawosławną. Może więc lepiej dla niego, że jednak nie przystąpił do Kościoła Katolickiego. Zapewne miałby znacznie większe kłopoty niż ze swoją sofologią.

Ostatnia część „Zamiast zakończenia” podsumowuje temat. Autorka, której sympatia jest wyraźnie po stronie Bułgakowa, wyraża żal, że filozofia o. Sergiusza Bułgakowa nie została przyjęta tak, jak na to zasługiwała, choć równocześnie wyraża nadzieję, że sytuacja ta się zmieni. Cóż, można by tylko przytoczyć opinię jej rozmówców (s. 234) – „teologii nie daje się wyrazić w logicznych kategoriach, nie można jej systematyzować”, „stanowi ona żywe widzenie Boga i w tym sensie jest nienaukowa, nieracjonalna, poza- i ponadlogiczna. Bułgakow zaś pozostał filozofem...”.

O ile na Zachodzie panuje swoisty kult nauki i „nienaukowe” oznacza tyle, co „nie-wiarygodne”, o tyle Wschód, doceniając doniosłość nauki, widzi też jej ograniczenia. W sprawie wiary i Boga nauka nie ma nic do powiedzenia. Jest to sfera żywego doświadczenia, modlitwy. Pozostaje pytanie: czy cel Autorki został osiągnięty? Niewątpliwie prof. Lilianna Kiejzik darzy sympatią swojego bohatera i ta sympatia udziela się czytelnikowi. Czy jednak filozofia wschjedności Bułgakowa staje się jasna i zrozumiała? Czytelnik raczej uświadamia sobie swoją niewiedzę niż wiedzę na ten temat. Nie jest to jednak wina Autorki, lecz charakteru przedstawianej filozofii. Jej kluczowe pojęcie – Sofii – nie poddaje się jednoznaczному określeniu (o czym już była mowa). Jeśli

natomiast Autorce chodziło o zainteresowanie czytelnika filozofem i jego myślą, cel z pewnością został osiągnięty. Niewątpliwie o. Sergiusz Bułgakow jest interesującym myślicielem, zasługującym na większą uwagę niż obecnie. Zwrócił uwagę na coś, co jest nieprzeliczalne, a więc nieobliczalne i właściwie niewyraźne w języku klasycznej logiki, a co jest tym, co najistotniejsze w świecie tak materialnym, jak i duchowym. Takie określenia jak Mądrość Boża, Dusza Świata, Wieczna Kobiecość wskazują na coś świętego, co wiąże Transcendencję z naszym światem. Należy więc teraz spróbować podjąć dialog z tym myślicielem, sięgając do jego oryginalnych prac.