

Lilianna Kiejzik

Sergiusza Bułgakowa filozofia człowieka jako filozofia wszechjedności

Słowa kluczowe: filozofia wszechjedności, sofologia, metafizyka religijna, filozofia człowieka, antropologia sofijna, Włodzimierz Sołowjow, Sergiusz Trubieckoj, Eugeniusz Trubieckoj, Sergiusz Bułgakow

I. Filozofia wszechjedności: powstanie i rozwój

Badacze myśli rosyjskiej są zgodni, że filozofia wszechjedności powstała w ostatnim dwudziestopięcioleciu XIX w. w Rosji i funkcjonowała aż do lat trzydziestych XX wieku¹. Rosyjski historyk filozofii Władimir Akulinin wskazał nawet na dokładną datę jej powstania – 1874 r., czyli rok obrony i publikacji dysertacji magisterskiej Włodzimierza Sołowjowa *Kryzys filozofii zachodniej. Przeciwno pozytywizm*². Musimy w tym miejscu odnotować, że był to czas kryzysu, w jakim znalazł się Kościół prawosławny, nieumiejący przystosować się i zaakceptować burzliwego rozwoju nauk ścisłych i przyrodniczych oraz wielkiego wpływu, jaki zaczęła wywierać na życie społeczne tzw. świecka filozofia, którą bez wątpienia był pozytywizm, ale też popularny w Rosji marksizm. Była więc filozofia wszechjedności (oparta na źródłach religijnych) niejako odpowiedzią na popularne, także w Rosji, kierunki i nurty filozoficzne.

Jej formowanie przeszło dwa etapy rozwoju: 1. lata 1874–1900, kiedy powstawała koncepcja „pozytywnej wszechjedności” Włodzimierza Sołowjowa oraz był formowany „historyczny fundament” tej koncepcji, czyli poglądy stronników Sołowjowa – braci Sergiusza i Eugeniusza Trubeckich; 2. lata po 1900 r. (do przełomu pierwszego i drugiego dziesięciolecia XX w.), czyli okres, który uważa się za zakończenie etapu formowania filozofii wszechjedności – jest to twórczość

¹ Zob. W.N. Akulinin, *Filosofija wsiejedinstwa. Ot W.S. Sołowjowa k P.A. Florenskomu*, Nowosybirsk 1990, s. 9.

² Tamże.

Sergiusza Bułgakowa na pierwszym etapie jej rozwoju, gdy przechodzi on z pozycji marksistowskich na idealizm³.

1. Włodzimierz Sołowjow

Zajmijmy się tym pierwszym etapem formowania filozofii wszechjedności. Przeszedł on „pod sztandarem Sołowjowa”. W pracach, jakie opublikował w latach siedemdziesiątych – wspomnianym wyżej *Kryzysie filozofii zachodniej. Przeciwno pozytywistom* (1874 r.) oraz kolejnych: *Filozoficzne zasady wiedzy integralnej* (1877 r.), *Krytyka zasad abstrakcyjnych* (1880 r.) – został położony kamień węgielny i fundament koncepcji, a cechy całościowego systemu osiągnęła ona w słynnych *Wykładach o Bogocztwieństwie* (1877–1881). Odrębne aspekty koncepcji i szczegółowe, konkretne analizy były opracowywane w innych jeszcze pracach w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Oczywisty jest fakt, że przez te wszystkie lata poglądy Sołowjowa zmieniały się, ewoluowały, nierzadko przeczył on swemu wcześniejszemu stanowisku, zmieniał formę wypowiedzi na bardziej publicystyczną, rezygnował z jednych tematów na rzecz innych. Nie jest to przeszkodą dla naszych rozważań, tym bardziej że filozofia nie istniała dla niego jako wiedza izolowana, abstrakcyjna, oderwana od innych form interpretacji rzeczywistości, światopoglądu itd. Jeżeli nawet zmieniała się forma, to nie zmieniała się treść.

Sołowjow zajął się specyfiką filozofii w koncepcji wszechjedności. W rozprawach pisał o konieczności krytyki i przewyciężenia „filozofii abstrakcyjnej”, jak nazywał filozofię zachodnioeuropejską. W pracy *Kryzys filozofii zachodniej. Przeciwno pozytywistom*, którą obronił jako dysertację magisterską, zajął się analizą trzech momentów rozwoju filozofii zachodniej: 1) chrześcijańskiej nauki, charakteryzowanej przez Kościół katolicki jako prawda absolutna (czyli podporządkowaniu racjonalnej interpretacji objawieniu Bożemu); 2) dwoistości oraz sprzeczności pomiędzy rozumem i autorytetem religijnym; 3) uznania „wyjątkowości” praw

³ Lew Zander (uczeń i współpracownik Bułgakowa w Paryżu) wyróżnił trzy grupy jego prac: a) poświęconych problematyce ekonomicznej; b) poświęconych problematyce filozoficznej; c) poświęconych problematyce teologicznej. Podobnie, tj. na trzy okresy, można podzielić jego biografię intelektualną: 1. Okres pierwszy, od 1897 r., czyli od opublikowania rozprawy *O rynkach pri kapitalistycznym proizwodstwie*, do 1902 r., kiedy w periodyku „Woprosy Filosofii i Psihologii” pojawiły się artykuły na tematy etyczne. Można go umownie nazwać ekonomicznym lub wręcz nawet marksistowskim. 2. Okres drugi, tzw. filozoficzny, rozpoczął się w 1902 r. i tak naprawdę trwał do końca życia Bułgakowa, gdyż nawet w swych pracach teologicznych pozostał on filozofem. Najważniejszą pracą tego okresu był traktat *Swiet Niewieczernij*. 3. Okres trzeci, umownie nazywany teologicznym, rozpoczął się w 1925 r. wraz z przyjęciem katedry teologii dogmatycznej w Instytucie Prawosławnym w Paryżu. Powstały wtedy teologiczne traktaty specjalistyczne, których treści filozoficzne przedstawione zostały w języku symboliki religijnej (np. pierwsza dogmatyczna trylogia: *Kupina Nieopalimaja*, *Drug Żenicha*, *Lestnica Jakowlia*, w skład drugiej trylogii weszły prace: *Agniec Bożij*, *Utieszytiel*, *Niewiesta Agnca*). Zob. L.A. Zander, *Bog i mir (Mirosozercanieje otca Sergija Bułgakowa)*, t. 1–2, YMCA-PRESS, Paris 1948, s. 27–28.

rozumu, co prowadzi do pierwszeństwa rozumu przed autorytetem. Wszystko to doprowadziło do negatywnych momentów rozwoju filozofii zachodniej, konstatował myśliciel: rozchodzenia się celów filozofii i teologii oraz „nieżyciowości”, abstrakcyjności myślenia filozoficznego. Dlatego Sołowjow uważał, że abstrakcyjna, teoretyczna filozofia już się przeżyła i powinna zostać zastąpiona filozofią praktyczną, która zajęłaby się odpowiedzią na pytanie: Co być powinno?, zamiast tradycyjnego: Co jest?⁴. W rezultacie nasza wiedza o rzeczywistości powinna być integralnym połączeniem, syntezą nauki, filozofii i teologii, czyli „wolną teozofią”⁵. Można osiągnąć tę integralność, wychodząc od jakiegokolwiek z powyższych elementów, choć on sam przedkładał filozofię ponad pozostałe. Odwoływał się do terminologii greckiej: jeśli philo-Sophia to umiłowanie Mądrości, to teo-Sophia – jest tą samą Mądrością wyższego porządku, Bożą.

W dysertacji magisterskiej filozofa widoczna już była myśl, choć jeszcze oczywiście nieskonceptualizowana ostatecznie, że przyczyną i ostatecznym celem historii jest powrót człowieka do wszechjednego Boga (taka jest treść idei wszechjedności). Uszczegółowieniem tej koncepcji była chrześcijańska idea Bogoczłowieczeństwa (mająca swe podstawy w chalcedońskim dogmacie o dwóch naturach Chrystusa), ale ten aspekt koncepcji zostanie najpełniej rozwinięty w *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie*. Wcześniej jednak warto się przyjrzeć innej jeszcze młodzieńczej rozprawie myśliciela – *Filozoficznym zasadom wiedzy integralnej*. Tu oraz w słynnych *Wykładach* nakreślił ważne dla swej historiozofii prawo rozwoju historycznego, zgodnie z którym historia dokonuje się w trzech sferach: twórczości, wiedzy oraz praktyki. Ludzką, podmiotową podstawę każdej z tych sfer stanowią: uczucie, przedstawienie i wola. Natomiast celem każdej z trzech sfer procesu historycznego są: piękno, prawda i dobro. Widzimy, że schemat Sołowjowa starał się objąć całość zjawisk składających się na proces historyczny. Każda dziedzina miała w nim swoje miejsce i cel do wypełnienia. Dodajmy, że w konstrukcji tego procesu myśliciel posłużył się dialektyką Hegla, schematem jego triady. Trzeba w tym miejscu wyjaśnić, że na tym etapie twórczości Sołowjow miał pewne trudności terminologiczne. Nie zawsze jego określenia poszczególnych kategorii, którymi nazywał odrębne sfery procesu historycznego, były logiczne i konsekwentne. Nie zawsze były zrozumiałe. Zwracali na to uwagę badacze⁶. Dla naszych rozważań ważne jest co innego. Otóż mamy tu próbę (bardziej lub mniej udaną) przedstawienia w języku logiki podstawowej zasady wszechjed-

⁴ Por. Akulinin W.N., *Filosofija wsiejedinstwa. Ot W.S. Solowjowa k P.A. Florenskomu*, wyd. cyt., s. 46–47.

⁵ Zacytujmy samego Sołowjowa: „wolna teozofia jest organiczną syntezą teologii, filozofii i nauki eksperymentalnej, i tylko taka synteza zawiera w sobie integralną prawdę wiedzy: poza nią i nauka, i filozofia, i teologia są wyłącznie odrębnymi częściami lub stronami, oderwanymi organami wiedzy i nie mogą być w żadnej mierze adekwatne samej prawdzie integralnej”. Cyt za: Akulinin W.N., *Filosofija wsiejedinstwa. Ot W.S. Solowjowa k P.A. Florenskomu*, wyd. cyt., s. 52.

⁶ Zob. Łosiew A.F., *Władimir Solowjow i jego wremia*, Moskwa 2000, s. 107–113.

ności, że „wszystko znajduje się we wszystkim”. Szczególnie ważne są rozważania Sołowjowa o dialektyce trzech sensów całej rzeczywistości, wszechjednego bytu: istności-istnienia (*сущее*), bytu (*бытие*) i istoty (*сущность*)⁷. Schemat kategorii zrekonstruował w swej monografii o Sołowjowie Aleksy Łosiew. Przedstawia się on następująco:

	1) <i>Сущее</i> (Absolutne)	2) Byt (Logos)	3) Istota (Idea)
1) Absolutne	Duch	Wola	Dobro
2) Logos	Umysł	Przedstawienie	Prawda
3) Idea	Dusza	Uczucie	Piękno

Otrzymaliśmy dziewięć kategorii przedstawionych na trzech poziomych liniach⁸. Pierwsza i najważniejsza kategoria – *Сущее* w sensie tego, co Absolutne, jest Duchem, jako Logos jest Umysłem i jako Idea jest Duszą. Druga kategoria – Byt w sensie tego, co Absolutne, jest Wolą, jako Logos – Przedstawieniem, a jako Idea – Uczuciem. Jeżeli chodzi o sferę Istoty, to pojęta jako to, co Absolutne, jest ona Dobrem, jako Logos – Prawdą, a jako Idea – Pięknem⁹.

Zatrzymajmy się jeszcze na chwilę przy rozprawie *Filozoficzne zasady wiedzy integralnej*. Zajął się w niej myśliciel tym samym problemem, który poruszył sześć lat wcześniej w swej dysertacji magisterskiej. Chodzi oczywiście o problem integralności wiedzy. Z tym, że w swej pierwszej rozprawie stawia ten problem w kontekście historycznym, analizując w historii filozofii epokę panowania (przedrozumowego) autorytetu religijnego, lata względnej równowagi rozumu i wiary oraz epokę panowania rozumu nad wiarą. Natomiast w ostatnich latach obserwujemy, pisał Sołowjow, że tak jak w historii rozum walczył z wiarą, tak teraz walczy z przyrodą. Reakcją na „metafizykę rozumu” musiał być pozytywizm i materializm, co nie znaczy, że będą one panowały po wsze czasy. Są tak samo jednostronne jak wcześniejsze stanowiska. Konkludował, że wyjściem z tego

⁷ Wręcz mistrzowskie są rozważania Sołowjowa na temat opozycji *сущее*–byt. Każda rzecz (np. kamień) istnieje wtedy, gdy nadajemy jej jakieś objawy, cechy. Jeśli istnieje rzeczywiście, to jest czymś więcej niż jej cechy. Według terminologii W. Sołowjowa rzecz tę należy nazywać nie po prostu sumą tych objawów lub bytem, ale tym, co jest nosicielem tych objawów, czyli *сущим*. Świata nie można sprowadzić do odrębnych rzeczy, wtedy bowiem należałoby rozdzielić wszystkie rzeczy na objawy, a te na jakieś inne itd. Wtedy cały świat stałby się jakimś nierozróżnialnym pyłem, mirażem, niczym. Tylko połączenie tego „pozytywnego nic” może doprowadzić do poszukiwanej integralności poznania. Tą jednością nie jest jakaś odrębna rzecz, lecz pryncypium, zasada wszystkiego. Innymi słowami „wszystko istnieje we wszystkim”. Zob. Łosiew A.F., *Władimir Sołowjow i jego время*, wyd. cyt., s. 107. Polskim badaczem rozważającym zależności pomiędzy *сущим* i bytem jest J. Dobieszewski. Zob. Dobieszewski J., „Byt i *сущее* w filozofii Włodzimierza Sołowjowa”, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 2, 2002, s. 89–117.

⁸ Zob. Łosiew A.F., *Władimir Sołowjow i jego время*, wyd. cyt., s. 110.

⁹ Tamże, s. 111.

kryzysu, w którym znajduje się filozofia zachodnioeuropejska, musi być powrót do autorytetu bezpośredniego, autorytetu wiary chrześcijańskiej. W rozprawie *Krytyka zasad abstrakcyjnych* te same zagadnienia analizował już nie z punktu widzenia historii, ale teorii. Stał na stanowisku, że zasada materialna, czyli empiryzm, jest tak samo abstrakcyjna, jak zasada racjonalna, która z kolei ignoruje stronę materialną. Podobnie jednostronnie funkcjonuje religia, gdy rozważa wyłącznie zasadę boską, bez „żywej relacji” z człowiekiem. Przeciwstawne sobie są też tradycyjny realizm i racjonalna metafizyka, wykluczają się bowiem wzajemnie i dlatego także przynależą do abstrakcyjnych zasad wiedzy. Istnieje zatem potrzeba przejścia na wyższy poziom wiedzy, poziom religijny, ale już w innym sensie¹⁰. Powiada Sołowjow w zakończeniu traktatu, że wiedza integralna to po prostu mistycyzm, oczywiście pojęcie to nie ma nic wspólnego z tradycyjnie rozumianym mistycyzmem. Tradycyjnej, rozsądkowej teologii przeciwstawia wolną teozofię, czyli naukę o wszechjedności, a pojęciem teurgii określa nie tyle jakiś rodzaj magii i cudotwórstwa, ile wolną twórczość człowieka, którą nazywa też zupełnie po prostu – sztuką.

Cykl *Wykładów o Bogocztwie* kończy wczesny etap formowania filozofii teoretycznej Sołowjowa. Przedstawił tu myśliciel i scharakteryzował szereg idei, które weszły do koncepcji wszechjedności, jak np. Bogocztwieństwo czy Sofia. Krytykował też tradycyjnie rozumianą, filozoficznie ubogą religię. Z kolei naukę o ideach Greków oraz judejski monoteizm uważał za podstawę religii pozytywnej, religii przyszłości. Jej treścią miała być nauka o Bogocztwie, czyli Chrystusie, ucieleśnionym Bogu, oraz nauka o Sofii, która jawiła się mu jako „ciało Boga” i boski zamysł o świecie oraz (ponieważ włączała w siebie także moment materialny, stwórczy) podobna była samemu Chrystusowi¹¹. Rację miał Aleksy Łosiew, gdy niejednokrotnie w swej monografii o Sołowjowie powiedział, że ten etap formowania koncepcji wszechjedności charakteryzował się wieloma sprzecznościami i brakiem jasności¹². Najważniejsze dla nas jest jednak stwierdzenie, że w swych pracach Sołowjow konsekwentnie dążył do wypracowania aparatu kategorialnego, pozwalającego określić całą rzeczywistość (duchową i materialną) jako wszechjedną.

2. Bracia Sergiusz i Eugeniusz Trubieccy

Jak wspomnieliśmy wyżej, na pierwszym etapie formowania filozofii wszechjedności Sołowjow miał tak naprawdę tylko dwóch zwolenników – Sergiusza i Eugeniusza Trubieckich. W swych wspomnieniach książkę E. Trubiecki notował: „Zainteresowałem się *Krytyką zasad abstrakcyjnych* Sołowjowa, która była dru-

¹⁰ Tamże, s. 116.

¹¹ Tamże, s. 124.

¹² Tamże, s. 123 i n.

kowana w »Ruskim Wiestniku« jednocześnie z *Braćmi Karamazow*. Mój brat natknął się na teologiczne rozprawy Chomiakowa, które natychmiast łapczywie obaj przeczytaliśmy”¹³. Dzięki wpływowi tych prac, jak podkreślał E. Trubiecki, obaj powrócili do „domu ojca” i religii prawosławnej. Gdy poznali Sołowjowa osobiście i zaprzyjaźnili się z nim, głównym zadaniem stało się dla nich odszukanie analogów historycznych, podstaw, fundamentów koncepcji wszechjedności, przede wszystkim wśród filozoficznych poglądów starożytności. Stąd ich zainteresowania i dogłębne studia nad historią starożytną.

Starszy z braci – Sergiusz Trubiecki (1862–1905) – zajął się poszukiwaniami historycznych źródeł i korzeni podstawowych kategorii wszechjedenności, np. charakteryzował kategorię logosu jako historyczny fundament koncepcji wszechjedności. W tym względzie uznanie zyskały jego prace: *Metafizyka w starożytnej Grecji* (1890 r.), *O naturze poznania ludzkiego* (1890 r.), *Nauka o Logosie i jego historii* (1900 r.). W antropologii stał na stanowisku, że człowiek jest jednocześnie osobowością i indywidualnością. Świadomości osobowej nie można, jego zdaniem, utożsamiać z indywidualnością. Świadomość jest soborowa (*соборное сознание*), jej źródłem jest zasada kosmiczna (*вселенское начало*), dlatego też procesy poznawcze mają charakter metafizyczny.

Rozprawy drugiego z braci – Eugeniusza Trubieckiego (1863–1920) – nosiły charakter syntetyczno-krytyczny. Ich autor wyjaśniał, że podstawą jego badań było zwątpienie w myśl o powszechnej teokracji, którą głosił Sołowjow. Analizy średniowiecznego chrześcijaństwa doprowadziły go do negatywnych ocen średniowiecznej teokracji łacińskiej i do ujęcia rzymskiego katolicyzmu jako jednostronnej tylko formy chrześcijaństwa¹⁴. Wysokie oceny współczesnych zyskała jego praca *Sens życia* (1918 r.), gdzie, niewątpliwie pod wpływem Sołowjowa, Trubiecki twierdził, że problem sensu życia nie jest problemem moralnym, lecz ontologicznym. Ponieważ jest „niezmienny i wieczny, nie może zależeć od ludzkiej, zmiennej i czasowej świadomości”. Ta myśl doprowadziła go do stwierdzenia, że istnieje jakaś „świadomość bezwarunkowa” i pierwsza. Jest nią „kosmiczny Rozum”, Absolut, Bóg. W Nim zawiera się nie tylko to, co jest (w świecie realnym), ale i to, co być powinno, ideał i cel. Natomiast świat materialny interpretował (wzorem Platona i oczywiście Sołowjowa) jako chaos, niedoskonałe odzwierciedlenie boskich pierwowzorów. W świadomości boskiej wszystkie zjawiska czasowo-przestrzenne widziane są w świetle tych boskich wskazówek, które legły u ich podstaw, to znaczy w świetle Sofii. Sofia nie jest jednak pośredniczką

¹³ Trubieckoj E.N., *Wspominania*, Sofia 1921, s. 66.

¹⁴ Rezultatem studiów nad chrześcijaństwem średniowiecznym były prace: *Ideał religijno-społeczny zachodniego chrześcijaństwa w V wieku* (1892 r.) oraz *Ideał religijno-społeczny zachodniego chrześcijaństwa w XI wieku* (1897 r.). Zob też Akulinin W.N., *Filosofija wsiejedinstwa. Ot W.S. Sołowjowa k P.A. Florenskomu*, wyd. cyt., s. 21–22.

między Bogiem i stworzeniem (przypomnijmy, że tak sądził Sołowjow), ale jego Siłą. Świat ma w niej swój początek aktywny.

Kończąc ten aspekt naszych rozważań, zauważmy, że na tym pierwszym etapie ewolucji filozofia wszechjedności nie stała się jeszcze szkołą czy nurtem. Nie miała swych czasopism, nauczycieli, uczniów. Nie można było jeszcze nazwać jej oryginalnej problematyki, wyróżniającej ją z innych nurtów i kierunków religijnej filozofii rosyjskiej. Był to etap „formowania koncepcji”, na którym co najwyżej dochodzi do „wolnej integracji” idei, które następnie będą tę koncepcję określać i wyznaczać jej treść¹⁵.

II. Zakończenie etapu formowania filozofii wszechjedności

Na początku XX w., w czasach dla Rosji bardzo ciężkich, idee Sołowjowa zyskały uznanie wielu intelektualistów. Był to okres przegranej wojny z Japonią (1904–1905), wystąpień robotników i w końcu pierwszej rosyjskiej rewolucji 1905–1907 r. Zwycięstwo caratu i elementów zachowawczych nad rewolucją pociągnęło za sobą następstwa niekorzystne dla rosyjskiego ruchu robotniczego. Przerwana została działalność większości organizacji związkowych, zaczęły się zesłania, więzienia i wyroki śmierci. W atmosferze restrykcji w kręgach niektórych intelektualistów, zapewne także jako sposób poszukiwania wyjścia z zaistniałej sytuacji, zapanowała moda na szukanie Boga. Usiłowano łączyć filozofię z religią, nie dziwi więc zwrot w stronę filozofii Sołowjowa.

Z pewnością ważny w tym kontekście był fakt, że na początku XX w. powstało w Moskwie kilka kółek i towarzystw naukowych, które postawiły sobie za cel „uratować naukę od pełnej zagłady” i kultywować myśl Sołowjowa, o filozofii którego, w chwili jego śmierci, zdania były bardzo podzielone, wcale nie jednoznacznie pozytywne¹⁶. Ich aktywnymi uczestnikami (oprócz studentów) stali się także wykładowcy uczelni moskiewskich, filozofowie: Sergiusz Trubiecki, Lew Łopatin, Paweł Florenski, Sergiusz Bułgakow, Włodzimierz Ern i inni. Warto wspomnieć o powołanym do życia w lutym 1902 r. Studenckim Towarzystwie Historyczno-Filologicznym przy Uniwersytecie Moskiewskim, kierowanym przez S.N. Trubieckiego. Istniało również Kółko Sołowjowów, które powstało wokół Michała Siergiejewicza Sołowjowa (brata Włodzimierza) oraz jego małżonki – Olgi Michajłowny. Ich spotkania odbywały się w mieszkaniu Sołowjowów na Arbacie, pod numerem 55. Było to pierwsze wyrażenie konkretnego „sołowjo-

¹⁵ Por. Akulinin W.N., *Filosofija wsiejedinstwa. Ot W.S. Sołowjowa k P.A. Florenskomu*, wyd. cyt., s. 22–23.

¹⁶ Pisał o tym Bułgakow w słynnym artykule „Czto dajet sowremienennomu soznaniu filosofija Władimira Sołowjowa”, Zob. tenże, *Ot marksizma k idealizmu*, Moskwa 2006.

wowstwa”, jak zauważali uczestnicy zebrań¹⁷. Po śmierci małżonków Sołowjowów w 1903 r., kontynuacją tych spotkań były tzw. niedziele Andrieja Biełego (1903–1910). W jego domu na Arbacie zawiązał się krąg tzw. argonautów, których ideologiem był właśnie poeta Andriej Biely. Bywali tam także: Gustaw Szpiet, Mikołaj Bierdiajew, Sergiusz Bułgakow, Włodzimierz Ern.

Wiosną 1905 r., czyli już po wybuchu rewolucji, grupa osób związanych ze Studenckim Towarzystwem Historyczno-Filologicznym utworzyła Towarzystwo Religijno-Filozoficzne. W październiku przyjęto Manifest Towarzystwa, które otrzymało bardziej rozwiniętą nazwę: Towarzystwo Religijno-Filozoficzne Pamięci Sołowjowa, a na jego przewodniczącego został wybrany Bułgakow¹⁸. W 1910 r. członkowie Towarzystwa powołali do życia organ wydawniczy – „Put’”. W 1905 r. Bułgakow tak pisał o powstaniu Towarzystwa: „[...] w tym czasie, około 1905 r., wydawało się nam, że to właśnie my powołani jesteśmy rozpocząć w Rosji nowy ruch religijno-filozoficzny”¹⁹. Oczywiście, wiele lat później uznali, że marzenia ich były dziecinne, niemożliwe do zrealizowania w ówczesnych warunkach, romantyczne. Niemniej zainteresowanie filozofią Sołowjowa pozostało, szczególnie po powrocie Bułgakowa na stałe z Kijowa do Moskwy w 1906 r. i podjęciu pracy na Uniwersytecie Moskiewskim. Jego duchowa córka – s. Elena – odnotowała: „Krótkotrwałe przebywanie w tym Towarzystwie ostatecznie utwierdziło Sergiusza Bułgakowa w jego nowym, religijnym rozumieniu świata i dawnej, wysokiej ocenie rozpraw Sołowjowa”²⁰. Uważał się za ucznia Sołowjowa, powoływał się na jego pisma i poglądy dziesiątki razy. W 1918 r. wyszła drukiem niewielka praca jego autorstwa pt. *Tichije dumy*, w przeważającej części poświęcona Sołowjowowi. Aleksy Łosiew notował: „przedstawiona tam została bardzo oryginalna interpretacja Sołowjowowskiej filozofii [...], zbudowana na jego najbardziej intymnych przeżyciach”²¹. Poświęcił swemu nauczycielowi także odrębne artykuły i mowy, np. „Wasniecowa, Dostojewski, Sołowjow i Tołstoj. Paralele” (1902 r.), gdzie pisał, że w filozofii rosyjskiej Sołowjow bezsprzecznie był założycielem szkoły; wypowiadał się również z entuzjazmem na temat jego poezji.

¹⁷ O kółkach filozoficznych i towarzystwach naukowych w Moskwie na początku XX w. patrz.: Połownikin S.M., „P.A. Florenskij i religiozno-filosofskie krużki i obszczestwa w Moskwie”, w: Egoszina I.A. (red.), *Niezawierszonnaja entelechijnost’: otec Paweł Florenskij, Wasilij Rozanow w sowremiennoj refleksii: Sbornik statiej*, Kostroma 2003, s. 25–58.

¹⁸ Towarzystwo kontynuowało zadania Chrześcijańskiego Bractwa Walki (Христианского братства борьбы), powstałego w 1905 r. z inicjatywy W.P. Świąckiego, czyli „dać uzasadnienie religijno-filozoficzne społeczności chrześcijańskiej”, wszechstronnie opracować problemy religii i filozofii. Zob. Połownikin S.M., *Niezawierszonnaja entelechijnost’: otec Paweł Florenskij, Wasilij Rozanow w sowremiennoj refleksii: Sbornik statiej*, wyd. cyt., s. 39–40.

¹⁹ Bułgakow S.N., *Awtobiograficzskie zamietki*, Paris 1991, s. 79.

²⁰ Monachinia Elena, „Profesor protorieriej Sergij Bułgakow (1971–1944)”, w: Bułgakow S.N., *Dwa Grada. Issledowanija o prirode obszczestwiennych idealow*, Sankt Petersburg 1997, s. 367.

²¹ A. Łosiew, *Władimir Sołowjow i jego wremia*, Moskwa 2000, s. 480.

Zauważmy przy tym, że wcale nie było łatwo pisać dobrze (i w ogóle) o filozofii Sołowjowa; po pierwsze dlatego, że znano go raczej jako publicystę, a nie filozofa. Różnie też przyjmowano jego abstrakcyjne rozważania, gdyż nie wszyscy uważali go za twórcę, a nawet ignorowali i nie rozumieli jego myśli. Po drugie dlatego, że sam Bułgakow dopiero od niedawna przeszedł na pozycje idealistyczne i jego ówczesne teksty poświęcone filozofii Sołowjowa zawierają wiele ocen wyolbrzymionych, przesadnie wysokich i pozytywnych²².

Powracając do głównego nurtu naszych rozważań, należy zauważyć i powtórzyć, że pierwsze lata XX w., czyli czas zakończenia etapu formowania filozofii wszechjedności, był jednocześnie okresem, w którym Bułgakow powrócił do „wiary ojców” i przeszedł z pozycji „legalnego marksizmu” na pozycje idealistyczne. I w tym kontekście ważny jest jego artykuł, napisany w 1902 r., pt. „Czto dajet sowremiennomu czitatielju filosofija Władimira Sołowjowa?”. Aby odpowiedzieć na to pytanie, pisze autor, musimy najpierw wyjaśnić, czego potrzebuje ludzkość. A ludzkość potrzebuje tego, „co stanowi podstawową zasadę filozofii Sołowjowa, jej alfę i omegę – pozytywnej wszechjedności”²³.

Bułgakow zauważał, że „współczesna świadomość jest cząstkowa, przeobrażona we fragment samej siebie w systemie podziału pracy; człowiek nie przestaje ubolewać z tego powodu i szuka całościowego światopoglądu, który łączyłby głębię bytu z codzienną pracą, uświadamiałby mu własne życie”²⁴. Takim światopoglądem może być „filozofia, która pogodzi we współczesnej świadomości religię, metafizykę i naukę, i oświeci wspólnym światłem życie praktyczne ludzi”²⁵. A taką próbę syntezy filozoficznej daje Sołowjow – konstatował Bułgakow.

Dalej rozważał, jakim filozofem był Sołowjow i jakim, w związku z tym, powinien być prawdziwy myśliciel. Pisał, że filozof powinien być obdarzony poczuciem piękna, powinien być naturą religijną, nie tylko gabinetowym myślicielem, ale i człowiekiem, któremu bliskie są wszystkie troski współczesności; powinien być również synem swej epoki i obywatelem. Właśnie taki był Sołowjow, a świadectwem tego jest zwłaszcza jego publicystyka. Co prawda, trochę przeszkodziła ona w uzyskaniu ścisłości systemu filozoficznego Sołowjowa, ale za to jest w niej „tchnienie życia”, jakiego nie mają surowe i skończone systemy filozofów niemieckich, przedstawione w grubych podręcznikach.

Jeżeli spojrzymy nie tylko na samego filozofa, ale i na jego dzieła oraz idee, kontynuuje Bułgakow, to powinniśmy porównać je z tymi, które weszły do świa-

²² Tamże.

²³ Bułgakow S.N., „Czto dajet sowremiennomu soznaniu filosofija Władimira Sołowjowa?”, w: tenże, *Ot marksizma k idealizmu*, Moskwa 2006, s. 571. Określenie i charakterystykę pozytywnej wszechjedności W. Sołowjow przedstawił w pracy *Obszczij smysl iskusstwa* jako „absolutną solidarność wszystkiego, co istnieje, Boga, wszystkiego we wszystkim” (Sołowjow W.S., *Soczinienija w 2 t.*, Moskwa 1988, t. 2, s. 395–396).

²⁴ Tamże, s. 571.

²⁵ Tamże, s. 572.

domości ludzi na przestrzeni ostatnich lat. I otóż najważniejszą dyscypliną filozoficzną od czasów Kartezjusza aż po dzień dzisiejszy jest teoria poznania, to ona „stoi na straży u wejścia do gmachu filozofii”. Analizując gnoseologiczne poglądy Kanta, Fichtego, Hegla, dochodzi do wniosku, że ich systemy filozoficzne nie były uniwersalne, apologetyzowały one to jedną, to drugą stronę procesu poznania, podmiotową lub przedmiotową. Także pozytywiści (oraz empiryzm) naiwnie wierzący, że opisując fakty, poznają prawa rządzące zjawiskami, mylili się. Powtarzając argumenty Sołowjowa z *Krytyki zasad abstrakcyjnych*, Bułgakow staje na stanowisku, że zarówno filozofia racjonalna, jak i empiryzm prowadzą w ślepy zaułek. Czy w takim razie jest możliwe poznanie? Problem ten może zostać rozwiązany tylko wtedy, gdy dopełnimy dwie pierwsze zasady trzecią – wiarą. Oprócz postrzeżeń i pojęć o zjawiskach świata powinniśmy jeszcze uwierzyć, że „przedmiot jest czymś samym w sobie”, że istnieje samodzielnie. Tak więc „wiera łączy i uzasadnia całe nasze życie i całą naszą naukę; wiedza naukowa zasadza się na wierze”²⁶.

Dalej zajął się Bułgakow charakterystyką Sołowjowa nauki o *сущем* (istności). Stwierdził, że było to najważniejsze pojęcie jego filozofii, że włącza ono w siebie wszystko, jest bogatsze od pojęcia bytu i dlatego określane jest również jako „pozytywna wszechjedność”. Co w tym kontekście – zapytuje Bułgakow – może nam dać teoria poznania Sołowjowa? Otóż „pokazuje [ona], że na różne sposoby poznaje się zasadę absolutną” i że sposoby te wzajemnie się uzupełniają, nie są w stosunku do siebie przeciwstawne. Rezultatem tak rozumianej teorii poznania jest uznanie szczególnego znaczenia empirycznej, jednostkowej, konkretnej świadomości. W niej połączone są trzy źródła poznania: wiara, rozum, doświadczenie²⁷.

Musimy poczynić tu pewne zastrzeżenie. Charakterystyka filozofii Sołowjowa przez Bułgakowa była interesująca, ale też osobliwa. Osobliwe bowiem były porównania metafizyki Sołowjowa do monadologii Leibniza oraz określenie nurtu, w którym można by umieścić tę filozofię, jako spirytualizmu. Wydaje się jednak, że miał rację Bułgakow, kiedy kończąc swój artykuł stwierdzał, że filozofia Sołowjowa daje nam „całościowe i konsekwentne, rozwinięte, chrześcijańskie postrzeganie świata”²⁸ i dlatego odpowiada najważniejszym potrzebom i aspiracjom ducha ludzkiego: dążeniu do całościowej, integralnej percepcji świata, która miałaby charakter zarówno teoretyczny, jak i praktyczny²⁹.

Dziesięć lat po śmierci Sołowjowa, 6 listopada 1910 r., na posiedzeniu Moskiewskiego Towarzystwa Psychologicznego Bułgakow wygłosił mowę ku pamięci filozofa. Jest to już czas, kiedy kończy się etap formowania filozofii

²⁶ Tamże, s. 580.

²⁷ Tamże, s. 583.

²⁸ Tamże, s. 637.

²⁹ Por. tamże.

wszechjedności. W ciągu tych dziesięciu lat wiele się zmieniło w świadomości inteligencji rosyjskiej: inaczej przedstawiano warunki rewolucji 1905 r., inna była perspektywa historyczna, prace Sołowjowa stały się bardziej znane, częściej czytane, a i sam Bułgakow – profesor moskiewskich uczelni – w ciągu tego okresu dogłębnie przestudiował nie tylko pisma Sołowjowa, ale i Platona, innych myślicieli antycznych oraz Ojców Kościoła.

W mowie powtórzył swe wcześniejsze stanowisko, że filozofia Sołowjowa jest potrzebna współczesnym, każdemu, „komu pomógł w krytycznych momentach rozwoju duchowego, kto czci go jako swego nauczyciela i pocieszyciela”³⁰. Zauważył też, że Sołowjow łączy ludzi o różnej przeszłości duchowej, socjologów i przyrodznawców, marksistów i dekadentów, świętych mężów i ludzi świeckich. Zajął się też bliżej nauką Sołowjowa o przyrodzie, ale w tę analizę nie będziemy się tu zagłębiać.

III. Specyfika filozofii wszechjedności S. Bułgakowa

Znalazłszy w filozofii Sołowjowa syntezę zasad religii chrześcijańskiej, danych filozofii oraz nauki, Bułgakow wkroczył na drogę do nowej metafizyki. Od Sołowjowa przejął też ideę wszechjedności. Czas więc na omówienie specyfiki filozofii wszechjedności Bułgakowa oraz na przedstawienie jej struktury. Jednym z elementów tej struktury jest antropologia, filozofia człowieka³¹.

Kategoria wszechjedności odnosiła się u Bułgakowa przede wszystkim do świata, który posiada w sobie zasadę metafizyczną. W swych rozważaniach nad światem myśliciel idzie drogą Pawła Florenskiego, czyli wstępującą: od kosmosu do Boga, i dlatego podstawy jego konstrukcji filozoficznych znajdują się w kosmologii. Kategoria wszechjedności w jednej z pierwszych prac – *Filozofii chozajstwa* (1912 r.) – odnosi się do materii i Bułgakow powtarza tę tezę także w najważniejszej swej pracy filozoficznej – *Świecie Niewieczernym* (1917 r.). Tu też stwierdził, że podstawa świata zawarta jest w jego sofijności. A to znaczy, że Sofia jest idealną zasadą, że znajduje się pomiędzy Absolutem i kosmosem jako swego rodzaju „trzeci byt”, łączący w sobie zarówno istotę boską, jak i naturalną, przyrodniczą. Istnieje wszechpowszechny, wszechjedny związek bytu stworzonego – Sofia stworzona jako zbiór idei, który urzeczywistnia wewnętrzny plan bytu, Dusza świata, jednoczące centrum świata, Arystotelesowska entelechia, norma³².

³⁰ Bułgakow S.N., „Priroda w filozofii Władimira Sołowjowa”, w: tenże, *Soczinienija* w 2 t., Moskwa 1993, t. 1, s. 17.

³¹ Zob. interesujący artykuł: J. Tofiluk, „Antropologia w ujęciu o. Sergiusza Bułgakowa”, „ΕΛΠΙΣ” 2005, zeszyt 11–12.

³² Należy dodać w tym miejscu, że czas przełomu pierwszego i drugiego dziesięciolecia XX w. to w przypadku S. Bułgakowa ogromny, nie do przecenienia wpływ myśli Pawła Florenskiego i przede wszystkim jego sofologii. Florenski interpretował Sofię jako mistyczną podstawę kosmosu, boską jedność idealnych określeń świata, idealną ośnowę świata. Była dla niego czwartą hipostazą Boga,

Aspekt kosmologiczny Sofii zmienia się we wspomnianej wcześniej rozprawie *Świat Niewieczernij*. Otóż tutaj koncepcja wszechjedności, która dotychczas odnosiła się tylko do kosmosu, poprzez pojęcie „trzeciego bytu” wychodzi poza ramy kosmosu. Staje się dwudzielną Sofią: Boską (określaną czasami jako natura Boga) i Sofią materialną, kosmiczną³³. Pełna wszechjedność realizuje się w Sofii Boskiej jako idealnej zasadzie świata (entelechii), pośredniczki między Absolutem i kosmosem. Ale ponieważ Sofia jest także przedwiecznym zamysłem Boga nie tylko o świecie, ale i o człowieku, to w ten sposób filozofia człowieka staje się częścią filozofii wszechjedności.

IV. Charakterystyka antropologii S. Bułgakowa

Antropologia Bułgakowa nie jest oryginalna w tym sensie, że niewiele tu nowych idei. Właściwie powtarza on rozważania Sołowjowa i częściowo Florenskiego. W *Filosofii chozajstwa* zauważa, że człowiek jest „światowym gospodarzem lub demiurgiem”³⁴, podmiotem ekonomii (jeżeli ma ona być możliwa jako pewna twórczość, musi posiadać podmiot). Człowiek przynależy do porządku przyrody, jest realnym uczestnikiem świata, jest mu immanentny³⁵. To współuczestnictwo ze światem jest warunkiem działalności ekonomicznej, twórczej, tworzącej. Bułgakow wielokrotnie podkreślał ten twórczy żywioł w człowieku, jednak myśl jego podążała ku temu, aby ustanowić rzeczywistym podmiotem działalności ekonomicznej nie indywiduum, ale ludzkość jako całość. Często powtarzał, że prawdziwym podmiotem ekonomii i w ogóle twórczości jest nie człowiek, ale ludzkość. Powiadał: „człowiek poznaje jako oko Duszy Świata [...], tylko ‘słoneczność’ jego oczu pozwala mu widzieć słońce”³⁶. Jest człowiek centrum gmachu

choć nieistniejącą odrębnie od Niego. Oczywiście, najważniejszy był jednak wpływ W. Sołowjowa, przede wszystkim z racji jego przemożnej chęci zbudowania systemu, w którym nauka, filozofia i religia będą z sobą organicznie powiązane. W. Zienkowski pisał, że Bułgakow należał do filozofów – samotników. I tylko Sołowjow i Florenski wtargnęli do jego wewnętrznego świata. Zob. W. Zienkowski, *Istoria russoj filosofii*, t. 2, Paris 1950, s. 503.

³³ W twórczości S. Bułgakowa mamy do czynienia z dwoma okresami rozwoju nauki sofiologii i z dwoma wariantami tej koncepcji. Pierwszy (przedstawiony w rozprawie *Świat Niewieczernij*), to monistyczna sofiologia, tzn. nauka o jednej Sofii. Znajduje się ona poza światem Boga, nie wchodzi w jego pełnię, ustanowiona jest granica pomiędzy Sofią i Bogiem. Posiada natomiast oblicze i osobowość, jest szczególną hipostazą. I tu Sofia zyskuje cechę pozytywnej wszechjedności. Ale ponieważ ta wszechjedność jest wyłącznie przedmiotem myśli i wyobraźni, to Sofia realizuje się w świecie jako piękno. Ponieważ jednak pytanie o stworzenie świata jest bardziej złożone, Bułgakow łączy akt twórczy z pojawieniem się w Sofii dwóch centrów: nieba i ziemi, co prowadzi do rozróżnienia Sofii Boskiej i Sofii materialnej, kosmicznej. I ten wariant sofiologii był rozwijany przez myśliciela w jego pracach teologicznych, w trzecim okresie twórczości.

³⁴ Bułgakow S.N., „Filosofija chozajstwa”, w: tenże, *Soczinienija w 2 t.*, Moskwa 1993, t. 1, s. 145.

³⁵ Zob. tamże.

³⁶ Tamże, s. 143.

świata; tylko dzięki niemu, tylko w nim przyroda uświadamia sobie siebie, staje się „widzącą”, postrzegającą, uczłowiecza się.

Na człowieku ciąży jednak grzech pierworodny i dlatego jego zadaniem staje się odkupienie. Istnieje żywy dyskurs, dialog, bliskie obcowanie świata-kosmosu i świata empirycznego (ludzkiego), a przed człowiekiem stoi zadanie wyprowadzenia, wydobywania z tego wzajemnego obcowania momentów twórczych, aby swobodnie, wolitywnie przezwyciężyć w sobie i w przyrodzie jaźń (*самость*).

Co prawda, nie tak prosto rzecz wygląda z kierowaniem losami ludzkimi, albowiem, powiada Bułgakow, historią rządzi Sofia jako jej obiektywna prawidłowość. Jak w takim razie wytłumaczyć ludzką wolność, wolność działania i tworzenia? Otóż człowiek w swej świadomości i w swojej wolności jest formalnie nieskończony, i dlatego jest boski. Chodzi oczywiście o wolność w sensie noumenalnym (nie realnym), o wolność „na granicy naszego bytu”. Gdy Bóg powoływał do życia dusze, dał im możliwość uczestniczenia w tworzeniu samych siebie. A więc w samym akcie stwórczym jesteśmy już wolni (oczywiście nie w sensie chronologii, ale ontologii). I ta nauka o „wolności na granicy bytu” głoszona była przez Bułgakowa do końca życia. W człowieku znajduje się substancjalnie wolitywne jądro osoby, podmiot wolności – napisze później w *Świetle Niewieczernym*. Naukę o człowieku Bułgakow rozwijał i kontynuował w trzecim (teologicznym) etapie swej twórczości, przede wszystkim w rozprawie *Niewiasta Agnca* (1945 r.).

Jeżeli teraz chcielibyśmy problematykę antropologii jakoś uporządkować, możemy posłużyć się przemyśleniami Lwa Zandera i wskazać dwa kręgi rozważań Bułgakowa³⁷: pierwszy, rozwijany w *Świetle Niewieczernym* oraz w *Niewiście Agnca* (jako biblijną naukę o „obrazie i podobieństwie Boga w człowieku”); i drugi – naukę o grzechu pierworodnym.

Zajmijmy się najpierw tym pierwszym kręgiem. Bułgakow powiada, że „obraz Boga należy rozumieć realistycznie, jako swego rodzaju powtórzenie, które w żadnym razie nie jest tożsamością z Pierwszym obrazem, z praobrazem”³⁸. Jądrym antropologii jest właśnie rozwinięcie treści, bogactwa i pełni obrazu Boga w człowieku. Obraz Boży jest dany człowiekowi, jest w niego „włożony” jako podstawa jego bytu, jako zadanie jego życia oraz jego działalności twórczej, wytwórstwa. Natomiast podobieństwo Boże w człowieku jest wolnym, swobodnym urzeczywistnianiem przez człowieka swego obrazu. Człowiek został stworzony przez Boga dla wytwarzania prawdy w sobie i w świecie. Te dwa pojęcia (obraz i podobieństwo), pisze w swej rozprawie Bułgakow, odnoszą się do siebie nawzajem jak założenie i cel, jako to, co dane, i to, co zadane, jako początek i koniec. Dlatego Bóg stworzył świat wyłącznie w jego ogólnych założeniach (ideach, wzorach, archetypach), natomiast pełnię stworzenia osiągnie on tylko wraz z człowiekiem,

³⁷ Zander L.A., *Bog i mir...*, wyd. cyt., t. 1, s. 315.

³⁸ Bułgakow S.N., *Świat Niewieczernij. Sozercanija i umoznienija*, Moskwa 2001, s. 277.

przy jego pomocy³⁹. Oznacza to, że różnice pomiędzy obrazem i podobieństwem nie odnoszą się do istoty, a tylko „sposobu”, są to różnice modalne. Jeśli chodzi o istotę, to wyraża ona zawsze tę samą realność Bogoczości⁴⁰.

Dalej powiada Bułgakow, że człowiek jest „materialnym duchem”. Bóg z siebie wydzielił jakby jego istotę, i dlatego jest człowiek synem Bożym⁴¹. Bóg stworzył go „z prochu ziemi” i ożywił go, tchnąwszy w niego dech życia, czyli duszę. „Wtedy stał się człowiek istotą żywą” (Gen II, 7), a jak powie Bułgakow: „duszą żywą”. Jest więc człowiek istotą duchowo-cielesną, żyje w nim nie tylko dusza, ale i ciało. Stąd zaczerpnął Bułgakow swą słynną definicję człowieka jako „cielesnego (materialnego) boga i bożej materii” – czyli mającego charakter antynomiczny⁴². Oczywiście nie oznacza to, że człowiek jest podzielony na dwie zasady, dwa pierwiastki. Materia i duch są w nim zjednoczone.

Ludzki duch to przede wszystkim osoba i osobowość, jaźń (lub ja), świadomość jednostkowa – dopowie później filozof. Osoba jest tajemnicą, jest pierwszym i najpełniejszym przejawem obrazu Boga w człowieku. Tworząc duchy hipostazowe, osoby i osobowości, Bóg jakby powtórzył samego siebie, stworzył „współ-ja”, „boga z łaski”. Myśliciel zastrzegł jednak, że jedność Bożej i ludzkiej natury ma także pewne ograniczenia, bowiem ludzki duch hipostazowy (dusza), mimo boskiego pochodzenia, nie należy do Trzech Hipostaz Bożych (nie wchodzi w pełnię Bóstwa). Został stworzony aktem miłości Bożej, dodajmy: miłości, której nie zna istota materialna. Bóg powtórzył i rozmnożył swe oblicza hipostazowe w świecie aniołów i w świecie człowieka. Oczywiście duch nie jest rzeczą, nie mógł więc zostać stworzony jak rzecz materialna, jak przyroda, bezosobowo, aktem „niech się stanie”. Jaźń może być tylko „uczynieniem siebie przez siebie samego” (*самопознанием*), dzięki swej własnej woli, choć, oczywiście, człowieka ogranicza jego przyrodzona, naturalna i materialna cielesność. Musiał jednak dać zgodę na swój własny byt⁴³. Jest więc człowiek istnieniem materialno-niematerialnym, stworzonym i samotworzącym się dzięki wyrażonej przez siebie zgodzie na swoje stworzenie.

Te rozważania prowadzą Bułgakowa do problemu „warunkowej nieśmiertelności”⁴⁴, czym zajmował się zwłaszcza w artykule „Sofiologia śmierci”, a potem w rozprawie *Niewiasta Agnca*, oraz do problemu wieczności i czasowości. Powiadał, że wieczność i czasowość to dwa plany, dwa poziomy lub dwie płaszczyzny bytu ludzkiego. Stworzeniu człowieka w świecie, które miało miejsce w czasie,

³⁹ Tamże, s. 169–170.

⁴⁰ Zob. Zander L.A., *Bog i mir...*, t. 1, s. 317.

⁴¹ Zob. Bułgakow S.N., *Swiet Niewieczernij*, wyd. cyt., s. 275.

⁴² Tamże, s. 278.

⁴³ Zob. Bułgakow S.N., *Niewiasta Agnca*, Paris 1945, s. 98.

⁴⁴ Pisałam o tym w artykule: Kiejzik L., „Sergiusza Bułgakowa Sofiologia śmierci”, w: Rydzewski W., Augustyn L. (red.), *Granice Europy, granice filozofii. Filozofia a tożsamość Rosji*, s. 253–266.

towarzyszyło bowiem przekonanie, że człowiek był zawsze, a tylko w określonym czasie pojawił się na świecie⁴⁵. Oznacza to, że życie ziemskie człowieka jest modusem jego istnienia, istnieją natomiast też inne formy, inne obrazy jego bytu, w języku metafizyki możemy zaś mówić o materialno-niematerialnej naturze człowieka.

Wynika stąd jeszcze inna konkluzja. Zdaniem Bułgakowa śmierć jest stanem życia, jest ono kontynuowane poza grobem. Ilustracją dla tych rozważań może być doświadczenie śmierci samego Bułgakowa (chodzi o śmierć jednego z młodszych braci i kilkuletniego syna Iwaszczki) oraz stan, w jakim znalazł się po operacji raka gardła pod koniec życia.

Odnosnie do wspomnianego wyżej pierwszego kręgu tematycznego antropologii Bułgakow rozważał też zagadnienia szczegółowe: a) miłości ludzkiej, przyjaźni i miłości Bożej, b) kwestię Adama Kadmona, c) kwestię natury człowieka przejawiającej się w Sofii materialnej, d) problem relacji między hipostazą człowieka a jej istotą, a także inne, których znaczenie jest jednak mniejsze i dlatego pozostawiamy je na boku.

Pozostając w kręgu Zanderowskiej charakterystyki problematyki antropologicznej u Bułgakowa, przejdziemy teraz do drugiego kręgu zagadnień. To wspomniana już wyżej nauka o grzechu pierwotnym. Otóż człowiek, uważał Bułgakow, nie pozostał, nie utrzymał się w swym pierwotnym podobieństwie do Boga, przerwał ten „kontakt” z Bogiem, dopuścił się zbrodni na sobie, przestał być „Bożym przyjacielem”, stał się człowiekiem natury, przyrody, „upadł w kosmizm”. Jak doszło do tej katastrofy? Aby odpowiedzieć na to pytanie, filozof analizuje biblijną opowieść o pierwszym Adamie, zauważając, że możliwość upadku w grzech jest założona w istocie ludzkiej jako czasowej i stającej się. Możliwość zła jest założona w ludzkim sercu, „gnieździ się w nim”, w jego wolnej woli, w wolności, by kochać lub nie kochać Boga⁴⁶. Grzech, rozważał dalej Bułgakow, jest tylko zepsuciem ludzkiej, materialnej natury, jest jej chorobą. Grzech jest realny, ale nie substancjalny. Jest wyłącznie modusem bytu, modyfikacją, jednak nie tego bytu istotą.

Najważniejsza trudność, którą rozważał Bułgakow, dotyczyła problemu o charakterze teologicznym: tego, jak grzech Adama, grzech prarodźców, grzech pierwotny, wpływa na losy wszystkich ludzi, wszyscy bowiem bez wyjątku dziedziczymy Adamową zdolność do grzechu jako jego dzieci.

Tradycyjna odpowiedź na te dylematy to właśnie teoria o przekazywaniu zdolności do grzechu wszystkim potomkom Adama oraz ludzka odpowiedzialność za całe zło w ludzkim świecie. Ale taka interpretacja nie zadowalała Bułgakowa, gdyż, jego zdaniem, w tej teorii odpowiedzialności nie może zawierać się idea

⁴⁵ Zob. Bułgakow S.N., *Niewiasta Agnca*, wyd. cyt., s. 114.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 175.

grzechu pierworodnego, którego dokonuje każdy z nas osobiście i w sposób aktywny. Bułgakow tłumacząc ten fakt, odnosił się do Biblii i zauważał, że gdy człowiek, nie będąc stwórcą świata, otrzymał nad nim rządy (Gen I, 28), to stał się odpowiedzialnym opiekunem świata materialnego. I w tym sensie jest odpowiedzialny za jego losy. Świat byłby bowiem inny, gdyby nie grzech Adama. A to znaczy, że mając znaczenie kosmiczne, grzech Adama nabrał znaczenia ogólnoludzkiego w ten sposób, że „grzech jednego stał się grzechem wszystkich”⁴⁷.

I jeszcze jeden aspekt, na który zwracał uwagę Bułgakow. Pisze on, że pierwszy człowiek był przyjacielem Boga, był bogiem z łaski (*no blazodamu*). Jednak odrzuciwszy tę łaskę, stał się bogiem z natury (*no npupode*). Odbył się to na drodze przyjęcia owocu z drzewa poznania dobra i zła. I wtedy człowiek jakby oderwał się od źródła życia, odrzucił Boga i znalazł się we władzy śmierci, która od samego początku rozprzestrzeniła się na całe życie ludzkie. Człowiek bowiem zaczyna umierać w dniu narodzin – konkludował filozof⁴⁸.

Pokonać grzech pierworodny można tylko przez akt odkupienia, przez śmierć i zmartwychwstanie Nowego Adama – Chrystusa; jednak walka z grzechem stała się też podstawowym zadaniem życia każdego człowieka. Odpowiednio więc nauka o grzesznej naturze człowieka jest punktem wyjścia z jednej strony, dla soteriologii, a z drugiej strony, dla antropologii, nauki (według wyrażenia Zandera) o życiu i działalności wytwórczej człowieka⁴⁹. Nie należy się też obawiać śmierci, gdyż jest to tylko przerwa w życiu, wcale zaś nie jego koniec. Jest drogą, którą do tej pory nie szliśmy, a która poprowadzi nas do powszechnego zmartwychwstania.

⁴⁷ Bułgakow S.N., *Kupina Nieopalimaja*, Paris 1927, s. 31.

⁴⁸ Bułgakow S.N., *Niewiasta Agnca*, wyd. cyt., s. 381.

⁴⁹ Zob. Zander L.A., *Bog i mi...*, wyd. cyt., t. 1, s. 362.

**Sergiei Bulgakov – Philosophy of Man as Philosophy
of All-Encompassing Unity**

Keywords: *philosophy of all-unity, sophiology, religious metaphysics, philosophy of man, sophic anthropology, Vladimir Soloviov, Serei Trubetskoi, Evgeni Trubetskoi, Sergei Bulgakov*

The article discusses two phases of the emergence and growing prominence of the concept of all-unity in Russian philosophy at the turn of the 19th and 20th centuries. The first phase is connected with Vladimir Soloviov and the theories of brothers Trubetskoi. The second phase manifested in the work of Sergei Bulgakov completed in the first two decades of the 20th century. Bulgakov based his thought on Soloviov whose philosophy epitomized to Bulgakov a synthesis of the principles of Christian religion, science and philosophy. For Bulgakov that was a path to metaphysics, a path guided by the concept of all-unity. In this context he developed a theory of God's Wisdom, or Sophia, which served as an intermediary between the absolute and the created world. Part of that middle ground was occupied by anthropology, which is discussed by the author with more attention to detail.