

PIOTR PRZESMYCKI SDB

IDEA BOGOCZŁOWIECZEŃSTWA W TWÓRCZOŚCI MIKOŁAJA BIERDIAJEW

W nurtach chrześcijaństwa wschodniego obecna jest świadomość tego, iż stworzony przez Boga człowiek został wezwany do przeobóstwienia (*theosis*) siebie i świata przez współpracę (*synergesis*) z Bogiem, który – według *adagium* Ojców Kościoła – „stał się człowiekiem, aby człowiek stał się bogiem”¹. W przestrzeni takiej wrażliwości funkcjonuje idea Bogoczłowieczeństwa. Jej prekursorami w epoce nowożytnej byli m.in. Włodzimierz Sołowjow i Fiodor Dostojewski, kontynuatorami zaś, szczególnie gdy chodzi o okres po rewolucji roku 1917, liczni przedstawiciele *rusckiego zarubieżija*², tacy jak Siergiej Bułgakow, Mikołaj Bierdiajew oraz późniejsi autorzy, m.in. Paul Evdokimov czy Olivier Clément. Oni to bliżej zapoznali chrześcijaństwo Zachodu z ideą Bogoczłowieczeństwa, sami zaś poprzez asymilację myśli zachodniej nadali jej swoisty odcień i oryginalność³. Przykładem tego jest interpretacja Bierdiajewowska⁴. Niniejszy artykuł stanowi próbę jej ujęcia w aspekcie teologicznym.

Dr PIOTR PRZESMYCKI SDB – wykładowca etyki w Salezjańskiej Wyższej Szkole Ekonomii i Zarządzania w Łodzi; adres do korespondencji: przesmyk@onet.pl

¹ *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 54.

² Por. *Emigracja rosyjska. Losy i idee*, red. R. Bäcker, Z. Karpus, Łódź 2002.

³ Por. W. Krzemiń, *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przelomu XIX i XX wieku*, Warszawa 1979, s. 8; К. И с у п о в, *Богочеловечество – Богочлoвeчeцтвo – Godmanhood*, w: *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. De Lazari, t. III, Łódź 2000, s. 56-66.

⁴ Por. K. Stark, *Teoria Bogoczłowieczeństwa w filozofii Mikołaja Bierdiajewa*, ZN AGH 1986, nr 1085, Zagadnienia społeczno-filozoficzne, z. 30, s. 61-79.

KU ROZUMIENIU BOGOCZŁOWIECZEŃSTWA

Nie tylko treść prac Mikołaja Bierdiajewa, ale nawet pobieżna analiza tytułów głównych jego dzieł, jak np. *Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого* (1952) czy *Царство Духа и Царство Кесаря* (1949), pozwala wnioskować, że zawiła dialektyka między „boskim” i „ludzkim” elementem rzeczywistości należy do centralnych tematów jego twórczości. Z kolei prawie wszystkie one zdają się koncentrować wokół idei Bogoczłowieczeństwa. Tę obserwację potwierdzają także opracowania komentatorów Bierdiajewa⁵.

W niektórych pismach rosyjskiego egzystencjalisty idea Bogoczłowieczeństwa bywa wyrażana *explicite*, w innych zaś funkcjonuje niejako *implicite*. Ten ostatni przypadek zachodzi wówczas, gdy autor, nie posługując się terminem *Bogoczłowieczeństwo*, wyprowadza poszczególne zagadnienia jakby z „ducha” owej idei. Podstawy duchowości Bogoczłowieczeństwa zostały zaprezentowane w pracy *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности* (1937)⁶.

„BOGOCZŁOWIECZEŃSTWO” – HISTORIA.I ZNACZENIE TERMINU

Polski termin *Bogoczłowieczeństwo* pochodzi od rosyjskich: *Богочеловечество*, *Богочеловечность*. W niektórych językach zachodnioeuropejskich ma on następujące odpowiedniki: *Gottmenschentum*, *Gottmenschheit* – w niemieckim; *Godmanhood*, *Godhumanity* – w angielskim, *divino-humanité* – we francuskim czy *divino-umanità* – w języku włoskim.

Bogoczłowieczeństwo jest terminem filozoficzno-teologicznym wyrosłym na gruncie chrześcijaństwa. Nie występuje jednak w Biblii ani w orzeczeniach Soborów. Z tej to racji niektórzy autorzy twierdzą, że mamy do czynienia z teomitologem⁷. Termin ten występuje najczęściej w pismach rosyjskich myślicieli religijnych.

⁵ Por. R. Clavet, *Nicolas Berdiaeff. L'équilibre du divin et de l'humain*, Montréal 1990, s. 195-220.

⁶ Н. Бердяев, *Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности*, Paris [1937]; T. Klépinine, *Bibliographie des œuvres Nicolas Berdiaeff*, Paris 1978, s. 45.

⁷ И с у п о в, *Богочеловечество – Богочłowieczeństwo – Godmanhood*, s. 58.

Pisarzem chrześcijańskim, u którego po raz pierwszy idea Bogoczłowieczeństwa pojawia się *implicite*, jest Apolinary z Laodycei⁸. Twierdził on, że w Bogu istnieje „człowiek niebieski”, będący archetypem „człowieka ziemskiego”. Idea ta została następnie zarysowana, choć w sposób jeszcze niewyraźny, w pismach m.in. Grzegorza z Nyssy, Teodora z Mopsuestii, Jana Chryzostoma oraz Maksyma Wyznawcy. Kamieniem milowym w jej rozwoju okazało się orzeczenie IV Soboru Powszechnego w Chalcedonie (451):

Zgodnie ze świętymi Ojcami, wszyscy jednomyślnie uczymy wyznawać, że jest jeden i ten sam Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, Doskonały w Bóstwie i doskonały w człowieczeństwie, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, złożony z duszy rozumnej i ciała (...). Jednego i tego samego Chrystusa Pana, Syna Jednorodzonego, należy wyznawać w dwóch naturach: bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączania. Nigdy nie zanikła różnica natur przez ich zjednoczenie, ale zostały zachowane cechy właściwe obu natur, które się spotkały, aby utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę. Nie wolno dzielić Go na dwie osoby ani rozróżniać w Nim dwóch osób, ponieważ jeden i ten sam jest Syn, Jednorodzony, Bóg, Słowo i Pan Jezus Chrystus...⁹.

Chalcedon, wypowiadając się w kwestii dwóch natur w jednej osobie Chrystusa, odrzucił zarówno poglądy nestoriańskiego dualizmu, jak i monofizytyzmu. Nestorianizm charakteryzował się tym, iż ściśle oddzielał rzeczywistość Boską i ludzką w osobie Chrystusa. Soborowy tekst odcina się od tego, twierdząc, że bóstwo i człowieczeństwo połączyły się w Chrystusie „bez zmieszania, bez zmiany”. Natomiast do poglądów monofizytyzmu twierdzącego, że bóstwo w osobie Chrystusa pochłonęło Jego człowieczeństwo, Sobór odżegnuje się twierdzeniem, iż unia bóstwa i człowieczeństwa w Chrystusie dokonała się „bez podzielenia i bez rozłączania”. Prawosławny teolog A. Schmemmann podkreśla, iż cała teologia praewosławna jak ze źródła wypływa z orzeczeń owego Soboru – „chalcedońskiego cudu”:

Dogmat chalcedoński dał ludzkości nowe horyzonty, gdyż autentyczną miarą człowieczeństwa jest Bogoczłowieczeństwo. To, co pozornie może wydać się retoryczną równowagą słów, w rzeczywistości wyraża wiarę, nadzieję i miłość Kościoła, kierują-

⁸ Por. H. Paprocki, *Bogoczłowieczeństwo*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. II, Warszawa 2001, s. 164-165.

⁹ *Sobór Chalcedoński (451), Definicja Wiary, nr 11*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. I, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 223.

ca siłę całego naszego życia chrześcijańskiego. Bóg przychodzi do człowieka nie w tym celu, aby go pomniejszyć, ale aby Osobę Boską uczynić osobą ludzką¹⁰.

W okresie bizantyjskim idea Bogoczłowieczeństwa znalazła swój teologiczny wyraz zasadniczo w nauce o przemienieniu (*metamorphosis*) natury ludzkiej przez niestworzone Boskie energie (św. Grzegorz Palamas)¹¹. Po upadku Konstantynopola (1453) w teologii następuje okres długiego milczenia o tej idei, trwający aż do XIX w. Wtedy to idea Bogoczłowieczeństwa powróciła w dziełach rosyjskich słowianofilów.

Postacią, z którą należy wiązać największy rozwój idei Bogoczłowieczeństwa, jest Włodzimierz Sołowjow. Na szczególną uwagę zasługują jego *Człowieczeństwo* (*Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*) wygłoszone w Petersburgu w latach 1878-1881¹²:

Идея Богочеловечества, которую развивал, главным образом, Вл. Соловьев и религиозная философия начала XX века означают взаимопроникновение и соединение двух природ, Божественной и человеческой, при сохранении их различия и самостоятельности. Учение о Богочеловечестве предполагает соизмеримость между Богом и человеком, присутствие в человеке божественного начала и вместе с тем не допускает монистического тождества. Богочеловеческий процесс произошел не только индивидуально в Богочеловеке, но и должен происходить в человечестве, в человеческом обществе. У Вл. Соловьева учение о Богочеловечестве носило слишком эволюционно-оптимистический характер и было недостаточно свободно от влияний Гегеля и Шеллинга¹³.

Sołowjow określał Bogoczłowieczeństwo jako *pierwodogmat* Kościoła¹⁴. Według autora *Wykładów o Bogoczłowieczeństwie* całe dzieje teologii chrześcijańskiej z jej herezjami koncentrują się wokół idei Bogoczłowieczeństwa. W historii myśli teologicznej istniały bowiem takie okresy, w których nadmier-

¹⁰ A. S c h m e m a n n, *Droga prawosławia w historii*, Białystok 2001, s. 149.

¹¹ Por. W. H r y n i e w i c z, *Hermeneutyczne znaczenie idei bogoczłowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej*, w: t e n ż e, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1989, s. 167.

¹² Por. P. P r z e s m y c k i, *Sołowjow – życie i postać rosyjskiego filozofa*, „W drodze” 2002, nr 2, s. 65.

¹³ Н. Б е р д я е в, *Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективизация*, w: t e n ż e, *Царство Духа и царство Кесаря*, red. П. В. Алексеева, Р. К. Медведевой, Москва 1995, s. 183-185.

¹⁴ Por. Г. Ф л о р о в с к и й, *Пути русского богословия*, Киев 1991, s. 486.

nie podkreślano znaczenie „boskiego” elementu chrześcijańskiego misterium, innym razem natomiast zbyt akcentowano jego element „ludzki”¹⁵. Pod wpływem twórczości Sołowjowa *Богочеловечество* stało się jednym z centralnych zagadnień nie tylko teologii, ale także filozofii i psychologii u sporej części późniejszych rosyjskich autorów. Rozwijali oni tę ideę na tle nowożytnego konfliktu pomiędzy religią i ateistycznym humanizmem. W ten sposób przeciwstawiali się tendencjom do autoafirmacji i ubóstwiania człowieka (*человекобожество*) oraz pojmowania go w sposób skrajnie monistyczny lub dualistyczny¹⁶. W „ewolucyjno-optimistycznym” – jak twierdził Bierdiajew – rozumieniu Sołowjowa idea Bogoczłowieczeństwa jawiła się przede wszystkim jako Bosko-ludzka rzeczywistość Chrystusa – Bogoczłowieka, następnie zaś pozwalała rozumieć zarówno tajemnicę Kościoła, jak i historię ludzkości w świetle procesów bogoczłowieczych. W powrocie do tej idei widziano antidotum na przezwyciężenie kryzysu religijnego, który objął część inteligencji rosyjskiej końca XIX i początku XX w.

T. Špidlík zauważa, że „w Rosji trudno byłoby nakreślić dokładne granice między teologią, filozofią i innymi gałęziami ludzkiej natury”¹⁷. Zdanie to mogłoby stanowić ilustrację twórczości Bierdiajewa, który „pozostaje nieortodoksyjnym filozofem chrześcijańskim, który – choć szanuje oficjalną naukę Kościoła – niejednokrotnie i śmiało i otwarcie się jej przeciwstawia”¹⁸.

¹⁵ Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000, s. 43-45.

¹⁶ M. Bierdiajew, *Problem człowieka (przyczynek do zbudowania chrześcijańskiej antropologii)*, w: tenże, *Głoszę wolność. Wybór pism*, wybór, wstęp i przekład H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 23. „Формой выражения христианского активизма Н. А. (Бердяева) стало учение о Богочеловечестве в той форме, как оно было предложено Вл. Соловьевым. «Все своеобразие христианского дела жизни Вл. Соловьева» Н. А. видит в том, что «он вернулся к вере отцов и стал защитником христианства после гуманистического опыта новой истории, после самоутверждения человеческой свободы в знании, творчестве, общественном сторительстве». Эти слова вполне характеризуют их автора, равно как и следующие: «Для него свобода и активность есть неотъемлемая часть христианства. Христианство для него религия Богочеловечества, он предполагает не только веру в Бога, но и веру в человека» (А. А. Ермичев, „Я всегда был ничьим человеком...”, w: Н. А. Бердяев: *pro et contra*, t. I, cz. 1: *Антология*, red. А. А. Ермичев, Санкт Петербург 1994, s. 16).

¹⁷ Dz. cyt., s. 427.

¹⁸ Stark, dz. cyt., s. 62.

CHRYSTUS-BOGOCZŁOWIEK

Etymologia terminu *Bogocłowieczeństwo* wskazuje, że wywodzi się on od terminu *Bogocłowiek*, którym prawosławie chętnie się posługuje (pisane bez myślnika). Tak na przykład Biskup Abel (Popławski) pisze:

Wszak zbawienie człowieka nie do pomyślenia byłoby poza Bogocłowiekiem (...). Zmartwychwstanie jest cudem cudów i zwieńczeniem całego nadprzyrodzonego posługiwania Bogocłowieka, Jezusa Chrystusa¹⁹.

Kiedy zatem w kontekście prawosławia pojawia się termin *Bogocłowiek* – to chodzi o Jezusa Chrystusa. Mimo to posługiwanie się terminami *Bogocłowiek*, *Bogocłowieczeństwo* może generować pewne problemy interpretacyjne.

Bierdiajew twierdził, że spetryfikowany język teologii spekulatywnej nie jest w stanie wyrazić owej egzystencjalnej jedności Bosko-ludzkiego. Dlatego też zrezygnował z wykładu dyskursywnego na rzecz języka mityczno-metaforycznego, z częstym odwoływaniem się do aforyzmu:

Величайшие схоластики совершенно бессильно бились над выражением этой тайны на языке субстанциальной метафизики и богословия [...]. Также невозможно составить себе никакого понятия о богочеловеческой природе Христа. Разум естественно всегда склоняется к монофизитству, к признанию лишь одной природы, ему не дается тайна соединения двух природ в единой личности. О богочеловеческой природе Христа возможен лишь миф и символ, а не понятие²⁰.

Mimo że Bierdiajew wyraźnie podkreślał dystynkcję istniejącą między Synem Bożym a „synami Bożymi” – osobami ludzkimi, to jednak idea Bogocłowieczeństwa w jego interpretacji stała się przedmiotem krytyki wywodzącej się z wielu kręgów. Filozof pisał: „О, конечно, человек не Бог, он Сын Божий не в том единственном смысле, в каком Сын Божий Христос”²¹. Problemem centralnym stało się rozumienie unii dwóch natur w Chrystusie, zakładające pe-

¹⁹ *Święta Pascha – Zmartwychwstanie Chrystusa*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródło świadectwa*, red. K. Leśniewski, J. Leśniewska, Lublin 1999, s. 101.

²⁰ *Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства*, cz. 1, Paris 1927-1928, s. 75, 116.

²¹ *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, w: *т е н з е, Философия творчества, культуры и искусства*, red. Р. А. Гальцева, т. I, Москва 1995, s. 96.

wną współmierność między Bogiem i człowiekiem. Wiktoria Krzemień streszcza to krótko:

Pomińmy teologiczną herezję, jaką jest zbyt dosłowne przyrównanie, utożsamienie niemal człowieka z Bogiem. Bierdiajew nieraz jeszcze narazi się na zarzut herezji z chrześcijańskiego punktu widzenia²².

Rosyjskiego myśliciela krytykowali nie tylko jemu współcześni, ale i późniejsi jego komentatorzy. Tak na przykład Jean Louis Segundo twierdzi, że na gruncie chrześcijańskiej dogmatyki nie można uznać poprawności idei Bogoczłowieczeństwa. Jedną z konkluzji byłoby bowiem stwierdzenie, jakoby w osobie Chrystusa stanęły naprzeciwko siebie dwie różne osoby: człowiek i Bóg²³.

W ocenie „chrystologii” Bierdiajewa uzasadniona może się wydać krytyka, jakiej w stosunku do spokrewnionej z nią „chrystologii” Sołowjowa dokonał Jan Pryszmont. Jak w przypadku tej ostatniej, tak również w filozofii Bierdiajewa trudne do przyjęcia jest określenie Chrystusa jako osoby bogoludzkiej. Chrystus bowiem, tak jak określa Go dogmat Soboru w Chalcedonie, jest osobą Boską – twierdzi Pryszmont. Ponadto zarysowanie osoby Chrystusa razi brakiem wyrazistości, mglistością, pewnym spekulatywnym podejściem. Chrystus nie tyle jest żywym osobowym wzorem godnym naśladowania i czci, ile raczej oddalonym symbolem, określonym najczęściej terminem *Bogoczłowiek*²⁴.

Stanowiska takie (Segundo, Pryszmont) zdają się jednak pomijać fakt, że Bierdiajew rozumiał Bogoczłowieczeństwo – tę centralną tajemnicę chrześcijaństwa – jako tajemnicę zjednoczenia dwóch natur w jednej osobie Bogoczłowieka przy zachowaniu samodzielności każdej z nich²⁵.

Odmianą pozycję w „sporze” o Bogoczłowieka i Bogoczłowieczeństwo zajmuje natomiast Špidlík. Uważa on, że idea Bogoczłowieczeństwa dobrze służy wyjaśnieniu treści chrześcijańskiej nauki o człowieku. Jedynie Bóg Wcie-

²² Krzemień, dz. cyt., s. 137.

²³ „Comme si dans le Christ un Dieu et un homme s'affrontaient” (J. L. Segundo, *Une réflexion chrétienne sur la personne*, Paris 1963, s. 380).

²⁴ W odróżnieniu od „chrystologii” Sołowjowa ideę bogoczłowieczeństwa u tegoż autora Pryszmont oceniał jednak pozytywnie: „najcenniejsza w systemie etycznym Sołowjowa jest jednak jego nauka o bogoczłowieczeństwie”. Por. J. Pryszmont, *Założenia doktryny Sołowjowa*, w: „*Veritatem Facientes*”. *Księga pamiątkowa ku czci księdza profesora Franciszka Greniuka*, red. J. Nagórny, J. Wróbel, Lublin 1997, s. 90.

²⁵ Por. M. Bierdiajew, *Koszmar złego dobra*, w: *Głoszę wolność*, s. 227.

lony w tajemnicy swego uniżenia (*kenosis*) i wywyższenia stanowi właściwy sposób dla rozumienia tajemnicy człowieka. Tak bardzo chrystologiczna antropologia ma jednocześnie wymiar pneumatologiczny. Chrystus bowiem jest posyłającym Ducha Świętego, dzięki któremu możliwa staje się współpraca człowieka z Bogiem. W synergicznym procesie kształtuje się duchowość osoby, ukierunkowując ją ku wieczności. Duch Święty wprowadza osobę ludzką w wewnętrzne relacje Trzech Osób Boskich, aż do finalnego jej przeobstwieńcia²⁶. W idei Bogoczłowieczeństwa można dostrzec zasadę jednoczącą w Kościele, społeczeństwie i wszechświecie.

OD OBJAWIENIA CHYSTOLOGICZNEGO DO OBJAWIENIA ANTROPOLOGICZNEGO

W centrum Bogoczłowieczeństwa znajduje się Tajemnica Wcielenia Syna Bożego (*Бог воочеловечился*)²⁷. To wydarzenie Bierdiajew określał jako fakt antropologiczny. Zapowiedzią *Incarnatio Christi* było „stworzenie wszystkiego w Chrystusie”, natomiast jej dopełnieniem było zmartwychwstanie Chrystusa. Aby zatem pełniej zrozumieć teandryzm osoby ludzkiej, istnieje konieczność odwołania się do wszystkich tych trzech czynników teologicznych.

CZŁOWIEK W ŚWIETLE *CREATIO OMNIBUS IN CHRISTO*

Z biblijnego zapisu o stworzeniu człowieka na „obraz i podobieństwo” Boga wypływa wyjątkowość osoby ludzkiej (por. Rdz. 1, 26-27). Jawi się ona jeszcze pełniej przy uwzględnieniu chrystologicznej perspektywy dzieła stworzenia. W chwili stworzenia bowiem – jak twierdzi P. Evdokimov – tchnienie Boże, czyli „teandryczna inspiracja”, odcisnęło w człowieku-Adamie obraz Stwórcy i ukierunkowało ludzki byt ku Niemu. Natomiast we wcieleniu Chrystusa – „drugiego Adama” – objawiła się pełnia tego, czym w zamyśle Bożym człowiek miał być od początku²⁸.

²⁶ Dz. cyt., s. 426.

²⁷ Por. Н. Бердяев, *О назначении человека. Опыт парадоксальной этики*, Москва 1993, s. 61.

²⁸ *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 313-314.

Rosyjski myśliciel uznawał biblijną prawdę o stworzeniu wszystkiego w Chrystusie, chociaż jego swoista interpretacja zachowywała oryginalność (np. problem istnienia wolności irracjonalnej tzw. *Ungrund* Jakuba Boehme)²⁹. Perspektywa stworzenia człowieka „w Chrystusie”, która w teologii konsekwentnie podprowadza do perspektywy zbawienia „w Chrystusie”, nie znajduje jednak u Bierdiajewa tak klarownego podkreślenia. Autor stawiał akcent w innym miejscu. Podkreślał potrzebę twórczości, co powodowało wiele nieporozumień³⁰. Przede wszystkim jednak postulował potrzebę tzw. Objawienia antropologicznego (dotyczącego człowieka). Utrzymywał, że chrześcijaństwo, odkrywając naturę osób Trójcy Świętej, nie potrafiło jednak odkryć całej prawdy o naturze człowieka: „нет окончательного антропологического откровения и в догмах вселенских соборов”³¹. Na przykład słabą stroną teologii okresu Ojców Kościoła była ich przesadna koncentracja na konsekwencjach grzechu pierwotnego, a w związku z tym na wszystkim tym, co stanowi zagrożenie dla relacji człowiek–Bóg. Bierdiajew określał taką antropologię jako negatywna (*отрицательная*). Nie potrafiła ona bowiem w sposób dostateczny wyciągnąć wniosków z wydarzenia Chrystusa. Zamiast na „nowym Adamie”, będącym obrazem i podobieństwem Chrystusa, koncentrowała się na „starym Adamie”. Podkreślała zagrożenia, a jednocześnie pomijała szanse, jakie człowiekowi przynosi nowe wydarzenie Chrystusa. Jedynie nieliczni Ojcowie Kościoła – twierdził filozof – jak na przykład św. Grzegorz z Nyssy, św. Symeon Nowy Teolog, św. Makary z Egiptu oraz niektórzy mistycy (Joachim de Fiore, Mistrz Eckhart, Jakub Boehme, Angelus Silesius) wnikali w konsekwencje prawdy o chrystologicznej naturze człowieka.

Bierdiajew postulował zarazem rozwinięcie tzw. chrystologii człowieka. Chodziło o pełniejsze wyjaśnienie tajemnicy człowieka w perspektywie Paschy Chrystusa. Chrystologii człowieka – jak twierdził – nie można oddzielić od antropologii Syna Bożego:

Положительное учение о человеке только и может быть выведено из догмата о Богочеловечестве Христа и об единосущии Сына Отцу. До конца раскрытая христологическая антропология будет христологией человека³².

²⁹ Por. M. Bierdiajew, *Metafizyczny problem wolności*, w: *Głoszę wolność*, s. 47.

³⁰ *Zbawienie i twórczość*, w: *Głoszę wolność*, s. 63-88.

³¹ Бердяев, *Смысл творчества. Опыт оправдания человека*, s. 99.

³² Бердяев, *Философия свободного духа*, cz. 2, s. 40.

Teoria Bogoczłowieczeństwa, „zawierająca” w sobie chrystologiczna prawdę o osobie ludzkiej, postuluje potrzebę „objawienia antropologicznego”, które miałyby polegać na objawieniu się człowieka Bogu *per medium* ludzkiej twórczości i wolności w wymiarach doczesnej historii. Tym samym objawienie antropologiczne staje się jakby chrystologią człowieka, czyli odwrotną stroną antropologii Chrystusa³³. Związek między Objawieniem chrystologicznym (Chrystusa) a objawieniem antropologicznym (człowieka) Rosjanin ujmował na zasadzie naczyń połączonych.

INCARNATIO CHRISTI JAKO FAKT ANTROPOLOGICZNY

Dla Bierdiajewa wcielenie Syna Bożego – Logosu było faktem o fundamentalnym znaczeniu antropologicznym. Analiza jego pism historyzoficznych pozwala wysunąć konkluzję, że cały sens dziejów przedchrześcijańskich sprowadzał się do przygotowania „środowiska” dla wcielenia Syna Bożego. Wydarzenie to jawi się również jako punkt rekapitulacji historii poprzedzającej i następującej po Nim i jednocześnie nadającym sens ludzkiej historii:

Эта исключительная историчность и динамичность христианства связана прежде всего с тем, что центральный факт христианской истории – явление Христа – есть факт однократный и неповторяемый, а неоднократность и неповторяемость есть основная особенность всего исторического. К этому неповторяемому центральному вся мировая история шла, и от него вся история идет³⁴.

W Chrystusie została dana ludzkości możliwość ujrzenia Boga w ludzkim ciele, a jako taka była cudem historii. W takim kontekście wcielenie stanowiło absolutne *novum*³⁵. Bóg Wcielony stoi w centrum historii, dlatego jest to kluczowy moment zarówno o znaczeniu antropologicznym, jak i kosmicznym:

³³ Por. G. Przebinda, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998, s. 412.

³⁴ Н. Бердяев, *Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы*, Москва 1990, s. 84.

³⁵ Por. Przebinda, dz. cyt., s. 403.

Явление в мире Христа влечет за собой охристовление всего космоса, а не только создание видимых церковных границ³⁶.

Wcielenie (*воплощение*) Syna Bożego jest zarazem „w-człowieczeniem” (*воочеловечение*) Boga w Jezusie Chrystusie. Skutkiem tego jest przebóstwienie natury ludzkiej, która doznała godności zjednoczenia się z naturą Boga:

Bóg stał się człowiekiem i tym samym podniósł wysoko ludzką naturę, wezwał człowieka do współpracy ze sobą i do wiecznego życia w Bogu³⁷.

Wcielenie Syna Bożego jest ponadto manifestacją „pierwotnego i wiecznego” Bogoczłowieczeństwa. Gdzieś w tych obszarach mamy do czynienia z „ryzykownością” – jak twierdzi Isupow – Bierdiajewowskiej koncepcji Bogoczłowieczeństwa, zakładającą pewien „ruch w Bogu”³⁸. „Człowieczeństwo” Boga stanowi w pewnej mierze odpowiednik „boskości” człowieka. W Chrystusie objawiło się wieczne człowieczeństwo Boga, czyli to, co posiada On w sobie pierwotnie ludzkiego i doskonałego. Dzięki Chrystusowi natura ludzka związana jest z głębią życia Bożego w Trójcy:

Первичный феномен религиозной жизни есть встреча и взаимодействие Бога и человека, движение от Бога к человеку и от человека к Богу. В христианстве находит этот факт наиболее напряженное, сосредоточенное и полное выражение³⁹.

Wcielenie Chrystusa jest również w najpełniejszym stopniu wypełnieniem odwiecznej „tęsknoty” Boga za człowiekiem. Warto zaznaczyć, że podkreślenie roli Chrystusa w życiu chrześcijanina nie odbiera mu jednak wyraźnego odniesienia trynitarnego, w jego zaś świetle także charakteru pneumatologicznego, czyli bardzo wyraźnie włączającego w to życie Osobę Ducha Świętego:

Через Сына возвращаемся мы в лоно Отца. От Христа идет новый род человеческий, Христов род, духовный род, в Духе рожденный и возрожденный.

³⁶ Бердяев, *Философия свободного духа*, cz. 2, s. 68.

³⁷ В i e r d i a j e w, *Problem człowieka*, s. 19.

³⁸ *Богочеловечество – Богочłowieczeństwo – Godmanhood*, s. 62.

³⁹ Бердяев, *Философия свободного духа*, cz. 2, s. 5.

Христос в человеке и человек в Христе. Он лоза, а я ветвь, питающаяся от. Весь возрожденный род человеческий находится во Христе, в Богочеловеке⁴⁰.

CZŁOWIEK W ŚWIETLE *RESSURECTIO CHRISTI*

Wcielenie, życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa tworzą organiczną całość. Tak też postrzegał to Bierdiajew. Wykazywał tym samym ciągłość i jedność Bożego planu wobec człowieka – istoty teandrycznej. Pisał o tym m.in. w artykule *Problem człowieka (przyczynek do zbudowania chrześcijańskiej antropologii)*:

Chrześcijańska antropologia powinna być zbudowana nie tylko w perspektywie przeszłości, czyli zwrócona ku Chrystusowi ukrzyżowanemu, jak miało to miejsce dotychczas, ale także w perspektywie przyszłości, czyli zwrócenia się ku Chrystusowi nadchodzącemu, zmartwychwstałemu w maci i chwale⁴¹.

Wysiłki rosyjskiego egzystencjalisty zmierzały w kierunku podkreślenia faktu, iż rzeczywistość eschatologiczna rozpoczyna się już w wymiarach doczesności⁴², a konfrontacja z problematyką śmierci stanowi nieodzowny warunek realizacji ludzkiej osobowości:

Człowiek nie może określić siebie tylko wobec życia, winien określić siebie także wobec śmierci, powinien żyć wiedząc, że umrze. Śmierć jest najważniejszym faktem ludzkiego życia i człowiek nie może godnie żyć bez określenia swego stanowiska wobec śmierci⁴³.

Autor wskazywał na ambiwalentny charakter śmierci. Z jednej strony bowiem każdorazowe wydarzenie śmierci oznacza tragizm rozpadu ludzkiego ciała i całkowite zniszczenie człowieka. Z drugiej strony – w świetle zmartwychwstania Chrystusa – śmierć ludzka nabiera charakteru pozytywnego – „wrywa” ona bowiem człowieka z naszego świata „obiektywacji”, przenosząc go w prawdziwy świat wolności ducha. Paradoksalnie mówiąc, nie ma innej drogi wiodącej ku życiu wiecznemu jak tylko droga poprzez śmierć. W jednym

⁴⁰ Tamże, s. 18.

⁴¹ S. 42.

⁴² Por. S e g u n d o, dz. cyt., s. 221-222.

⁴³ B i e r d i a j e w, *Problem człowieka*, s. 36.

z rozdziałów studium *O назначении человека*, poświęconym śmierci i nieśmiertelności, sformułował *principium* etyczne, wskazujące na sposób ludzkiego postępowania z uwzględnieniem perspektywy eschatologicznej:

... поступай так, чтобы всюду во всем и в отношении ко всему и ко всем утверждать вечную и бессмертную жизнь, побеждать смерть⁴⁴.

Konsekwencją, z jaką Bierdiajew realizował przesłanie tegoż *principium* traktującego o „utwierdzeniu” życia i „zwyciężeniu” śmierci, sprawiły, iż niektórzy badacze twierdzą, że zagadnienia eschatologiczne należą do najpiękniejszych stron jego twórczości. Przejawia się w nich głęboka troska i poczucie odpowiedzialności za los wszystkich ludzi.

Szczególną uwagę myśliciel przywiązywał do problematyki wiecznego istnienia piekła⁴⁵. Przyznawał, że współczesna tendencja odrzucenia piekła czyni życie zbyt łatwym, powierzchownym i nieodpowiedzialnym. Z drugiej jednak strony nie zgodził się na wieczne istnienie piekła, ponieważ, jak twierdził, już samo jego wspomnienie odbiera czynom ludzkim ich religijne motywacje. Uważał też, że wynoszenie apokatastazy do rangi doktryny ma charakter równie racjonalistyczny jak głoszenie tez o wieczności piekła:

Учение об апокатастазисе тоже слишком рационалистическое учение, столь же рационалистическое, как и учение о вечном аде⁴⁶.

⁴⁴ S. 219.

⁴⁵ Por. W. Hryniewicz, *Trzecia droga nadziei*, „Tygodnik Powszechny” 2004, nr 4, s. 19.

⁴⁶ Бердяев, *O назначении человека*, s. 239. Nie jest jasne do końca, jaką pozycję zajmował autor wobec zagadnienia apokatastazy. Niektórzy komentatorzy widzą go jako jej zwolennika, inni temu zaprzeczają. C. S. Calian (*The Significance of Eschatology in the Thoughts of Nicolas Berdyaeu*, Leiden) twierdzi, że z punktu widzenia etyki kreatywności piekło jest co najwyżej czasowym przypisaniem (*designation*), czyśćcem i ma znaczenie wychowawcze. Do istoty zbawienia należy całkowite wyzwolenie człowieka. Stąd wieczne istnienie piekła byłoby triumfem diabła i niebytu, a nie Boga. Ostatnie zadanie stojące przed etyką kreatywności to: „creative liberation of all things from the temporal and «eternal» torments of hell”. Jest to zadanie ważniejsze niż zadanie powstania z martwych, jakie głosił N. Fiodorow. Jego zrealizowanie byłoby tożsame z realizacją królestwa Bożego. Również M. Łoski (*История русской философии*, Москва 1991, s. 310) twierdzi, że Bierdiajew opowiadał się za apokatastazą: „Он верит во всеобщее спасение, апокатастазис”.

Według Bierdiajewa na katolickiej koncepcji piekła zaciążył wpływ geniuszu Dantego Alighieri. Rosyjski myśliciel dostrzegał w niej istnienie wyraźnych śladów ludzkiego instynktu mściwości, projektowanego z doczesności w wieczność⁴⁷. Z tych też racji postulował on większą wrażliwość moralną ludzkości. Podkreślał solidarny i *soborny* wymiar ludzkich dziejów. W tych kategoriach widział też ostateczne spełnienie ludzkiej historii. Zdecydowanie opowiadał się przeciw indywidualistycznej koncepcji zbawienia. Nawijając do postawy Dostojewskiego, wyrażającej się w stwierdzeniu iż „wszyscy są odpowiedzialni za wszystkich”⁴⁸ dodawał: „Спасаться в одиночку, в изоляции нельзя”⁴⁹. Z biblijnego opowiadania o Kainie i Ablu wyprowadzał wnioski dotyczące płaszczyzn etyczno-eschatologicznych: „Нравственное сознание началось с Божьего вопроса: Каин, где брат твой Абель? Оно кончится другим Божиим вопросом: Абель, где брат твой Каин?”⁵⁰.

Rosjanin przywoływał także argumenty *ad hominem*. Tak np. nie mógł pogodzić się z możliwością, iż człowiek, z którym pije on „tu i teraz” herbatę, może cierpieć trwające przez wieczność męki przy jednocześnie istniejącej równolegle, jakby w „innym pionie”, szczęśliwości innych ludzi. Wszystko to zmierzało do konkluzji, że zbawienie może być jedynie *sobornym*, czyli powszechnym wyzwoleniem od męki. Podobnie jak ojciec Bułgakow, uważał on, że wieczne i pełne szczęście zbawionych nastąpi dopiero wówczas, gdy nie będzie już żadnej istoty ludzkiej cierpiącej w sobie męki piekielne⁵¹.

Bierdiajew twierdził, że „ludzki Bóg” i „Boży człowiek” to dwie wzajemnie dopełniające się istoty. W Chrystusie-Bogoczłowieku człowiek zaczął istnieć ostatecznie⁵². Oznaczało to, że w akcie wcielenia ludzka natura weszła w zupełnie nowy tryb relacji z Bogiem. Przestała ona ostatecznie istnieć jako stworzenie pośród innych stworzeń tego świata i, wyzwolona ze świata „obiektywacji”, zaczęła żyć w Bogu. Autor twierdził także, że zmartwychwstanie Chrystusa było wydarzeniem koniecznym w celu zapewnienia jej takiego *modus essen-*

⁴⁷ „Sadism is evident even in christian doctrine, for instance, in that of endless punishment in hell” (N. B e r d y a e v, *The Fate of man in the modern world*, London 1968, s. 119).

⁴⁸ T. Š p i d l í k, *Wielcy mistycy rosyjscy*, Kraków 1996, s. 333.

⁴⁹ Cyt. za: M. Л о с с к и й, *Мысли Н. А. Бердяева о назначении человека*, w: Н. А. Бердяев: *pro et contra*, s. 465.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Por. S. В у ł г а к о w, *Православие. Зарыс науки Церкви Православного*, Białystok-Warszawa 1992, s. 197-202.

⁵² Б е р д я е в, *О назначении человека*, s. 84.

di. Zatem w świetle tajemnicy wcielenia, rozpatrywanej w łączności z tajemnicą zmartwychwstania, zmienia się nie tylko egzystencja, ale i status ontologiczny *conditio humana*. Z tych to racji można stwierdzić, że wcielenie zapoczątkowało proces „nowego stworzenia”. Ten początek obejmuje swoim zasięgiem nie tylko człowieka w Kościele (instytucjonalnym), ale „rozciąga się” na wszechświat. Bierdiajew dotyka w tym miejscu kosmicznego wątku wcielenia, tak charakterystycznego w historii religijnej myśli rosyjskiej⁵³.

Symbolikę Bogoczłowieczeństwa można także odczytać, według Bierdiajewa, z przesłania trzech uroczystości (świąt) chrześcijańskich: Narodzenia, Wniebowstąpienia i Przemienienia Pańskiego. Pierwsza z nich wyraża potrzebę narodzenia Boga w człowieku. Z kolei Wniebowstąpienie wskazuje na potrzebę narodzin człowieka w Bogu. W końcu symbolizm Przemienienia wyraża podwójne narodzenie człowieka w Bogu i Boga w człowieku⁵⁴.

CZŁOWIEKOBÓSTWO JAKO PRZECIWIENSTWO BOGOCZŁOWIECZEŃSTWA

Konflikt pomiędzy Bogoczłowieczeństwem a człowiekobóstwem nie jest jedynie konfliktem o terminy. Za każdym z tych pojęć (Bogoczłowieczeństwo – człowiekobóstwo) kryją się bowiem rzeczywistości stojące wobec siebie w zasadniczej opozycji:

Существует вечный конфликт Христа-Богочеловека и Кесаря-человекобога. Тенденция к «обоготворению» кесаря есть вечная тенденция, она обнаруживается в монархии и может обнаруживаться в демократии и коммунизме⁵⁵.

Bogoczłowieczeństwo podkreśla przede wszystkim wydarzenie Boga, który w Chrystusie stał się człowiekiem. Jest więc nośnikiem przekazu o „uczłowieczeniu” Boga. Natomiast pojęcie człowiekobóstwa, funkcjonujące w kontekście

⁵³ Por. O. C l é m e n t, *L'Église orthodoxe*, Paris 1998, s. 21.

⁵⁴ Por. L. G a g n e b i n, *Nicolas Berdiaeff ou de la destination créatrice de l'homme*, Lausanne 1994, s. 67.

⁵⁵ Б е р д я е в, *Царство Духа и царство кесаря*, Москва 1995, s. 312; „Parler de *divino* – *humanité* que d'*humano* – *divinité*; la première expression, comme l'a expressemént souligné Berdiaeff lui – même, parle de Dieu qui, en Jésus – Christ, se fait homme: la seconde, de l'homme qui, dans une humanisme athée, se fait Dieu” (G a g n e b i n, dz.cyt., s. 59).

humanizmu ateistycznego, wskazuje na te prądy myślowe, które, odrzucając istnienie osobowego Boga, wykazywały tendencję do ubóstwienia człowieka. Problem ten ilustruje dialektyka losów niektórych postaci literackich w twórczości Dostojewskiego⁵⁶. Tak to opisywał Bierdiajew:

Z większą religijną głębią problem ten wyrażony został u Dostojewskiego. Kirilow, człowiek wzniosłego ducha, w sposób bardziej klarowny i z większą determinacją wyprowadził ostateczne konsekwencje z logiki bezbożnego, samoafirmującego się człowieka. „Przyjdzie inny człowiek, szczęśliwy i dumny – mówi Kirilow jak w malinie – Kto zwycięży ból i strach, sam stanie się Bogiem... Bóg jest bólem strachu przed śmiercią. Kto zwycięży ból i strach, sam stanie się Bogiem. A wtedy nowe życie, a wtedy nowy człowiek, wszystko nowe...”. „Człowiek będzie Bogiem i przerodzi się fizycznie. I cały świat się zmieni, zmieniają się rzeczy ludzkie, myśl uczucia”. „Kto ludzi nauczy, że są dobrzy, skończy ze światem... Przyjdzie, a imię jego będzie człowiek-bóg”. „Bóg-Człowiek?” – pyta Stawrogin. „Nie, Człowiek-bóg – pada odpowiedź Kirilowa – w tym różnica”. Droga człekobóstwa wiedzie, według Dostojewskiego, do systemu Szigalewa i Wielkiego Inkwizytora, tj. do odrzucenia człowieka, który stworzony został na obraz i podobieństwo Boże, do odrzucenia wolności. Tylko droga Bogoczłowieczeństwa i Bogoczłowieka prowadzi do afirmacji człowieka, ludzkiej jednostki i wolności. Taki sens ma egzystencjalna dialektyka Dostojewskiego. Ludzkość, oderwana od Boga i bogoczłowieka, przekształca się w nieludzkosć⁵⁷.

PODSUMOWANIE

Idea Bogoczłowieczeństwa jest jedną z idei obecnych w duchowej atmosferze rosyjskiego prawosławia, które nie znalazły dotąd „jasnego sformułowania w świadomości teologicznej”⁵⁸. Bierdiajew twierdził, że Bogoczłowieczeństwo to po prostu religia, na którą on się nawrócił – chrześcijaństwo.

W Chrystusie-Bogoczłowieku ukryta jest tajemnica połączenia elementu boskiego i ludzkiego, przyrodzoności i nadprzyrodzoności. Zarówno „ludzki” charakter Boga, jak i „boski” charakter natury ludzkiej został najpełniej wyrażony

⁵⁶ Пор. Н. Бердяев, *Мирозерцание Достоевского*, в: *те же, Философия творчества, культуры и искусства*, red. Р. А. Гальцева, т. II, Москва 1995, s. 133; Н. Папроцкий, *Лев и мышь, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach powieści Dostojewskiego*, Białystok 1997, s. 28-29; A. Walicki, *Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Studia z lat 1955-1959*, Kraków 2000, s. 160-178.

⁵⁷ M. Bierdiajew, *Rosyjska idea*, Warszawa 1999, s. 97.

⁵⁸ Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie idei bogoczłowieczeństwa*, s. 170.

w osobie Chrystusa. Chrystus jest *compositum* tego, co naturalne i ponadnaturalne. To doskonały *theoantropos* i *antropotheos*. Bowiem tylko chrystologia człowieka – odwrotna strona antropologii Chrystusa – odsłania w człowieku autentyczny obraz i podobieństwo do Boga Stwórcy.

Bierdiajew jest myślicielem, „wolnym” filozofem także wtedy, gdy próbuje przybliżyć tajemnicę Bogoczłowieczeństwa. Idea ta stanowi u niego swoistą syntezę motywów zaczerpniętych z mistyki zachodniej (np. Mistra Eckharta i Boehme) oraz tradycyjnych wątków prawosławnych rozwijanych, m.in. przez Sołowjowa, Dostojewskiego i Bułgakowa⁵⁹. Jako filozof religijny porusza się swobodnie w obszarze teologii, jakkolwiek nie czuje się związany żadnym „oficjalnym” systemem teologicznym, co do dzisiaj wywołuje kontrowersje przy interpretacji jego koncepcji Bogoczłowieczeństwa.

Idea Bogoczłowieczeństwa, jak podkreśla W. Hryniewicz, jest jedną z „najbardziej oryginalnych, śmiałych i twórczych idei, które – z hermeneutycznego punktu widzenia – chrześcijańska tradycja orientalna mogłaby wnieść do współczesnej dyskusji nad problematyką relacji między Bogiem a człowiekiem”⁶⁰. Mogłaby być jakimś *antidotum* na tendencje sekularyzujące, w efekcie redukujące człowieka do wymiaru horyzontalnego, „spłaszczające” problematykę antropologiczną.

ИДЕЯ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

Резюме

Статья пытается представить идею богочеловечности согласно русскому ученого Николая Бердяева (1874-1948). Эта идея берет свое начало от решений Халцедонского Собора (451), который установил догмат веры о двоякой натуре Иисуса Христа: божественной и человеческой.

Идея богочеловечности, так как и многие другие идеи из богатейшей сокровищницы русских идей (напр.: идея всеединства или же идея софиологическая), является неточно сформулированной с богословской точки зрения. Несмотря на это, она постоянно присутствует в духовной атмосфере православия.

Бердяев является «свободным» философом также и тогда когда пытается приблизить тайну Богочеловечности. Эта идея у Бердяева представляется как синтез мотиваций взятых

⁵⁹ Por. M. Styczyński, *Amor futuri albo eschatologia zrealizowana. Studia nad myślą Mikołaja Bierdiajewa*, Łódź 1992, s. 35.

⁶⁰ *Hermeneutyczne znaczenie idei bogoczłowieczeństwa*, s. 166.

из западной мистики (напр.: Eckhart i Boehme) а также из традиционных православных произведений описываемых, например Соловьевым, Достоевским и Булгаковым. Являясь религиозным философом – автор вполне свободно чувствовал себя в области богословия, потому что не чувствовал себя зависимым от какой-либо «официальной» богословской системы.

Бердяев утверждал, что Богочеловечность – это религия, в которую он обратился. То есть – это христианство которое проповедует Христа и «воплощает» в жизнь его науку. Ибо в Христе-Богочеловеке есть укрыта тайна соединения божественного и человеческого элемента. Так как, во Христе более всего видны человеческий» характер Бога и «Божественный» характер человеческой природы.

К сожалению христиане, до сих пор, не сделали соответствующих выводов из глубокого содержания идеи богочеловечности. Это относится как к духовности так и моральности некоторых христиан (в индивидуальном понятии), а также соответствующих межчеловеческих отношений в христианских обществах (в общественном понятии). Бердяевская идея богочеловечности постоянно напоминает, что ключ для «рассекречивания» тайны человека всегда надо искать в тайне Христа.

Перевод: Andrzej Baczyński SDB

Słowa kluczowe: Rosja, teologia, filozofia, myśl rosyjska, bogoczołowieczeństwo.

Ключевые слова: Россия, богословие, философия, русская мысль, Богочеловечество

Key words: Russia, theology, philosophy, Russian thought, Godmanhood.