

SZKICE – ROZPRAWY – INTERPRETACJE

Colloquia Litteraria
UKSW
1/2020 (28)

DOI: <https://doi.org/10.21697/cl.202011>

MACIEJ KOSZEWSKI

MICKIEWICZ – SOŁOWJOW – BIBLIA

„Biblia była dla romantyków wielkim objawieniem poezji orientalnej. E.T.A. Hoffmann powiedział kiedyś, że Biblia jest romantyczna. Istotnie, Biblia była romantyczna w oczach pokolenia, które tak ceniło sztukę natchnioną i pradawną, barbarzyńską i ludową, podniosłą i gwałtowną. Spośród ksiąg Pisma św., przedstawiających różnorodność gatunków i stylów pisarskich, [...], każda epoka wybrać może to, co odpowiada jej pojęciom o tym, co piękne, natchnione i wzniosłe. Dla romantyków Biblia była wcieleniem poezji profetycznej, wizyjnej, kosmicznej”² - tak funkcjonowanie Biblii w praktyce romantycznych twórców charakteryzuje Zofia

² Zofia Stefanowska, *Historia i profecja. Studium o „Księgach narodu i pielgrzymstwa polskiego” Adama Mickiewicza*, wyd. 2, Kraków 1998, s. 106-107.

Stefanowska. Nie ulega wątpliwości, że biblijny profetyzm i kosmiczny rozmach „ujęcia” doczesności inspirował twórców XIX wieku, zwłaszcza gdy lekturze towarzyszyły nadzwyczajne okoliczności. Spotkanie z tekstami natchnionymi owocowało szeregiem programów historiozoficznych. W Księdze Książ poszukiwano sensu historii i prognoz na przyszłość³. Z drugiej strony, do egzystencjalnej lektury Biblii sięgnęli poeci i twórcy, którzy religię rozumieli jako doświadczenie Absolutu, które doprowadza do reorganizacji życia i myśli.

Biblia była sednem duchowych rozważań i wynikających z nich koncepcji Mickiewicza i Sołowjowa. Jej niekończąca się aktualność otwierała tych autorów na niebywale czułą i twórczą lekturę Księgi, której natchniony charakter stanowił gwarant odnalezienia prawdy. W przypadku omawianych autorów egzystencjalna lektura Biblii polegała na czymś zgoła innym niż rozumiał to autor tzw. XX wiecznego hermeneutycznego zwrotu. Dla Rudolfa Bultmanna podstawowym narzędziem odbioru Biblii jest demitologizacja, a „egzegeza winna być uprawiana w taki sposób by umożliwić człowiekowi właściwy kontakt z ukrytym w Biblii słowem bożym [sic!]⁴”. Jeśli więc przywołuje tę osobliwą koncepcję, to

³ Wiktor Weintraub, *Poeta i prorok*, Warszawa 1982, s. 138.

⁴ Ks. Michał Czajkowski, *Egzystencjalna lektura biblii*, Lublin 1993, s. 73-80; Na osobliwość i nieadekwatność koncepcji Bultmanna (nie wspominając nazwiska teologa) w kontekście funkcjonowania Pisma Świętego w romantycznej świadomości zwraca uwagę Jarosław Marek Rymkiewicz w dyskusji poświęconej religijności romantyzmu – „*Jeśliś urodził Boga*”

tylko, aby podkreślić, że sposób odbioru i lektury Biblii, jaką praktykowali Sołowjow i Mickiewicz, znajduje się na przeciwległym krańcu.

Ich zetknięcie z tekstem natchnionym było praktyką wolną od racjonalistycznego krytycyzmu, uniemożliwiającego dostrzeżenie w widzialnym wyrazie Biblii odwiecznego kosmosu Słowa (*Logos*).

Oczywiście punkt wyjścia w odbiorze Biblii był dla wspomnianych myślicieli nieco inny. Mickiewicz wyróżnia się autentycznie poetyckim podejściem do tekstu natchnionego. Obficie czerpie z bogactwa jego treści. Angażuje w swoje dzieła biblijnych bohaterów oraz zdarzenia i sytuacje krytyczne w jakich się znajdują. Sztandarowym przykładem są tu *Dziady*, których bohater – Konrad, stanowi literacką i narodową interpretację figury starotestamentalnego Samsona⁵. Ponadto, wykorzystuje charakterystyczne dla Biblii gatunki i jej stylistykę. Koronnym przykładem twórczego podejścia do Księgi Ksiąg są *Księgi Narodu i Pielgrzymstwa Polskiego* czy rzadziej omawiane, a ważne *Słowa Chrystusa* i *Słowa Panny*.

Ta twórcza postawa wyływa ze stałego kontaktu z tekstem Biblii i świadomości jej wagi: „Każde prawdziwe słowo jest promieniem Słowa Bożego. [...] Jesteśmy jednak powołani, jesteśmy zmuszeni – to nasze posłannictwo, to nasze życie – opowiadać Słowo Boże światu; wolno

Dyskusja [w:] *Nasze pojedynki o romantyzm*, red. Dorota Siwicka, Marek Bieńczyk, Warszawa 1995, s. 123-141.

⁵ Jacek Salij OP, *Biblijna idea męczeństwa w „Dziadów” części III*, [w:] *Biblia a literatura*, red. Stefan Sawicki, Jan Gotfryd, Lublin 1986, s. 266-272.

nam zatem użyć języka świata”⁶ (Prelekcja X). Tymi słowami autor *Dziadów* pouczał zebranych w *College de France*, dając wyraźnie do zrozumienia, że spotkanie z Biblią musi owocować, rozszerzać się. Pamiętajmy o tym, że Mickiewicz z katedry naucza nie tyle z pozycji dostojnego akademika, ale profety, którego zadaniem – w tradycji nowotestamentalnej – jest głoszenie kerygmatu. Nie możemy zapomnieć, że funkcja poety była dla Mickiewicza zadaniem ściśle prorockim (wg Saint Martina, którego był wiernym czytelnikiem, „tylko prorok miał prawo nazywać się poetą”⁷).

Oczywiście, należy zaznaczyć, że postawa poety wobec tekstu natchnionego ewoluowała. Jak zaznacza Marian Maciejewski: „W sytuacji, gdy poeta uzurpuje sobie status proroka „z Bogiem albo i bez Boga”, mitologizacja się nasila, otwierając perspektywy mesjanizmu narodowego, by wyjaśnić cele finalne ludzkości i narodu [...]. Kiedy natomiast romantyk nie będzie tworzył „swojej biblii”, lecz zabiegał tylko o włączenie kondycji jednostkowej, społecznej i narodowej, w historię świętą, wówczas nie dojdzie do krystalizacji procesu mitologizacyjnego [...], odchodzenie od mitologizacji na rzecz traktowania Księgi jako lustra identyfikacji”⁸. Ten proces odchodzenia od ukierunkowanego, zawierającego

⁶ Adam Mickiewicz, *Dziela*, red. Zbigniew Jerzy Nowak, Maria Prussak, Zofia Stefanowska, Czesław Zgorzelski, t. 11: *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, oprac. Julian Maślanka, Warszawa 1998, s. 126.

⁷ Wiktor Weintraub, *op. cit.*, s. 119.

⁸ Marian Maciejewski, *Biblie romantyków*, [w:] *Religijny wymiar literatury polskiego romantyzmu*, red. Danuta Zamaćńska, Marian Maciejewski, Lublin 1995, s. 20.

w jakimś stopniu założenia wyjściowe, odczytywania Biblii w kierunku swobodnego i osobistego spotkania z sensem Objawienia dowodzi – obok szeregu innych – o niestychanie żywej, poszukującej coraz bliższego prawdzie wyrazu, postawie duchowej autora *Dziadów*.

Należy zaznaczyć, że romantyczny gest mitologizujący jest czymś zupełnie innym, wręcz przeciwnym od wspomnianych już ujęć Bultmannowskiej hermeneutyki. Ta druga zakłada, że z tekst natchniony (tezy głównie odnosiły się do Nowego Testamentu) należy oczyścić z legendarnych naleciałości, aby uchwycić jego sens. Jest to krytyczne, śmiałe i racjonalistyczne przekonanie: „*Odczarowywanie chrześcijaństwa* przez usunięcie mitycznych wyobrażeń z Biblii miało rozświetlić wiarę płynącą z treści Objawienia i usunąć z niej niepotrzebną ludzką nadbudowę”⁹. Zdaje się, że sedno różnicy polega na przekonaniu o roli owej – ludzkiej nadbudowy. Romantycy – w mitologizującym geście – tworzyli to, co Bultmann określiłby zbędnym dodatkiem. Ta kontaminacja Biblii i historii (powszechnej i indywidualnej) brała się nie tyle z nadużywania Pisma Świętego, co z głębokiego przeczucia, że świat da się odczytać (a nawet wyłącznie powinien być odczytany) poprzez Biblię, więc charakterystyka „teraz” musi być parafrazą Biblii. Hermeneutyka Bultmannowska to w jakimś sensie proces redukcji,

⁹ Andrzej Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016, s. 79.

podczas gdy romantyczne czytanie Pisma Świętego to produkcja – sensów i koncepcji religijno-historiozoficznych.

Spoglądając na Mickiewicza jako odbiorcę i swoistego hermeneutę Biblii nie możemy zapomnieć o tle jego duchowych potyczek. Bez wątpienia zetknięcie się z takimi mistrzami życia duchowego jak Tomasz a Kempis lub mistycznymi poszukiwaczami pokroju Böhme czy Angelusa Silesiusa (a przez nich – niebezpośrednio – z nurtem mistyki nadreńskiej¹⁰), wyraźnie kierunkowały jego sposób rozumienia Słowa Bożego. Znamienne, że droga Mickiewiczowskiego odbioru Biblii będzie ściśle związana z jego poglądami na rolę poety czy szerzej na jego osobistą funkcję w życiu społecznym czy politycznym. Chrześcijaństwo dla autora *Dziadów* nigdy nie było fenomenem czysto historycznym. Twórcze spotkanie z Kempisem czy myślą nadreńską zaowocowało czymś zgoła odmiennym – wizją religii jako przestrzeni indywidualnej eksploracji duchowych wartości.

Za Marianem Maciejewskim – podkreśla się, że spotkanie romantyków z *De imitatione Christi* owocowało w postaci świadomości „zbawionej z egzystencjalnego udęczenia”¹¹. Przyjrzyjmy się więc dziełu Tomasza z Kempen, jako podręcznikowi odbioru Biblii. Znamienny w tej kwestii jest rozdział V:

¹⁰ Małgorzata Burta, *Reszta prawd. „Zdania i uwagi” Adama Mickiewicza*, Warszawa 2005, s. 165.

¹¹ Marian Maciejewski, „ażeby ciało powróciło w słowo”. *Próba kerygmaticznej interpretacji literatury*, Lublin 1991, s. 54.

W Piśmie św. szukać trzeba prawdy, a nie pięknych sformułowań. Całe Pismo św. należy odczytywać w tym duchu, w jakim zostało sporządzone. Poszukiwać raczej winniśmy w Piśmie św. pożytku z lektury niż wytwornego języka. Z równą chęcią powinniśmy czytać księgi pobożne i proste, co wzniosłe i głębokie. Niech cię nie zraża autorytet piszącego: czy był to człowiek mało czy bardzo wprawny literacko, lecz do czytania niech cię pociąga umiłowanie czystej prawdy. Nie dociekaj, kto powiedział, lecz zwracaj uwagę na to, co zostało powiedziane.

Ludzie przemijają, lecz „prawda Pańska trwa na wieki”. Bóg nie mając względu na osobę, różnymi sposobami do nas przemawia. Nasza ciekawość często przeszkadza nam w czytaniu Pisma św., ilekroć chcemy zrozumieć i roztrząsnąć tam, gdzie po prostu trzeba by przejść dalej. Jeśli chcesz odnieść korzyść, czytaj pokornie, z prostotą i wiarą. Nie chciej też kiedykolwiek posiadać rozgłosu naukowego. Chętnie pytaj i wsłuchaj się w milczeniu w słowa świętych ...¹².

Powyższy fragment pokazuje, jak bardzo niespekulatywny/racjonalistyczny odbiór Biblii wyrasta z dziełka Tomasza. Korzyścią z lektury Pisma św. ma być przede wszystkim pokora. Wyczuwalne jest tu konsekwentne wygaszanie własnego „ja”. Autor *De imitatione* krytykuje naukowe, erudycyjne podejście

¹² Tomasz a Kempis, *Naśladowanie Chrystusa*, tłum. Stanisław Kuczkowski, Kraków 2007, s. 23-24.

do Biblii, wręcz uznaje to za coś zupełnie błędnego¹³. Prymat nadaje procesowi wewnętrznemu, dla którego słowa Pisma św. są motorem. Oczywiście, podkreśla że źródłem mądrości jest odwieczne Słowo (*Logos*), z którego wyrasta Biblia, ale zdecydowanie odradza szukania w niej „marność tego świata”, czyli zaszczytu i własnej chwały. Lekturze tekstu natchnionego powinien towarzyszyć stan „ducha Chrystusowego”, pokorne słuchanie i pragnienie nawiązania kontaktu z Bogiem, bowiem „naśladowanie Chrystusa, a nie lektura daje nam pełne zrozumienie jego słów”¹⁴. Ta – zorientowana na autentyczność przeżycia wewnętrznego praktyka hermeneutyczna - uwidacznia się nie tylko w treści utworów Mickiewicza, ale i w formie.

Jeśli spojrzymy panoramicznie na twórczość autora *Dziadów* zauważymy proces odchodzenia od wielkich form poetyckich w stronę skondensowanych fragmentów, których semantyczna waga przewyższa wcześniejsze dzieła. Być może, tę przemianę, której pomnikiem są jakże zwarte w formie, a bogate w treści liryki lozańskie, w jakimś stopniu zawdzięczamy Mickiewiczowskiej uważnej lekturze *De imitatione*? Jak zaznacza Małgorzata Burta – „chrystocentryzm [Mickiewiczowskiej – przyp. M.K] pobożności imitatywnej” uwidacznia się na wielu poziomach, od wyboru leksyki po motywy i twórcze kierunki¹⁵. Totalność duchowych przeobrażeń

¹³ Ks. Łukasz Kamykowski, „O naśladowaniu Chrystusa” – *Pismo Święte w życiu duchowym*, [w:] „Ruch biblijny i liturgiczny” vol. 71, nr 4 2018, s. 308.

¹⁴ *Ibidem*, s. 310.

¹⁵ Małgorzata Burta, *op. cit.*, s. 215-217.

i znamienne osiągnięcie szczytu literackiej sławy na drodze pokory i umniejszania indywidualnej – egoistycznej woli, dowodzą o autentyczności sądu Sołowjowa, iż „wznosząc się na nowe stopnie wyżyn moralnych, [Mickiewicz- przyp. M.K] niósł ze sobą na te wyżyny nie dumną i czczą negację, lecz miłość ku temu, ponad co się wznosił”¹⁶.

W tym kontekście niktą wydaje się rola myśli Böhme, który wywodząc się z kultury protestanckiej – chętnie sięgał po księgi biblijne, ale najczęściej celem uargumentowania własnych poglądów i intuicji. Gerhard Wehr podkreśla biegłość zgorzeleckiego szewca w znajomości Biblii. Jest on autorem komentarzy do Księgi Rodzaju – *Mysterium Magnum, oder Erklärung über das Ernste Buch Mosis*¹⁷. Ponadto, w swoich pismach teozoficznych odwołuje się do Ewangelii i Apokalipsy św. Jana. Jeśli już myśl zgorzeleckiego mistyka krzyżowała się z Mickiewiczowską lekturą Biblii to tylko na zasadzie komentarza lub kontekstu. Pisma Böhme nie stanowiły dla Mickiewicza przewodnika po Księdze Ksiąg, co więcej – zdaje się, że miejscami autor *Aurory* podważał zupełność biblijnego Objawienia (zwłaszcza *Genesis*).

Sięgnijmy do szkicu *Jakub Boehme*, który polski poeta podyktował swojemu sekretarzowi, by uważnie prześledzić obecność Biblii w Mickiewiczowskim

¹⁶ Włodzimierz Sołowjow, *Mickiewicz*, [w:] tegoż, *Wybór pism*, t.3, tłum. Juliusz Zychowicz, Poznań 1988, s. 174.

¹⁷ Gerhard Wehr, *Jacob Böhme*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Wrocław 1999.

odbiorze zawitych koncepcji Böhme. W czterech częściach traktaciku odnajdujemy tylko w jego drugiej części wspomnienie pierwszej księgi Biblii – „jak podaje Księga Rodzaju”. Böhme wg poety nie jawi się jako homileta, kaznodzieja, ktoś kto odśłania sens Słowa Bożego. Co więcej, jego poglądy dają Mickiewiczowi odwagę by sądzić, że *Księga Genesis* nie realizuje w pełni swojego zadania, bo „Mojżesz ogłosił prawdy niekompletne”¹⁸. Jeśli więc w kontekście omawianego problemu spojrzymy na funkcję Böhme, to nie będzie on odgrywał szczególnie istotnej roli mistrza lektury biblijnej. Znaczenie zgorzeleckiego szewca w moim przekonaniu polega na dodaniu Mickiewiczowi duchowych ambicji i śmiałości. Może Böhme – jak inni nieortodoksyjni mistycy i myśliciele – stanowił dla pisarza swoisty archetyp (jeden z wielu) człowieka poszukującego.

Biblia dla Mickiewicza to niekończące się poszukiwanie sensu i kluczy do rozwinięcia problemów życia duchowego. Choć wielu uzna *Księgi Narodu i pielgrzymstwa* za przykład funkcjonalnego wykorzystania tropów biblijnych – nie pomyli się o tyle, o ile dostrzeże fakt moralno – duchowych intencji, jakie przyświecały autorowi dzieła. W świetle sytuacji politycznej i okoliczności osobistych autora, jak i całej emigracji – *Księgi* są próbą ratunku

¹⁸ Por. Adam Mickiewicz, *Jakob Boehme*, tłum. Krzysztof Rutkowski, [w:] tegoż, *Proza artystyczna. Opowiadania, szkice, fragmenty*, oprac. Joanna Pietrzak-Thebault, Warszawa 2013, s. 453.

w poczuciu beznadziei i totalnej klęski. Być może budząca wątpliwości i niepokój „modlitwa”:

*Pozwól nam, modlić się znowu do Ciebie obyczajem
przodków, na polu bitwy z bronią w ręku, przed otarzeniem
zrobionym z bębnow i dział, pod baldachimem zrobionym z
ortów
i chorągwi naszych*

jest wyłącznie emocjonalną i naturalną reakcją na akt przemocy. Wykorzystanie kodu biblijnego w *Księgach* nie wydaje się strategią propagandową, co naturalną konsekwencją stałej praktyki *lectio divina*. Jeśli Biblia była dla autora *Dziadów* podstawowym punktem odniesienia, to nic dziwnego, że w tak dramatycznej sytuacji w jakiej znaleźli się Polacy i sam poeta, została ona swoiście „wykorzystana”¹⁹.

Głos Biblii przebija w różnoraki sposób przez lirykę rzymsko-drezdeńską oraz wiersze ostatnie. Nie tylko na zasadzie cytatu lub wykorzystania frazy czy topiki biblijnej. Naukę biblijną w wielu miejscach streszczają *Zdania i uwagi*. Dwuwiersz *Błogostawieni cisi* (pojawia się w dwóch wersjach) jest aluzją do *Kazania na górze* (Mt 5), *Słowo i ciało* nawiązuje do prologu Ewangelii Jana (J 1). Te krótkie wersy są owocem Mickiewiczowskiej relektury Biblii. Zadziwia w nich

¹⁹ Podejmowałem ten problem w swojej pracy „*Słowa Chrystusa*” i „*Słowa panny*” – próba monografii, że w przypadku Mickiewicza często pojawia się problem transpozycji osobistych przeżyć duchowych na potrzeby ogólne, całej społeczności. Mickiewicz publiczny (autor *Ksiąg*) zdarza się być kimś innym niż Mickiewicz prywatny (autor *Nad wodą wielką i czystą*). Por. Maciej Koszewski, „*Słowa Chrystusa*” i „*Słowa panny*” – próba monografii, Warszawa 2015, s. 35.

trafność skupienia uwagi na sednie – istocie podejmowanego problemu. Sentencja zatytułowana *Trójca* w jednym zdaniu streszcza esencję problemów wykładanych przez św. Augustyna w *De trinitate*. Niektóre ze *Zdań* charakteryzują się parabolicznością – *Mędrzy* (a zwłaszcza *Prawy mędrzec cieszy się...*, *Dwóch mędrców równie stawnych...*) realizują konwencję dydaktyczną (problemu egzystencjalnego opartą na łatwym i jednoznacznym egzemplum).

Szczególnym znakiem biblijnych inspiracji Mickiewicza są dwa ostatnie utwory – *Słowa Chrystusa* oraz *Słowa Panny*. Teksty te – podobnie jak Biblię – cechuje synkretizm gatunkowy, biblijna składnia oraz wysoki poziom metaforyzacji. W swoich wczesnych badaniach wyrażałem przekonanie, że źródłem wielogatunkowości *Słów* jest ich „nadprzyrodzone” pochodzenie (*Z objawienia*), jakoby gatunki odpowiadały poziomom percepcji mistyka: proza – temu, co zewnętrzne, zaś liryka głosowi ducha²⁰. W tym stanowisku pobrzmiewa przekonanie o ponad autorskiej determinacji literackiej – od czego stanowczo się wycofuję. Wybór zapisującego domniemane objawienie, padł świadomie na język biblijny. Był to nie tylko li ówczesny język religijny, ale również język doświadczenia wewnętrznego poety. Biblijny wymiar *Słów* nie jest więc – jak wówczas sugerowałem – stylizacją, a naturalną konsekwencją Mickiewiczowskiej praktyki *lectio divina*.

Biblijne konteksty odczytamy również w *Dziadach*, począwszy od środków artystycznego wyrazu

²⁰ Maciej Koszewski, *op. cit.*, s. 59.

(paralelizmy, gradacje), po gatunki biblijne oraz symbolikę. Podział na prawą i lewą stronę w scenie salonu odwołuje się do apokaliptycznej wizji sądu i podziału na zbawionych i potępionych. Jak podkreśla Irena Sławińska: „Szczególna uwaga wśród tych środków słownych, które służą uogólnieniu, należy się stylizacji biblijnej. Elementów tej stylizacji jest sporo w sc. 1 i 8. Podlegają jej bajki i przypowieści, więc całości szczególne, wydzielone z dialogu. Stylizacja ta była już zresztą przedmiotem omówienia: podkreślano archaizację morfologiczną, leksykalną, składniową, użycie całych zwrotów ewangelicznych np. *Onego czasu*. Stylizowane są całe sceny np. przesłuchanie ks. Piotra u Senatora ma już w samym dialogu reminiscencje z Ewangelii: *Tys powiedział*”²¹.

Poza kontekstami i analizą strategii twórczych autora *Dziadów* warto – pytając o jego podejście do Biblii – przytoczyć jego zgoła nie artystyczne, a w tym wypadku wypadłoby powiedzieć bardziej „racjonalne” stanowisko do Pisma Świętego, jakie wyraził w X wykładzie kursu czwartego *Prelekcji paryskich*: „Każde prawdziwe słowo jest promieniem Słowa Bożego. [...] Jesteśmy jednak powołani, jesteśmy zmuszeni – to nasze posłannictwo, to nasze życie – opowiadać Słowo Boże światu [podkr. M. K.]”²². Ta ocena w sposób wymowny

²¹ Irena Sławińska, *O rozmowach w Dziadów cz. III*, Lublin 1957, s. 20-21.

²² Adam Mickiewicz, *Dziela*, red. Zbigniew Jerzy Nowak, Maria Prussak, Zofia Stefanowska, Czesław Zgorzelski, t. 11: *Literatura słowiańska. Kurs czwarty*, oprac. Julian Maślanka, Warszawa 1998, s. 126

i jednoznaczny określa jakie miejsce w hierarchii wartości Mickiewicza zajmowało Pismo Święte i jak to stanowisko rzutowało na jego twórcze inicjatywy.

Biblia jest fundamentem duchowości prawosławnej. Stanowi nie tylko źródło życia wewnętrznego, ale przede wszystkim istotny element życia liturgicznego. Teksty psalmów, czytania Nowego i Starego Testamentu są elementami Boskiej Liturgii. Na ich świadectwie opiera się układ roku liturgicznego, a ten wyznacza kierunki duchowych praktyk laikom. W tym kontekście warto przypomnieć fundamentalne dzieło rosyjskiej duchowości – *Opowieści pielgrzyma* (ros. *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу*), w którym tytułowy pielgrzym, swoisty archetyp wstępującego na drogę mistycznych doświadczeń, nie rozstaje się z Biblią i księgą *Dobrotolubija*²³, a swoje życie organizuje wokół praktyk modlitwy psalmami oraz powtarzania formuły *Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym* (tzw. modlitwa jezusowa). Nie ma wątpliwości, że patrystyczne przekonanie o fundamentalnej roli Biblii w życiu duchowym²⁴ było żywe w Kościele Prawosławnym czasów Sołowjowa. Starzec – duchowy mistrz mówi pielgrzymowi:

²³ *Opowieści pielgrzyma*, przeł. Marcin Cyrulski, Kraków 2011. *Dobrotolubuje* to rosyjski tytuł *Filokaliów*, czyli antologii tekstów patrystycznych o modlitwie serca.

²⁴ *Vide* Paul Evdokimow, *Wieki życia duchowego*, przeł. Maria Tamowska, Kraków 1996, s. 250-255.

Jak nauczyć się modlitwy, o tym poczytamy w tej oto książce. Nosi ona tytuł *Filokalia*. Zawiera w sobie pełną i szczegółową naukę o nieustannej wewnętrznej modlitwie [...]. – Czy jest ona wzniolejsza i świętsza od Biblii? – zapytałem. – Nie, nie jest wzniolejsza i świętsza od Biblii, a zawiera w sobie zrozumiałe objaśnienia tego, co w ukryty sposób zawiera Biblia i to, co niezrozumiałe w swej wzniosłości dla naszego krótkowzrocznego umysłu. Przedstawię ci taki oto przykład: Słońce jest największym, najjaśniejszym i najwspanialszym źródłem światła, ale nie możesz go obserwować i oglądać gołym, niezabezpieczonym okiem²⁵

– radzi duchowy mistrz, wskazując na Biblię jako najdosłojniejsze i żywe źródło życia wewnętrznego.

Oddzielną sprawą jest ikona, która funkcjonuje w teologii prawosławnej na równi z Biblią. Oba – Pismo Święte i ikona są dziełem jednej łaski Ducha Świętego – naucza Cerkiew²⁶. Jeśli Bóg Starego Testamentu oddziaływał słowem, to Jezus działa nie tylko słowem, ale i obrazem: „Szczęśliwe oczy wasze, że widzą, i uszy wasze, że słyszą. Bo zaprawdę, powiadam wam: Wielu proroków i sprawiedliwych pragnęło ujrzeć to, na co wy patrzycie, a nie ujrzeli; i usłyszeć to, co wy słyszycie, a nie usłyszeli” (Mt 13, 16-17). Zatem ikona jest nie tylko plastycznym wyrazem Słowa Bożego, ale sama w sobie jest elementem Objawienia. Jak podkreślają

²⁵ *Opowieści pielgrzyma, op. cit., s. 22.*

²⁶ Leonid Uspienski, *Teologia ikony*, przeł. Maria Żurowska, Poznań 1993, s. 140.

teolodzy – „w swoim pierwotnym zamyśle ikona chrześcijańska jest Ewangelią w kolorach: *to co w Ewangelii przedstawione jest przy pomocy papieru i atramentu* – pisze św. Teodor Studyta – *to na ikonie przedstawione jest poprzez różne barwy lub też jakiś inny materiał*”²⁷.

Biblia funkcjonuje również jako bezpośredni punkt odniesienia w rozważaniach Włodzimierza Sołowjowa. Niejednokrotnie zdarza się, że wprost powołuje się na historię biblijną, aby tym argumentem wzmocnić swoje stanowisko²⁸. Chętnie powołuje się na słowa Jezusa znane z Ewangelii – np. „Darmo otrzymaliście, darmo dawajcie” (Mt 10, 8). Jeden z rozdziałów *Duchowych podstaw życia*, poświęcony modlitwie, w całości opiera się na przekazie biblijnym – Modlitwie Pańskiej. Jest to rozbudowana hermeneutyka poszczególnych elementów modlitwy *Ojcie Nasz* – uwzględniająca całe spektrum egzystencjalnej sytuacji człowieka wierzącego. Sołowjow rozumie tę modlitwę nie tylko jako akt pragmatyczny – gest magiczny. Modlitwa Pańska w wizji filozofa to głęboka deklaracja i swoista droga afirmacji samego siebie. Autor mówiąc o „Ojcu Niebieskim” (posługuje się frazami biblijnymi) mówi o drzemającym w człowieku pragnieniu boskości i karykaturach tego głosu: „Nie możemy pragnąć Boga dla siebie jak jakiegoś przedmiotu” – orzeka, a dalej stwierdza: „Bóg

²⁷ Hilarion Afijew, *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, przeł. Jarosław Charkiewicz, Warszawa 2009, s. 151.

²⁸ Np. w rozprawie *Sens miłości*. Por. Włodzimierz Sołowjow, *Sens miłości*, tłum. Henryk Paprocki, Kęty 2002, s. 11.

odwiecznie jest sam w sobie, ale powinniśmy pragnąć, aby zaczął istnieć dla nas; dopóki bowiem żyjemy według woli własnej i świata, Bóg jakby dla nas nie istnieje”²⁹. W kolejnych partiach dokonuje podobnej hermeneutyki, co raz powołując się na autorytet słów Pisma Świętego³⁰.

Część pierwsza *Duchowych podstaw życia* stanowi praktyczny przewodnik dla chrześcijan. Jest zorganizowany wokół trzech uczynków – wedle katechizmu – pokutnych: modlitwy, postu i jałmużny. Druga część jest zdecydowanie katechetyczna, bardziej skupia się na tajemnicach chrześcijańskiego Objawienia. To przejście od praktyki do teorii nie powinno zostać zlekceważone. Sołowjow swoją wizję duchowości widzi wprawdzie jako wyrobienie pewnych nawyków praktycznych, wejście na drogę konkretnych czynów, a dopiero później dopuszcza duszę – swoiście już „nastrojoną” – do tajemnic wiary.

Pierwsza część eseju *O chrześcijaństwie* drugiej części *Duchowych podstaw życia* rozpoczyna cytat z listu św. Jana (1 J 5, 19): „Cały świat pogrążony jest w złu”. Dobór takich słów nie wydaje się przypadkowy. System Sołowjowa – koncepcja Wszechjedności – to wizja powrotu „złego świata” do pierwotnego kosmosu. Przypomnijmy, że system Sołowjowa to nieustanny proces – dialektyka „dojrzewającego” Absolutu, realizującej się Wszechjedności. To w czym żyjemy jest konsekwencją upadku Duszy świata.

²⁹ Włodzimierz Sołowjow, *Duchowe podstawy życia*, [w:] Tegoż, *Wybór pism*, t. 1, tłum. Juliusz Zychowicz, Poznań 1988, s. 27.

³⁰ *Ibidem*, s. 27 (Rz 1, 21), 47 (Oz 6,6), 48 (Mt 10, 8), s. 53 (Mt 5, 42),

„Powrót” do Boga nie jest możliwy – opierając się na dialektyce heglowskiej – bez refleksji nad ideą zła (jako czymś autonomicznym w wielkim procesie „stawania się” Absolutu)³¹. Każdy kolejny rozdział eseju *O chrześcijaństwie* rozpoczyna się fragmentem z pism Janowych.

Trudno powiedzieć, że Biblia jest jedyną podstawą filozoficzno-religijnych koncepcji Sołowjowa. Nikt nie ma wątpliwości, że jego myśl jest synkretyczna i podobnie jak u Mickiewicza, nie pozostaje bez wpływu gnostyków (na czele z Jakubem Böhme). Ten synkretyzm rodził opór teologów z kręgów ortodoksyjnych – zwłaszcza tych postulujących radykalną reлектurę i powrót do pism Ojców Kościoła (tzw. rosyjski renesans patrystyczny). Podobnie jak z Mickiewiczem, nie mamy u Sołowjowa do czynienia z programową heterodoksją, a właściwie z romantycznym przekonaniem, że prawda stanowi swoistą sumę wielu doświadczeń, zaczerpnięcie z wielu źródeł. Główny przedstawiciel renesansu patrystycznego – Griegorij Fłorowski doceniał rolę Sołowjowa jako pierwszego filozofa rosyjskiego, ale nie pozostał wobec niego bezkrytyczny:

religijna metafizyka Sołowjowa nie jest filozoficznym wyznaniem doświadczenia Kościoła, lecz spekulatywną konstrukcją romantycznej duszy, znajdującej się pod istotnym wpływem niemieckiego

³¹ Por. Jan Krasicki, *Bóg, człowiek, zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*, Wrocław 2003, s. 121.

heglizmu oraz heterodoksyjnego mistycyzmu, teozofii i gnostycyzmu³².

Problem czerpania z osiągnięć gnozy oraz zainteresowanie problemami teozofii – podobnie jak uczestnictwo Mickiewicza w ruchu Towiańskiego – zdaje się być podstawą do sytuowania ich na pozycji osób opozycyjnych wobec konserwatywnej – ortodoksyjnej perspektywy realizacji życia duchowego. Nic bardziej mylnego. Jeśli uchwycimy coś fundamentalnego w rodzaju „ambicji” duchowej Sołowjowa. Dostrzeżemy, że tak jak u Mickiewicza i innych romantycznych twórców poszukujących duchowych rozwiązań, Sołowjowowskie czerpanie z wielu źródeł poznania i wiedzy o Absolucie wynikało z głębokiego pragnienia znalezienia klucza do własnej problematyki (własnej epoki) – co jak podkreślała Zofia Stefanowska – znamionowało również romantyzm.

Wróćmy jednak do eseju *O chrześcijaństwie*. Ten chrystocentryczny tekst zwraca uwagę na nieprzystawalność Jezusowego przestania do realiów świata materialnego. Sołowjow zwraca uwagę, że doktryna wyłożona przez Zbawiciela stała się przedmiotem abstrakcyjnych nauk, w ten sposób odwracając uwagę wyznawców od istoty sprawy. Filozof charakteryzuje sytuację świata, który „zasadza się na egoizmie, jest złym życiem,

³² Teresa Obolevitch, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, Kraków 2014, s. 39.

a jego prawo jest prawem grzechu”³³. Mimo takiej negatywnej oceny, Sołowjow uspokaja: „*Mir* – świat – nie jest słowem pustym; w świecie jest sens, który wszędzie prześwituje i przebija się poprzez bezsens, jaki nad nim zapanował”³⁴. W kontekście pytań o Biblię odpowiedź na pytanie – czym jest ów sens – jest kluczowa.

Sołowjow wyjaśnienie tego sensu opiera na egzegezie Janowego hymnu o *Logosie*. Dobór tego biblijnego egzemplum nie wydaje się przypadkowy. Sołowjow zdawał sobie sprawę z teologicznej wagi czwartej Ewangelii. Pojęcie Słowa – *Logosu* stanowi centralną oś znaczeniową tekstu,

odgrywa rolę uprzywilejowaną, tworzy i przenika historię zbawienia, nadając jej zamierzony przez Boga sens. [...] Słowo w Prologu należy rozumieć jako najwyższą formę Objawienia Bożego³⁵.

Trafnie zestawia swoje przekonanie o absolutnej pełni wszelkiego bytu – Bogu – z tekstem, który mówi o preegzystencji Jezusa, o Jego kosmicznej sile i harmonii jaką wnosi kenoza. Słowo – *Logos* w wykładni Sołowjowa łączy, stanowi jedynie prawdziwe spoiwo, które „z chaotycznej wielości tworzy jeden świat”³⁶. Filozof doskonale zestraja swoją doktrynę, mającą w pewnym sensie ambicję

³³ Włodzimierz Sołowjow, *Duchowe podstawy życia, op. cit.*, s. 60.

³⁴ *Ibidem*, s. 61.

³⁵ Bp Kazimierz Romaniuk, o. Augustyn Jankowski, ks. Lech Stachowiak, *Praktyczny komentarz do Nowego Testamentu*, Poznań-Kraków 1999, s. 417.

³⁶ Włodzimierz Sołowjow, *Duchowe podstawy życia, op. cit.*, s. 63.

nowego *Genesis*, z genezyjską wymową *Hymnu o Słowie*. Preegzystencja Słowa jest symbolem siły i trwałości, od której odeszła Dusza Świata, czego konsekwencją jest zło.

Sołowjow wskazuje wprost: „Słowo Boże, stanowiące sens świata, nie jest abstrakcyjną ideą, lecz rzeczywistością i substancjalną siłą, która obejmuje i określa sobą całe życie przyrody”³⁷. Oczywiście w tym wypadku „Słowo Boże” nie tyle oznacza Biblię, co Objawienie, a Pismo Święte stanowi jego integralny element. Podstawowe problemy Ewangelii – chociażby Wcielenie – autentyczne bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, stanowią fundamentalne – kluczowe pojęcia myśli Sołowjowa.

Wcielenie stanowi w teologii chrześcijańskiej centralny punkt – moment graniczny, nadający dziejom zbawienia nowy, odkupieńczy bieg. Definitywny artykuł wiary we Wcielenie określił sobór Chalcedoński (451 r.), a jego teologiczną wagę podkreślało wielu teologów i myślicieli (zarówno ortodoksyjnych, jak i heterodoksyjnych). Nie ulega wątpliwości, że Biblia, zwłaszcza Nowy Testament, jest w najbardziej ogólnym sensie dowodem potwierdzającym Wcielenie.

To właśnie osoba Jezusa Chrystusa, łącząca w sobie dwie natury, dla Sołowjowa jest wyłączną treścią chrześcijaństwa. W jednym z *Wykładów o Bogoczwłoczeństwie* czytamy: „W chrześcijaństwie jako takim znajdujemy Chrystusa i tylko Chrystusa – oto prawda wiele razy wypowiedziana, lecz

³⁷ Włodzimierz Sołowjow, *Duchowe podstawy życia*, op. cit., s. 63.

w niewielkim stopniu przyswojona”³⁸. Wcielenie jest dla Sołowjowa urzeczywistnieniem treści Absolutu³⁹. W tym akcie filozof dostrzega „narodziny nowego człowieka”. Sposób myślenia o urzeczywistnieniu się *Logosu* ma charakter panoramiczny, rozciągający skutki aktu boskiego na całą ludzkość. Fizycznie wstępujący w świat Chrystus reaktywuje, poprzez swoją istotę, utraconą wszechjedność: „zły duch rozkładu i wrogości, który opanował człowieka, musi zostać w centralnym punkcie czasu pokonany przez Syna Bożego i Syna Człowieczego jako przeobraziciela całego stworzenia, by u kresu czasu zło mogło zostać ze świata stworzonego usunięte – oto istota i sens wcielenia”⁴⁰. Sołowjow podkreśla, że Wcielenie nie jest tylko aspektem odkupieńczego zadośćuczynienia za grzech pierworodny, ale procesem realnym, kosmicznym – „nie jurydycznym”.

Sołowjow podkreśla również egzystencjalny wymiar faktu Wcielenia. Wspomniana na początku – egzystencjalna lektura Biblii – w wypadku filozofa polega na umiejętności wprzęgnięcia „wysokiej teologii” w rozmyślanie o szczęściu i spełnieniu człowieka. W wielu miejscach eseju *O chrześcijaństwie* przebija swoiście rozumiana soteryczna i kosmiczna nadzieja. Siła tego tekstu, jak siła całego systemu Sołowjowa, czerpie z pewności poznania Boga, który jest miłością: „Bóg sam z siebie nie jest ani

³⁸ Włodzimierz Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, przeł. J. Dobieszewski, Warszawa 2011, (wykład 7/ Sofia jako jedność stworzona), s. 146.

³⁹ *Ibidem*, s. 259.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 201.

fatalistycznym prawem ciężącym nad naturalnym życiem materii, ani rozumem, co tylko oświeca mrok tego życia i ukazuje w swoim świetle jego utudę i zło. Bóg jest czymś więcej i może uczynić coś więcej niż to. I właśnie Chrystus ukazał to coś więcej – ukazał, że Bóg jest miłością, czyli absolutną osobą⁴¹.

W wykładzie jedenastym i dwunastym *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* Sołowjow sili się na trud wyjaśnienia możliwości i zasadności Wcielenia. W pierwszym rzędzie rozlicza się z deizmem i panteizmem, z punktu widzenia których cud ucieleśnienia Logosu jest niemożliwy. Zwraca uwagę na naturę Boga (wszechcały i doskonały/absolutny), która obala aksjomaty wspomnianych koncepcji i umożliwia mówienie o związku upadłej natury z Bogiem: „świat jako suma ograniczeń, w swej przedmiotowości, pozostaje poza Bogiem (w swoich granicach), jednocześnie jest w sposób istotny związany z Bogiem swym życiem wewnętrznym, czy też duszą, której sens polega na tym, że każda istota, potwierdzając się w swoich granicach jako ta oto, poza Bogiem, zarazem nie zadowala się granicą i dąży do stania się wszystkim, a więc dąży do wewnętrznej jedności z Bogiem⁴²”.

Co więcej, Sołowjow postrzega Wcielenie jako proces zdeterminowany. Taki, który na mocy akcji kosmiczno-dziejowej musi się wydarzyć: „jest czymś

⁴¹ Włodzimierz Sołowjow, *Duchowe podstawy życia*, op. cit., s. 73.

⁴² Włodzimierz Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, op. cit., s. 203.

przygotowywanym i logicznie wynikającym”⁴³ lub w innym miejscu: „ku człowiekowi zmierzała i dążyła cała przyroda [tj. do Adama – przyp. M.K.], ku Bogocześnikowi kierowała się cała historia ludzkości”⁴⁴. Autor wykładów kładzie nacisk na samą naturę *Logosu*, na jego aktywność. Bóg-Człowiek to Ten, w którym wypełnienie odnajdują dzieje (drugi Adam). Znamienne dla Sołowjowa jest nieoddzielanie historii świata od historii ducha (bardzo podobne do romantycznej i Mickiewiczowskiej syntezy dziejów). Nie posługuje się on oddzielnym terminem znanym teologii katolickiej jako historia zbawienia, dlań historia jest jedną uniwersalną drogą w procesie bogocześniczym.

Teologiczna wykładnia cudu Wcielenia wyznacza bezpośrednio kształt myślenia Sołowjowa o człowieku⁴⁵. W tymże zawierają się trzy elementy zasadnicze: materialny, ludzki i boski. W zależności od dominacji któregoś z wyznaczonych elementów składowych, mówi się o: człowieku naturalnym (dominanta materialna), człowieku pierwotnym (podporządkowanie zasady naturalnej substancji boskiej) i człowieku duchowym (swobodne połączenie zasady ludzkiej i boskiej). Widzimy dokładnie, jak biblijny przekaz – Objawienie – wywiera bardzo

⁴³ *Ibidem*, s. 203.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 205.

⁴⁵ „Biblijny fakt Wcielenia, dla obu pisarzy najważniejszy we wszechświecie [mowa o Sołowjowie i Norwidzie – przyp. M. K.], idukował personalizm, takie jego rozumienie, jakie stało się właściwe może dopiero dla XX wieku” – pisze Bernadetta Kuczera-Chachulska. Por. *Norwid-Sołowjow. Kulturowa i filozoficzna lektura Biblii*, [w:] Tejże, *Cyprian Norwid. Estetyka teologiczna*, Warszawa 2018, s. 91.

konkretny kształt na myślenie filozofa. Oparta na Piśmie wizja Boga jest źródłem przebijającego w całej filozofii Sołowjowa przekonania o kosmicznej jedności. Zasadne w tym kontekście wydaje się przywołanie pewnego spośród *Zdań i uwag* Mickiewicza:

Bóg jest w Trójcy jedyny, ma pokój w radości:
Radość pochodzi z trójcy, a pokój z jedności.

Sołowjow nie przystaje do prawosławnej koncepcji mistyki milczenia i wyciszenia (skądinąd odpowiada jej realizm i sublimacja liryki lozańskiej Mickiewicza). Teksty Sołowjowa są zdecydowanym i silnym głosem filozofa. Postępuje się w swojej twórczości osiągnięciami filozofii spekulatywnej (choć deklaruje zerwanie z dawną filozofią i zapowiada początek nowej). Jego teocentryczna i metafizyczna filozofia totalnej ekumenii nie opiera się wyłącznie na tropach biblijnych. Konsekwencją tejże syntezy i wieloźródłowości jest wspomniana przez Sławomira Mazurka i Bernadettę Kuczera-Chachulską „polifoniczność” dzieła rosyjskiego myśliciela ⁴⁶. Wspomniana badaczka mówi o Sołowjowowskiej „biblijności” oceny rzeczywistości ludzkiej i wynikającej z niej determinacji do pracy indywidualnej i zbiorowej⁴⁷.

⁴⁶ Bernadetta Kuczera-Chachulska, *op. cit.*, s. 84; Sławomir Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 64.

⁴⁷ Bernadetta Kuczera-Chachulska, *op. cit.*, s. 85.

Warto w tym kontekście uświadomić sobie, co wspomniana „biblijność” znaczy. Jest to głębokie przekonanie, że Biblia jest absolutnym punktem odniesienia we wszystkich sprawach obejmujących życie człowieka. Że stanowi nie tyle źródło wiedzy o świecie fizycznym, co skarbnicę prawd aksjologiczno-moralnych. „Biblijność” Sołowjowa nie polega na reaktywacji przekonań o świecie jakie wyrażał autor *Genesis*, to nie jest jakiś rodzaj kopii, kalki. „Biblijność” filozofa jest żywą i dynamiczną sprawnością sumienia i umysłu, nadającą kierunek myśli i usprawniającą sąd moralny.

Co istotne, optymizm przestania Sołowjowa i swoiste rozbrojenie siły zła w jego systemie filozoficznym również może mieć źródło w Biblii. Kuczera-Chachulska wiąże to nastawienie z charakterem Pisma Świętego, którego generalne przestanie opiera się na zwycięstwie dobra nad złem⁴⁸. Zwłaszcza Nowy Testament naznaczony jest siłą paschalnego tryumfu. Na tę Sołowjow powołuje się w *Listach paschalnych*:

Chrystus jednoczy wszystkie pozytywne możliwości fizycznej egzystencji bez jej zewnętrznych ograniczeń. W nim znajduje się wszelkie życie, cała śmierć została pokonana bezwarunkowo i ostatecznie. Będąc zdecydowanym zwycięstwem życia nad śmiercią, afirmacji nad

⁴⁸ Bernadetta Kuczera-Chachulska, *op. cit.*, s. 92.

negacją, zmartwychwstanie Chrystusa jest przez to tryumfem rozumu w świecie⁴⁹.

Nie podlega najmniejszej wątpliwości, że Mickiewicz i Sołowjow spotykają się przede wszystkim, jako autentycznie czerpiący ze źródła Słowa Bożego. Nie są odbiorcami biernymi, czerpiącymi z Biblii kulturowe kody. Biblia dla obu pisarzy stanowi podstawowy punkt odniesienia, fundament duchowej wrażliwości i środek apostołskiej ekspresji. Okrywa i włącza ich w sferę Objawienia, ergo przestrzeń Prawdy. Warunkiem uczestnictwa w tym misterium jest interioryzacja przekazu biblijnego, o której Mickiewicz poucza w *Reszcie prawd*:

Jest i więcej praw w piśmie, lecz kto o nie pyta,
Niech sam zostanie pismem – w sobie je wyczyta.

Nie ulega wątpliwości, że fascynacja Biblią u obu pisarzy była bezpośrednio spowodowana wiarą w Chrystusa i uczynieniem z niej fundamentu integrującego myślenie o świecie, twórczości i historii. Posłannicze nastawienie, radykalne zaangażowanie w podjęte inicjatywy oraz ambitne projekty duchowe Mickiewicza oraz Sołowjowa są bezpośrednią konsekwencją wiary, że

Bóg-Człowiek, jako absolutne zjawisko jedności
Boga i człowieka, nie przestaje istnieć wraz z kresem
przebiegającej historii, że nie był On w historii

⁴⁹ Włodzimierz Sołowjow, *Listy paschalne*, [w:] Tegoż, *Wybór pism*, t. 1, przeł. Aleksander Hauke-Ligowski OP, Poznań 1988, s. 127.

zbawienia tymczasowym przedstawicielem Bożym, którego misja kończy się z chwilą osiągnięcia wyniku. [...] Bóg-Człowiek *nadal trwa* i stanowi istotny element wiecznego realizowania się świata⁵⁰

⁵⁰ Karl Rahner, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, tłum. Danuta Szumska, Paryż 1977, s. 77.