

Marek KITA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II

## WĄTEK TEOLOGII RELIGII W ROSYJSKIEJ FILOZOFII RELIGIJNEJ

Początków prawosławnego wkładu we współczesną teologię religii, wpisaną w kontekst dialogu chrześcijaństwa z odmiennymi tradycjami duchowymi, można się doszukiwać już na przełomie XIX i XX w.<sup>1</sup> w dziełach rosyjskich autorów z kręgu tak zwanego renesansu filozoficzno-religijnego. Pisma jednego z głównych prekursorów tego nurtu, Władimira Siergiejewicza Sołowjowa (1853–1900)<sup>2</sup>, zawierają między innymi koncepcję historycznego procesu rozwoju świadomości religijnej ludzkości, w ramach którego pojawianie się w dziejach kolejnych postaci religii jest stopniowym objawianiem się jedyne Boga poprzez Jego oddziałujący na dusze Logos. W związku z tym nie istnieje religia, która byłaby po prostu fałszywa<sup>3</sup>, lecz mamy do czynienia z następującymi po sobie i wzajemnie komplementarnymi odsłonami Boskiej tajemnicy – aż po kulminacyjny moment wcielenia Logosu w Jezusie Chrystusie. Doskonalsze odsłony nie dyskwalifikują przy tym mniej doskonałych, podobnie jak naukowa wiedza astronoma na temat Słońca, lub doświadczanie słonecznego blasku przez kogoś obdarzonego wzrokiem, nie odbiera wartości poznaniu, jakim dysponuje w związku z najbliższą Ziemi gwiazdą osoba niewidoma, odczuwająca ciepło jej promieniowania<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Por. uwagi na temat prawosławnych „wybitnych myślicieli dialogu między religiami” zawarte w: O. Clément, *Pamiętniki nadziei. Rozmowa z Jeanem-Claudem Noyer*, tłum. M. Żurowska, Poznań 2008, s. 165.

<sup>2</sup> Obok W. S. Sołowjowa wymienia się jeszcze dwóch prekursorów owego „rosyjskiego renesansu”: Fiodora Michajłowicza Dostojewskiego i Nikołaja Fiodorowicza Fiodorowa. Por. S. Mazurek, *Rosyjski renesans religijno-filozoficzny. Próba syntezy*, Warszawa 2008, s. 18–83.

<sup>3</sup> Por. W. S. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczełowieczestwie*, [w:] *Sobranije soczinenij Władimira Siergiejewicza Sołowjowa*, t. 3, Sankt-Pietierburg 1901–1907, s. 33. Por. M. Kita, *Klucz do żywych przekonań. Chrystologia filozoficzna Włodzimierza Sołowjowa*, Kraków 2005, s. 28–29.

<sup>4</sup> Por. W. S. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczełowieczestwie*, s. 33–34.

Chrześcijańskie objawienie syntetyzuje w sobie wartości tradycji religijnych oraz systemów filozoficznych<sup>5</sup>, dodając do nich ponadto nie tyle jakąś treść doktrynalną, ile raczej przede wszystkim konkretną osobę Chrystusa, w niej zaś „żywe wcielenie prawdy”<sup>6</sup>

Zainicjowana w ten sposób interpretacja zróżnicowanego świata religii antycypowała w pewien sposób współczesne ujęcia teologiczne<sup>7</sup>, choć obecnie – do czego wypadnie jeszcze powrócić – nie zadowoli wszystkich badaczy zaangażowanych w międzyreligijny dialog. Nie rozwinęła się przy tym w pełny i systematyczny wykład problematyki relacji między chrześcijaństwem a religiami świata. Pozostała jednym z wątków filozoficznej chrystologii, wyrażając jej uniwersalizm, modelowany jednak zawsze przez chalcedońską ortodoksję. Ją to właśnie starała się wyartykułować w języku zrozumiałym na kulturowym Areopagu. Inspirująco brzmi przy tym, szczególnie w kontekście dialogu z odmiennymi systemami idei religijnych, odwoływanie się rosyjskich myślicieli do filozoficznej kategorii sensowności, dzięki czemu ewentualna wymiana poglądów w sferze religii pozostanie mocno wpisana w ogólniejszą refleksję o charakterze egzystencjalnym.

Poniżej zostanie zaprezentowane dokładniejsze omówienie zarysowanego już pobieżnie ujęcia relacji między uniwersalnym promieniowaniem prawdy i sensu oraz ich objawieniem w osobie i dziele Chrystusa w myśli Władimira Sołowjowa. Następnie będzie przedstawiona modyfikacja tego ujęcia w doktrynie jednego z pierwszych uczniów Sołowjowa, Jewgienija Nikołajewicza Trubieckoja (1863–1920). W podsumowaniu powróci kwestia odniesień teologiczno-religijnego wątku filozofii „rosyjskiego renesansu” do współczesnej teologii religii.

## ŚCIEŻKI SENSU I DROGA PRAWDY

Dojrzała postać filozoficznego przyczynku do teologii religii w twórczości Sołowjowa zawarta jest przede wszystkim w jego pracy *Duchowe*

<sup>5</sup> Por. J. Klinger, *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy*, [w:] tenże, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, s. 278.

<sup>6</sup> Por. W. S. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczełowieczestwie*, s. 103–104. Por. M. Kita, *Klucz do żywych przekonań...*, s. 52.

<sup>7</sup> Będąc również, rzecz jasna, przypomnieniem intuicji patrystycznych. Por. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, s. 196–224. Autor omawia tam biblijną doktrynę o Bożej Mądrości i Słowie, a także naukę o Logosie Bożym w pismach Justyna Męczennika, Ireneusza z Lyonu i Klemensa z Aleksandrii, dochodząc do konkluzji, że zarówno biblijne, jak i wczesne patrystyczne nauczanie na temat Logosu ma wielką wagę dla współczesnej „teologii otwartej na religie, w której można odnaleźć obecność i powszechne działanie Logosu Bożego w osobach należących do innych tradycji religijnych i w samych tych tradycjach” (tamże, s. 216–217).

*podstawy życia*, uznanej przez życzliwych komentatorów za rodzaj propedeutyki teologii uprawianej w duchu patrystycznym<sup>8</sup> W tej rozprawie na temat odrodzenia i przebóstwienia człowieka, ludzkości i całej natury można się doszukać inspiracji zarówno ze strony wschodnich ojców Kościoła – Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, Grzegorza z Nyssy oraz Maksyma Wyznawcy<sup>9</sup> – jak i mentora rosyjskich filozofów religijnych, niemieckiego romantyka, Friedricha W. J. Schellinga<sup>10</sup> Ponadto w opisie kondycji upadłej natury, jakkolwiek koresponduje on z wizją biblijną i patrystyczną, daje się dostrzec wpływ na Sołowjowa idei Artura Schopenhauera<sup>11</sup> Otwierający drugą część książki rozdział *O chrześcijaństwie* zawiera filozoficzny komentarz do nauki o Logosie z Prologu Ewangelii Janowej, odczytywanego w zestawieniu z fragmentami Pierwszego Listu Jana. Pierwodruk wstępnej wersji tego tekstu w postaci artykułu Sołowjowa w periodyku „Przegląd Prawosławny” („*Prawosławnoje Obozrienije*”, numer 1 z r. 1883)<sup>12</sup> nosił tytuł *Chrześcijański sens życia*. Istotnie, osią wokół której obraca się zaprezentowana w nim medytacja wybranych wersetów biblijnych, pozostaje problem nieobecnego w powszechnym doświadczeniu, ale przeczuwanego niejasno i objawionego w Chrystusie – zgodnie z jednym ze znaczeń terminu *logos* – sensu egzystencji całego kosmosu i każdej istoty z osobna. Dochodzi tu do głosu zasadnicze ukierunkowanie refleksji filozofa, dla którego centralnym zagadnieniem całej twórczości pozostawała, jak wskazuje Jewgienij Trubieckoj, właśnie kwestia sensu życia<sup>13</sup> Sołowjowska teoria religii wpisuje się w ramy refleksji na ten temat.

Problem sensu pojawia się w związku z faktem, że „cały świat leży w złu” (1 J 5, 19)<sup>14</sup>, bowiem

wszelkie życie w naturze rozpoczyna się od walki i złości, trwa pośród męki i zniewolenia, kończy się zaś śmiercią i rozkładem<sup>15</sup>

<sup>8</sup> Por. K. Moczulskij, *Władimir Sołowjow. Żyżń i uczenieje*, [w:] tenże, *Gogol. Sołowjow. Dostojewskij*, Moskwa 1995, s. 153.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 154.

<sup>10</sup> Por. X. Tilliette, *Chrystus filozofów. Prolegomena do chrystologii filozoficznej*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1996, s. 182–185.

<sup>11</sup> Por. J. N. Trubieckoj, *Mirosozircanije W. S. Sołowjowa*, Moskwa 1995, s. 55.

<sup>12</sup> Por. S. M. Sołowjow, *Życie i ewolucja twórcza Włodzimierza Sołowjowa*, tłum. E. Siemaszkiewicz, Poznań 1986, s. 229.

<sup>13</sup> Por. J. N. Trubieckoj, *Mirosozircanije W. S. Sołowjowa*, s. 50.

<sup>14</sup> W oryginale Nowego Testamentu przytoczona fraza posiada brzmienie *ho kosmos hos en toi poneroi keitai*. Tłumaczenie bliskie przekładu, jaki podaje Sołowjow, zawiera Biblia Poznańska, w której czytamy: „cały świat pogrążony jest w Złym” Biblia Tysiąclecia ma w tym miejscu: „cały [...] świat leży w mocy Złego”

<sup>15</sup> W S. Sołowjow, *Duchownyja osnowy żyżni*, [w:] *Sobranije soczinienij...*, t. 3, s. 319.

Jako powszechne prawo natury jawi się egoistyczna walka o przetrwanie, ponieważ wszelki byt – „od najmniejszego pyłku po człowieka” – istnieje zawsze w opozycji do pozostałych, egzystuje ich kosztem. W ten sposób upadłym światem rządzi prawo grzechu. Grzech powszechnej wzajemnej wrogości niesie z sobą automatycznie karę w postaci doświadczanego przez każdą istotę w zmaganiu z otoczeniem cierpienia. Konflikt każdego ze wszystkimi nie może przy tym skończyć się inaczej, jak tylko klęską w starciu z przeważającymi siłami – co okazuje się słuszną zapłatą za stosowanie reguły „albo ja, albo inni” Naznaczona złem egzystencja wyobcowanych i skonfliktowanych bytów pozostaje też bezsensowna, gdyż bezsens oznacza właśnie brak związku, sprzeczność<sup>16</sup> Zarazem jednak, na przekór tkwiącym u podstaw bytowania całej przyrody chaosowi i waśni, świat – zgodnie z wymową swej rosyjskiej (*mir*) oraz greckiej (*kosmos*) nazwy – istnieje jako pewna uporządkowana całość, a walczące ze sobą samolubne istoty mimowolnie ulegają też niepokonanej sile ciężenia ku innym. Już samo prawo powszechnej grawitacji wyrażało dla Sołowjowa swego rodzaju kosmiczną solidarność na poziomie materii<sup>17</sup> Podobnie inne reguły fizyczne i chemiczne oraz prawa przyrody, a także działające w żywych istotach instynkty (jak np. popęd płciowy) ukazują działanie siły jednoczącej, scalającej wszechświat w wielki organizm. Spod zamętu natury prześwituje sens, jakim okazuje się jedność wszechrzeczy. Sens poszczególnych istnień ujawnia się w ich relacji z całością, której część chcąc nie chcąc stanowią, a wrodzony egoizm bytów skazany jest na usilną walkę z nieusuwalną tendencją do zgody. Wbrew fałszywej alternatywie „albo ja, albo inni” nawet pożerający innego drapieżnik daje świadectwo, że nie może bez niego żyć.

Tak więc „zafałszowanej sytuacji” bytującego w rozproszeniu świata przeciwstawia się nieustannie jego prawdziwy integrujący wszystko sens (*logos*), który jednocześnie okazuje się bezpośrednim wyrazem – Słowem (*Logos*) – Boga, stanowiącego pełnię wszelkiej treści istnienia odzwierciedlonej w stworzeniu<sup>18</sup> Słowo Boga, będące sensem świata, jest też realną hipostatyczną siłą ogarniającą i określającą życie natury. Pozostaje jednak nierozpoznane („Na świecie było, lecz świat Go nie poznał”, por. J 1, 10). Jego oddziaływanie na materię nieożywioną oraz na rośliny i zwierzęta ma postać determinującego wpływu lub bezwiednego popędu, skutek którego niechcący realizują one prawo powszechnej

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 321.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 322.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 323.

solidarności, służąc swemu gatunkowi oraz całemu uniwersum. Czynią to jednak nieświadomie, zatracając się w tym, czemu służą. Ofiara, w której „tracący duszę odzyskuje ją” (por. Mt 10, 39)<sup>19</sup>, realizując się w akcie porzucenia egoizmu na rzecz daru z siebie, musi być świadoma i dobrowolna. Dlatego dopiero w świadomości człowieka sens świata może zostać rozpoznany i dobrowolnie przyswojony, dzięki czemu życie ludzkie zyskuje sensowność („A życie było światłością ludzi”, J 1, 4)<sup>20</sup>. Jedynie człowiek może uchwycić ideę powszechnej jedności, ogarnąć całokształt rzeczy i ustosunkować się do nich przyjaźnie, jednocząc się wewnętrznie ze wszystkim. Ale również on nosi w sobie powszechną złą regułę, powoduje nim chora miłość własna. Pozostaje więc wewnętrznie rozdarty. Postrzeganie idei jedności w jasnej świadomości człowieka stanowi percepcję światła Boskiego Logosu wśród mroku samolubnej egzystencji. W ten sposób „światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1, 5): blask Boskiego Sensu rozbłyskuje w religiach, począwszy od „mroków pierwotnego pogaństwa”, gdzie miała miejsce przede wszystkim pacyfikacja złych zachowań poprzez manifestację siły – „moc Boża jawiła się ludzkiemu uczuciu w ogniu i gwiazdach, w dobroczynnym działaniu widzialnego słońca oraz w prawie życia gatunkowego”<sup>21</sup>.

Po tej epifanii mocy wobec uczucia miało miejsce objawienie Boskiego rozumu wobec ludzkiego umysłu w religijnym światopoglądzie Hindusów, a następnie filozofii Greków oraz religii Żydów. W Indiach po raz pierwszy doszło do wyzwolenia duszy z niewoli zewnętrznych sił kosmicznych, do jej swoistego upojenia świadomością własnej jedności i swego absolutnego charakteru. Podjęty w owym upojeniu duchowy wzlot, w którym zrodziły się załączki wszystkich doktryn religijnych i filozoficznych, teorii naukowych i poetyckich intuicji, miał w sobie jednak coś ze snu, pozostawał grą niedookreślonych świetlistych marzeń. Wszystko zlewało się tam w jedno, było tym samym, a skoro tak, to okazywało się samo w sobie niczym. Ostatnim słowem indyjskiej świadomości stał się buddyzm, stwierdzający iluzoryczność wszelkiego bytu i niebytu. Dusza ludzka odkryła bowiem fakt, że wzięta w oderwaniu od określającej ją i kreującej Boskiej Zasady stanowi jedynie czystą potencję.

<sup>19</sup> W tłumaczeniach przywołanego wersetu czytamy zwykle o traconym i zachowywanym „życiu”, jednak ściśle rzecz biorąc w oryginale użyto właśnie słowa *psyche*. Sołowjow wraca do niego, by skorzystać z bogatszej gamy skojarzeń, jakie wywołuje.

<sup>20</sup> Por. W. S. Sołowjow, *Duchownyja osnovy żyzni...*, s. 325.

<sup>21</sup> Tamże, s. 326.

Uwolnionej od nasycenia życiem natury i świadomej własnej niesamoistności duszy pozostało albo wyrzec się istnienia, albo szukać nowej treści swojego bytu. Podczas gdy Wschód podążył pierwszą z rysujących się ścieżek, na Zachodzie ludzka jaźń uniknęła nie tylko skrępowania mocą żywiołów, ale także zapadnięcia się w samą siebie (we własną pustkę), odbierając w nowy sposób wpływ Bożego Logosu – już nie jako zewnętrznej mocy demiurgicznej, lecz jako wewnętrznego oddziaływania, pozwalającego rozpoznać sferę obiektywnych, wiecznych idei. Dusza kontempluje idealny kosmos postrzegany przez nią jako normatywny, tworząc dzięki rozumowi („słowu wewnętrznemu”) czystą sztukę, naukową filozofię i państwo prawa. Lecz bezosobowy doskonały świat idei, odbijający się w ułomnej rzeczywistości empirycznej „niczym słońce w mętным strumieniu”<sup>22</sup>, może jedynie pociągać umysł, nie wpływając na chorą ludzką wolę. Między obiektywną prawdą bytu a faktem zafałszowanej egzystencji trwa nadal rozdźwięk i mędrzec kontemplujący rzeczywistość idealną zawsze musi w końcu powrócić do życia naznaczonego złem i cierpieniem.

Aby Logos, odczuwany w „religii naturalnej” pogan jako Moc tłumiąca przejawy ludzkiej samowoli i zmuszająca człowieka do zewnętrznego podporządkowania się siłom wyższym (za którymi się skrywa), a w kulturach wyżej rozwiniętych poznawany jako oświecający umysł najwyższy Rozum, ukazujący złudność materialnego bytowania, złość naturalnej woli i prawdę odmiennej, rozumnej egzystencji – rzeczywiście dokonał przemiany duszy, musi narodzić się wewnątrz niej jako „żywa moc osobowa”<sup>23</sup>. A skoro dusza ludzka posiada realność jedynie w mnogości dusz indywidualnych, realne zjednoczenie z nią Logosu musi mieć także indywidualną formę osobową. Logos urodzi się jako konkretne ludzkie indywiduum, Nowy Adam. Przygotowanie do wcieleń-uczłowieczenia Logosu stanowią dzieje biblijnego Izraela, w których pojawienie się „doskonałego człowieka duchowego” poprzedza szereg niepełnych, lecz zawsze personalnych objawień Boskiej Zasady – podobnie jak w historii naturalnej zaistnienie doskonałego organizmu ludzkiego przygotował długi szereg niedoskonałych organicznych form żywych<sup>24</sup>. Wybór ludu Izraela na środowisko osobowych epifanii uwarunkowany był przy tym narodowym charakterem Hebrajczyków, w mentalności których dominował element subiektywny. Jako że potencjał dobra wymaga dla swej aktualizacji odpowiedniej energii, ludem świętych i proroków stał się naród o „twardym karku” i „kamiennym

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 327.

<sup>23</sup> Tamże, s. 329.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 330.

sercu” Ludzie o szczególnie wyrazistej osobowości byli zdolni przyjąć objawienie Boga osobowego.

Relacje objawiającego się Boga (Sołowjow utożsamia tu Logos i JHWH)<sup>25</sup> z Żydami, utrzymywane za pośrednictwem trzech kategorii przedstawicieli – patriarchów, wodzów i proroków – rozwijały się w trzech fazach. Najpierw główną rolę odgrywała w nich po stronie ludzkiej osobista wiara i życie nią Abrahama, Izaaka i Jakuba, następnie wielcy przywódcy – Mojżesz, Dawid i Salomon – starali się wprowadzać w życie społeczne i wspólny kult treść otrzymanych objawień, będąc pośrednikami przymierza, jakie JHWH zawierał z całym narodem. Wreszcie prorocy późniejszego okresu, świadomi niewystarczalności przymierza zewnętrznego, przeczuwali i zapowiadali innego rodzaju wewnętrzne zjednoczenie Bóstwa i ludzkiej duszy w osobie Mesjasza. Miał on być zarazem Synem Dawida i Synem Bożym, a ponadto nie tylko najwyższym reprezentantem żydostwa, lecz również „znakiem dla narodów”, przedstawicielem i głową odrodzonej ludzkości.

Ucieleśnienie Boskiego sensu człowieka i świata w Bosko-ludzkiej Osobie dokonało się w momencie, gdy w wymiarze „ogólnego biegu historii” doszło do wyczerpania pozytywnego dynamizmu „idealnego objawienia” Logosu w kulturze grecko-rzymskiej. Wobec niewystarczalności samej idei w walce z zatrującym życie złem również tutaj pojawiło się pragnienie wcielenia prawdy w „żywą siłę osobową”, a wymiarze politycznym doszło nawet do takiego wcielenia „zewnętrznej prawdy ludzkiej” w osobie ubóstwionego rzymskiego cesarza. Wtedy właśnie Sens wszechrzeczy objawił się w Jezusie Chrystusie.

Sens świata, w którym właśnie tkwi prawda Boża, to wewnętrzna jedność każdego ze wszystkim. W postaci żywej siły osobowej jedność ta jest *miłością*. Podobnie jak mocą zewnętrznego prawa sens kosmosu tłum i krępuje mroczne życie w człowieku, jak dzięki światłu swej prawdy ujawnia i osądza mrok owego życia oświecając ludzką świadomość, tak dzięki nieskończonej sile miłości tenże sens *przenika* w głąb owego mroku, opanowując samo jestestwo człowieka, przemieniając jego naturę i prawdziwie się w niego wcielając. *A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas*<sup>26</sup>

W nowym „Człowieku duchowym” życie natury materialnej, czyli życie ciała, zyskało nie tylko oświecenie, ale także uświęcenie (w języku rosyjskim, podobnie jak w polskim, występuje tutaj gra słów). Działa w Nim uświęcający Duch miłości, a On sam okazuje się nie tylko

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 331.

<sup>26</sup> Tamże, s. 332–333. Por. J 1, 14.

„obrazem i podobieństwem Boga”, lecz prawdziwym Bogiem. I oto sens wszelkiego istnienia, którym w istocie jest sam Bóg, okazuje się ostatecznie nie fatalistycznym prawem i nie samym oświecającym rozumem, lecz – jak to objawił Chrystus – „miłością, czyli absolutną osobowością”<sup>27</sup> Przewyciężenie złego fatalizmu natury, rzeczywiste przełamanie logiki egoizmu następuje dzięki zejściu Boga-Słowa, Zasady kształtującej całe stworzenie, w strumień zjawisk historii, wskutek czego Ten, który odwiecznie stanowi centrum wszechrzeczy, staje się także centrum dziejów, lecz na sposób kenotyczny<sup>28</sup> Wyrzeka się Boskiej mocy i chwały – przy czym, jak było widać powyżej, zstąpienie Słowa w dzieje miało miejsce na długo przed wcieleniem w ludzkiej postaci. Zapierając się samego siebie, Logos podjął najpierw pokorne zmaganie ze światem jako obecny w nim czynnik sensu. W długim procesie dojrzewania kosmicznego i historycznego objawienia również wzdychająca w swej udręce i tęsknocie natura (por. Rz 8, 19–22) dokonywała samowyrzeczenia w modyfikujących życie spotkaniach z Logosem<sup>29</sup> Natomiast moment pojawienia się na świecie Boga-Człowieka był kulminacją dobrowolnego ogołocenia zarówno ze strony Boga – przyjmującego kondycję stworzenia i doznającego w pełni wynikających z niej ograniczeń – jak i ze strony Nowego Adama. To drugie wyraża się w sposób decydujący najpierw w starciu z potrójnym kuszeniem na pustyni<sup>30</sup>, gdzie pokusy przemiany kamieni w chleb, rzucenia się z narożnika świątyni i zyskania władzy nad światem za cenę pokłonu złu (interpretowanego jako użycie przemocy w dobrej sprawie, jednoznaczne z uznaniem zła za silniejsze od dobra)<sup>31</sup> odczytane zostały jako zwycięstwo nad złymi tendencjami w sferze ciała, umysłu (pycha wyrażająca się w „kuszeniu Boga”) i ducha. Drugim momentem totalnego ogołocenia, dopełniającym wewnętrzne zwycięstwo nad naturą, było poddanie się cierpieniu i śmierci na krzyżu. Wypełnienie woli Bożej aż do końca wbrew słabości natury pragnącej „odsunięcia kielicha” sprawiło, że w Nowym Adamie pierwiastek ludzki, dobrowolnie poddany Boskiemu, stał się zdolny do pełnej mediacji między tym ostatnim a naturą, która z kolei,

<sup>27</sup> W. S. Sołowjow, *Duchownyja osnovy żyzni...*, s. 333.

<sup>28</sup> Dla Sołowjowa, podobnie zresztą jak dla Schellinga, ważną rolę w filozoficznej chry-stologii odgrywał motyw ogołocenia z Listu do Filipian 2, 6–11.

<sup>29</sup> Por. W. S. Sołowjow, *Duchownyja osnovy żyzni*, s. 337–338.

<sup>30</sup> Por. Mt 4, 1–10. Sołowjow powtarza w *Duchowych podstawach życia* swój komentarz do tego fragmentu Ewangelii zawarty w młodzieńczych *Wykładach o Bogoczłowieczeństwie*. Streszczenie tego ostatniego por. w: M. Kita, *Klucz do żywych przekonań...*, s. 76–78.

<sup>31</sup> Por. W. S. Sołowjow, *Duchownyja osnovy żyzni...*, s. 339–340.



oczyszczona, stała się „bezpośrednim wyrazem i narzędziem Boskiego ducha” – duchowym ciałem Zmartwychwstałego.

Swoim życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystus objawił, że wcielony w Nim Bóg jest wyższy nad prawo i rozum, oraz że może On więcej, niż tylko tłumić zło swą mocą lub demaskować je dzięki swej światłości – że jako nieskończony Duch życia i miłości przemienia i zbawia ginącą naturę, przeobrażając jej fałsz w prawdę, jej złość w dobro, zaś w tym dziele zwyciężającej wszystko miłości znajduje swą chwałę. *I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy*<sup>32</sup>.

Od Chrystusa bierze początek „nowa religia”, ponieważ ludzkość nie musi już szukać prawdy (która została dana), lecz ma ją wcielać w życie, działając wspólnie z Bogiem. Zadaniem chrześcijan jest „przeistaczanie materii w ducha, życia cielesnego w Boskie”<sup>33</sup> Realizację tego celu poprzez aktywność w sprawach świata wspomagają sakramenty, zwłaszcza Eucharystia. Wspominając o niej, Sołowjow ukazuje nagle drugą stronę „religii naturalnej”, która we wcześniejszych rozważaniach jawiła się jako moment w procesie kosmicznego objawienia. Tym razem filozof przeciwstawia „kanibalizm” pogaństwa – w którym przysłaniający Jedynego demoniczny „bóg tego świata” (2 Kor 4, 4) pochłania ludzi składanych w krwawej ofierze, lub wciąganych w otchłań orgiastycznego kultu – radykalnie odmiennej logice chrześcijaństwa, gdzie Bóg prawdziwy karmi człowieka sobą<sup>34</sup>. W autorskim przypisie do sformułowania o religijnym ludożerstwie znajdujemy zwięzłą generalną ocenę „religii przedchrześcijańskich”, dzielących się na „czysto naturalistyczne” (gdzie człowiek niewolniczo wielbi utożsamiane z bezpośrednim aktem Siły najwyższej podstawy bytowania naturalnego) oraz ascetyczno-kontemplacyjne, w których dochodzi do poskromienia przejawów upadłej natury i poszukiwania Boga w oderwaniu od niej. Pierwszy rodzaj religii stanowi przeciwieństwo chrześcijaństwa, religie drugiego typu przygotowują je. Ostatecznie człowiek, zamiast poświęcać swój własny *logos* na ołtarzu ślepej natury, stając się dla niej materialem, składa ofiarę ze swych w istocie bezsensownych dążeń i przez to czyni ową naturę „materią własnego sensu”, siebie zaś – „żywym organem Boskiego sensu wszechświata”<sup>35</sup> Jako cel i zarazem sens dziejów kosmosu oraz duchowego wzrostu ludzkości jawi się zjednoczenie Boga z ludzkością i całą

<sup>32</sup> Tamże, s. 341. Por. J 1, 14.

<sup>33</sup> W. S. Sołowjow, *Duchownyja osnovy żyznii...*, s. 343.

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 344.

<sup>35</sup> Tamże, s. 346.

przyrodą w powszechnym organizmie eschatologicznego Ciała Chrystusa<sup>36</sup> Jest to zarazem doskonale urzeczywistnienie religii jako więzi wszechrzeczy ze swym absolutnym Centrum<sup>37</sup>

## KRZYŻ NA PRZECIĘCIU DUCHOWYCH SZLAKÓW

Filozofię chrześcijaństwa jako epifanii sensu rozwijał następnie znakomity uczeń Sołowjowa, będący zarazem życzliwym krytykiem jego doktryny korygowanej „od wewnątrz” Jewgienij Nikołajewicz Trubieckoj – który w obszernym klasycznym studium o światopoglądzie swego mistrza starał się wykazać żywotne znaczenie jego refleksji, oczyszczając zarazem jej „nieśmiertelną duszę”, filozofię Bogoczołowieczeństwa, z historycznie uwarunkowanych naleciałości w postaci elementów schellingiańskiej gnozy i romantycznych utopii<sup>38</sup> – w dziele sumującym swe osobiste zapatrywania filozoficzne podjął właśnie kwestię sensu istnienia. Bezpośrednim katalizatorem spisania syntezy poglądów Trubieckoj na temat „absurdu świata i kosmicznego sensu”<sup>39</sup> stała się przy tym dziejowa katastrofa, szczególnie jaskrawo ukazująca ciemne strony i sprzeczności ziemskiego bytu. Praca pod tytułem *Sens życia* została ukończona w r. 1918, tuż po wydarzeniach rewolucji lutowej i przewrotu bolszewickiego.

Nakreślona przez Trubieckoją wizja absurdałości danych empirycznie realiów naszej egzystencji, oraz objawiania się jej absolutnego sensu w świadomości człowieka i w historii duchowych dróg ludzkości, koresponduje bardzo wyraźnie ze zreferowanymi powyżej spostrzeżeniami i wnioskami autora *Duchowych podstaw życia*. Zachowuje też jednak własną perspektywę, gdyż autor rozwija interpretację naszkicowanych przez Sołowjowa wątków i po swojemu rozkłada akcenty. Rozbłysk szeroko rozumianego sensu w ludzkiej świadomości wiąże się w jego ujęciu w sposób źródłowy z samym zaistnieniem tej ostatniej, gdyż uświa-

<sup>36</sup> To będące *ratio* wszechświata zjednoczenie „bez pomieszania i bez rozdzielania” stanowi właśnie treść sołowjowowskiej idei Bogoczołowieczeństwa. Por. J. N. Trubieckoj, *Mirosoziercanije W S. Sołowjowa...*, s. 320.

<sup>37</sup> Por. W. S. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczołowieczestwie...*, s. 1.

<sup>38</sup> Por. J. N. Trubieckoj, *Mirosoziercanije W S. Sołowjowa...*, s. 10–11.

<sup>39</sup> Według świadectwa przyjaciela filozofa, polskiego myśliciela Mariana Zdziechowskiego, Trubieckoj zamierzał początkowo nadać swemu ideowemu testamentowi właśnie tytuł *Biessmyslica mira i mirowoj smysł*. Ostatecznie tytuł o niemal identycznym brzmieniu (*Mirowaja biessmyslica i mirowoj smysł*) otrzymał pierwszy rozdział pracy, całość zaś opublikowana została jako *Smysł żyni*. Zdziechowski konstatuje z żalem i nie bez racji, że brzmi to nieco banalnie. Por. M. Zdziechowski, *Testament Księcia Eugeniusza Trubieckiego*, [w:] tenże, *Wybór pism*, Kraków 1993, s. 315–316.

domienie sobie czegokolwiek oznacza w gruncie rzeczy odniesienie przeżywanej aktualnie treści psychicznej do „jakiejs powszechnie znaczącej treści myślowej, określanej jako «sens»”<sup>40</sup> Uświadomienie jest rozpoznaniem sensu. Notabene fakt istnienia świadomości stanowi dla Trubieckoj przesłankę do uznania Boga jako podmiotu absolutnej myśli, odkrywanej jako niezbędna instancja w każdym stwierdzeniu sensu, czyli absolutnej myślowej treści, wyrażającej własną (w założeniu obiektywną) prawdę danej jawiącej nam się rzeczy (nawet gdyby była ona – znów obiektywnie – iluzją). Zarówno rosyjski termin *soznanije*, jak i łaciński *conscientia*, pozwalają wręcz na uprzytomnienie sobie dzięki grze słów, że nasza świadomość stanowi „współ-wiedzę”, przyłączenie się do jakiegoś absolutnego aktu poznania<sup>41</sup> Pojawiający się tu argument za istnieniem Boga wykazuje pokrewieństwo z „dowodem noologicznym” Augustyna<sup>42</sup> Jednak pojęcie sensu występuje nie tylko w swym znaczeniu szerokim, odnosząc się do jakiegokolwiek „powszechnie znaczącej” myśli, lecz posiada również znaczenie wąskie i specyficzne, jako „powszechnie znacząca myśl o wartości”, pozytywna waloryzacja<sup>43</sup> Tytułowy problem sensu życia dotyczy, rzecz jasna, sensu pojmowanego w sposób wąski. Chodzi o uzasadnienie, a nie tylko logiczne określenie naszej egzystencji.

Dręcząca kwestia sensu narzuca się człowiekowi nieustannie w związku z wpisanym w jego naturę dążeniem do celu, a co za tym idzie poszukiwaniem sensu, uzasadnienia dla życiowych aspiracji. Niestety, sens nie jest nam dany w codziennym doświadczeniu<sup>44</sup>, ukazującym rzeczywistość w postaci błędnego koła narodzin i śmierci kolejnych pokoleń, gdzie

wszelkie życie dąży do wzbicia się ponad ziemię i nieuchronnie znów na nią upada, mieszając się z prochem<sup>45</sup>

W świecie zantagonizowanych istnień „wszyscy chcą żyć i dlatego wszyscy podtrzymują złą nieskończoność śmierci i zabójstwa”<sup>46</sup> Marność egzystencji natury potęguje się w człowieku, wyniesionym ponad rośliny i zwierzęta dzięki swej duchowości, lecz odtwarzającym najgor-

<sup>40</sup> J. N. Trubieckoj, *Smysł żyzni*, Moskwa 1994, s. 5.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 21.

<sup>42</sup> Por. J. Disse, *Metafizyka od Platona do Hegla*, tłum. A. Węgrzecki, L. Kusak, Kraków 2005, s. 123–124.

<sup>43</sup> Por. J. N. Trubieckoj, *Smysł żyzni*, s. 6–7.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 23.

<sup>45</sup> Tamże, s. 25.

<sup>46</sup> Tamże, s. 26.

sze zachowania niższych bytów, a nawet prześcigającym nierozumne drapieżniki w okrucieństwie. W ekscesach, jakich dopuszcza się „korona stworzenia”, dochodzi do „zezwierżenia ducha”, biologizm przeistacza się w satanizm i ludzka rzeczywistość nabiera cech piekielnych<sup>47</sup> A jednak samo dręczące odczucie absurdu naszego istnienia stanowi zarazem świadectwo względnej od niego wolności. Aby dostrzec absurd, trzeba się przecież odnieść do sensu, uświadomienie sobie marności oznacza posiadanie punktu oparcia na zewnątrz niej<sup>48</sup> Intuicja sensu i związana z nią nadzieja na jego odnalezienie stanowią motor poszukiwań o charakterze religijnym, których przedmiotem jest właściwa droga życia, zmierzająca ku jego pełni<sup>49</sup> Chrystus okazuje się tutaj arbitrem, objawiając rozwiązanie nurtującego wszystkich problemu niejako na skrzyżowaniu głównych traktów ducha.

Doświadczenie jednoczesnego uwięzienia człowieka w realiach ziemskiej krzątaniny oraz wzlatywania ponad nią przez jego wewnętrznego „skrzydlatego geniusza” sprawia, że na płaszczyźnie religijno-filozoficznej trwa odwieczny spór dwóch generalnych tendencji, z których jedna upatruje autentycznej drogi sensownego życia w wymiarze bytu ziemskiego, druga zaś poszukuje tejże drogi w wymiarze transcendencji<sup>50</sup> Tendencja pierwsza o charakterze „religijnego naturalizmu” była właściwa duchowej tradycji starożytnych Greków, w której panował kult twórczej mocy natury, a piękni bogowie z Olimpu ucieleśniali szczęście na modłę znanego nam świata<sup>51</sup> To, co transcendentne, należało w tej wizji do podziemnego królestwa Hadesu i nie miało w sobie niczego pociągającego. Los umarłych był smutny. Nawet homerycki obraz Pól Elizejskich, dokąd w drodze wyjątku mieli trafiać ulubieńcy bogów, dotyczy jednak jakiegoś odległego obszaru tej oto ziemi i właściwych jej radości. Podobnie nadzieje rozbudzone przez misteria sprowadzały się raczej do okraszenia pośmiertnego losu barwami poprzedniej egzystencji, niczym w micie o powracającej okresowo między żywych Persefonie, zaś ekstaza dionizyjska to wręcz upojenie dzikim żywiołem natury, adoracja jej zakłętego kręgu<sup>52</sup> Poszukiwanie sensu życia na tej horyzontalnej drodze wydawało się Trubieckojowi zasadniczo przewyciężone w toku dziejów i w czasach sobie współczesnych konstatował istnienie głównie naturalizmu o zabarwieniu antyreligijnym.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 31–32.

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 33.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>50</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>51</sup> Por. tamże, s. 41.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 42.

Natomiast tradycje duchowe, które cechuje „religijny supranaturalizm”, skłonne są nie tylko kwestionować godziwość bytu ziemskiego, ale często posuwają się do negacji jego realności. Religijna mądrość Indii (Trubieckoj, podobnie jak Sołowjow, zwraca uwagę na spowijający ją klimat „wróźebnego snu”) odwraca zdroworozsądkowe kryteria, uznając świat empiryczny za miraż. W ascetycznym nauczaniu braminiźmu skoncentrowany w medytacyjnej introspekcji duch odkrywa wewnątrz jaźni rdzeń istnienia (Absolut) i jego wszech-jedność w oderwaniu od zewnętrżności natury. Radykalne oderwanie od świata kulminuje w buddyzmie, głoszącym wzniesienie się nie tylko ponad żłudę doczesności, lecz także ponad samo pragnienie nieśmiertelnego życia<sup>53</sup>. Życie zostaje utożsamione z marnością. W rezultacie, konkluduje Trubieckoj, horyzontalna ścieżka ducha prowadzi go do pogrążenia się w naturze, zaś droga wertykalnego wzlotu ponad naturę (nawet własną) – do jej porzucenia. W obu wypadkach nie dochodzi do przewyciężenia rządzącego naturalnym bytowaniem absurdu.

W religii Greków mamy chaotyczną mnogość żywych istot, nie osiagających pełni wszechjednego, wiecznego życia; w religii braminów – jedyne wieczne życie Brahmy, wykluczające mnogość form indywidualnych; w buddyzmie – martwą pustkę, spoczynek śmierci w nirwanie – wszystko to stanowi różnorodne przejawy jednej i tej samej klęski życia oraz poszukiwania przez nie sensu<sup>54</sup>.

Wobec faktu, że zarówno horyzontalna, jak i wertykalna droga poszukiwania sensu istnienia nie prowadzi do wyjścia z jego zakłętego kręgu, a jednak sumują one całokształt ludzkich aspiracji, uniwersalnym „schematycznym wyobrażeniem drogi życiowej” okazuje się krzyż – złożenie obecnego w każdym ludzkim życiu dążenia naprzód (w poziomie natury) i wzwyż (ku absolutnym wartościom). Wszelkie życie jawi się zatem jako stauromorficzne. Poszukiwany sens istnienia musi się objawić w centrum owego skrzyżowania duchowych szlaków, triumf nad absurdem egzystencji powinien przybrać postać „zwycięstwa na krzyżu”<sup>55</sup>. I oto chrześcijaństwo głosi nie apoteozę bytowania na sposób ziemski, ani nie porzucenie marnego świata na rzecz transcendencji, lecz nowinę o Bogu-Człowieku, w którym to, co Boskie i to, co ludzkie, łączą się „nierozdzielnie i bez pomieszania”. W tym spotkaniu natury z nadprzyrodżonością dochodzi wreszcie do rzeczywistego rozświetlenia doczesności sensem. Splot nieba z ziemią zostaje przypieczętowany na krzyżu Golgoty.

<sup>53</sup> Por. tamże, s. 43–44.

<sup>54</sup> Tamże, s. 45.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 48.

Skoro spotkały się w świecie dwie zasady – Bóg stał się człowiekiem i poniósł ludzką krzyżową mękę, człowiek zaś stał się synem Bożym – to tym samym cały świat został spowity blaskiem zyciodajnego krzyża, jego dwie życiowe drogi napęłniły się sensem: zarówno droga horyzontalna, w granicach płaszczyzny ziemskiej, jak i droga wertykalna, wznoszenie się na wyższy poziom<sup>56</sup>

Dobrowolna krzyżowa śmierć i zmartwychwstanie Boga-Człowieka stanowią jedyne uwiarygodnienie sensu kosmosu, gdyż doskonała ofiara z siebie niweczy dominującą logikę rodzącego powszechny absurd egoizmu („bezbożności praktycznej”). Na Golgocie stały się ze sobą dwa przeciwstawne porządki, nastąpiła skumulowana reakcja zebranych w świecie nienawiści bytów dążących do samo-potwierdzenia na objawienie miłości rezygnującej z siebie, by się stać „naczyniem Bóstwa” W „posłuszeństwie aż do śmierci” (Flp 2, 8) Chrystus najpełniej objawił się jako doskonale zjednoczony z Bogiem w swym człowieczeństwie<sup>57</sup> Całkowite zaś zjednoczenie z Praźródłem życia sprawiło, że śmierć – owoc alienacji względem Boga – musiała ustąpić miejsca życiu w pełni, a więc życiu duszy i odzyskanego ciała. Chrystusowe przejście od ofiarnej śmierci do zmartwychwstania okazuje się całkowicie zgodne z logiką kosmicznego sensu. Bóg będący życiem i miłością objawia się w świecie jako miłość napęłniająca wszystko życiem. Cała natura zmierzka ku przebóstwieniu – a gdy Stwórca stanie się „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 28), wówczas nie będzie już stworzenia, które by nie było kochane, ani też nic nie pozostanie martwe. Nastąpi wielka „rehabilitacja materii”, zapowiedziana w świetlistym przemienieniu Jezusa na górze Tabor, oraz w Janowym widzeniu „Niewiasty obleczonej w słońce” (Ap 12, 1). Także radosna gra barw pogodnego dnia zapowiada przyszłą nadprzyrodzoną „solaryzację stworzenia”<sup>58</sup>

Epifanią sensu poszukiwanego na szlakach religii stał się zatem „zyciodajny krzyż” Zmartwychwstałego. Skoro człowiek i świat mają doświadczyć przebóstwienia, to nie na darmo obracają się kosmiczne sfery i toczy koło historii, nie na darmo powracają cykle życia natury. Periodyczny triumf wiosny zapowiada bowiem Wiosnę ostateczną. Egzystencja odkupionego wszechświata ma w istocie postać spirali, nie zaś błędnego koła. A chrześcijaństwo głosząc staurologiczne rozstrzygnięcie kwestii sensu życia, staje się krytycznym rozjemcą między duchowymi tradycjami. Nie tylko demaskuje fałsz zawarty w „dionizyjskiej” afirmacji ziemskiej witalności, lecz także potwierdza słusność intuicji leżą-

<sup>56</sup> Tamże, s. 49.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 51.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 55–56.

cych u źródeł witalnej ekstazy. Uznaje zarówno ziarna prawdy tkwiące „w starogreckiej religijnej radości życia”, jak i nasiona sensu ukryte w „ascetycznych wyczynach i sennych marzeniach Indii”<sup>59</sup>

### CHRYSTUS KONKRETNY, LECZ UNIWERSALNY

Przedstawiona przez Sołowjowa teoria religijnego rozwoju ludzkości jako procesu dojrzewania do pełni Chrystusa ukrzyżowanego i zmar-twychwstałego, oraz ukazana przez Trubieckoję wizja paschalnej weryfikacji religijnych dróg człowieka mogą budzić zastrzeżenia w kontekście współczesnej teologii religii. Raczej nie przypadną one do gustu tym, których wrażliwość teologiczną ukształtowała popularna i gorąco dyskutowana na rozmaitych forach koncepcja pluralizmu religijnego. W sytuacji dowartościowania religii niechrześcijańskich aż po uznanie prymatu powszechnego działania Logosu większego niż historyczny Jezus (na zasadzie *totus Iesus est Christus, sed Iesus non est totum Christi*)<sup>60</sup> głoszenie wszechobecności Boskiego Słowa w dziejach religii może się spotkać z aprobatą, lecz wiązanie pełni Objawienia z Wydarzeniem Jezusa niesie z sobą ryzyko oskarżeń o arogancję samozwań-czych „posiadaczy prawdy” oraz „duchowy imperializm”

Jednak radykalna opcja przedstawicieli „rosyjskiego renesansu” na rzecz wiary w Jedyne Pośrednika, bez rozdzielania subtelnej ekonomii Wiecznego Logosu i historycznego dzieła Jezusa będącego Chrystusem – pozostająca skądinąd w świetle Nowego Testamentu niezby-walnym *proprium* chrześcijaństwa<sup>61</sup> – nie dyskredytuje w istocie ani nie zawłaszcza duchowych bogactw innych religii, jakkolwiek nie jest „politycznie poprawna” W tym kontekście przekonująco brzmi zresztą stwierdzenie, że dla przyjaznego dialogu między religiami bardziej owocny niż konserwująca uprzejmy dystans teoria „religijnego pluralizmu” okazuje się raczej „wzajemny inkluzywizm”<sup>62</sup> W złożonej perspektywie tego ostatniego nie należy gubić z oczu faktu, iż „prawda jest

<sup>59</sup> Tamże, s. 60.

<sup>60</sup> Por. J. Majewski, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005, s. 11–18. Co do rozróżnienia na Chrystusa i Jezusa w przywołanej formule, to wypadłoby jednak, za Olivierem Clémentem, doprecyzować, że również określenie „Chrystus” odnosi się do historycznego Jezusa, bowiem wskazuje na Jego mesjański charakter, odsyłając nas tym samym do konkretnej tradycji judaistycznej. Por. *Pamiętniki nadziei...*, s. 158.

<sup>61</sup> Przypomnianym dobitnie w encyklice Jana Pawła II, *Redemptoris missio*, 6.

<sup>62</sup> Por. H. Waldenfels, *Chrystus a religie*, tłum. B. Draż, Kraków 2004, s. 109–110. Z kolei J. Dupuis woli mówić o „inkluzywnym pluralizmie” w teologii religii. Por. tenże, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 134–144, 336–344.

ciągłe jeszcze ważną wartością, o którą warto wspólnie walczyć”<sup>63</sup>, oraz że jednak nie wszystkie drogi prowadzą do Rzymu – lub, jak kto woli, na szczyt góry Fudzi<sup>64</sup>. Przyjazny dialog nie wyklucza sporu. Jeśli uczciwie rozmawiamy o sprawach z dziedziny „troski ostatecznej”, to nie ma nic złego w wymianie propozycji soteriologicznych oraz teologicznych reinterpretacji tradycji odmiennych od własnej, byleby tylko każdy respektował godność i wolność partnerów tej międzyreligijnej rozmowy. Posiadanie nawet radykalnie odmiennego zdania nie jest samo w sobie obraźliwe dla drugiej strony! Co nie znaczy, że nie należy być otwartym również na „krytykę krytyki”, sprostowania, do jakich faktycznie dochodzi w odniesieniu do upraszczających, a zatem i krzywdzących odczytań odmiennych tradycji... Na przykład w świetle osiągnięć obecnego dialogu z buddyzmem przedstawiona przez Trubieckoja interpretacja nirwany jako „martwej pustki” zdaje się jednak wymagać korekty<sup>65</sup>.

Zatem widziana od strony chrześcijan wzajemność obdarowywania się w trakcie dialogu z innymi religiami duchowym bogactwem przybiera w sposób nieunikniony postać „komplementarności asymetrycznej”<sup>66</sup>, jakkolwiek uznajemy, że „wydarzenie Chrystusa, szczyt historii zbawienia, nie wymazuje, ale potwierdza to, co Bóg uczynił dla ludzkości przed nim i ze względu na niego”<sup>67</sup>. Podobnie w chrześcijańskiej i uniwersalistycznej zarazem wizji historycznej panoramy religii, zainspirowanej przez autorów wschodniosłowiańskich z końca XIX i pierwszej połowy XX w., Wcielone Słowo „nie przychodzi znieść, ale wypełnić” (por. Mt 5, 17) wszystkie intuicje ludzkości odnoszące się do sfery nadprzyrodzonej. W kolejnej modyfikacji omawianej wizji czerpiący z bogactwa rosyjskiej filozofii religijnej znakomity teolog, Paul Evdokimov (1901–1970), wskazywał na Chrystusa jako duchowy „punkt

<sup>63</sup> H. Waldenfels, *Chrystus a religie*, s. 7.

<sup>64</sup> Por. H. Waldenfels, *Chrystus a religie*, s. 24.

<sup>65</sup> Por. H. Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, tłum. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 22–23.

<sup>66</sup> Por. J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 339–342. Autorowi przywołanego określenia chodzi o zastrzeżenie dotyczące nierównej wartości darów w ramach (możliwej jednak) duchowej wymiany między chrześcijaństwem oraz innymi religiami, zawierającymi elementy „prawdziwe i święte” – mające odniesienie do misterium Chrystusa i mogące lepiej je naświetlić. Jednak tym, co ze swej strony wnosi chrześcijaństwo, jest jedyne w swym rodzaju, kulminacyjne objawienie się Boga w Chrystusie, dające religiom pełnię ich właściwego sensu. Tak więc chrześcijanie wierzą, że w gruncie rzeczy mają do zaoferowania więcej i choć naprawdę mogą się wzbogacić o lepsze zrozumienie pewnych aspektów Bożej tajemnicy akcentowanych w innych tradycjach, to jednak nie w takim sensie, by czegokolwiek brakowało samemu Wcielonemu Słowu, którego są nie zawsze pojętymi uczniami.

<sup>67</sup> J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie...*, s. 341.



styczności między Zachodem a Wschodem”<sup>68</sup>, mając na myśli z jednej strony tradycje „abrahamiczne” (judaizm, chrześcijaństwo oraz islam), z drugiej zaś – wielkie systemy hinduizmu i buddyzmu. W nawiązaniu do znanej sceny z Dziejów Apostolskich, gdzie Paweł na ateńskim Areopagu rozpoczyna swą mowę ewangelizacyjną od nawiązania do ołtarza „Nieznanego Boga”, rosyjski emigracyjny myśliciel stwierdzał, że

uniwersalizm chrześcijańskiego objawienia [...] włącza w siebie wszystkie tradycje, nie kalecząc ich, lecz podnosząc ich rzeczywistą istotę do poziomu ich własnej prawdy<sup>69</sup>

Wyrażna ocena niechrześcijańskich tradycji religijnych z pozycji ortodoksji, dla której w Chrystusie „mieszka cała pełnia” (por. Kol 1, 19), wiąże się w takiej perspektywie z afirmatywnym poszanowaniem oryginalnej specyfiki tych odmiennych duchowych ścieżek – jakkolwiek szacunek nie implikuje tu uznania całości danego dziedzictwa, podobnie jak mocne samookreślenie na gruncie dogmatu nie oznacza aroganckiego ekskluzywizmu wyznaniowego. Dogmatyczne (w sensie dalekim od potocznego) podejście do problemu teologii religii owocuje paradoksalnym rozwiązaniem, wynikającym z logiki chrześcijańskiego *proprium*:

Między fanatyzmem, który dzieli, i synkretyzmem, który miesza, znajduje się tajemnica Chrystusa, który odróżnia, nie dzieląc, i jednoczy, nie mieszając<sup>70</sup>

W zdaniu tym Ewdokimov pozostaje bardzo wyraźnie spadkobiercą nurtu zainicjowanego przez Sołowjowowskie *Wykłady o Bogoczości*.

Faktem jest natomiast, że uwagi myślicieli „rosyjskiego renesansu” oraz ich uczniów zasadniczo nie zaprzętała ważna dla najnowszej refleksji teologicznej kwestia aktualności historiozbawczej roli religii świata po wcieleniu Boskiego Logosu. Sołowjow i Trubieckoj zdecydowanie traktują inne wielkie religie jako momenty historycznej *preparatio evangelica*, a doszedłszy w swych rozważaniach do misterium Chrystusa, koncentrują się w zasadzie już tylko na nim. Mimo to na kartach *Historii teokracji*<sup>71</sup> Sołowjowa znajdziemy w pewnym miejscu, na margi-

<sup>68</sup> P. Ewdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 356.

<sup>69</sup> Tamże, s. 356–357.

<sup>70</sup> Tamże, s. 357.

<sup>71</sup> *Istorija i buduszcznost' teokratii*, praca wydana po raz pierwszy w Zagrzebiu w r. 1887. Stanowiła zgodnie z zamysłem autora „studium powszechnej historycznej drogi ku życiu prawdziwemu” Sołowjow uprawia w niej swoistą historiozoficzną egzegezę biblijnych dziejów zbawienia.

nesie głównego wątku, interesującą z przywołanego punktu widzenia refleksję, dotyczącą powstałego już po Chrystusie islamu, będącego według wykładni filozofa owocem Bożego błogosławieństwa udzielonego praprzodkowi Arabów – biblijnemu Izmaelowi (por. Rdz 16, 10–12; 21, 13.17–21)<sup>72</sup>. Sołowjow uznawał pozytywną rolę islamu w planach Bożych, chociaż w zetknięciu z tą religią chrześcijaństwo poniosło pewne straty<sup>73</sup>. Te ostatnie wynikały przede wszystkim z chwiejności wiary samych chrześcijan na zawojowanych przez islam ziemiach, zaś uczniowie Mahometa mogą poszczycić się tym, że zaszczytlili licznym narodem pogańskim swój „czysty, choć jednostronny monoteizm”

W każdym razie, niezależnie od braku większego zainteresowania tematem obecnego statusu religii niechrześcijańskich samych w sobie, myśliciele ze „szkoły Sołowjowa” generalnie zdradzali uwidocznione powyżej przeświadczenie o globalnym zasięgu Chrystusowego dzieła i uniwersalnej aktywności uwielbionego Boga-Człowieka. W wypracowanej przez wybitnego przedstawiciela wspomnianej „szkoły” na polu teologii, Siergieja Nikołajewicza Bułgakowa (1871–1944), „dogmatyce Bogoczołowieczeństwa” Kościół stanowi punkt ogniskowy królestwa Bożego, lecz aktualizacja owego królestwa dokonuje się na drodze nie tyle samej „chrystianizacji”, ile raczej powszechnej „chrystyfikacji” świata<sup>74</sup>

Chrystus, gdy się wcielił, stał się prawidłem bytu naturalnej ludzkości, najwyższą wewnętrzną rzeczywistością jej natury, jakkolwiek utajoną, zanurzoną jeszcze w Starym Adamie, w dawnym naturalnym i ludzkim świecie. [...] Ów wyższego rodzaju naturalny charakter działania Chrystusa poza chrześcijaństwem pozostaje nieznanym i nieuświadomionym, lecz nie staje się przez to nierzeczywisty, mimo iż nie możemy empirycznie doświadczyć i rozpoznać kosmosu i ludzkości jako ciała Chrystusa poza widzialnymi granicami Kościoła<sup>75</sup>

Koncepcja określona przez Bułgakowa mianem „dynamicznego pan-chrystyzmu”<sup>76</sup> głosi odnośnienie się każdego człowieka do ukrytej w półmroku świadomości religijnej „zasady Chrystusowej” poprzez stosunek

<sup>72</sup> Por. W. S. Sołowjow, *Istorija i buduszcznost' tieokratii*, [w:] *Sobranije soczinenij...*, t. 4, s. 340–341.

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 344–345. Filozof zaznaczał, że były to straty głównie w wymiarze materialnym, gdyż islam nie dążył do zniszczenia chrześcijaństwa jako takiego i mocni duchem chrześcijanie opierali się próbom nawracania.

<sup>74</sup> Por. P. Valliere, *Modern Russian Theology. Bukharev, Soloviev, Bulgakov*, Michigan, 2000, s. 347–348.

<sup>75</sup> S. Bułgakow, *Agniec Bożyj. O Bogoczelołowieczestwie. Czast' I*, Moskwa 2000, s. 447.

<sup>76</sup> Tamże, s. 448.

do „dobra, sumienia i Bóstwa” Tego rodzaju ujęcie problemu pozwala chrześcijaninowi dopatrywać się w innych religiach tajemnicy Chrystusa, choć jednocześnie – zgodnie z regułą teologii apofatycznej – sugeruje powściągliwość w dookreślaniu jej konkretnego usytuowania. Kolejny spadkobierca rosyjskiej filozofii religijnej, francuski teolog prawosławny Olivier Clément (1926–2009), wyznawał pogląd, że

należy mieć wiele szacunku i zainteresowania wobec innych religii, niekoniecznie zastanawiając się, jak to się da pogodzić z chrześcijaństwem<sup>77</sup>

Będąc przekonany o związku każdej religii z misterium Chrystusa, myśliciel ten uważał, że nic nie wiemy o sposobie, w jaki się one wiążą, a próba precyzyjnego wyjaśnienia relacji, w jakiej chrześcijaństwo pozostaje względem religii świata, to usiłowanie wejścia w rolę Boga.

Ostatnie zdanie może prowokować do wniosku, że również zaprezentowane rozważania klasyków prawosławnej „szkoły rosyjskiej” na temat wypełnienia w Chrystusie i osądzenia w Jego świetle religijnych intuicji ludzkości należałoby uznać za zuchwalstwo. Byłby to jednak apofatyzm skrajny. Jakkolwiek istotnie warto stonować nadmierny schematyzm niektórych omówionych powyżej ujęć, to przecież mamy naturalne prawo – a nawet obowiązek – dążyć do zrozumienia objawionej nam prawdy oraz poszukiwać jej aplikacji w każdym kontekście. Podobnie mamy też prawo, a nawet obowiązek, „badania duchów” (por. 1 J 4, 1). Chodzi tylko o to, by nie chcieć powiedzieć za dużo, nie stawiać pochopnie kropki nad „i” Każdy uczciwy poszukiwacz sensu życia, zwłaszcza na drodze religijnej, jest naszym bratem w Logosie, co implikuje otwartość i szacunek, ale także ewentualną *correctio fraterna*.

## UN FILO DI TEOLOGIA DELLE RELIGIONI NELLA FILOSOFIA RELIGIOSA RUSSA

### Riassunto

Il presente articolo commenta l'interpretazione cristiana nelle tradizioni religiose del mondo racchiusa negli scritti del padre della filosofia religiosa russa, Vladimirs S. Soloviev e uno dei suoi discepoli più vicini, Evgeng N. Trubetskoi, a proposito della teologia delle religioni, sviluppatasi successivamente.

Il pensiero dei filosofi ortodossi russi rappresenta un approccio cristocentrico di carattere inclusivista, nel quadro in cui le altre religioni nonché la filosofia classica, di sfumatura reli-

<sup>77</sup> O. Clément, *Pamiętniki nadziei...*, s. 159.

giosa, si presentano come tappe della rivelazione del *logos*, il Verbo Divino Eterno, nella storia del mondo.

Il punto culminante di questo processo è sempre la venuta di Gesù Cristo. In quest'approccio si avverte l'assenza di una riflessione distinta sul senso attuale delle religioni non cristiane viste come *preparatio evangelica*.

Tuttavia come segno dello sviluppo ulteriore della scuola russa nella teologia ortodossa, il modo di affrontare la questione delle religioni, iniziato da Soloviev, produce come suo frutto una visione della onnipresenza misteriosa di Cristo in tutte le vie spirituali dell'umanità.