

ZDZISŁAW KIJAS OFMConv
Lublin–Kraków

KOŚCIÓŁ-WSPÓLNOTA W TEOLOGICZNEJ TWÓRCZOŚCI PAWŁA A. FŁORENSKIEGO (1882-1937)

Vaticanum II skierował do katolików słowa zachęty, aby aktywnie włączyli się w dzieło przywrócenia „świętej tajemnicy jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch Św. jest sprawcą różnorodnych darów” (*Unitatis redintegratio* nr 2). Wysiłki te mają obejmować zarówno modlitwę, słowo, działalność, jak i pogłębione studium tradycji historycznej, kulturalno-filozoficznej i teologicznej wspólnot odłączonych. Chociaż bowiem istnieją pewne różnice między wiernymi Kościoła katolickiego a innymi wyznawcami Chrystusa – czy to w sprawach doktryny, zasad karności, czy odnośnie do struktury Kościoła – to jednak znajdujemy między nimi wiele elementów wspólnych: spisane słowo Boże, życie w łasce, wiara, nadzieja, miłość oraz inne wewnętrzne dary Ducha Świętego oraz widzialne elementy (por. *Unitatis redintegratio* nr 3).

Zachęta Soboru spotkała się z pozytywną odpowiedzią ze strony licznych środowisk katolickich, które aktywnie włączyły się w modlitwę oraz w refleksję teologiczną, aby dać możliwie najpełniejszą wykładnię trudnych zagadnień: *Filioque* czy *per Filium*, kompetencje Biskupa Rzymu, zasadność dogmatów maryjnych, ważność *epiklesis* eucharystycznej, tajemnica eschatologii itd. W chwili obecnej jednak ekumeniści coraz częściej stawiają pytania natury eklezjologicznej – o istotę Kościoła, jego struktury, jego świętość, apostołskość... Kierując się tymi potrzebami, warto przybliżyć polskiemu czytelnikowi eklezjologię Pawła A. Fłorenskiego, jednego z czołowych teologów prawosławia rosyjskiego naszego wieku.

Urodzony 21 stycznia 1882 r. w Jewlach (obecny Azerbejdżan) z ojca Rosjanina i matki Armenki, Fłorenski przyjął chrzest w Kościele prawosławnym, lecz wychowywany był z dala od religii. Po ukończeniu szkoły średniej na dalsze studia udał się do Moskwy, gdzie zapisał się na Wydział Nauk Fizycznych i Matematycznych tutejszego Uniwersytetu. W trakcie studiów jego stosunek do Boga i religii uległ radykalnej zmianie do tego stopnia, że po ich ukoń-

czeniu w 1904 r. pozostał w stolicy, zmieniając wszelako uczelnię, przeniósł się mianowicie na Akademię Duchowną z jasnym zamiarem „stworzenia syntezy między nauką Kościoła a kulturą świata i uczynienia własnym całego pozytywnego nauczania Kościoła i całej myśli filozoficzno-naukowej, w tym również i sztuki”¹. Powyższy zamiar konkretyzuje się w jego najważniejszej pracy *Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*, wydanej w Moskwie w r. 1914².

Dalszym krokiem na jego drodze zbliżania się do Boga stał się sakrament kapłaństwa, przyjęty w kwietniu 1911 r. po uprzednim sakramencie małżeństwa (25 sierpnia 1910 r.) z Anną Michajłowną Giacintową. Rewolucja 1917 r. położyła kres jego naukowej karierze. Wykłady na Akademii zostały przerwane i Fłorenski powrócił do wyuczonego wcześniej zawodu fizyka-matematyka, pracując w elektrotechnice. Trwało to do chwili aresztowania 26 lipca 1933 r., kiedy został osądzony, skazany na dziesięć lat więzienia i wysłany początkowo do Skoworodino, następnie zaś – w 1935 r. – na wyspę Sołowki na Morzu Białym. W dwa lata później przyszedł wyrok śmierci przez rozstrzelanie, który wykonano 8 grudnia 1937³.

Z szerokiego wachlarza teologicznych zainteresowań Fłorenskiego interesuje nas tutaj wyłącznie jego refleksja dotycząca tajemnicy Kościoła, i to w jego wymiarze wspólnotowym (*koinonia*). Temat: „Kościół-wspólnota” jest aktualny także i w Kościele katolickim, na co wskażemy w dalszym ciągu naszej analizy. Ponadto w niedawno opublikowanej pracy habilitacyjnej ks. Rościśław Kozłowski⁴, omawiając współczesne eklezjologie prawosławne, poświęca jeden rozdział eklezjologii Fłorenskiego, lecz pomija całkowitym milczeniem wspólnotowy wymiar Kościoła, skupiając się prawie wyłącznie na wizji Kościoła-Ciała Chrystusa.

¹ „Журнал Московской Патриархии” 10:1981 s. 65.

² Korzystałem z francuskiego tłumaczenia: *La colonne et le fondement de la Vérité. Essai d'une théodicée orthodoxe en douze lettres*. Trad. par C. Andronikof. Lausanne 1975.

³ H. G o l t z. *Er setzete den Logos gegen das Chaos. Priester Pavel A. Florenskij (1882-1937)*. „Ostkirchliche Studien” 39:1990 H. 2-3 s. 105-118.

⁴ *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX-XX wieku. Studium historyczno-dogmatyczne*. Warszawa 1988. Autor omawia eklezjologie wieku XIX; eklezjologię szkolną; eklezjologię A. Chomiakowa; eklezjologię teandryczno-sofiologiczną (do tego kierunku autor zalicza W. Sołowjowa, P. Fłorenskiego, S. Bułhakowa) oraz eklezjologię eucharystyczną M. Afanasiewa.

I. ŹRÓDŁA EKLEZJOLOGII FLORENSKIEGO

Rozważania nad tajemnicą Kościoła Fłorenski zamieszcza w kilku pracach. Chronologicznie najstarszą są *Эклезiologicalические материалы. Понятие церкви в св. Писании*⁵, redagowane na początku jego drogi naukowej. Fłorenski omawia tutaj tajemnicę Kościoła jako Ciała Chrystusowego, korzystając obficie z prac egzegetów protestanckich. Elementy eklezjologii znajdujemy ponadto w *Иконостас*⁶, *Столп и утверждение истины* i *Около Хомякова (критические заметки)*⁷. Zbliżona do naszego tematu jest stosunkowo szeroka praca zatytułowana *Из Богословского наследия свящ. Павла Флоренского*⁸, która obejmuje wykłady prowadzone przez autora w maju i czerwcu 1918 r. na Moskiewskiej Akademii Duchownej na temat filozofii kultu.

W eklezjologii Fłorenskiego wymiar chrystologiczny jest oczywiście pierwszoplanowy; Chrystus jest Głową Kościoła w myśl słów Apostoła: „[Bóg] wszystko poddał pod Jego stopy, a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową Kościoła, który jest (ἐστί) Jego Ciałem, pełnią Tego, który napętnia wszystko we wszystkim” (Ef 1, 22-23). Fłorenski interpretuje te słowa w sensie wewnętrznej jedności Chrystusa z Kościołem⁹, doskonałej symbiozy podobnej do jedności ciała i duszy, jaka ma miejsce w tym samym podmiocie. Grecki termin ἐστί należy więc, zdaniem Fłorenskiego, rozumieć w sensie dosłownym, metafizycznym¹⁰, nie zaś w znaczeniu przenośnym, metaforycznym. Czasownik ἐστί w w. 23 upewnia nas, że Kościół j e s t prawdziwie Ciałem Chrystusa, a nie tylko Jego podobieństwem.

Chociaż więc temat Kościoła-Ciała wysuwa się na pierwsze miejsce u rosyjskiego teologa, to jednak nie jest to dla niego jedyne i wyłączone rozumienie Kościoła. Chronologicznie jest to ujęcie najstarsze, które w miarę upływu lat zostaje zastąpione eklezjologią s o f i o l o g i c z n ą¹¹ oraz eklezjologią w s p ó l n o t y. Bezpośrednich źródeł tej ostatniej należy szukać w koncepcji m i ł o ś c i o n t o l o g i c z n e j (II), której owocem jest w s p ó l n o t a o s ó b (III) jako f u n d a m e n t K o ś c i o ł a (IV).

⁵ „Богословские Труды” 12. Moskwa 1974 s. 78-183 (dalej cyt.: *Понятие церкви*).

⁶ „Богословские Труды” 9. Moskwa 1972 s. 83-148.

⁷ Сергиев Посад 1916.

⁸ „Богословские Труды” 17. Moskwa 1977 s. 87-248.

⁹ Zob. *Понятие церкви* s. 87.

¹⁰ Zob. tamże s. 88.

¹¹ Wspomina o tym również ks. R. Kozłowski (jw. s. 163-171).

II. MIŁOŚĆ ONTOLOGICZNA

Miłość w ujęciu Fłorenskiego nie jest poruszeniem duszy, której pragnieniem jest połączyć się z przedmiotem swoich pragnień. Takie rozumienie miłości zbliżyłoby ją – zdaniem rosyjskiego teologa – do jej psychologicznego ujęcia proponowanego przez filozofię XVIII w. Przeciwnie, miłość – według Fłorenskiego – odbiega od miłości platonicznej, od pragnienia duszy, która przyciągana przez doskonałe Piękno dąży do nieśmiertelności. W słownictwie naszego teologa miłość oznacza o wiele więcej: już sam rosyjski termin *любовь* należy odczytać jako *caritas* – miłość bliźniego¹². Jej pełna aktualizacja następuje w miłości Boga oraz w miłości bliźniego w Bogu. W konsekwencji miłość posiada przede wszystkim charakter religijny, poprzez który wyróżnia się od czystej filantropii. Mamy tutaj postawę zbliżoną do katolickiego rozumienia *caritas*; nie redukuje się ono do kategorii aktu, sposobu postępowania, ale jest źródłem cnoty, fundamentem postaw moralnych. Jest siłą, która pozwala osobie kochającej wejść w żywy dialog, w ontologiczny kontakt z osobą kochaną. Stąd możemy ją nazwać *amor unionis*, ponieważ pozwala osobie kochającej zapomnieć o sobie, dając się równocześnie w formie „daru” osobie kochanej. Na ile więc potrafimy zapomnieć o sobie zanurzając się tym samym się w kochanym „ty”, na tyle też odnajdujemy nasze autentyczne „ja”¹³, naszą pełną tożsamość.

Źródłem takiej miłości jest dla Fłorenskiego w pierwszym rzędzie tajemnica życia Boga Trójjedynego, w którym kontempluje wzajemną miłość Ojca do Syna w Duchu Świętym¹⁴. Miłość Boga w sobie i do nas powinna rodzić naszą miłość do Niego i do innych ludzi, w myśl słów św. Jana: „Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować” (1 J 4, 11) i na innym miejscu: „Jeśliby ktoś mówił: »Miłuję Boga«, a równocześnie nienawidziłby swego brata, ten jest kłamcą. Kto bowiem nie miłuje swego brata, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (1 J 4, 20). Słowa te Fłorenski traktuje jak własne, lecz w pewnym sensie je przekracza. Bardziej bowiem aniżeli tak rozumianą miłością – nazwalibyśmy ją „ekonomiczną” – inspiruje się miłością wewnątrzboską, czyli miłością Osób w Trójcy Świętej. Bóg objawia się tutaj przede wszystkim jako miłość, która jest istotą,

¹² Zob. *La colonne* s. 261-262.

¹³ Por. Z. K i j a s. *Dieu mesure de l'homme selon Paul A. Florensky. Esquisse d'une anthropologie théandrique orthodoxe*. Louvain-la-Neuve 1990 s. 82.

¹⁴ Cenne są tutaj prace: M. S i l b e r e r. *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*. Würzburg 1984. Das östliche Christentum. Neue Folge 36; R. S l e s i n s k y. *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*. Crestwood 1984.

naturą Boga, a nie tylko czystą relacją pomiędzy dwoma przedmiotami: „Bóg jest miłością” albo mówiąc właściwiej: „Bóg to Miłość”, czyli jest On nie tylko „Tym, który kocha”, nawet gdyby czynił to w sposób najdoskonalszy¹⁵, ale jest samym kochaniem, samą miłością. Tak więc w Bogu miłość jest tożsama z naturą. Skoro więc mówimy, że Bóg jest Miłością, to jego Syn Jezus Chrystus jest Jego Miłością hipostatyczną – pisze Fłorenski – gdyż „miłość jest aktem substancjalnym, który przechodzi z podmiotu na przedmiot, znajdując swoje oparcie w przedmiocie”¹⁶. Stworzenie, w szczególności zaś człowiek, otrzymuje istnienie poprzez Syna, a zanurzony zostaje w tej miłości trynitarniej będąc rezultatem tej miłości, a tym samym wezwanym do miłowania innych miłością, którą miłuje ich Bóg.

Byt ludzki, odbicie Prawdy (Boga Ojca), Miłości (Boga Syna) i Piękna (Ducha Świętego), w swojej ziemskiej egzystencji objawia tę metafizyczną triadę: „To, co jest prawdą dla podmiotu poznającego, jest miłością ze strony przedmiotu poznawanego i pięknym dla tego, który oddaje się kontemplacji poznania”¹⁷. Chcąc zrozumieć tę trudną i nieco abstrakcyjną wypowiedź Fłorenskiego, musimy koniecznie odwołać się do tajemnicy życia wewnątrztrynitarnego.

Korzystając z terminologii metafizycznej, powiemy, że każdy byt jest ontologicznie prawdziwy na tyle, na ile jest zrozumiały, tzn. na ile potrafi wzbudzić w inteligencji poznającego podmiotu ideę tego, czym sam jest. Mówimy więc, że każdy byt jest ontologicznie prawdziwy przez sam fakt, że jest przedmiotem poznawania, jeżeli nie ze strony człowieka, to przynajmniej ze strony Boga. Byt więc – pisze Fłorenski – który żyje w swojej prawdzie i akceptuje istnienie innego bytu, pozostaje w pełnej prawdzie, ponieważ w ten sposób manifestuje prawdę swojego bytu, swojego istnienia. Jeżeli z kolei – kontynuuje nasz teolog – powyższy proces poznawczy: podmiot–przedmiot, „ja”–„ty” rozpatrujemy od strony przedmiotu, stwierdzić wówczas musimy, że poznanie to jest miłością. Dlaczego? Ponieważ tylko miłość potrafi przekroczyć próg naszego egoistycznego „ja” i otworzyć się tym samym na „ty” Aby skompletować triadę, Fłorenski wprowadza termin trzeci: „piękno”, którym określa relację dokonującą się pomiędzy „ja” i „ty” i odwrotnie – pomiędzy „ty” i „ja”. Pisze bowiem: „Według sposobu (on) [il]¹⁸ relacja ta jest piękna”¹⁹

¹⁵ *La colonne* s. 53.

¹⁶ Tamże s. 55.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ W ten sposób oddaje go na j. francuski tłumacz C. Andronikof.

¹⁹ *La colonne* s. 54-55.

Po tych rozważaniach, o charakterze bardziej filozoficznym, Fłorenski przechodzi na teren teologii i opisaną wyżej triadę odnosi do Triady Boskiej: Ojciec-Syn-Duch. Piękno, oddane terminem „on”, zyskuje w takim przypadku status w pełni osobowy. Jest to „on” osoby trzeciej, która posiada istnienie całkowicie niezależne od „ja” i „ty”. Dla Fłorenskiego nie jest ono końcowym efektem relacji „ja”-„ty”, lecz osobą kompletującą diadę, przekształcając ją w triadę: „ja”-„ty”-„on”

Naszkirowane zależności, których punktem odniesienia pozostaje wewnętrzne życie Trójcy Świętej, odzwierciedlają się w relacjach międzyosobowych. Z jednej strony Fłorenski widzi w człowieku rzeczywistość, w której zbiega się potrójne działanie Boga: „Bóg – pisze autor – który mnie zna jako swoje stworzenie, który mnie kocha w Synu jako swój »obraz«, jak swojego syna, który raduje się ze mnie w Duchu Świętym jako w swoim »podobieństwie«. Bóg więc zna mnie, kocha mnie i raduje się, ponieważ jestem Mu dany”. Z drugiej jednak strony człowiek stanowi niezależny podmiot działania, kierując się prawdą, miłością i pięknem, chociaż to miłość jest najważniejsza. Wyłącznie bowiem miłość jest w stanie „zspalać podmiot z przedmiotem”. Tylko miłość znajduje swoje „oparcie w przedmiocie, podczas gdy poznanie i radość skierowane są na podmiot i w nim odnajdują źródło swojej mocy”²⁰. Miłość więc staje się e k s t a t y c z n a i zarazem j e d n o c z ą c a ; pragnąc Boga zmusza nas w pewnym sensie do oderwania się od nas samych, do e k s t a - z y, do zapomnienia o sobie i do pójścia w ślady ukochanego. W autentycznej miłości interesuje nas już nie tylko nasze dobro, lecz dobro osoby kochanej. Z drugiej zaś strony miłość jednoczy osobę kochającą z ukochaną i dlatego nazywamy ją również miłością j e d n o c z ą c ą. Jej siła jest tak wielka, że potrafi przekształcić „ja” podmiotu kochającego w swego rodzaju „nie-ja” poprzez doskonale związanie z podmiotem kochanym.

Na kanwie dotychczasowych rozważań staje się rzeczą oczywistą, że miłość w rozumieniu Fłorenskiego odbiega zdecydowanie od subiektywnej rzeczywistości porządku psychologicznego, ciesząc się w pełni obiektywnym statusem natury metafizycznej²¹. Powtórzmy jeszcze raz: metafizyczna natura miłości sprowadza się do przekroczenia barier czystej autoidentyczności: „ja”-„ja”, czyli na wyjściu z, opuszczeniu „samego siebie”. Nie jest to, oczywiście, łatwe i możliwe do zrealizowania wyłącznie przy pomocy naszych osobistych sił. Przeciwnie, potrzebna jest tutaj Boża moc, która pomaga nam stłuc skorupę naszego egoizmu: „Wychodząc z siebie w kierunku drugiego podmiotu, w pewne »nie-ja«, moje osobiste »ja« przyjmuje postać tego właśnie »nie-ja«. Stając

²⁰ Tamże s. 55.

²¹ Por. K i j a s, jw. s. 334.

się współlistotnym bratu²². W powyższej relacji „ja”-„ty” brak miejsca na jakikolwiek moralizm; nie jestem wyłącznie podobny do drugiego, lecz mu współlistotny: moje „ja” dobrowolnie przybrało postać „nie-ja”. Stwierdzenia Fłorenskiego są może szokujące: utrata własnego „ja”, zanegowanie własnej osobowości i doskonale utożsamienie się z drugim przyjmującym postać *alter ego* – drugiego „ja” (другое „я”). Wraz z tym już nie ja, lecz druga osoba, którą Fłorenski określa terminem „przyjaciół” (друг), bierze na siebie ciężar mojego „ja”²³. W konsekwencji moje dotychczasowe, egoistyczne „ja” staje się obiektywnym, autentycznym „ja”. Nie chodzi tu, oczywiście, o podważenie czy zagubienie mojej osobowości. Jeżeli mamy takie wrażenie, to trwa to tylko chwilę, ponieważ drugi podmiot, nazwany przez Fłorenskiego „przyjacielem”, czyni to samo w odwrotnym kierunku – ofiaruje dla mnie, na moją korzyść własne „ja”.

Podobny charakter mają rozważania E. Levinasa, dla którego postawa „inaczej niż być” (*autrement qu'être*)²⁴ oznacza sposób życia w obojętności względem samego siebie, czyli odwrócenie zachowania naturalnego, w którym usiłujemy podkreślić nasze „ego”. W tym procesie inwersji-odwrócenia „wypróżniamy” się, przyjmując w naszej świadomości postawę „dla drugiego”. Czy w takim przypadku możliwe jest jeszcze mówienie o wolności? Fłorenski nie zdaje się dostrzegać tutaj żadnej trudności; wolność nie zostaje zanegowana, ponieważ – po pierwsze – wszystko, co czyni osoba kochająca, nie jest przeciwne jej naturze, a po drugie – wykonuje to z miłości, nie zaś z zewnętrznej konieczności i dlatego nie można tutaj mówić o pogwałceniu wolności, jest to bowiem dobrowolne oddanie się drugiemu „ja” i wejście z nim w doskonałą wspólnotę.

III. MIŁOŚĆ RODZĄCA WSPÓLNOTĘ

Jak już zdążyliśmy zauważyć, miłość – według Fłorenskiego – nie objawia się nigdy sama, w oderwaniu, lecz zawsze w ścisłej jedności z prawdą i pięknem jako znak zwycięstwa nad grzechem, który więził człowieka w jego egoistycznej egzystencji. Ta wygrana nad grzechem ma swoje konkretne urzeczywistnienie we wzajemnej wspólnotcie jednych z drugimi, we wspólnotcie ludzi. Wy-

²² Tamże s. 65.

²³ Tamże.

²⁴ Odpowiada to tytułowi książki *Autrement qu'être ou au-delà, de l'essence* (kol. Phaenomenologica 54). Haga 1974. Z innych prac tego autora warto wspomnieć głośną pozycję *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (kol. Phaenomenologica 8). Haga 1971 oraz *L'humanisme de l'autre homme* (kol. Essais 5). Montpellier 1972.

jaśnia to Fłorenski w następujących słowach: „Ten, który kocha, przenosi swoje własne «ja» na osobę kochaną, oddaje się drugiemu «ty». Tym samym przekazuje mu władzę poznania w Bogu swojego kochającego «ja», dając mu tym samym siłę równoczesnego pokochania go w Bogu. Z kochanego osoba kochana staje się kochającą. Przekracza prawa czystej tożsamości, identyfikując się w Bogu z przedmiotem swojej miłości. Przenosi swoje «ja» w pierwsze kochające «ja» przy pomocy trzeciego itd.”²⁵. Operacja taka może się wydać dla intelektu zestawieniem nieograniczonej ilości tych samych ruchów, które mnożą się w nieskończoność. Inaczej jednak jest dla tych, którzy kochają się w Bogu – zauważa Fłorenski. Dla nich stanowią one jeden jedyny akt. W Bogu „nieskończona ilość niezależnych od siebie momentów miłości osiąga swoją syntezę”, ponieważ wszyscy, którzy kochają przebywają już we współtotej miłości Boga i wówczas „moje «ja» jest już tożsame z innym «ja» i równocześnie różne od niego. Każde «ja» jest tym samym «nie-ja», tzn. «ty» w wyniku mojej rezygnacji na korzyść drugiego. Równocześnie każde «ja» zachowuje tożsamość swojego «ja» poprzez rezygnację «ty» na jego korzyść”. Nie ma już wówczas dwóch „ja” sobie przeciwstawnych, odseparowanych, lecz diada (двойца), byt dwu-jedność (дву-единое существо), którego zasada jedności spoczywa w Bogu – „finis amoris, ut duo unum fiant”. Cytowany tekst łaciński umieścił autor jako motto pod tytułem swojego głównego dzieła *СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ*.

W dialogu miłości, który zawiązuje się pomiędzy „ja” i „ty”, spoglądam na drugą osobę jako na obraz Boży, widząc w niej tym samym mój własny obraz: bliźni staje się więc zwierciadłem, w którym odbija się moje osobiste „ja”, stworzone na obraz Boży. Opisywane „ja” i „ty”, które kochając się tworzą ścisłą jedność-diadę, nie tylko posiadają miłość, lecz same są miłością i dla kogoś, kto ją kontempluje z zewnątrz, jedność ta odbierana jest jako piękna. Fłorenski określa to piękno jako trzecie „ja”, nie precyzuje jednak w sposób dostatecznie jasny jego wartości. Osobiście wydaje mi się, iż chodzi tutaj o jakiś Boski wymiar, który staje się udziałem miłości międzyosobowej. Interpretacja taka bazuje na myśli Fłorenskiego, dla którego życie i relacje wewnątrztrynitarne tworzą oraz modelują życie i relacje międzyludzkie. Otóż w życiu Trójcy Świętej stosunek „ja” Ojca do „ja” Syna i *vice versa* jest wzajemną wymianą Prawdy i Miłości, która kontemplowana przez element trzeci odbierana jest jako piękna, jako Piękno istotowe, które nie posiada charakteru czysto abstrakcyjnego, lecz jest objawieniem Ducha Świętego, Piękna hipostatycznego – odbicia wzajemnej wspólnoty „ja” Ojca i „ja” Syna, świadek „ja” Ojca oddającego się całkowicie dla „ja” Syna. Jak dotychczas nie dotknęliśmy jeszcze

²⁵ *La colonne* s. 66.

naszego głównego tematu, tzn. Kościoła-wspólnoty, skupiając uwagę bardziej na rozważaniach natury filozoficzno-antropologicznej aniżeli teologicznej. Jest to jednak konieczne, aby zrozumieć dalsze partie tekstu, gdzie pojawia się określenie Kościoła jako żywej wspólnoty ludzi.

Opisana wyżej Boska triada Prawda-Miłość-Piękno zostaje odczytana przez moskiewskiego teologa jako aktywny i zarazem jedyny wzór dla relacji międzyludzkich, tzn. dla stosunków panujących między osobami uczestniczącymi w autentycznym poznaniu Boga. Mianowicie jak w życiu Trójcy Świętej, tak samo i w przypadku człowieka relacja mojego „ja” do twojego „ty” podziwiana z zewnątrz przez trzeci podmiot otrzymuje nazwę „piękna”. Niełatwo stwierdzić, w jaki sposób Fłorenski rozumie to piękno: czy jest ono pięknem czysto abstrakcyjnym, rzeczywistością wyłącznie duchową i bezosobową, czy też pięknem hipostatycznym – bytem na sposób mojego „ja” i „ty” zaangażowanego w dialog miłości? Jeżeli chodzi o relacje w łonie Trójcy Świętej, tym trzecim „ja” był Duch Święty. Ale kim ono jest w relacjach międzyludzkich? Odpowiedź nie wydaje się być na tyle łatwa, na ile byśmy sobie tego życzyli, lecz z drugiej strony nie pozostajemy całkiem bezsilni. Mając na uwadze platoński charakter myśli Fłorenskiego, wydaje się, iż wytlumaczenia charakteru „trzeciego ja” słusznie należy szukać w tajemnicy Trójcy Świętej, przypisując mu podobny status, jaki w łonie Boga Trójjedynego posiada trzecia Osoba. Tak więc to „trzecie ja” objawiałoby się jako odbicie Piękna osobowego, które uczestniczy w Prawdzie i w Miłości. Otrzymując istnienie prawie osobowe, „trzecie ja” posiada moc reagowania na sposób ludzki, zgodnie z ontologiczno-duchowym charakterem myśli naszego teologa. „Trzecie «ja»” kontemplując diadę w prawdzie i miłości, utwierdza każde „ja” osób zaangażowanych w tym dialogu w swojej hipostatycznej autonomii: „pierwsze «ja»” uwiarygodnia „jako kochające i równocześnie kochane”, „drugie «ja»” na odwrót: „jako kochane i kochające”, tzn. jako „ty”. Ta doskonała diada „ja”-„ty” e m i t u j e na zewnątrz piękno, które cementuje obustronną otwartość, przemieniając ją w triadę na obraz Triady Boskiej. Jesteśmy już bardzo blisko głównego celu naszych rozważań – wspólnoty, którą jest Kościół. Owoc autentycznego poznania (Fłorenski określa go mianem poznania substancjalnego) Boga – miłość – nie pozostaje bierny. Przeciwnie, plonem dynamizmu miłości jest wspólnota. W ten sposób Fłorenski zbliża się do św. Augustyna, któremu przypisuje się powiedzenie, że „miłość jest pewnym sposobem życia, które jednoczy lub zmierza do zjednoczenia”²⁶.

Z powyższego wynika, że wizja człowieka, jaką spotykamy u Fłorenskiego, wygląda na bardzo optymistyczną. Nie pozostając obojętny na grzech i istniejące w świecie zło, które bardziej lub mniej rani człowieka, uważa on, że zba-

²⁶ K i j a s, jw. s. 339.

wienie dokonane w Chrystusie i przez Chrystusa przewyższa moc grzechu²⁷. Jesteśmy więc w stanie realizować doskonałą jedność-wspólnotę zarówno z Bogiem, jak i z otaczającymi nas ludźmi.

IV. KOŚCIÓŁ JAKO WSPÓLNOTA

Z dotychczasowych rozmyślań możemy wyciągnąć pierwszy wniosek: temat wspólnoty-jedności tak w życiu indywidualnym, jak społecznym jest jednym z głównych zagadnień poruszanych przez Fłorenskiego w jego dojrzałej twórczości. Wspólnota nie jest odbierana wyłącznie w płaszczyźnie horyzontalnej, lecz przede wszystkim w perspektywie wertykalnej; jedność z Bogiem rodzi moją wspólnotę z drugim człowiekiem, a wielość tych wspólnot przeradza się w Kościół. Zacytujmy jeszcze raz wypowiedź rosyjskiego teologa: „Oddając się na usługi diady, „trzecie «ja»” niszczy przez to otoczkę zamykającą je w sobie, a kontaktując się bezpośrednio z naturą diady w Bogu, czyni, że ta ostatnia zmienia swój status i staje się triadą. W dalszej zaś kolejności „trzecie «ja»”, podziwiając diadę jako przedmiot, znajduje się u początków nowej triady. Właśnie przez to „trzecie «ja»” wszystkie triady upodabniają się do siebie, zakorzeniają się jedna w drugiej, formując jedną substancjalną całość – Kościół, Ciało Chrystusa jako obiektywny rozwój Hipostaz Bożej miłości”²⁸.

Zacytowany tekst, bardzo ważny dla zrozumienia eklezjologii Fłorenskiego, mówi o dwóch obrazach Kościoła: Ciała Chrystusa i wspólnoty. Pozostawiamy na uboczu pierwszą figurę, bez wątplenia wiodącą u naszego teologa, zajmując się drugą, mniej widoczną, ale za to bardziej oryginalną. Zbliża ona Fłorenskiego do ruchu słowianofilskiego, gdzie Kościół również oceniany był jako żyjący organizm i dynamiczna wspólnota²⁹. Bardziej aniżeli instytucją był on życiem, czymś ewidentnym, i jego egzystencja nie potrzebuje jakichkolwiek dowodzeń czy też udowodnień. Dla Fłorenskiego życie Kościoła jest doświadczeniem wiary i dlatego też zadaniem nauki, filozofii jest jej usprawiedliwienie czysto zewnętrzne, rozwiązanie problemów i zastrzeżeń, nic więcej, ponieważ nie da się zredukować wiary do poziomu logiki³⁰. Zadaniem tej ostatniej jest wyłącznie pomoc w „odkryciu dogmatyczno-metafizycznej definicji Kościoła”, tzn.

²⁷ Por. t e n ż e. *Jesus-Christ. L'Image et l'Idée de l'être humain selon Paul A. Florensky*. „Miscellanea Francescana” 91:1991 s. 3-22.

²⁸ *La colonne* s. 66.

²⁹ Por. A. G r a t i e u x. *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*. T. 2: *Les doctrines* (kol. Unam sanctam 6). Paryż 1939 s. 108-129.

³⁰ *Понятие церкви* s. 86.

wskazanie źródła, skąd wytryska jego życie. Uczyniliśmy to już powyżej, sugerując punkt wyjścia eklezjologii wspólnoty – metafizykę miłości.

Powiedzieliśmy sobie ponadto, że Kościół-wspólnota nie jest rozumiana przez Fłorenskiego na podobieństwo wspólnoty w ujęciu filozoficznym jako więzi uczuć, myśli, wierzeń – rodzących się między dwoma lub wieloma osobami, które mają świadomość takiego podobieństwa³¹. Ten sposób definiowania wspólnoty zbliżałby ją do rzeczywistości „społeczności” – „wspólnoty osób, których związki są utrwalone w instytucjach”³². Było to bardzo powszechne w czasach Fłorenskiego zarówno u autorów katolickich³³, jak rosyjskich teologów prawosławnych³⁴. Określając Kościół jako „społeczność”, teologowie nie omieszkali dodawać, iż chodzi o „społeczność doskonałą”, lecz ryzyko zredukowania go wyłącznie do wymiaru widzialnego było ciągle żywe. Fłorenski uważa więc za konieczne zajęcie negatywnego stanowiska wobec takiego podejścia do natury Kościoła. W konsekwencji więc oddala się od Sołowjowa (1853-1900), któremu dotychczas pozostawał wierny, i zbliża się do Chomiakowa (1804-1860), dla którego również Kościół był wspólnotą, w której przebywa Duch Święty³⁵. Stąd też wspólnota kościelna nie funkcjonuje z racji swych struktur zewnętrznych proponowanych lub też narzuconych jakiemuś indywidualium. Przeciwnie, jej podstawą jest miłość; ona właśnie „jest koroną i chwałą Kościoła” – pisał Chomiakow³⁶. Wspólnota-Kościół upodabnia się więc do wspólnoty trynitarniej Ojca, Syna i Ducha Świętego. Niejako odbija w sobie obraz Trójcy Świętej, będący dla niej modelem. Jeżeli miłość jest elementem twórczym Kościoła-wspólnoty, to jednak nie redukuje się on wyłącznie do niej, ponieważ poprzez swoje odniesienie do Boga Trójjedynego wspólnota-Kościół obejmuje równocześnie i prawdę, i piękno³⁷

Można by zaryzykować stwierdzenie, że Kościół rozważany ogólnie, tzn. od strony Chrystusa, jest Jego Ciałem, kiedy zaś spoglądamy od dołu, tj. od strony

³¹ A. L a l a n d e. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paryż 1985 s. 152.

³² Tamże s. 1002.

³³ Por. G. B. M o n d i n. *La Chiesa, primizia del regno. Trattato di ecclesiologia*. Bologna 1986.

³⁴ P. E v d o k i m o v. *Les principaux courants de l'ecclésiologie orthodoxe au XIX siècle* (kol. Unam sanctam 34). Paryż 1960 s. 69; S. T y s z k i e w i c z. *Doctrinae de Ecclesia theologorum Russorum pravoslavorum*. Rome 1937 s. 161; A. P a w ł o w s k i. *Idea Kościoła w ujęciu rosyjskiej teologii i historjozofji*. Warszawa 1935.

³⁵ A. G r a t i e u x. *Le mouvement slavophile à la veille de la Révolution. Dmitri A. Khomiakov suivi du traité d'Alexis Stépanovitsch Khomiakov „L'Eglise est une”* Trad. R. Tandonnet. Notes par Y. M. -J. Congar (kol. Unam sanctam 25). Paryż 1953 s. 219-222.

³⁶ Tamże s. 219.

³⁷ *La colonne* s. 55.

człowieka, jest wspólnotą. Sam człowiek bowiem nosi w sobie wymiar eklezjalny, jest *b y t e m e k l e z j a l n y m*³⁸, ponieważ do autentyczności jego istnienia należy konieczność otwarcia się na drugą osobę, wchodząc z nią we wspólnotę substancjalną, ontologiczną, na podobieństwo wspólnoty trynitarnej, gdzie trzy Osoby komponują nierozzerwalną jedność. Doskonałym odbiciem takiej jedności w warunkach ziemskich jest Kościół-wspólnota. Nie mówiąc tego Fłorenski zdaje się w ten sposób przybliżać do drugiego modelu: Kościoła-Ciała Chrystusa, o którym szeroko pisał w *Понятие церкви*. Figura Kościoła-wspólnoty została natomiast rozbudowana w *Столп и утверждение истины*. W *Понятие церкви* zdaje się podporządkowywać eklezjologię wspólnoty eklezjologii Ciała Chrystusa: jedność bosko-ludzka aktualizująca się w Osobie Chrystusa powinna w równej mierze realizować się w Kościele, gdzie byt ludzki urzeczywistnia się w całej pełni jako byt teandryczny, byt bosko-ludzki³⁹

ZAKOŃCZENIE

Refleksja Fłorenskiego nad Kościołem-wspólnotą odbiega formą i sposobem od jego rozważań nad Kościołem-Ciałem Chrystusa. Jak w tym ostatnim przypadku opierała się prawie wyłącznie na egzegezie tekstów biblijnych, tutaj jest ona wspomniana mimochodem, nie systematycznie i uchwytyjemy ją jedynie sumując sugestie rozproszone na różnych stronach jego głównego dzieła *Столп и утверждение истины*. Proces dochodzenia do takiej figury Kościoła nie jest egzegetyczno-teologiczny, lecz filozoficzny. Filozofia Fłorenskiego żywi się jednak obficie teologią i możemy powiedzieć, że filozofia wspólnoty posiada u Fłorenskiego mocne fundamenty trynitaro-antropologiczne albo inaczej: Kościół-wspólnota stanowi jedynie odbicie wspólnoty trynitarnej w Bogu, na której obraz został stworzony każdy człowiek. Takie rozumowanie może znaleźć wielu zwolenników pośrednich lub bezpośrednich pośród współczesnych filozofów⁴⁰. Ponadto Kościół nie jawi się tutaj jako coś przychodzącego z góry, coś całkowicie lub w części obcego człowiekowi, lecz przeciwnie – jako przedłużenie przyrodzonego powołania człowieka do wspólnoty; z natury jesteśmy bytami społecznymi.

Fłorenski nie pozostaje jednak na gruncie czysto – powiedzmy – przyrodzonym. Owszem, człowiek nosi w sobie tę potrzebę otwarcia się, lecz może

³⁸ Taki tytuł nosi praca znanego teologa prawosławnego J. Zizioulas: *L'être ecclésial*. Genève 1981.

³⁹ *Понятие церкви* s. 104.

⁴⁰ Obok już cytowanego E. Levinasa można tutaj jeszcze zaliczyć M. Bubera, Rosenzweiga i innych.

ją uaktywnić wyłącznie przy pomocy Boga: antropologia zespala się z teologią, czysto ludzka wspólnota przekształca się we wspólnotę-Kościół, będący **e f e k t e m** i równocześnie **d a r e m**. Efektem wzajemnej miłości międzyludzkiej, lecz i darem przychodzącym z nieba od Boga, który uzdalnia nas do tej miłości; sam Chrystus mówi bowiem: „Beze mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5). Tych kilkanaście stron nie potrafi oczywiście ukazać całej struktury tak rozumianej eklezjologii ani też podkreślić w pełni jej wartości. Mogą jednak pobudzić i zainspirować głębszą refleksję w nawiązaniu do współczesnych kierunków filozoficznych, szukając na tym gruncie prób uzasadnień faktu i natury Kościoła.

L'ÉGLISE-COMMUNION DANS LA THÉOLOGIE DE PAUL A. FLORENSKY (1882-1937)

R é s u m é

Le théologien orthodoxe Paul A. Florensky (1882-1937) présente l'Église en tant que la communion des êtres humains entre eux et avec Dieu. Cette communion se fonde, selon lui, sur l'amour ontologique dont l'origine est l'amour intra-divin, la charité au sein même de la Trinité. Dans la tri-unité Dieu se révèle en tant qu'amour; l'amour est l'essence, la nature de Dieu et non une relation providentielle qui lui serait propre. Pour P. Florensky „Dieu est amour”, ou plus exactement: „Dieu est Amour”; pas seulement „Celui qui aime”, quand même ce serait parfaitement. Parce que Dieu est Amour, son Fils Jésus-Christ est son Amour hypostatique car „l'amour est un acte substantiel qui passe du sujet à l'objet et dont le support est dans l'objet”. Ainsi donc, le fin naturel de l'amour est la communion.

Dans l'amour authentique chaque „moi” est un „non-moi”, c'est-à-dire „toi” en vertu de son renoncement pour un autre et chaque „moi” est aussi „moi” en vertu du renoncement de l'autre pour lui. Il n'y a plus alors deux „moi” opposés, séparés mais une dyade, un être duo-unique, dont le principe d'unité est en Dieu („finis amoris, ut duo unum fiant”).

L'Église se présente donc comme le fruit de cet amour mutuel qui en effet forme une parfaite communion. Ainsi donc la communauté ecclésiale ressemble alors à la communauté divine du Père, du Fils et du Saint-Esprit, à la communauté trinitaire. C'est la Sainte Trinité qui a projeté son image, et est proposé, comme le modèle à la vie de l'Église.

Résumé par Zdzisław Kijas OFMConv