

KS. VLADIMIR ALEKSEEV

KULTURA JAKO OBJAWIENIE BOGOCZŁOWIECZEŃSTWA ELEMENTY HISTORIOZOFII KULTURY W PISMACH ROSYJSKICH MYŚLICIELI RELIGIJNYCH XIX-XX WIEKU

Kultura ma wymiar historyczny i dlatego historiozofia staje się jednym z elementów teologii kultury. Rosyjscy myśliciele religijni zgodnie uważali, iż dzieło kultury urzeczywistnia proces dorastania osoby ludzkiej do pełni człowieczeństwa. Taka wizja kultury zakłada jej szerokie rozumienie: przezwycięzenie stanu dysharmonii i wrogości świata oraz doprowadzenie go do jedności z Bogiem. Ujawnia się tu wertykalny wymiar kultury i jej metafizyczny charakter, będący przeciwieństwem wymiaru horyzontalnego, empirycznego. W takim kontekście można powiedzieć, że kultura staje się **w s t ę p u j ą c ą d r o g ą l u d z k o ś c i**.

Ludzkość podejmuje próby zjednoczenia „mnogości wszechświata” Są nimi wszelkiego rodzaju utopie socjalne oraz cywilizacja. Myśliciele rosyjscy, a przede wszystkim F. Dostojewski, stwierdzali, że zadanie to nie leży w mocy człowieka, pozbawionego metafizycznej głębi i przeciwstawiającego się woli Bożej. Rosyjska myśl religijna drugiej połowy XIX stulecia charakteryzuje się poszukiwaniami innej drogi wiodącej do rozwiązania tego problemu. W tym celu nawiązuje się do prawosławnej eklezjologii. W kręgu myślicieli-słowianofilów pojawiła się idea soborowości (соборности)¹, która z kolei zrodziła wizję „bogocześcstwa” jako obrazu przebóstwionej ludzkości końca czasów. W kontekście tej idei kultura jest rozumiana bardzo szeroko – jako *teurgia*, współdziałanie człowieka i Boga. Przemienienie stworzenia i świata, które są celem współpracy człowieka i Boga, stawiają kulturę

Ks. dr Vladimir ALEKSEEV – pierwszy prawosławny doktor Instytutu Ekumenicznego KUL, obecnie pracujący w USA.

¹ Por. S. M a z u r e k. *Królestwo Ducha i królestwo Cesarza*. W: *Liberalizm a chrześcijaństwo. Materiały z konferencji naukowej*. Warszawa 1993 s. 31-41.

w kontekście eschatologicznym, stan taki bowiem ukazuje się jednocześnie jako kres historii, wydarzenie ostateczne – ósmy dzień stworzenia.

I. WSTĘPUJĄCA DROGA LUDZKOŚCI

Ludzkość żyje w czasie historycznym i w nim urzeczywistnia swoją twórczą działalność. Religijne rozumienie istoty ludzkiej pozwala mówić, że historia ludzkości, ograniczona w czasie i przestrzeni, ma także wymiar metafizyczny. N. Bierdiajew ukazywał, że jeżeli w Chrystusie, Bogu-człowieku zjednoczyły się natury boska i ludzka, ma to m.in. oznaczać połączenie historii niebiańskiej i ziemskiej. Samo jednak przypuszczenie o istnieniu innej, „prawdziwej” historii, która ma miejsce w tajemniczym wewnętrznym życiu Boga, kłóci się z tradycyjnym ujmowaniem Jego absolutnej doskonałości, która implikuje niedopuszczalność doszukiwania się we wnętrzu życia boskiego pewnej tęsknoty, pragnienia, gdyż to sugerowałoby niedoskonałość Boga² Jednakże, w mniemaniu Bierdiajewa, takie podejście jest zbyt racjonalistyczne; neguje antynomiczny charakter poznania Boga i przeczy głównej prawdzie chrześcijaństwa – wcieleniu Logosu³

Krzyż Golgoty stoi w centrum ziemskiej historii, dzieli ją na dwie połowy – „do” i „po”; śmierć Jezusa jest „konkretnym kształtem zniszczenia starego eonu”⁴ Tutaj Boża wszechmoc wyraziła się w ostatecznej bezsilności. Krzyż jest swego rodzaju węzłem historii – nadaje sens przeszłości i przyszłości.

² Bierdiajew dotyka tu problemu cierpienia Boga, który w teologii chrześcijańskiej w sposób jednoznaczny nie został rozwiązany. A k s j o m a t o n i e z d o l n o ś c i B o g a d o c i e r p i e n i a (aksjomat apatii), zdaniem W. Kaspera, zdradza raczej wpływ filozofii greckiej niż świadectw biblijnych: „Ojcowie po prostu przyjęli filozofię aksjomatu-apatii i tym samym zredukowali biblijne świadectwo o żywym Bogu historii” (W K a s p e r. *Bóg Jezusa Chrystusa*. Wrocław 1996 s. 240). Kasper podkreśla, że nie można przypisywać Ojcom Kościoła myśli o n i e z d o l n o ś c i B o g a d o c i e r p i e n i a. „Pierwsi Ojcowie Kościoła po prostu stwierdzali *paradoks*. Według Ignacego Antiocheńskiego znaczy to: «Ponadczasowy, niewidzialny, który stał się widzialny ze względu na nas, niepojęty, niezdolny do cierpienia, który stał się zdolny do cierpienia ze względu na nas». Podobnie twierdzą Ireneusz i Melito” (tamże). Orygenes łączy myśl o cierpieniu Boga z myślą o Jego nieskończonej miłości. Gdyby Syn Boży od wieczności nie odczuwał litości nad naszą nędzą, wówczas nie stałby się człowiekiem i nie dałby się ukrzyżować (zob. tamże s. 241). Kasper przyznaje, że „teologia scholastyczna [której przeciwstawia się Bierdiajew – W. A.], niestety, w niewielkim stopniu spożytkowała te założenia teologii Ojców” (tamże s. 241).

³ Н. Б е р д я е в. *Смысл истории*. Paris 1969 s. 59-60.

⁴ K a s p e r. *Bóg Jezusa Chrystusa* s. 218.

Przeszłość ta swymi korzeniami sięga początku egzystencji człowieka, co więcej – odwiecznej myśli Boga o stworzeniu i odwiecznego rodzenia się Syna Bożego. Z drugiej strony Krzyż nadaje sens także przyszłości, rozumianej jako nowy eon, który wiąże się z wydarzeniami ostatecznymi i przyjściem Syna Bożego w chwale. Dlatego ziemską historią po ukrzyżowaniu Jezusa i Jego zmartwychwstaniu jest partycypacją w Królestwie Bożym, które w sposób paradoksalny jawi się jako boska moc w ludzkiej słabości, „bogactwo w biedzie, miłość w opuszczeniu, pełnia w pustce, życie w śmierci”⁵ Jak powiedział współczesny badacz rosyjskiej myśli religijnej, W Kuwakin, „wcielenie Chrystusa było potraktowane przez myśl rosyjską jako moment poprzedzający koniec historii. Chrystus, jak twierdzi Bierdiajew, przedstawił światu wzór jedności tego, co ziemskie, z tym, co niebieskie, oraz ukazał drogę zbawienia”⁶

Bierdiajew zauważa, że jeżeli Syn Boży przyjmuje los człowieka, ponosząc tego konsekwencje; jeżeli włącza się w ludzką historię – staje się jej częścią, a ona z kolei częścią Niego – czy nie ma to oznaczać, że właściwy życiu wewnętrznemu Trójcy Świętej jest również element tragedii? Myśliciel odwołuje się tu do tradycji chrześcijańskiej. V sobór powszechny (w 553 r.) orzekł, że „podmiotem” cierpienia i śmierci Chrystusa było Jego człowieczeństwo hipostatyczne zjednoczone ze Słowem Bożym⁷ Nauka soboru odzwierciedla poglądy niektórych Ojców Kościoła, którzy z jednej strony mówili o *apathei* (gr. ἀπαθεια – wolność od wzruszeń, brak uczuć, beznamietność) Boga, lecz z drugiej strony nie wahali się mówić o Jego tajemniczej zdolności do cierpienia⁸ W świetle tradycji wschodniej męka Chrystusa nigdy nie

⁵ Tamże.

⁶ В. К у в а к и н. *Религиозная философия в России*. Москва 1980 s. 169.

⁷ Por. W H r y n i e w i c z. *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*. T. 1. Lublin 1982 s. 229.

⁸ Myśl o „Bogu, który cierpiał”, o „Bogu, który przeszedł przez mękę”, znalazła miejsce w dziełach Orygenes, św. Grzegorza z Nazjanzu, św. Cyryla Aleksandryjskiego, św. Jana Chryzostoma i św. Maksyma Wyznawcy (zob. H r y n i e w i c z. *Chrystus nasza Pascha* s. 229-230). Teologia zachodnia w swym głównym nurcie wyklucza taką myśl jako sprzeczną z pojęciem boskiego Absolutu: „Cierpienie oznacza przyjmowanie czegoś od nas niezależnego i przede wszystkim bolesnego. Cierpieć, to doznawać zła. [...] Najwyższy Pan dopuszcza zło – grzech, bunt, cierpienie – ze względu na inne dobro: nawrócenie, wolną miłość do siebie. [...] Jezus chciał cierpieć dla naszego zbawienia, aby zadośćuczynić za nasze grzechy. Jeśli jednak cierpiał jako Bóg w swojej istocie, to nie ma już w całym wszechświecie dla nas punktu oparcia. Uznanie, iż Boga w Jego istocie może dotknąć ból, prowadzi do podważenia Jego absolutnej suwerenności, nieskończonej wolności i doskonałości” (P L i s i c k i. *Udęki*

jest ujmowana jedynie jako męka Jego człowieczeństwa. Natury ludzka i boska są w Chrystusie tak połączone, że można mówić o „przesyceniu” jednej drugą. Mocą wcielenia Jezus-człowiek jest nierozzerwalnie związany z osobą Syna Bożego, w której bóstwo i człowieczeństwo zachowują całą swoją pełnię. Mówienie o Bogu w kategoriach apofatycznych, czym charakteryzuje się teologia wschodnia, pozwala dostrzegać pewną solidarność w przeżywaniu cierpienia zarówno przez ludzką, jak i boską naturę w Chrystusie.

Kiedy mówimy o tragedii, którą przeżywa Syn Boży, możemy przypuszczać jej istnienie w tajemniczym życiu Trójcy Świętej. Odbywa się ona na płaszczyźnie stosunków między Ojcem, Synem i Duchem Świętym, które „w swej całkowitej aktualizacji wzajemnie się przenikają do tego stopnia, że ich istota jest niepodzielna i na poziomie Ducha nierozróżnialna. Wszystkie trzy elementy istnieją nie jako przeciwstawne sobie, ale jako nakładające się na siebie na mocy istotnej tożsamości”⁹ Można nawet powiedzieć, że według wspólnej natury Ojciec jest Synem, Syn jest Duchem, a Duch jest Ojcem i Synem zarazem. Duch jest ostatecznym momentem identyfikacji boskości zarówno w Ojcu, jak i w Synu: poprzez wspólnotę Ducha Ojciec jest człowiekiem, a Syn Bogiem¹⁰; Chrystus złożył Ojcu samego siebie jako nieskalaną ofiarę przez Ducha Świętego¹¹ Mocą Ducha Ojciec wskrzesił Jezusa z martwych¹² Dlatego Duch Święty jest w pneumatologii prawosławnej nazywany „świadkiem męki Chrystusa”¹³

nadziei. Kilka uwag o możliwości zbawienia powszechnego. „Więź” 41:1998 nr 10 s. 120-121). Rygorystyczne rozdzielenie męki i cierpienia Chrystusa-człowieka i niewzruszoności Jego boskiej natury rozwija się na Zachodzie razem z rozpowszechnieniem anzelmiańskiej koncepcji odkupienia i zadośćuczynienia (zob. W H r y n i e w i c z. *Dramat boskiego uniżenia. Zapomniany rozdział chrystologii prawosławnej.* „Znak” 50:1998 nr 10 s. 74-75). Myśl wschodnia ma jednak większą zdolność dostrzegania w Bogu współistnienia przeciwieństw; ujmuje, że przymioty boskiej natury, takie jak niecierpięliwość i niezmiennność, nie ograniczają egzystencji Osób Boskich. To, co według ludzkiego odczucia wydaje się nieprzewycięzalną antynomią, to w Bogu stanowi jedno. Obraz „cierpiącego Boga” jest znacznie bliższy mentalności wschodniej niż zachodniej.

⁹ K. S t a r k. *Teoria Bogocztwoczeństwa w filozofii Mikołaja Bierdiajewa.* „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica w Krakowie” 1986 nr 1085 s. 67

¹⁰ Zob. tamże s. 67.

¹¹ Por. Hbr 9, 14.

¹² Por. Rz 1, 4; 1 P 3, 18.

¹³ Zob. H r y n i e w i c z. *Dramat boskiego uniżenia* s. 76.

Jeżeli można mówić o istnieniu jakiegoś tajemniczego cierpienia w Bogu, to jest to cierpienie pochodzące z miłości¹⁴: w tajemniczej głębi Boga ujawnia się tęsknota za „Drugim”, który może być obiektem wielkiej, nieograniczonej miłości. Według słów Bierdiajewa, „jest Jeden i jest jego Drugi, jest też wyjście, rozwiązanie w Trzecim, w świętej Troistości”¹⁵ Istniejące w Bogu „odwieczne człowieczeństwo” – obraz, według którego został stworzony człowiek – jest „boskim Drugim, drugim obliczem Boskości”¹⁶ Jest też pragnienie otrzymania od „Drugiego” wzajemności¹⁷ W zadziwiającym pragnieniu Boga, być miłowanym, „otwiera się tajemnica życia Boga, tajemnica stworzenia świata i stworzenia człowieka”¹⁸

Istnieją dwie natury, które nie są tożsame – boska i ludzka. Obydwie znajdują się w boskiej Troistości: „Odwiecznie istnieje boskie Drugie. Tajemniczo zespala się Bogocześność i Bogotroistość, tajemnica dwóch (Bóg-człowiek, Bogocześność) i tajemnica Trzech (Boska Troistość) [...] W Bogu jest nie tylko jedność, ale również harmonijna wielość”¹⁹ Bierdiajew jest przekonany, że w zjednoczonej różnorodności Osób Trójcy Świętej – gdzieś w samej głębi życia boskiego – odwiecznie istnieje obraz Bogocześności. Oznacza to, że człowiek istnieje w Bogu, a Bóg istnieje w człowieku, który doświadcza swej boskości w procesie stawania się prawdziwie ludzkim,

¹⁴ Por. t e n ż e. *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii i paschalnej*. T. 3. Lublin 1991 s. 262-284; t e n ż e. *Pedagogia nadziei*. Warszawa 1998 s. 31-41.

¹⁵ Н. Б е р д я е в. *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого*. Paris 1952 s. 59.

¹⁶ Tamże s. 59.

¹⁷ Czy może istnieć w Bogu pragnienie, które wskazuje na istnienie w Nim jakiegoś braku? Bierdiajew dotyka tu kontrowersyjnego problemu teologicznego, który w zasadzie jest kontynuacją pytania o cierpienie Boga. W tym wypadku myśl Bierdiajewa może być uzasadniona odwołaniami do Pisma świętego, chociaż sam autor nie przytacza podobnej argumentacji. Stary Testament ciągle mówi, że Bóg dotknięty jest przez czyny i cierpienia człowieka lub też okazuje litość czy nawet złość (Rdz 6, 6; Ps 78, 41; Iz 63, 10, Oz 11, 8; Jer 31, 20). W teologii rabinistycznej mówi się często o boleści Boga. Nowy Testament wspomina zaś o gniewie Jezusa (Mk 3, 5), o Jego litości (Mk 6, 34) i płaczu nad Jerozolimą (Łk 19, 41). Jest niemożliwe, by wyjaśniać to jedynie jako antropomorfizm albo przypisać tylko ludzkiej naturze Jezusa i twierdzić, że Jego boskość jest przez to nietknięta. „Jezus Chrystus jest zatem w swoim człowieczeństwie, w swoim życiu i w swojej śmierci samointerpretacją Boga” (K a s p e r. *Bóg Jezusa Chrystusa* s. 239). Myśl Bierdiajewa trzeba rozpatrywać w kontekście κένωσις preegzystującego Syna Bożego (Flp 2, 7) i objawienia się człowieczeństwa Boga (Tt 3, 4).

¹⁸ Б е р д я е в. *Смысл истории* s. 61.

¹⁹ Т е н ż е. *Экзистенциальная диалектика* s. 60.

stawania się o s o b ą; kiedy w swej głębi doświadcza jedności natury boskiej i ludzkiej – w „iskierce duszy”, jak by powiedział Mistrz Eckhart²⁰ Człowiek rodzi się w Bogu wskutek tęsknoty Boga za „swym Innym” W odpowiedzi na boską miłość Bóg rodzi się w głębi duszy ludzkiej: „Bóg jest głębiej wewnątrz mnie niż ja sam”²¹ Droga człowieka ku jedności z Bogiem jest również drogą Boga odwiecznie partycypującego w życiu ludzkim. Bierdiajew przedstawia to jako proces podwójny: „ruch od Boga ku człowiekowi i ruch od człowieka ku Bogu. Człowiek jest potrzebny boskiemu życiu, jego pełni i tylko dlatego istnieje bosko-ludzki dramat. Stosunki między Bogiem a człowiekiem [...] są dramatyczne”²² W Bogoczłowieku Chrystusie pierwszy raz otworzył się na Boga doskonały człowiek, który w pełni odpowiedział na miłość Bożą.

W tym punkcie myśl Bierdiajewa pokrywa się ze spostrzeżeniami S. Bułgakowa, który kenozę Boga upatrywał w odwiecznym zrodzeniu Syna: Ojciec nie zatrzymuje swej natury wyłącznie dla siebie, lecz odwiecznie udziela jej Synowi. Aktem kenotycznym jest również stworzenie świata, pojęte jako „uprzednie wcielenie Słowa” – wyjście Stwórcy z siebie, Jego obecność w stworzeniach²³ Stworzeniu świata i człowieka towarzyszy wewnętrzna tragedia Boga: w samym fakcie stworzenia zawarte jest ryzyko, że Bóg może zostać odrzucony, wykluczony z życia ludzkiego i ukrzyżowany. Jest to historia miłości między Bogiem a „swoim Drugim”, któremu Bóg zostawia własną przestrzeń wolności tak, aby mógł być rzeczywiście kimś innym, odrębnym²⁴ Miłość boska kieruje się przede wszystkim ku człowiekowi i dlatego los ludzki określa los całego świata. W tym Bierdiajew widzi „klucz” do

²⁰ U Mistrza Eckharta Bierdiajew „odnajduje możliwość całkowitego zjednoczenia duszy człowieka (Syna Bożego) z Bogiem-Ojcem, przez co znika ontologiczna przepaść między stworzeniem a Stwórcą, człowiek i Bóg stają się jednym w swej istocie, wola człowieka utożsamia się z wolą Boga i przejawia się w niej Boska wszechmoc. Do ducha w człowieku należy zniszczenie świadomości przypadkowości istnienia ludzkiego, by człowiek mógł osiągnąć jednię z Bogiem, ale nie Bogiem osobowym, lecz z jednością (Deitas) przewyższającą wszelkie hipostazy. Zdolność taką posiada dusza ludzka, ściślej – najbardziej intymna «część» duszy, «iskierka» duszy, w której świadomości [...] istnieje Bóg osobowy” (S t a r k. *Teoria Bogoczłowieczeństwa* s. 63). Zob. także: J. P i ó r c z y ń s k i. *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia* Wrocław 1997 s. 149-170.

²¹ Б е р д я е в. *Экзистенциальная диалектика* s. 62.

²² Tamże s. 139.

²³ Por. С. Б у л г а к о в. *Агнец Божий*. Paris 1933 s. 257.

²⁴ Por. Н р у н и е в и с з. *Dramat boskiego unżenia* s. 76.

zrozumienia tajemnicy związków między wewnętrznym życiem Boga a życiem wszechświata: historia zaczyna się w głębi bytu absolutnego²⁵

Gdyby historia była tylko objawieniem Boga, wtedy nie byłaby tak tragiczna. Zamiast historii i związanego z nią tragizmu istniałoby od początku doskonale Królestwo Boże. Bóg jednak stworzył człowieka na swój obraz i nadał mu wszystkie właściwości, które obraz ten wypełniają. Jednym ze świadectw istnienia w osobie ludzkiej tego obrazu jest jej wolność. Zdaniem Bierdiajewa to ona powoduje ruch historii, nadaje jej dynamizm, jest „mitycznym fundamentem historii”²⁶ Wolność jednak ma w sobie także element „ciemny, irracjonalny”, który może przekreślić spełnienie się zamysłu Bożego. Wolność jest drogą stworzenia do swego Stwórcy, może ona jednak także prowadzić ku ciemności, ku całkowitemu unicestwieniu świata.

Historia rozgrywa się w czasie linearnym. Jest to jeden z dowodów potwierdzających transcendencję Boga wobec historii, albowiem czas znajduje się jakby w opozycji do wieczności. Bierdiajew odrzuca takie podejście. Czas jest zakorzeniony w wieczności, będąc jakby jej etapem. Oznacza to, że istnieje nie tylko czas ziemski, lecz także jakiś „prawdziwy czas niebiański”²⁷ Używając „klucza chrystologicznego”, można dostrzec, że tak jak ludzka natura Bogoczłowieka była „przesycona” naturą boską, tak czas historyczny jest „przesycony” wiecznością.

Bierdiajew często powtarza, iż samo istnienie czasu historycznego (czasu ziemskiego, w który wpisana jest historia ludzka) zakłada możliwość jego przewyciężenia, gdy dojdzie do ostatecznej konfrontacji dobra i zła; historia jest w swej istocie skierowana eschatologicznie²⁸ Historia może mieć tylko jeden cel: doprowadzenie świata do pełni – wieczności i obcowanie człowieka z Bogiem. Istnienie początku i końca zakłada z kolei rozdzielenie czasu na przeszłość i przyszłość. Takie rozdzielenie nie jest tylko formalne. Ma ono charakter katastroficzny: „Przyszłość powstaje przeciw przeszłości, która walczy przeciw niszczącej przyszłości”²⁹ Przyszłość jest „zabójcą” każdej mijającej chwili, urzeczywistnieniem śmierci. Człowiek, choć istnieje odwiecznie w Bogu, realizuje siebie jako osobę w czasie – i na tym właśnie polega paradoks i dramat ludzkiego istnienia. Bogoczłowiek zaś łączy w sobie skoń-

²⁵ Tamże s. 83.

²⁶ Б е р д я е в. *Смысл истории* s. 72.

²⁷ Tamże s. 79.

²⁸ Zob. S t a r k. *Teoria Bogoczłowieczeństwa* s. 73.

²⁹ Б е р д я е в *Смысл истории* s. 85.

czoność i nieskończoność; czas i wieczność wzajemnie w Nim się przenikają. Bóg uczestniczy w ludzkiej skończoności, a człowiek – w nieskończoności Boga. Czas rodzi dramaty i Bóg partycypując w czasie ziemskim też je przeżywa: „Człowiek znajduje się na granicy różnych światów, nie przebywa całkowicie w jednym świecie. Człowiek jest istotą wieloplanową”³⁰

W tajemnicę kenozy Chrystusa usiłował wniknąć prawosławny teolog A. Buchariew. Człowiek błądzi na drogach historii w poszukiwaniu sensu i prawdy; zbyt łatwo zapomina, że w całości swych zdolności umysłowych i twórczych jest „własnością” Boga, wskutek czego nadużywa Bożych darów, zatracając siebie. Buchariew tworzył teologię kultury, w której ważne miejsce zajmowała kenoza Chrystusa zstępującego w mroczne obszary ludzkich myśli, albowiem stan kultury poza Chrystusem (не во Христе) jest stanem upadku, zagubienia i śmierci³¹. Zstępuje, by odszukać „zagubioną owcę” – utrudzonego i zranionego człowieka. Chrystus w swym uniżeniu uczestniczy w cierpieniu ludzi, bierze je na siebie, wraz z wszystkimi błędami i grzechami, jak też z całym dziedzictwem kultury. W teologii kultury Buchariewa „Chrystus jest zawsze Chrystusem kenotycznym, cierpiącym nadal w dziejach ludzkości”³², nasz Bóg bowiem nie jest Bogiem nieczułym, niewzruszalnym, nie pozostaje obojętnym na nasze cierpienie: ojciec nieustrudzenie oczekuje na powrót syna marnotrawnego, biegnie mu na spotkanie i otwiera ramiona; Dobry Pasterz mozolnie przemierza góry i przepaście, aby odnaleźć zagubioną owcę, która być może jest zraniona – bierze ją na swoje ramiona i odnosi do owczarni; Zbawiciel nie osądza kobiety przyłapanej na jawnym występku cudzołóstwa, ale przywraca jej dostojeństwo córki Abrahama, tzn. dziecka Bożego³³

Rosyjscy myśliciele religijni podkreślali, że historia zbawienia ma tragiczny charakter: ukrzyżowana boska miłość ukazuje z niczym nieporównywalną wielkość ceny, jaką trzeba było zapłacić za przewyciężenie przepaści, rozdzielającej Boga i człowieka. Tego tematu dotyczył również W. Sołowjow. Podkreślał, że ludzkość ma dwóch wrogów – grzech i śmierć – którzy utrud-

³⁰ Tamże s. 198.

³¹ Zob. А. Б у х а р е в. *О православии в отношении к современности*. Ст.-Петербург 1906 s. 39-41, 43-44.

³² Н р y н и е в и ч з. *Dramat boskiego uniżenia* s. 78.

³³ Zob. В. В о б р и н с к о у. *Lazare et le riche (Lc 16, 19-31)*. *Homélie prononcée au Congrès de la Fraternité Orthodoxe par le père Boris Bobrinsky le 2 novembre 1996*. „Contacts” 50:1998 nr 181 s. 10.

nią realizację dwóch wielkich pragnień człowieka: pragnienia prawdy i nieśmiertelności. Władza śmierci jest prawie nieograniczona na poziomie materii, podobnie jak władza grzechu rozciąga się nad każdą ludzką duszą: „Pragniemy jedynie podnieść się nad resztę przyrody, lecz śmierć zrównuje nas z wszelką ziemską istotą, a grzech zrzuca nas jeszcze niżej”³⁴ Pomiędzy dwoma światami – boskim i ludzkim – istnieje pewna przeszkoda, która nie pozwala człowiekowi wznieść się ponad rzeczywistość ziemską. Sołowjow widzi w tym znak katastrofy kosmicznej, zaistniałej przez zerwanie więzi między dwoma światami i stanowiącej źródło wszelakiego rozbitcia – co jest „cierpieniem każdej wierzącej duszy”³⁵

Obraz historii jako tragedii zajmował w historiozofii Sołowjowa ważne miejsce. Początkiem historii jest dla niego upadek człowieka, a razem z nim całego stworzenia. Sołowjow traktował tę katastrofę, która zaowocowała grzechem i śmiercią, jako niezbędny etap wszechświatowego procesu twórczego. Bóg nie jest źródłem zła i zła nie stworzył³⁶ Śmierci nie ma więc w planie Bożego aktu twórczego, „weszła na świat przez zawiść diabła” (Mdr 2, 24), albowiem „dla nieśmiertelności Bóg stworzył człowieka – uczynił go obrazem swej własnej wieczności” (Mdr 2, 23)³⁷ Wówczas jednak, gdy w centrum stworzenia pojawia się wolny człowiek, powstają dwie możliwości jego postępowania oraz losów kosmosu: „droga życia i droga śmierci” (Jer 21, 8)³⁸ Aby dostąpić zjednoczenia z Bogiem, zdaniem myśliciela, ludzkość powinna doświadczyć bycia poza życiem boskim, przejść przez stan chaosu i buntu³⁹ Twórcze akty człowieka – z których każdy dokonuje się wskutek wolnego wyboru – mają doprowadzić do zjednoczenia różnorodnej „mnogości” świata i pojednać go z Bogiem. Sołowjow podkreśla, że pragnienie zjednoczenia powinno mieć charakter dwustronny, tzn. pochodzić nie tylko od Boga, lecz i od stworzenia, być jego własnym i twórczym działaniem⁴⁰

³⁴ В. С о л о в ь е в. *Духовные основы жизни*. W: *Собрание Сочинений*. Ст.-Петербург 1877-1884 – т. 3 s. 274-275.

³⁵ Е. Т р у б е ц к о й. *Миросозерцание Вл. С. Соловьева*. Москва 1913 – т. 1 s. 25.

³⁶ Por. Mdr 1, 13-14.

³⁷ Zob. S. В у ł г а к о в. *Жизнь за гробом*. Białystok 1994 s. 3.

³⁸ Por. Pwt 30, 15.

³⁹ Zob. Т р у б е ц к о й. *Миросозерцание Вл. С. Соловьева* t. 1 s. 388.

⁴⁰ Sołowjow uznaje, że pierwotny upadek „duszy świata” był „aktem wolnym” i że jest ona wolna względem Boga (zob. В. С о л о в ь е в. *Чтения о Богочеловечестве*. W:

Jako pośrednik między niebem a ziemią człowiek jest wezwany, by zjednoczyć w sobie całą różnorodność stworzenia⁴¹ Za pomocą łaski Bożej, której jest przewodnikiem, przeobrazi się całe stworzenie; odbędzie się ostateczne przewyciężenie chaosu, tzn. zostanie unicestwiona wrogość i wzajemne odosobnienie istot stworzonych⁴² Skutkiem tego będzie całkowita integracja stworzenia, zjednoczenie wszystkich jego części i ich wzajemne przenikanie się. W taki sposób odbędzie się wypełnienie stworzenia.

Chrześcijaństwo nadało historii nowy dynamizm i odmieniło perspektywę: wcielenie Logosu jest „początkiem końca” upadłego stanu stworzenia. Nowy Adam spełnia misję, która była ponad siły pierwszego. Mówiąc o pierwszym Adamie, Sołowjow rozumie nie tylko „oddzielną osobę obok wielu innych osób, lecz «osobę wszechjedyną» (*всеединая личность*), która jednoczy w sobie całą ludzkość” Tak samo „nowy Adam jednoczy w sobie całą odrodzoną i uduchowioną ludzkość”⁴³ W Chrystusie dochodzi do uleczenia stworzenia, które uległo rozpadowi. Sołowjow, podobnie jak wielu Ojców Kościoła, traktuje grzech pierworodny i jego skutki jako chorobę, która potrzebuje nie tyle kary, co uleczenia⁴⁴ W takim kontekście Chrystus występuje jako Lekarz, a Kościół jako miejsce uleczenia. Jednocześnie myśliciel odrzuca rozumienie wcielenia jako *satisfactio*. Takie podejście do tajemnicy zbawienia Sołowjow traktuje jako „wulgarnie i niegodziwe”, zniekształca ono bowiem znaczenie wielkiego dzieła Chrystusa i kłóci się z godnością człowieka⁴⁵

Zdaniem Bierdiajewa chrześcijanie jeszcze nie do końca dostrzegają sens historii, a zbawienie ma dla nich wymiar wyłącznie indywidualny, prywatny. Tylko w małej części – w życiu świętych – ludzkość zaakceptowała Chrystusa. To, że moc przebóstwienia nie ogarnęła całego świata, staje się dla myśliciela powodem ostrej krytyki chrześcijaństwa. Mówi, że nie sprawdziło się ono w historii, nie objęło całego świata i nawet w samym Kościele nie zdoła-

Собрани Сочинений t. 3 s. 135-136).

⁴¹ Ziemia (przyroda) mają dla człowieka od początku szczególnie ważne znaczenie. Człowiek został stworzony z prochu ziemi i jest ona jego osnową, materią jego życia. W związku z tym istotę osoby ludzkiej Sołowjow wyraża słowem „Bóg-ziemia” (*Бог-земля*). Człowiek jest związany ze światem materialnym w sposób „genetyczny” (zob. В. С о л о в ь е в. *История и будущее теократии* t. 4 s. 304-305).

⁴² Рог. Т р у б е ц к о й. *Миросозерцание* Вл. С. Соловьёба, t. 1 s. 395.

⁴³ С о л о в ь е в. *Чтения о Богочеловечестве* s. 151.

⁴⁴ Рог. Т р у б е ц к о й. *Миросозерцание* Вл. С. Соловьёба, t. 1, s. 408.

⁴⁵ С о л о в ь е в. *Чтения о Богочеловечестве* s. 151-152.

ło ostatecznie przewyciężyć pogaństwa. Chrześcijaństwo ascetyczne odwracało się od ziemi, historii i kosmosu. Spowodowało to m.in. przeciwstawienie Kościoła i świata, który żyje własnym, odrębnym życiem. Błędem byłoby jednak myśleć, że zamysł Boga dotyczący świata i jego historii całkowicie nie został zrealizowany. Historia, a wraz z nią urzeczywistnienie tego zamysłu jeszcze nie dobiegły końca⁴⁶

Bierdiajew mówi często o tym, że życie Kościoła skostniało i sformalizowało się. Stało się tak dlatego, że Kościół apostołów Piotra i Pawła, który opiekował się człowiekiem jako małym i nierozumnym dzieckiem, skończył swoją misję. Wiek chrześcijaństwa liczy dwa tysiące lat i doświadczenia człowieka współczesnego są głębsze i bardziej tragiczne niż na początku chrześcijaństwa. Osoba ludzka doświadczyła tragizmu życia w oderwaniu od Boga. Doświadczenia F. Nietzschego, J. P. Sartre'a czy F. Dostojewskiego odsłoniły skomplikowaną strukturę procesów twórczych. Mogłoby się wydawać, że twórczość jest jedynie radosnym rozbłyskiem nowych pomysłów, nacechowanym lekkością i swobodą. W rzeczywistości proces twórczy idzie w parze ze żmudnym poszukiwaniem, pełnym niepewności, niezadowolenia, rozdarcia i cierpienia⁴⁷

Rosyjska myśl religijna XIX wieku ukazała problem twórczości jako jedno z „przeklętych pytań człowieka” Tak F. Dostojewski określił krąg problemów, od których rozwiązania zależy ludzkie życie i zbawienie. Już samo istnienie twórczości człowieka, ograniczone czasem i przestrzenią, ma świadczyć o tym, że proces stworzenia świata jeszcze się nie skończył. Bierdiajew mówi o świecie, który nadal się tworzy. Bóg, który stworzył świat, szóstego dnia powołał człowieka i przekazał mu kontynuowanie dzieła stworzenia poprzez swoją twórczość. Zadaniem ludzkości, która w Chrystusie staje się „wszechczłowiekiem”, jest wypełnienie zamysłu Boga⁴⁸

II. BOGOCZŁOWIECZEŃSTWO JAKO OSTATECZNY CEL LUDZKOŚCI

Prawosławny asceta, bp Ignatij Brianczaninow, tak charakteryzował swe czasy (druga połowa XIX wieku): „Ubóstwo formacji duchowej, które zauwa-

⁴⁶ Zob. tamże s. 169.

⁴⁷ Zob. Н р у н и е в и с з. *Pascha Chrystusa w dziejach* s. 115-116.

⁴⁸ Zob. Н. Б е р д я е в. *Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация*. Москва 1995 s. 241-243.

żyłem w waszym klasztorze, zdziwiło mnie. Czy jednak w którymś klasztorze wygląda to inaczej? Osoby świeckie, proszące o kierownictwo duchowe pustelników z klasztoru św. Sergiusza, mają doświadczenie duchowe nieporównanie większe i konkretniejsze niż sami mnisi. [...] Żyjemy w trudnych czasach. [...] Doskwiera nam głód słowa Bożego. Klucze poznania trzymają jednakże uczeni w Piśmie i faryzeusze. Sami nie wchodzi i nie pozwalają wejść tym, którzy tego pragną. Chrześcijaństwo i życie zakonne podupadają”⁴⁹

Gorzka wypowiedź biskupa Ignatija jest interesująca nie tylko jako świadectwo nędzy duchowej rosyjskiego Kościoła prawosławnego tamtych czasów, lecz także jako dowód, że były wśród „osób świeckich” takie, które miały zainteresowania i doświadczenia „większe i konkretniejsze” niż żyjący w klasztorach zakonnicy. Nowe czasy postawiły przed człowiekiem nowe pytania o charakterze religijnym, które przerastały Kościół jako instytucję. Trzeba jednak podkreślić, że myśliciele religijni zaczęli swe poszukiwania w ramach tradycji prawosławnej. Bardzo często była to próba ożywienia prawosławnej myśli teologicznej, a także przybliżenia jej współczesnemu człowiekowi⁵⁰ Dlatego właśnie większość myślicieli religijnych zaczynała swą drogę duchową od pojednania z Kościołem. Najlepszym przykładem tego może być klasztor Optina Pustyni, który często był odwiedzany przez N. Gogola, P. Kiriejewskiego, W. Sołowjowa, F. Dostojewskiego, L. Tołstoja, K. Leontjewa. Nie wszyscy z nich znaleźli odpowiedzi na swe pytania w Kościele jako instytucji religijnej. Jeżeli później wiele intuicji myślicieli religijnych zostało zaakceptowanych przez oficjalną teologię i w końcu stało się częścią tradycji prawosławnej (np. nauka A. Chomiakowa o *sobornosti*), to w tamtych czasach nierzadko te same myśli były traktowane jako herezje. N. Bierdiajew tak skomentował ten fakt: „Nauka o człowieku Ojców i nauczycieli Kościoła, mądrość życiowa i pouczenia świętych nie dają odpowiedzi na wszystkie pytania człowieka znajdującego się na obecnym etapie rozwoju duchowego. Nie uwzględniają wszystkich jego zwątpień i pokus”⁵¹ Współczesny człowiek nie stał się lepszy, lecz jego doświadczeń nie znali asceci przeszłości. „Teofan Zatwornik – jeden z największych autorytetów wśród naszych pisarzy ascetycznych – nie wiedział tego, co poznali Dostojewski i Nietzsche. [...]

⁴⁹ И. Б р я н ч а н и н о в. *Письма к разным лицам*. Т. 1. Сергиев Посад 1913 s. 151. Por. Łk 11, 52.

⁵⁰ Пор. Г Ф л о р о в с к и й. *Пути русского богословия*. Paris 1983 s. 234-235.

⁵¹ Н. Б е р д я е в. *Мирозерцание Достоевского*. Paris 1968 s. 58-59.

Właśnie z tego powodu chrześcijaństwo Dostojewskiego bardzo różni się od chrześcijaństwa Teofana Zatwornika”⁵²

W XIX wieku w Rosji doszło do zbliżenia myślicieli świeckich do duchowości prawosławnej. Zadziwiający jest jednakże fakt, że rosyjscy prawosławni nie wiedzieli wówczas prawie nic o Serafinie z Sarowa. Elita intelektualna pierwszej połowy XIX wieku nawet nie znała jego imienia⁵³ Fakt ten jest ważny, by zrozumieć sytuację, gdy „w samym centrum rosyjskiego społeczeństwa, obojętnego wobec Kościoła albo przywiązanego jedynie do tradycyjnej pobożności, opatrnościowo pojawiła się grupa ludzi z europejskim wykształceniem, całym sercem i umysłem oddanych Kościołowi”⁵⁴ Tradycyjna jednak duchowość, kultywowana jeszcze w znajdujących się w opłakanym stanie klasztorach, nie odpowiadała celom, jakie stawiali przed sobą prekursorzy nowego myślenia⁵⁵ Słowianofile propagowali ideę „klasztoru w świecie”, bliską F. Dostojewskiemu, czego wyrazem są słowa starca Zosimy: „Rosyjski monaster zawsze był z ludem”⁵⁶ Według pisarza jest to swego rodzaju

⁵² Tamże s. 59.

⁵³ N. Bierdiajew niejednokrotnie podkreślał ten fakt jako najbardziej charakterystyczny i pomocny do zrozumienia duchowej kondycji ludzi XIX wieku: „To bardzo ciekawe, że żyjący za Aleksandra wielki rosyjski poeta Puszkina oraz wielki rosyjski święty Serafin z Sarowa nigdy nie słyszeli nic o sobie” (Н. Б е р д я е в. *Русская идея*. Москва 1997 s. 24); „Puszkina i św. Serafin żyli w różnych rzeczywistościach, [...] nigdy się nie spotkali” (т е н џ е. *Смысл творчества*. Москва 1989 s. 391); por. Р Е v d o k i m o v, *Православие*. Warszawa 1986 s. 45.

⁵⁴ С. Ф у д е л ь *Славянофильство и Церковь*. „Вестник РСХД” 1978 nr 125 s. 44.

⁵⁵ Pojawienie się na rosyjskim horyzoncie religijnym tych myślicieli jest odpowiedzią na wyraźną potrzebę. Myśl teologiczna zaplątała się w labiryntach teologii scholastycznej, co raczej nie służyło przymnażaniu wiary. W przedmowie do teologicznych dzieł Chomiakowa, zwracając się ku odpowiedzialnym za wykształcenie teologiczne w Rosji, J. Samarin pisał: „Wychowane przez was pokolenia pogrążyły się w niewierze. Najbardziej zadziwia nie tyle ilość odchodzących od was, lecz łatwość ich odchodzenia. Wasi uczniowie porzucili Kościół bez wewnętrznej walki, bez żalu, nawet nie zastanawiając się... Czy stałoby się tak, gdyby Kościół ukazał się im w prawdziwym świetle, gdyby widzieli go przed sobą, tzn. Kościół a nie cień Kościoła? [...] Dlaczego tak się stało?” (И. С а м а р и н. *Предисловие к собранию сочинений Хомякова*. W: А. Х о м я к о в. *Собрание Сочинений*. Т. 1. Ст.-Петербург 1900 s. 33-34). Por. Н. Б е р д я е в. А. С. *Хомяков*. Москва 1912 s. 107.

⁵⁶ F. D o s t o j e w s k i. *Bracia Karamazow*. Tłum. A. Wat. Warszawa 1987 – cz. 1 s. 372. K. Moczulski wskazał na to, że idea „klasztoru w świecie” zrodziła się u Dostojewskiego pod wpływem filozofii Sołowjowa i N. Fiodorowa. Dlatego „klasztor w świecie” jest dla pisarza z jednej strony urzeczywistnieniem bogoczłowieczeństwa, którego głosicielem był Sołowjow, z drugiej zaś jest wyrazem uniwersalnego charakteru chrześcijaństwa, pojętego jako służenie zbawieniu wszechświata. Podobna myśl znajduje się w *Filozofii wspólnego dzieła* Fiodorowa. „Projekt” Fiodorowa znalazł wyraz w „praktycznym chrześcijaństwie” bohatera

Dobra Nowina, którą chrześcijaństwo powinno nieść w świat. Jest to światło Chrystusa. Obraz chrześcijańskiego działania jako światła ukazuje odpowiedzialność chrześcijaństwa za losy świata. Był on bardzo bliski Dostojewskiemu: „mogłeś świecić złoczyńcom przykładem jako jedyny bodaj bezgrzeszny, lecz nie świeciłeś. Gdybyś świecił, to byś swoim światłem oświecił drogę innym. [...] A jeśliś nawet świecił, lecz zobaczysz, że nie zbawiają się ludzie przy twoim świetle, to wytrwaj i nie zwąp o sile światła niebieskiego; wierz w to, że choć dotychczas się nie zbawili, w przyszłości się zbawią. A jeśli w przyszłości się nie zbawią, to zbawią się ich synowie, albowiem nie umrze światło twoje, choćbyś i ty nawet umarł. Sprawiedliwy odchodzi, lecz światło jego zostaje”⁵⁷

Przytoczony cytat jest swego rodzaju testamentem pisarza skierowanym do chrześcijan. Zbawienie jednostki jest ściśle związane ze zbawieniem innych oraz całego świata⁵⁸ Dobra Nowina jest skierowana nie tylko do ludzkości, lecz do całego kosmosu. Postać Zosimy, reprezentującego raczej apokaliptyczne, a nie historyczne chrześcijaństwo, nie wzięła się znikąd⁵⁹ Pobrzmiewają

powieści *Bracia Karamazow*, Aloszy, który pobłogosławiony przez starca Zosimę występuje z klasztoru i „idzie w świat”, by dać początek braterstwu ludzkości. Tak samo jak Fiodorow, Alosza wierzy w „zmartwychwstanie rzeczywiste, personalne, realne” (zob. К. М о ч у л ь с к и й. *Достоевский жизнь и творчество*. W: *Гоголь, Соловьев, Достоевский*. Москва 1995 s. 506-507). Ta sama idea znalazła odzwierciedlenie także w twórczości N. Gogola. Pisarz nie chce zbawienia tylko dla swej duszy; całe życie marzył o życiu ascetycznym, lecz nigdy nie pomyślał o ucieczce ze świata do klasztoru: „zbawiać się można tylko razem z całym światem, ze wszystkimi braćmi” To Gogol jest autorem słów: „Nasz klasztor – to Rosja” (Н. Г о г о л ь. *Избранные места из переписки с друзьями*. W: *Собрание Сочинений*. Т. 4. Москва 1888 s. 655). Religia Gogola ma charakter *s o b o r o w y*. Ludzie są braćmi i każdy żyje nie dla siebie, lecz dla bliźniego. Nie ma całkowicie sprawiedliwych – wszyscy są uwikłani we wspólną winę. Każdy jest odpowiedzialny za innych – wszelki indywidualizm pochodzi od diabła, który wszystkich dzieli. Bóg zaś jednoczy: wszyscy należą do Boga i dary Boże służą wszystkim. Według Moczulskiego „w ideach Gogola o *sobornosti* i *stuzeniu swiatu* wyraża się głęboka prawda prawosławia wschodniego” (por. К. М о ч у л ь с к и й. *Духовный путь Гоголя*. W: *Гоголь, Соловьев, Достоевский* s. 39).

⁵⁷ D o s t o j e w s k i. *Bracia Karamazow* cz. 1 s. 381.

⁵⁸ „Jeden tylko jest ratunek: bierz na siebie odpowiedzialność za wszystek grzech człowieka. Przyjacielu, przecież tak jest zaprawdę, albowiem ledwie uczynisz się szczerze odpowiedzialnym za wszystkich i wszystko, natychmiast zobaczysz, że tak jest zaiste i że i ty właśnie jesteś za wszystkich i za wszystko winien” (tamże s. 379).

⁵⁹ Starcy z klasztoru Optina Pustyni nie zaakceptowali w pełni teologii Zosimy. Na pewno nie mogli oni przyjąć chiliastycznej myśli Dostojewskiego o matce-ziemi jako ziemskiej ojczyźnie człowieka: „Padaj na ziemię i całuj ją, i czyni to z upodobaniem. Ziemię całuj i bez ustanku, bez końca kochaj ją” (tamże s. 381). Sama jednak postać starca Zosimy propagującego chrześcijaństwo aktywne nie mogła być im obca: „O tym, jak wielki był wpływ starców

tu głosy świętych Ojców Kościoła: Izaaka Syryjczyka, Grzegorza z Nyssy, rosyjskiego ascety i teologa św. Tichona Zadońskiego, którego nauką pisarz szczególnie się interesował. Przez słowa starca przebija się także obraz św. Franciszka z Asyżu, którego – nie wymieniając imienia – Zosima nazywa „bratem”: „Brat mój, pacholeń zacne, prosił ptaszęta o przebaczenie: zdaje się to niedorzeczne, a przecie wielka to prawda, albowiem wszystko jest niby jeden ocean, wszystko płynie i styka się: w jednym miejscu się dotkniesz, w drugim się odezwie. [...] Wówczas i do ptasząt byś się modlił, miłością powszechną dręczony”⁶⁰ Ideę „klasztoru w świecie” buduje się na poczuciu ludzkiej solidarności oraz jedności człowieka i wszechświata. Chrześcijaństwo jako aktywna, rozświetlająca świat siła przeciwstawia się „odosobnieniu i osamotnieniu”, o których też mówi Zosima. Jest to deklaracja „braterstwa i ludzkiego zespolenia”⁶¹ Ta myśl, jak pisze S. Fudel, „w pierwotnym chrześcijaństwie była urzeczywistniana praktycznie, a w poszczególnych osobach urzeczywistniała się w całej historii chrześcijaństwa. Nawiązywało do niej wielu Ojców, m.in. Jan Chryzostom”⁶² Wiek XIX daje nam wiele konkretnych przykładów „klasztoru w świecie” Wiemy o „świeckich mnichach” Manturowie i Motowiłowie, duchowych synach św. Serafina z Sarowa. Korepondencja św. Teofana Zatwornika, skierowana w większości do kobiet, pokazuje nam, że nawet wśród rosyjskiej arystokracji były osoby prowadzące ascetyczny tryb życia i znane było – podobnie jak w pierwszych wiekach chrześcijaństwa – ascetyczne małżeństwo⁶³ „Klasztor w świecie” nie oznacza odejścia od Kościoła instytucjonalnego. Jest to raczej próba rozszerzenia Kościoła poza mury cerkiewnych budynków: „Kościół nie jest ani doktryną,

na życie narodu rosyjskiego do rewolucji, świadczy, że dziesiątki tysięcy ludzi, wywodzących się z różnych warstw społecznych, odwiedzały klasztory. [...] Starcy rosyjscy nigdy nie oddzielali się od świata murem, nigdy nie uciekali od życia z jego boleściami, potrzebami i troskami. Drzwi ich cel zawsze były otwarte dla wszystkich potrzebujących. [...] Rzeczywiście starcy żyli w klasztorze, poza środowiskiem świeckim, żyli innym, dla nas niezwykłym życiem, lecz nie oddalało to ich od życia, przeciwnie – wznosiło ich ponad nie. To dawało im możliwość, by w spokojnej atmosferze klasztoru chronić w sobie ten ład duszy, którego brakuje ludziom świeckim. Z tego powodu wielu udawało się po radę do klasztornych cel. [...] Kilku pisarzy nawiązało ze starcami bezpośredni kontakt” (С. Ч е т в е р и к о в. *Из истории русского старчества (Паисий Величковский)*. „Путь” 1925 nr 1 s. 100-101).

⁶⁰ D o s t o j e w s k i. *Bracia Karamazow* cz. 1 s. 378-379.

⁶¹ Zob. tamże s. 371-372.

⁶² Ф у д е л ь. *Славянофильство и Церковь* s. 46.

⁶³ Por. tamże s. 46-47.

ani systemem idei, ani instytucją. Kościół jest żywym organizmem prawdy i miłości”⁶⁴

III. BOGOCZŁOWIECZEŃSTWO CELEM LUDZKOŚCI

Idea słowianofilów dotycząca soborowości została zaakceptowana przez rosyjskich myślicieli religijnych i znalazła szczególne rozwinięcie w dziełach W. Sołowjowa. Zdaniem N. Bierdiajewa „W Sołowjow jest słowianofilem na podstawie swoich źródeł; z nich zaczerpnął on swoje tematy”⁶⁵ Sołowjow przewycięża jednak „pogański nacjonalizm” słowianofilów i rozwija ich idee w kierunku uniwersalizmu chrześcijańskiego⁶⁶ Przyjmując tezę o soborowości jako podstawowej cesze Kościoła, Sołowjow tworzy naukę o bogoczłowieczeństwie jako Kościele końca czasów, wykraczającym poza historię – wstępującym w wieczność. Ten Kościół nie jest już tylko jednością osób ludzkich, lecz jednością całego stworzenia. Zjednoczenie to staje się możliwe tylko wskutek pośredniczącej roli człowieka. „Człowiek zarazem jest bóstwem i marnością”⁶⁷ Jednocząc się z Chrystusem, ludzkość doprowadza do jedności z Nim cały wszechświat. Ze świata przyrody tylko osoba ludzka jest zdolna przyjąć i urzeczywistnić w nim boskość. Dlatego ma się stać „organizatorem wszechświata” Stosunki między Bogiem a człowiekiem w historii świata zajmują zatem miejsce centralne: „Tajemnicą wszechświata, jego sensem jest bogoczłowieczeństwo – doskonałe zjednoczenie Boga z człowiekiem, a przez niego z całym stworzeniem”⁶⁸

Bogoczłowieczeństwo nie prowadzi człowieka do utraconego raju, lecz wiedzie go ku Królestwu niebieskiemu. Człowiek, który został wyzwolony z niewoli grzechu, nie jest tym samym, który żył w raju⁶⁹ Jeżeli w raju Bóg był z człowiekiem, to w Chrystusie przyjmuje On ludzką naturę, staje

⁶⁴ С а м а р и н. *Предисловие* s. 21.

⁶⁵ Б е р д я е в. *А. С. Хомяков* s. 239.

⁶⁶ „oczywiście [Sołowjow – W. A.] przyznawał, że patriotyzm jest pragnieniem urzeczywistnienia w swej ojczyźnie wyższych ideałów. Jednocześnie bezlitośnie demaskował to, co trafnie nazywał «nacjonalizmem zoologicznym», i wzywał, by «kochać inny naród jak swój własny» (В. Марцинковский. *В. С. Соловьев и Евангелие*. [b. m. r. w.] s. 61-62).

⁶⁷ С о л о в ь е в. *Чтения о Богочеловечестве* s. 111.

⁶⁸ Т р у б е ц к о й. *Мирозерцание Вл. С. Соловьева* t. 2 s. 330.

⁶⁹ Zob. В. З е н ь к о в с к и й. *Основы христианской философии*. Т 2: *Христианское учение о мире*. Paris 1964 s. 126.

się Człowiekiem. W Chrystusie został urzeczywistniony prawdziwy sens istnienia osoby ludzkiej. Tylko Bogoczłowiek jest prawdziwym człowiekiem, zespalającym w Sobie całą ludzkość⁷⁰

Myśliciel nie traktuje wcielenia Chrystusa i związanej z tym idei bogoczwłowieczeństwa tylko jako etapu wybawienia ludzkości od grzechu. Uznając zbawczy sens wcielenia Syna Bożego, Sołowjow jest przekonany, że bogoczwłowieczeństwo – jako ostateczne jednoczenie się w Bogu człowieka i wszechświata – od początku leżało w zamyśle Boga. Dlaczego jednak tradycja chrześcijańska i – ujmując szerzej – historia myśli ludzkiej nie mówią o bogoczwłowieczeństwie? Sołowjow podejmuje próbę odpowiedzi na owo pytanie: przyczyną jest to, że „tradycyjna forma religijności podtrzymuje wiarę w Boga, lecz nie doprowadza jej do końca. Współczesna cywilizacja głosi wiarę w człowieka, lecz w tym również jest niekonsekwentna. Konsekwentnie doprowadzone do końca i urzeczywistnione – wiara w Boga i wiara w człowieka – jednoczą się w jedynej i doskonałej prawdzie bogoczwłowieczeństwa”⁷¹ Nie można mówić, że w tradycji chrześcijańskiej nie ma żadnych przesłanek dotyczących bogoczwłowieczeństwa. Poszczególne elementy tej idei znajdujemy w chrześcijańskiej eklezjologii, liturgii, a nawet w Piśmie świętym, o czym świadczy przytoczony wyżej krótki zarys teologii wschodniej dotyczącej Kościoła, która stanowi fundament tej idei. Myśliciele rosyjscy, przede wszystkim Chomiakow i Sołowjow, zwrócili tylko uwagę na antropologiczny wymiar Kościoła. Uwypuklili rzecz oczywistą, a mianowicie to, że organem Kościoła – Ciała Chrystusa jest człowiek.

Kościół „obejmuje całą nieskończoność życia kosmosu”⁷² Sakramenty i dogmaty są w tym kontekście wyrazem tajemniczego życia kosmicznego Ciała Chrystusa⁷³ Syn Boży odwiecznie wstępuje na Krzyż i odwiecznie odbywa się ofiara eucharystyczna. W Kościele jednak działa nie tylko łaska Boża, lecz także realizuje się wolność i aktywność człowieka: „Kościół nie istnieje bez ludzkości, bez ludzkiej natury. Dlatego ludzkość w Kościele jest nie tylko obiektem działania łaski. Ona jest także podmiotem aktywnym,

⁷⁰ Рог. В. И л ь и н. *О небесной и земной соборности*. „Путь” 1927 nr 6 s. 90-91

⁷¹ С о л о в ь е в. *Чтения о Богочеловечестве* s. 23.

⁷² Tamże s. 200.

⁷³ „Sakramenty Kościoła są obrazami przemienienia całego świata. Tylko przez sakramenty, liturgię, przez Eucharystię dąży ludzkość ku głębi życia duchowego. Sakramenty dokonują się w głębi życia kosmicznego. Tam dokonuje się ofiara Chrystusa” (tamże s. 203).

wolnym i twórczym, który odpowiada na wezwanie Boga. W Kościele istnieje stały ruch od Boga ku ludzkości oraz od ludzkości ku Bogu”⁷⁴

Związek z Bogiem określa istotę człowieka. Tym, co czyni go prawdziwie ludzkim, jest jego bogoczość. Zakłada to wzajemną otwartość Boga i człowieka⁷⁵ Bogoczość uwidacznia się już w samym fakcie stworzenia człowieka na obraz Boży⁷⁶ Wiąże się z tym zdolność osoby ludzkiej do otwarcia się na Boga oraz odwieczne przeznaczenie człowieka do przeobcowienia. Jest to przejaw zakorzenienia osoby ludzkiej w tajemnicy Trójcy Świętej, uczestnictwa w życiu Boga. Antynomiczny charakter poznania Boga pozwala, by – nie podważając Jego absolutnej doskonałości – mówić o właściwym życiu wewnętrznemu Trójcy Świętej dynamizmie. Wcielenie Syna, Jego cierpienie i śmierć składają się na misterium, które odbywa się tak w historii, jak i w tajemniczej głębi Boga. Według N. Bierdiajewa, gdy chrześcijaństwo naucza o trzech Boskich Osobach oraz o zbawczej śmierci Syna Bożego, tym samym dopuszcza istnienie w Bogu dynamizmu; mówi o tragedii, która odbywa się w wewnętrznym życiu Boga⁷⁷ Stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga oraz śmierć Zbawiciela za ludzkie grzechy świadczą o istnieniu w Bogu „tęsknoty za swym drugim”, na którego została skierowana Jego miłość, o pragnieniu przez Boga wzajemnej miłości człowieka. Nie świadczy to o istnieniu w Bogu jakiejś niedoskonałości czy braku. Wprost przeciwnie – mówi o pełni i doskonałości Jego bytu⁷⁸

Dynamizm, którego treścią jest miłość, kieruje się w stronę osoby ludzkiej, czyni ją uczestnikiem życia Boga, uczestnikiem Bożej miłości. Ojciec, który jest jedyną przyczyną (αἰτία), początkiem (ἀρχή) i źródłem (πηγή), kieruje swą miłością ku Synowi, wszystko oddaje w Jego ręce; ukazuje Mu to wszystko, co sam czyni⁷⁹ Jest to jednocześnie miłość do człowieka i wszechświata⁸⁰ Syn uczestniczy w miłości Ojca do świata aż do śmierci⁸¹ Jest to kenozą boskiej miłości. Ponieważ Bóg jest miłością, może On przekroczyć

⁷⁴ Tamże s. 207.

⁷⁵ Zob. W. H r y n i e w i c z. *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*. Opole 1989 s. 168.

⁷⁶ Por. Rdz 1, 26.

⁷⁷ Н. Б е р д я е в. *Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства*. Paris 1927 – cz. 2 s. 11.

⁷⁸ Zob. tamże s. 8.

⁷⁹ Por. J 3, 35; 5, 20; Mt 3, 17.

⁸⁰ Por. J 3, 16; 1 J 4, 9; Rz 5, 8; 1 Tm 2, 4.

⁸¹ Por. J 15, 9; 17, 24-26.

swoją własną transcendencję, stać się „sługą” i „niewolnikiem”: „Tylko krzyż pozwala przeczuć «szaleńczą miłość», *eros manikos*, Boga do człowieka, którą często sławi tradycja wschodnia”⁸² Osoba ludzka, która jest mikrokosmosem i jednoczy w sobie cały wszechświat, powinna stać się uczestnikiem tego misterium miłości i skierować swą twórczą i aktywną miłość ku Bogu⁸³ W taki sposób zamyka się ten „ruch miłości”, który ma początek w Bogu i ku Niemu prowadzi. W tym kontekście jawi się cała doniosłość problemu ludzkiej twórczości, którego rozwiązanie powinien znaleźć sam człowiek⁸⁴

Według dogmatu chalcedońskiego natura boska i ludzka są zjednoczone w Chrystusie bez pomieszania, bez zamiany, niepodzielnie i nierozłącznie. Dogmat jednak mówi nam nie tylko o Bogu, lecz także o człowieku. Aby natura ludzka bez uszczerbku dla siebie samej mogła zjednoczyć się z naturą Boga, niezbędne jest zstąpienie Boga, Jego znizenie się do poziomu człowieka. Zjednoczenie w Chrystusie dwóch natur staje się możliwe wskutek aktu kenotycznego. Kenoza składa się z wcielenia Logosu, Jego unżenia, cierpienia, śmierci krzyżowej, zejścia do otchłani i zamyka się wstąpieniem na niebiosa – ukazuje jakby etapy „ruchu miłości”, o czym była mowa wyżej⁸⁵ Co jednak w rzeczywistości ma oznaczać owa kenoza i jak powinna być rozumiana? W Sołowjow, podejmując próbę odpowiedzi na to pytanie, mówi, że boska wola podczas aktu kenotycznego wyrzeka się boskiej chwały, dając przez to możliwość pełnego działania woli ludzkiej. Według Sołowjowa zadaniem ludzkości jest stawanie się w Kościele powszechnym Ciałem Chrystusa, przemienienie człowieka w osobę duchową. W celu wypełnienia tego zadania ludzkość powinna się stać czynnym uczestnikiem dzieła Chrystusa. Stając się człowiekiem Bóg nie przestaje być Bogiem. Tak samo i człowiek przyjmując Boga nie wyrzeka się swego człowieczeństwa. W wolnym akcie unżenia się Bóg czegoś się wyrzeka, coś zostawia, żeby być dla człowieka dostępnym, żeby zbliżenie stało się możliwe. Także i człowiek otwierając się na Boga coś przemienia w sobie. Czyni to jednak bez niszczenia swej ludzkiej natury i naruszania tkwiących w nim możliwości. W akcie kenozy Bóg wstępuje w życie ludzkie i przyjmuje je umożliwiając człowiekowi uczestnictwo w życiu boskim. Przez nie osoba ludzka realizuje założone w niej od

⁸² Н р у н и е в и с з. *Chrystus nasza Pascha* s. 235.

⁸³ Por. Oz 6, 6; Mi 6, 8; Mt 22, 37; 1 J 4, 19; 2 Kor 5, 14-15; Ga 5, 22.

⁸⁴ Por. Б е р д я е в. *Философия свободного духа* cz. 2 s. 71.

⁸⁵ Zob. Б у л г а к о в. *Агнец Божий* s. 246-247.

początku możliwości i dąży ku pełni bogocześności⁸⁶ Bułgakow stwierdza: „główną ideą w dogmacie chalcedońskim jest kenoza”⁸⁷

Dążenie chrześcijaństwa ku pełni życia z Bogiem wiąże się z przewyciężeniem wrogości świata i wszystkich podziałów. Ma to być twórcza działalność jednoczenia wszystkich i wszystkiego, na którą wskazuje liturgiczna modlitwa przynoszenia Darów: „Tobie ofiarujemy za wszystkich i za wszystko”⁸⁸ Dlatego liturgia jest swego rodzaju planem zjednoczenia w miłości całej różnorodności stworzenia. W tym kontekście działalność ludzka ma charakter eucharystyczny i składa się na nią głoszenie Dobrej Nowiny (liturgia katechumenów) i przemienienie wszechświata (kanon eucharystyczny). Tak rozumiana twórczość jednoczy w sobie całą różnorodność działalności ludzkiej – wszystko to, co w najszerszym znaczeniu może być nazywane kulturą – i nadaje jej właściwy sens: „Twórczość człowieka jest możliwa i usprawiedliwiona, gdy jest służeniem Bogu, a nie sobie; gdy jest uczestnictwem w twórczości Boga”⁸⁹ Samo to, że osoba ludzka powinna dać czynną odpowiedź na miłość Stwórcy, zakłada znalezienie usprawiedliwienia dla ludzkiej twórczości. Dążenie do zbawienia duszy implikuje troskę człowieka o siebie samego. Twórczość zaś w najgłębszym sensie jest myślą o Bogu, o Prawdzie i Pięknu, o życiu duchowym⁹⁰

Wszelka działalność ludzka podejmowana nie w imię swoje, lecz w imię piękna, prawdy i sprawiedliwości (nawet gdy odbywa się ona poza obrębem Kościoła instytucjonalnego), może być traktowana jako twórczość religijna. Bierdiajew nawiązuje do myśli Dostojewskiego o naturze piękna. Wielki pisarz był przekonany, że piękno jest powiązane ze świętością, ta zaś jest zjawiskiem religijnym. Święty jest tylko Chrystus i dlatego On jest Piękmem. Dlatego wszelkie prawdziwe piękno, prawda i sprawiedliwość mają swe źródło w Chrystusie. Boskie dobro i piękno ocalają świat. To dało Dostojewskiemu podstawy, by powiedzieć: „Świat będzie zbawiony przez piękno!”⁹¹ Jest to swego rodzaju „chrystologia ludzkiej twórczości” Ojcowie Kościoła mówią o słabości i grzesznym stanie osoby ludzkiej. Podkreślają samotność człowie-

⁸⁶ Zob. tamże s. 248-249.

⁸⁷ Zob. tamże s. 267.

⁸⁸ *Liturgia św. Jana Chryzostoma* W: Św. J a n C h r y z o s t o m. *Wybór pism*. Warszawa 1974 s. 96.

⁸⁹ Б е р д я е в. *Философия свободного духа* cz. 2 s. 71-72.

⁹⁰ Por. tamże s. 64.

⁹¹ F. D o s t o j e w s k i. *Idiota*. Tłum. J. Jędrzejewicz. Warszawa 1961 s. 425.

ka, który odszedł od Stwórcy. Rosyjscy myśliciele religijni postawili zaś pytanie o przeznaczenie człowieka i jego odpowiedzialność za losy ludzkości i wszechświata⁹²

Do urzeczywistnienia idei bogoczłowieczeństwa potrzebne jest pojednanie ludzkości: „Zjednoczenie człowieka z Bogiem tworzy jedną istotę – Bogoczłowieka, wcielenie Logosu. [...] Kościół zaś jest jego rozpowszechnieniem na cały Kosmos”⁹³ Kościół został zjednoczony z Bogiem nie wprost, lecz dzięki wcieleniu Chrystusa. Tylko Chrystus jest w pełni Bogoczłowiekiem – zjednoczoną z Bogiem ludzkością. Człowiek nie jest sam w doświadczeniu religijnym. W spotkaniu z Chrystusem, który jednoczy się ze wszystkimi: jest z całym światem chrześcijańskim, z apostołami i świętymi, ze wszystkimi żyjącymi i zmarłymi. W Kościele odbywa się spotkanie z tym samym Chrystusem, który tworzy z nas jeden lud Nowego Adama⁹⁴ W Kościele jako Ciele Chrystusa urzeczywistnia się Jego prawda, a także miłość i wolność. Kościół jest jednością w wolności i miłości. W tym przejawia się jego wspólnotowy charakter. Soborowość nie zamyka się jednak w ramach Kościoła instytucjonalnego.

Kościół jest pełną życia i dlatego wszechświat nie może pozostać poza nim. Wcielenie Chrystusa pociąga za sobą „uchrystusowanie” całego kosmosu, Kościół staje się zatem „uchrystusowanym kosmosem” Chrystus odnowił i zmienił porządek wszechświata. Kościół kontynuuje działanie Chrystusa, prowadzi cały wszechświat do jedności z Kościołem, a przez to – z Bogiem. Dlatego Bierdiajew stwierdza: „W Kościele rośnie trawa i kwitną kwiaty”⁹⁵ Kosmicznej natury Kościoła nie rozumieją ci, którzy widzą w nim tylko religijną instytucję.

Według E. Skobcowej (późniejszej Matki Marii) bogoczłowieczeństwo było „jedną z ulubionych idei” Sołowjowa. Stała się ona także podstawą jego historiozofii i projektu zjednoczenia Kościołów⁹⁶ E. Trubieckoj, autor jak dotąd najsolidniejszej pracy o myśli Sołowjowa, pisał: „W idei bogoczłowieczeństwa splatają się wszystkie nici myśli Sołowjowa. Leży ona w centrum całego jego nauczania filozoficznego i religijnego; jest zasadniczą treścią tego

⁹² Zob. Б е р д я е в. *Философия свободного духа* cz. 2 s. 39-40.

⁹³ Е. Р а д л о в. *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*. Ст.-Петербург 1913 s. 102.

⁹⁴ Пор. Б е р д я е в. *Философия свободного духа* cz. 2 s. 192-193.

⁹⁵ Тамże s. 195.

⁹⁶ Е. С к о б ц о в а. *Мирозерцание В. Соловьева*. Paris 1929 s. 25.

wszystkiego, co mówił o drodze życia człowieka i ludzkości”⁹⁷ Jest to idea zjednoczenia stworzenia na czele z człowiekiem na obraz Trójcy Świętej, o czym mówił też N. Fiodorow⁹⁸

Główną ideą Fiodorowa, jak to podkreśla N. Berdiajew, była „typowo rosyjska idea *odpowiedzialności wszystkich za wszystkich*, idea aktywnego uczestnictwa człowieka w dziele powszechnego zbawienia i zmartwychwstania”⁹⁹ Wszystkie jego dzieła są przeniknięte żalem z powodu panującej w stosunkach międzyludzkich niezgody. Myśliciel ten był skrajnym przeciwnikiem indywidualizmu i pesymizmu; uważał, że aktywność jest właściwa nie tylko Bogu, lecz i człowiekowi. W tym według Fiodorowa tkwi prawdziwy sens dogmatu o nierozdzielnym zjednoczeniu w Chrystusie natury boskiej i ludzkiej. Chrześcijaństwo jest religią zmartwychwstania i powinno być rozumiane jako braterstwo zjednoczonych w miłości osób ludzkich. Dlatego prawdziwym przeznaczeniem człowieka jest zjednoczenie całej ludzkości w celu wskrzeszenia wszystkich zmarłych. Myśliciel głosi synostwo osoby ludzkiej, przypomina synom o ojcach, bez których braterstwo pojednanej ludzkości nie będzie pełne i doskonałe. Dla Fiodorowa poczucie wspólnoty rodzinnej jest jednym z wyrazów ikoniczności człowieka. Odczuwanie jedności z przodkami staje się odzwierciedleniem jedności między hipostazami Trójcy Świętej¹⁰⁰ To najbardziej wyraźny punkt zbliżenia się *Filozofii*

⁹⁷ Т р у б е ц к о й. *Мирозозерцание* Вл. С. Соловьева т. 2 s. 325.

⁹⁸ „Prawda głoszona przez Chomiakowa doszła do nas w postaci twórczo przemienionej przez Dostojewskiego i Sołowjowa. [...] Dostojewskiego i Sołowjowa cechuje duch prorocki. [...] Zwracają się oni ku końcowi czasów. Chrześcijaństwo rozumieją nie jako chronienie świątyni, jako duchowieństwo, lecz jako prorocstwo twórczego rozwoju. Już Sołowjow dopuszczał możliwość rozwoju dogmatycznego, rozumiał Kościół jako bogocześniaczy proces dokonujący się na ziemi; odczuwał, że historia zmierza ku bogocześniaczości. N. Fiodorow w swej *Filozofii wspólnego dzieła* deklaruje aktywny stosunek do natury oraz szaleńczo śmiała i zuchwałą ideę wskrzeszenia zmarłych przez wysiłek ludzkości. To był powiew nowego ducha. Wiązało się to ze słowianofilstwem, lecz przewyciężono jego jednostronność i ograniczoność” (Б е р д я е в. А. С. *Хомяков* s. 240). Trudno teraz powiedzieć, jaki wpływ miała *Filozofia wspólnego dzieła* N. Fiodorowa na myśl W. Sołowjowa. Sam filozof przyznawał w liście do Fiodorowa: „Wasz projekt jest wyrazem zbliżenia się ducha ludzkiego na drodze do Chrystusa. Ze swej strony mogę tylko uznać was za swego nauczyciela oraz duchowego ojca” (cyt. za: Н. Б е р д я е в. *Три юбилея. Л. Толстой. Генрик Ибсен. Н. Федоров. „Путь”* 1928 nr 11 s. 89).

⁹⁹ Б е р д я е в. *Три юбилея* s. 89.

¹⁰⁰ „Prawdziwy sens człowieka rodzi się wraz z nim. Znajduje, to wyraz w poczuciu rodzinności, które dominuje w dzieciństwie. W nauce o Trójcy Świętej przekształciło się to w dogmat, jednak to, co w myśleniu metafizycznym Greków było dogmatem, dla praktycznego rozumowania Rosjan będzie przykazaniem. Odzwierciedla to działalność św. Sergiusza z Rado-

wspólnego dzieła Fiodorowa do idei bogoczłowieczeństwa Sołowjowa: bogoczłowieczeństwo – jedność synów z ojcami – jest, według Fiodorowa, efektem przeobóstwienia wszystkich ludzi, żyjących i zmarłych. Głoszenie bogoczłowieczeństwa jest zatem ściśle związane z ideą wskrzeszania.

W twórczości W Sołowjowa pojęcie bogoczłowieczeństwa przekształciło się w ideę *Sofii – Mądrości Bożej*, co znalazło wyraz w dziełach rosyjskich myślicieli-„sofiologów”: E. Trubieckoja, P. Fłorenskiego, a szczególnie w twórczości teologicznej S. Bułgakowa. Znaczenie *Sofii*, podobnie jak sobowości, trudno w sposób adekwatny sformułować, gdyż pojęcia te są raczej mistyczną intuicją niż ścisłym terminem teologicznym. Bóg jako „Istniejący”, jako Początek i Mądrość doprowadza w Chrystusie całą mnogość świata do jedności: „Logos – to Istniejący, Sofia zaś osiąga swe ostateczne urzeczywistnienie i najwyższą doskonałość w momencie zjednoczenia z Logosem. [...] Jest to Chrystus Bogoczłowiek: według swej boskości Logos, według człowieczeństwa – *Sofia*, Mądrość Boża”¹⁰¹ Ludzkość jest niezbędnym uczestnikiem zjednoczenia Boga ze stworzeniem. Takie zjednoczenie już odbyło się w Chrystusie: ludzkość, która osiągnęła w Nim swą doskonałość, jest *Sofią*, „duszą świata”¹⁰²

Potwierdzenia swych intuicji W Sołowjow i N. Fiodorow szukali w tradycji prawosławnej. W dużej mierze poszukiwania te nie odniosły sukcesu, albowiem, jak później powiedział N. Bierdiajew, problem bogoczłowieczeństwa wiąże się z problemem twórczości, która dla ludzkości jest jednocześnie tajemnicą i zadaniem; jest objawieniem ludzkości o sobie samej¹⁰³ „Człowiek powinien ciągle dokonywać aktu twórczego w stosunku do siebie same-

neza, który zbudował pierwszą cerkiew w państwie moskiewskim pod wezwaniem Trójcy Świętej, czym sprzyjał zjednoczeniu tej ziemi w imię nierozdzielnej Trójcy” (Н. Ф е д о р о в. *Собрание Сочинений в 4 томах*, Москва 1995-1998 – t. 1 s. 69-70).

¹⁰¹ С к о б ц о в а. *Мирозерцание В. Соловьева* s. 18.

¹⁰² Sołowjow znalazł w prawosławnej tradycji ślady obecności idei *Sofii*. W XI wieku, niezależnie od wpływów Bizancjum, na północy Rusi zostały wybudowane cerkwie ku czci *Świętej Sofii – Mądrości Bożej*. W cerkwiach tych malowano ikony o tym samym imieniu: na tronie siedzi kobieta ze skrzydłami, obok niej stoją Bogarodzica i św. Jan Chrzciciel, nad nimi – Chrystus i cały świat aniołów. Znaczy to, że siedząca na tronie kobieta nie jest ani obrazem Bogarodzicy, ani Chrystusa. Obraz ten wskazuje na jego pierwowzór: jeszcze nie urzeczywistnione, lecz istniejące jako zamysł Boga – przeobóstwione stworzenie, zjednoczone z Logosem w jedyne bogoczłowieczeństwo (tamże s. 21).

¹⁰³ Пор. Б е р д я е в. *Смысл творчества* s. 349.

go. W tym akcie twórczym następuje tworzenie osoby przez samą siebie. Jest to ciągła walka z fałszywym «ja» w człowieku”¹⁰⁴

By być w pełni ludzkim, człowiek musi stać się boski. W religii chrześcijańskiej nie chodzi o doskonałość jednostki, lecz o doskonałość wszystkich. Bosko-ludzka więź miłości powinna urzeczywistniać się w prawdziwej jedności ludzi, w bogoczołowieństwie. „Uduchowanie jest stanem bosko-ludzkim. Człowiek w swej duchowej głębi styka się z boskością i otrzymuje wsparcie z boskiego źródła”¹⁰⁵ Uduchowanie świata, według Bierdiajewa, rozpocznie się wówczas, gdy ludzie w swej działalności będą kierować się miłością, która będzie urzeczywistniała się w wolnych aktach twórczych, radykalnie zmieniających obraz człowieka i świata¹⁰⁶ U podstaw chrześcijaństwa leży przykazanie miłości Boga i bliźniego – i na tym polega jego bogoczołowieczy charakter. W pojednaniu natur nie ginie osoba człowieka, wręcz przeciwnie – utrwała swą niepowtarzalność w zindywidualizowanych, konkretnych aktach twórczych. „Człowiek jest nieśmiertelny dlatego, że ma boski początek. Nieśmiertelna jest jednak nie tylko jego boskość, nieśmiertelny jest cały ustrój człowieka, którym włada duch. Duchowy początek wyklucza jego ostateczne pogrążenie w śmiertelnośnym potoku czasu”¹⁰⁷ Chrystus zapoczątkował drogę ku odnowie i przemianie całego człowieka, odzyskującego jedność z Ojcem w Duchu Świętym: „Chrystus zwyciężył śmierć, był bowiem wcieleniem uniwersalnej boskiej miłości, a miłość nie może nie pragnąć powszechnego wybawienia od śmierci i powszechnego zmartwychwstania”¹⁰⁸ Zbawienie duszy Bierdiajew odnosi do twórczości i aktywności człowieka. Idea zbawienia „powinna być zastąpiona przez ideę doskonałości życia. [...] Tworzy nie tylko Bóg, ale i człowiek. Czasy ostateczne to nie tylko epoka rozkładu, lecz także epoka bosko-ludzkiego tworzenia nowego życia i nowego świata”¹⁰⁹

¹⁰⁴ Tenże. *Экзистенциальная диалектика* s. 165.

¹⁰⁵ Tamże s. 161.

¹⁰⁶ Zob. S t a r k. *Teoria Bogoczołowieństwa* s. 72-73.

¹⁰⁷ Б е р д я е в. *Экзистенциальная диалектика* s. 199.

¹⁰⁸ Tamże s. 200.

¹⁰⁹ Tamże s. 241-242.

BIBLIOGRAFIA

- Б е р д я е в Н.: А. С. Хомяков. Москва 1912.
- Б е р д я е в Н.: Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Paris 1952.
- Б е р д я е в Н.: Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. Paris 1927.
- Б е р д я е в Н.: Миросозерцание Достоевского. Paris 1968.
- Б е р д я е в Н.: Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Москва 1995.
- Б е р д я е в Н.: Русская идея. Москва 1997.
- Б е р д я е в Н.: Смысл истории. Paris 1969.
- Б е р д я е в Н.: Смысл творчества. Москва 1989.
- Б е р д я е в Н.: Три юбилея. Л. Толстой. Генрик Ибсен. Н. Федоров. „Путь” 1928 nr 11 s. 76-94.
- B o b r i n s k o y V Lazare et le riche (Lc 16, 19-31). Homélie prononcée au Congrès de la Fraternité Orthodoxe par le père Boris Bobrinsky le 2 novembre 1996. „Contacts” 50:1998 nr 181 s. 7-12.
- Б р я н ч а н и н о в И.: Письма к разным лицам. Т. 1. Сергиев Посад 1913.
- Б у л г а к о в С.: Агнец Божий. Paris 1933.
- B u ł g a k o w S.: Życie za grobem. Białystok 1994.
- Б у х а р е в А.: О православии в отношении к современности. Ст-Петербург 1906.
- Ч е т в е р и к о в С.: Из истории русского старчества (Паисий Величковский). „Путь” 1925 nr 1 s. 99-115.
- D o s t o j e w s k i F.: Bracia Karamazow. Tłum. A. Wat. Warszawa 1987.
- D o s t o j e w s k i F.: Idiota. Tłum. J. Jędrzejewicz. Warszawa 1961.
- E v d o k i m o v P.: Prawosławie. Warszawa 1986.
- Ф е д о р о в Н.: Собрание Сочинений в 4 томах. Москва 1995-1998.
- Ф л о р о в с к и й Г Пути русского богословия. Paris 1983.
- Ф у д е л ь С.: Славянофильство и Церковь. „Вестник РСХД” 1978 nr 125 s. 35-97.
- Г о г о л ь Н.: Избранные места из переписки с друзьями. W: Собрание Сочинений. Т. 4. Москва 1888 s. 655.
- Н г у н и е в и с з W Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne. Opole 1989.
- Н г у н и е в и с з W Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej. Т. 1. Lublin 1982.
- Н г у н и е в и с з W Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej. Т. 3. Lublin 1991.
- Н г у н и е в и с з W Pedagogia nadziei. Warszawa 1998.
- Н г у н и е в и с з W Dramat boskiego uniżenia. Zapomniany rozdział chrystologii prawosławnej. „Znak” 50:1998 nr 10 s. 73-86.
- И л ь и н В.: О небесной и земной соборности. „Путь” 1927 nr 6 s. 89-94.
- К а с р е г W Bóg Jezusa Chrystusa. Wrocław 1996.
- К у в а к и н В.: Религиозная философия в России. Москва 1980.
- L i s i c k i P.: Udreki nadziei. Kilka uwag o możliwości zbawienia powszechnego. „Więź” 41:1998 nr 10 s. 115-130.

- Liturgia św. Jana Chryzostoma. W: Św. Jan Chryzostom. Wybór pism. Warszawa 1974 s. 7-151.
- Марцинковский В.: В. С. Соловьев и Евангелие. [В. м. г. w.]
- Мазижек S.: Królestwo Ducha i królestwo Cesarza. W: Liberalizm a chrześcijaństwo. Materiały z konferencji naukowej. Warszawa 1993.
- Мочульский К.: Достоевский жизнь и творчество. W: Гоголь, Соловьев, Достоевский. Москва 1995.
- Piórczyński J.: Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia. Wrocław 1997.
- Радлов Е.: Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Ст.-Петербург 1913.
- Самарин И.: Предисловие к собранию сочинений Хомякова. W: А. Хомяков. Собрание Сочинений. Т. 1. Ст.-Петербург 1900.
- Скобцова Е.: Мирозерцание В. Соловьева. Paris 1929.
- Соловьев Вл.: Духовные основы жизни. W: Собрание Сочинений. Т. 1. Ст.-Петербург 1877-1884.
- Stark K.: Teoria Bogoczołwieczeństwa w filozofii Mikołaja Bierdiajewa. „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica w Krakowie” 1986 nr 1085 s. 61-79.
- Трубецкой Е.: Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 1. Москва 1913.
- Зеньковский В.: Основы христианской философии. Т. 2: Христианское учение о мире. Paris 1964.

CULTURE AS REVELATION OF GOD-MANHOOD
HISTORIOSOPHICAL ELEMENTS
IN THE WRITINGS OF RUSSIAN RELIGIOUS THINKERS
OF 19th AND 20th CENTURIES

S u m m a r y

Culture has its historical dimension. That's why the philosophy of history becomes one of the elements of the theology of culture. The Russian religious thinkers agreed to consider that the process of growing of the human person to the fullness of its humanity passes through culture. Such a vision of culture implies its wide understanding: the overcoming disharmony and hostility of the world as well as the reaching the state of its unity with God. Here one has to do with the metaphysical character of the culture and its vertical dimension, which is contrary to its horizontal, empirical dimension. Human culture becomes *the ascending way of humanity*.

Humanity tries to consolidate of "the multiplicity of the universe" These efforts take forms of social utopias of every kind and of civilisation. According to Russian thinkers, especially F. Dostoyevski, consolidation overpases man's capabilities – the man being considered as deprived of metaphysical depth and contradictory to God's will. The Russian religious thinking of the second half of the 20th century is characterised by the search of another way leading

to the solution of the problem. Helpful turned to be here the Orthodox ecclesiology. In the circle of the slavophile thinkers an idea of “conciliarity” (*sobornost*) had given birth of the vision of “God-manhood” as the image of the deified humanity of the end of time. This idea arose in the context of understanding culture as *theourgía* – the collaboration of man and God. The purpose of this collaboration, the transfiguration of the whole creation shows culture in the light of eschatology. This transfiguration appears also to be the end of history, the final event – the eighth day of creation.

Summarized and translated by Rev. Przemysław Kantyka

Słowa kluczowe: rosyjska kultura religijna, bogoczłowieczeństwo, ludzkość, soborowość, F. Dostojewski, eklezjologia prawosławna.

Key words: Russian religious culture, god-manhood, humanity, conciliarity, F. Dostoyevski, Orthodox ecclesiology.