

Marek Radomski

Poszukiwanie Boga w rosyjskiej filozofii religijnej

Studia Elbląskie 8, 157-163

2007

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

POSZUKIWANIE BOGA W ROSYJSKIEJ FILOZOFII RELIGIJNEJ

W omawianym rozdziale P. Evdokimov chce pokazać, jak uporali się z tematyką filozofii bizantyńskiej — przepełnionej mistyką i poszukiwaniem Prawdy — najwięksi filozofowie rosyjscy.

Kościół od swego zarania budował swe zręby na dwóch kulturach: judaistycznej oraz greckiej. Teologia i filozofia były nieustannie poddawane „obróbce” dokonywanej przez Ojców Kościoła. Duchowość Wschodu jako organiczna całość polaryzowała w sobie wszystkie składowe części kultury chrześcijańskiej. Inaczej mówiąc: ludzie wiedli życie na wskroś chrześcijańskie, bez względu na okoliczności. Duchem chrześcijańskim przepełniony był każdy skrawek życia. Czymś obcym było terazniejsze pojęcie laicyzacji. Evdokimov ciekawie tłumaczy to zjawisko, pisząc: „Wiara w granicach rozumu bezwzględnie redukuje się do jednej zaledwie funkcji ludzkiego umysłu odseparowanego od Bożego Absolutu. Pojęcie Boga zostaje sprowadzone do «postulatu moralnego», a wreszcie do przedmiotu filozofii religii”¹. W przeciwieństwie do myśli filozofii zachodniej, Wschód nigdy nie zaakceptował zasady rozumu naturalnego. Tutaj istnieje dwoistość źródeł: czym innym jest filozofia teologiczna, a czym innym filozofia autonomiczna. W zachodniej zaś scholastyce powszechna jest myśl, iż teologia i filozofia pozostają ze sobą w relacji komplementarności². Stąd też uprawnionym jest zdanie, które wypowiedział Borys Wyszestawcew: „Nasze myślenie jest zawsze relatywne w stosunku do Absolutu”³ — to stawanie „ja” filozofa, przed „Ty” Boga. Takie ujęcie istoty rzeczy sprawia, iż mówi się w Rosji o teologach wykraczających poza tradycyjne nauczanie, oraz o filozofach rozmyślających o sprawach ostatecznych: „myśliciele religijni”.

Pośród wielu myślicieli rosyjskich ważne miejsce zajmuje Mikołaj Łoski oraz jego intuicjonistyczny system ideału. Według tego założenia możliwe jest bezpośrednie poznanie przedmiotu tam, gdzie się on znajduje. To jest kwintesencja w której zawiera się rozumienie patrystycznej kontemplacji: przedmiot jest kochany w Bogu, a przez to rozpoznany w Bogu. W świetle tego stanowiska może stać

¹ P. E v d o k i m o v, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 86.

² Tamże.

³ Tamże.

się bardziej rozumiały i szerzej interpretowane biblijne pojęcie zatwardziałości serca. Jak często chcemy ograniczać się jedynie do zaspokojenia swej ciekawości i do zainteresowania czysto rozumowego? Oczywiście nie chodzi tu o jakąś spolegliwość na autorytecie zewnętrznym, który miałby zapełnić to, do czego człowiek nie potrafi przy pomocy rozumu naturalnego dojść. Rozum człowieka doznaje oświecenia przez uczestnictwo w Mądrości Bożej, i w ten sposób może osiągnąć niemałe sukcesy w dziedzinie wiedzy. Gdy jednak chodzi o metafizykę, początek wszechrzeczy, wówczas wykracza poza swoje kompetencje. Ponad wszelkimi pół-prawdami — pisze Evdokimov — góruje zawsze poznanie Prawdy Bożej⁴. W związku z powyższym, kartezjańskie *cogito* nie może być ostateczną wyrocznią, ani absolutem. To, co wydaje się być najbardziej sensownym wyjściem, to spostrzeżenie św. Augustyna: „Znam jedynie Boga i duszę, nic poza nimi”. Nowożytny Zachód, ciągle noszący „piętno” kartezjańskie promuje realność świata z jednej strony; hipotetyczność istnienia Boga z drugiej. Niezbędną zatem konsekwencją musi być szukanie argumentów za istnieniem Absolutu. W filozofii Wschodu jest dokładnie na odwrót. Bóg jest jedyną gwarancją istnienia Boga. Samo myślenie o Bogu to już wejście w jego „atmosferę”, ponieważ Bóg wzbudza w ten sposób myśl o Sobie. Psychologizm stawia tu człowiekowi zarzut mitologizacji psychiki, prowadząc z nimi dialog tworzy wyobrażenie Boga. To stanowisko, czy raczej błąd w punkcie wyjścia torpeduje inny rosyjski filozof, Nikołaj A. Bierdiajew: „Przeżycie religijne jest natychmiastowym, bezpośrednim objawieniem jego przedmiotu; Bóg jest bliższy człowiekowi, niż człowiek samemu sobie”⁵. Inaczej mówiąc: w przeżyciu religijnym nie ma czasu na prowadzenie jakiegoś wewnętrznego dialogowania z samym sobą, czy tym bardziej z ową „zmitologizowaną” psychiką.

W tę samą problematykę ciekawie wkracza Wasilij Zienkowski, uważając za centrum, fundament poznania Boga Prolog Ewangelii według Św. Jana. „Prawda Chrystusowa została objawiona przez Ducha Prawdy, charyzmatyczne źródło poznania: «Duch Święty obdarza wszelkimi dobrodziejstwami: wzbudza prorocztwa, uczy mądrości prostaczków, grzeszników przemienia w teologów» (*stichira na święto Pięćdziesiątnicy*)”: Filozofia — mówi dalej Zienkowski — „podejmuje i przyswaja sobie podstawową zasadę gnozeologii patrystycznej, mówiącą o przemianie umysłu pod wpływem wiary”⁶. W kontekście biblijnej antropologii, budowanej na obrazie i podobieństwie Bożym, Bóg komunikując się z człowiekiem, komunikuje się z samym Sobą. Jakość „przekazu” uzależniona będzie od przyjęcia Chrystusowej światłości oraz od stopnia poznania Boga i posiadanej łaski wiary. Inny myśliciel, Aleksy Chomiakov motyw komunikacji w miłości poszerza, mówiąc, iż Prawda objawia się tylko w powszechnej miłości wzajemnej. Swe stanowisko uzasadnia, przywołując słowa listu patriarchów Wschodu, kierowanego do papieża Piusa IX. W tekście tym, z roku 1848 hierarchowie Wschodu chrześcijańskiego piszą do Namiestnika Chrystusowego: „Cały Kościół jest straż-

⁴ Tamże, s. 87.

⁵ Tamże, s. 88.

⁶ Tamże.

nikiem Prawdy”. Jest to zarazem formuła kolegialności⁷. Prawdziwe poznanie nie może być subiektywne, czytamy bowiem w *Pierwszym Liście* Apostoła Jana: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim”⁸. Katolickość, a więc kolegialność odrzuca kantowską koncepcję „bytów samym w sobie nie poznawalnych”. Cała gnoseologia Kościoła — powie Jewgienij Trubieckoj — polega na poszukiwaniu świadomości absolutnej, we własnej świadomości indywidualnej. Istnieje jej wynika z metafizycznej współlistotności bytów ludzkich⁹. Włączenie w Kościół pozwala na zgodność wiary i rozumu. To, co istnieje jako *principium*, to Absolut. W Nim dopiero, w Jego blasku poznajemy stworzenie¹⁰. To poznanie dokonuje się na takiej samej zasadzie, jak człowiek poznaje poszczególne części, członki swego ciała.

Rosyjska filozofia bardzo mocno podkreśla funkcje oceny według „serca”, w biblijnym słowa tego znaczeniu. Według rosyjskich filozofów, rozdzielenie rozumu od serca to objawy pierwotnej patologii. Rozum poddaje analizie status danego bytu, serce zaś powołuje się na normę idealną. Jak notuje Evdokimov, po zapoznaniu się z kantowską *Krytyką czystego rozumu*, Piotr Czaadajew nazwał jej autora „apologetą rozumu upadłego i zniekształconego przez grzech”. Każdy, kto choć wzmiankowo zapoznał się z twórczością F. Dostojewskiego z pewnością przyzna, iż to „przerażające rozdwojenie ludzkiego umysłu”¹¹ stanowi centralny temat refleksji tego pisarza.

Tę jedność poznania przez rozum i serce, zwaną dalej intuicjonizmem, (który, *nomen omen* w filozofii zachodniej postrzegany jest obok fideizmu, sentymentalizmu, czy woluntaryzmu, jako irracjonalna droga prowadząca do poznania Boga)¹² ciekawie interpretuje Paweł Florenski. Skupia się on na biblijnej antropologii podobieństwa i obrazu Bożego, promując tzw. chrześcijańską filozofię homouziańską, a więc filozofię komunii i jedności. Jej zasadą jest oczywiście Miłość. Aby mogła się Ona stać spoiwem wszelkiej relacji, wpieryw musi zostać pokonany „bezruch śmierci”¹³ oraz „szatańska równość: Ja — Ja”¹⁴. Dialog Dwóch Osób może dokonać się tylko w Trzeciej. Jedność, zgoda i porozumienie, wyrażone są w sentencji: *Finis amoris, ut duo unum fiant*¹⁵. Tak jak jedność jest dominantą Trójcy, tak też jest ona częścią Kościoła. Dokonuje się to wskutek działania energii miłości, która prowadzi do ontologicznego przekształcania bytów.

Ta trynitarna koncepcja poznania znajduje swój wydzźwięk w myśli filozoficznej wielu innych myślicieli, m.in. u Kirejewskiego, Fiodorowa czy Sołowjowa. U każdego z nich na pierwszy plan, wysuwa się myśl, iż „wartość myśli filozoficznej zależy przede wszystkim od poznania Trójcy Świętej”, co stanowi

⁷ Tamże, s. 90.

⁸ 1 J 4,16.

⁹ P. Evdokimov, jw., s. 90.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*.

¹¹ P. Evdokimov, jw., s. 91.

¹² S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, s. 28.

¹³ P. Evdokimov, jw., s. 91.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

konsekwencję fundamentalnego założenia filozofii rosyjskiej, o czym pisaliśmy wcześniej — to co jest pewne, to fakt, iż Bóg jest. Czasem przemyślenia tych autorów charakteryzują się pewną dozą karykatury, o czym zdają się świadczyć stwierdzenia typu: „Trójca Święta jest naszym programem społecznym”¹⁶ — jak podkreślał Fiodorow; czy w wydaniu Dostojewskiego: „Kościół jest rosyjską postacią socjalizmu, gdyż jedynie on odpowiada wymaganiom ideału społecznego”¹⁷. Chodzi tu jednak nie o złośliwość, czy kpinę (a jeśli już to raczej z systemu, aniżeli z Kościoła). Bardziej myślicielom zależy na wyartykułowaniu jedności i więzi, między tym, co osobiste, a tym co społeczne. Włodzimierz Sołowjow w Trójcy Świętej widzi ikonę absolutnej współistotności, ideał chrześcijańskiej filozofii homouzjańskiej. Eucharystia zaś, sakrament ze wszech miar trynitarna zapewnia człowiekowi uczestnictwo w Bożym bycie.

Dwaj inni, *nota bene* szczególnie znaczący myśliciele filozofii i teologii chrześcijańskiego Wschodu: Sergiusz Bułgakow oraz wcześniej już wspomniany, Paweł Florenski wysuwają na pierwszy plan antynomiczną naturę poznania. Chodzi o przeciwieństwa zachodzące pomiędzy transcendencją Boga a immanencją świata. Antynomia ta polega na fakcie wyjścia Boga poza Jego absolutność w akcie stworzenia *ex nihilo* oraz poprzez Boską Opatrzność. Komentarzem dającym więcej światła tej koncepcji są słowa Mikołaja Danilewskiego: „aby stworzyć piękno, Bóg powołał do istnienia materię”¹⁸. Duch Święty jest Tym, który przynosi człowiekowi obraz piękna. Wcielenie zaś, jak dodaje Danilewski, przewyższa swym wydarzeniem soteriologię. Jest uwieńczeniem dzieła stworzenia, staje się mocą przeobstwiającą tego, co zostało stworzone¹⁹. Jest to obraz jak najbardziej zakorzeniony w Piśmie Świętym: „I ujrzałem niebo nowe i ziemię nową, bo pierwsze niebo i pierwsza ziemia przeminęły, i morza już nie ma. I Miasto Święte — Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża”²⁰. Poza tym, w teologii chrześcijańskiego Wschodu Wcielenie nie jest warunkowane grzechem pierworodnym. Nawet bez wydarzeń z ogrodu Eden, głoszą teologowie bizantyjscy, Bóg stałby się człowiekiem. W refleksji teologiczno-filozoficznej Kościoła zachodniego, pionierem tego poglądu był bł. Jan Duns Szkot. Historia człowieka świata chrześcijańskiego, to coś wyjątkowego. Wyjątkowość ta polega na tym, iż „to co Boskie i to co ludzkie «pozostaje w swojej własnej pełni, w doskonałej wolności wzajemnej i zjednoczeniu». Przemienienie Pańskie dowodzi, że «prawdziwe źródło życia pewnego dnia przyoblecze się w słońce». Tego dnia nasze poznanie słońca z zewnętrznego zamieni się na ogląd wewnętrzny”²¹. Życie człowiecze zostanie wówczas przepojone blaskiem, tak jak szaty Pana na górze Tabor.

W filozofii rosyjskiej pojawia się również coś takiego, co z jednej strony jest wolnością tragiczną, z drugiej zaś buduje istotny przyczynek do teologii Krzyża. Byty: ludzki i Boski pozostają w relacji zupełnej wolności wzajemnej. Może się

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 92.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Ap 21,1–2.

²¹ P. E v d o k i m o v, jw., s. 92.

zdarzyć, iż człowiek z Bogiem się rozminie, człowiek przejdzie obojętnie wobec Absolutu. Jednak ścieżkę ludzkiego horyzontalizmu przecina wertykalizm Paschy Chrystusa. Pojawia się Krzyż, który przywraca życie²². Możliwe są tylko dwie postawy, które człowiek może przyjąć: żywej ikony Boga lub bluźnierczej parodii.

Gdy chodzi o zagadnienie wolności, warto przywołać postać Nikołaja Bierdiajewa, tego, który uwalnia ludzką psychę od mitologizacji. Bierdiajew wysuwa postulat, iż zarówno dobro jak i zło mają transcendentne źródła. W związku z tym, nie mogą być definiowalne. Ich domeną są jedynie odczucia. Poznanie, jak pisze, oddzielone od Boga sprowadza się do obiektywizacji, w wyniku czego, przedmioty stają w opozycji wobec podmiotu, zaś natura wobec ducha. Taki świat opozycji, to zbiór pozorów oraz fenomenów, które pozostają ze sobą w relacji przyczynowo-skutkowej. Filozof, chcąc dać odpowiedź na wyjście z tej sytuacji wyprowadza pojęcie *noumenów*, skądinąd znanych z filozofii Kanta. Filozof z Królewca twierdził, iż owe *noumeny* to istniejące poza nami niezależne byty. Nie możemy ich objąć naszym rozumem, bo rozum może poznać tylko to, co w jakiejś mierze od niego zależy. Bierdiajew zaś mówi, iż świat tychże *noumenów* znany jest wyłącznie duchowemu doświadczeniu jedności między „Ja” i „Ty”²³. Ich poznanie ma charakter oblubieńczy, w rozumieniu oczywiście trynitarnym: Duch Święty jako relacja, czy więź miłości między Ojcem i Synem, charakteryzująca się nadmiarem, prze-obfitością. Inaczej mówiąc: duch ma strukturę wspólnotową²⁴.

Jest jeszcze jedna rzecz warta zasygnalizowania, przy omawianiu postaci i myśli filozoficznej N. Bierdiajewa. Otóż, odróżnia on etykę od prawa (które określa jako „wymuszona cnota”); etykę odkupienia, w której widzi on człowieka jako zaprzątniętego samym sobą oraz troską o zbawienie duszy, od etyki stworzenia skoncentrowanego na Bogu, jego Miłości do człowieka i twórczej odpowiedzi człowieka na tę Miłość. Konsekwencją naturalną takiego porządku jest „problem” z przyjęciem wiecznotrwałości piekła. Nie potrafił pogodzić istnienia Miłości z wolnością, która wykluczałaby „wszelkie narzucone rozwiązania i wymagającą wolnej decyzji o własnym losie”²⁵. W chrystologii Bierdiajewa, zejście Chrystusa do otchłani, Szeolu, krainy cieni jest niczym innym jak największym i najbardziej pełnym dowodem Miłości. Gdyby nie ofiara Chrystusowa, ontologicznie człowiekowi pisane byłoby piekło właśnie. Zatem — jak mówi Bierdiajew, Mesjasz w sposób całkowicie wolny, schodzi do ontologicznie pisanego człowiekowi piekła, stając się niejako „największym z grzeszników”, nie zaś jako wszechwładny i potężny Zwycięzca. Swą koncepcję podpira nasz filozof opisem biblijnym. W agonii Chrystusa Duch Święty nie łączy już Syna z Ojcem — Miłością Krzyżującą. Ma to się wyrażać w wołaniu: „Boże mój, czemuś Mnie opuścił”. „Jest to samotność w łonie Trójcy Świętej. Cierpienie, «piekło Boga», jego tajemnice nie sposób ująć w słowa”²⁶. Tu można tylko milczeć. Przypomnijmy sobie w tym miejscu Liturgię Wielkiego Piątku: smutek żałoby Kościoła, milczące trwanie

²² Tamże, s. 93.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 94.

kapłana upadłego na twarz przed ołtarzem Ofiary Chrystusa. Z jednej strony, średnio zaawansowany katolik powie: toż to zakrawa na apokatastazę! Z drugiej jednak, ze sprawiedliwości należy dodać, iż w chrześcijańskiej tradycji wschodniej zbawienie rozpatrywane jest w kategorii ontologicznej. Znaczy to, iż w myśl filozofii greckiej, zbawione może być to, co istnieje. W Kościele zaś zachodnim mówimy o zbawieniu w znaczeniu dobra moralnego. Poza tym, jak czytamy w jednym z hymnów chrystologicznych Świętego Pawła Apostoła: [Chrystus] (...) jest Głową Ciała — Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim²⁷. Chrystus, Wcielony Bóg — Człowiek to «Baranek zabity od założenia świata» Jego «zabicie» oznacza «piekło Boga»²⁸, co dowodzi, iż piekło zostało również przygotowane od początku świata. Zatem może się uspokoić ów średnio zaawansowany katolik, i nabyć może pewności, iż po wschodniej stronie Kościoła jest miejsce na piekło. Nawet, jeśli dowie się ów katolik, że czeluści piekielne nie są przewidziane jako wyrok na człowieka, lecz na zabitego Baranka, który wstępuje do Nicości. O ile kontrowersyjnym poglądem okazuje się być koncepcja powszechnego zbawienia, o tyle bardziej dramatyczną albo wręcz tragiczną prawdą jest to, iż człowiek piekło buduje sam sobie. Buduje je, o ile odcina się od Miłości. Jest to zrozumiałe w świetle słów Świętego Antoniego Pustelnika, słów, które można by włożyć w usta Chrystusa: „piekło istnieje, ale wyłącznie dla mnie”²⁹ — i można dopowiedzieć: „bo Tylko ja potrafię zeń się wydostać”.

Piekło to miejsce dla grzeszników. Spowiedź zaś, jak głosi Bułgakow w zgodzie z teologią zachodnią, ma działanie terapeutyczne. Podczas spowiedzi, grzech nie tylko zostaje potępiony, ale również oddzielony od grzesznika otrzymującego rozgrzeszenie (odgrzeszenie?). Mówi się niekiedy, przy temacie spowiedzi, iż być w stanie łaski, to umrzeć dla grzechów wyznanych i odpuszczonych. Ta śmierć możliwa jest dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa. Ma ona wymiar czasowy, w zależności od współpracy z łaską uświęcającą. Przy paruzji Chrystusa nastąpi separacja człowieka od zła. Byt ludzki zajaśnieje paruzją Chrystusa.

A póki co, „Chrystus umiera nieustannie, aż do skończenia świata”³⁰, raz jeden jednak wymazał „obciążający nas zapis dłużny”³¹.

Warto na koniec przyjrzeć się nieco eschatologii w rosyjskiej filozofii religii. Fiodorow, jeden z najbardziej oryginalnych myślicieli, którego wielkimi entuzjastami byli Dostojewski i Sołowjow, głosi eschatologie aktywną i dynamiczną. Podtrzymuje przy tym wcześniej prezentowane stanowisko (m.in. przez Czadajewa), iż poznanie abstrakcyjne, oderwane od czynu jest grzechem³². Przemienia w ten sposób drzewo poznania w Krzyż. Według Fiodorowa „istnienie jest warunkowane przez «jeżeli» właściwe ludzkiej wolności”³³. Apokaliptyczne „morce ognia” spełni się, *jeżeli* człowiek nie odwróci biegi historii³⁴.

²⁷ Kol 1,18.

²⁸ P. E v d o k i m o v, jw., s. 94.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 95.

³¹ Kol 2,14.

³² P. E v d o k i m o v, jw., s. 95.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 96.

Zaprezentowany rozdział książki, autor kończy bardzo ważnym zdaniem: „Filozof nie staje nigdy przeciwko innym, lecz obok nich, w obliczu Prawdy”³⁵. Słowa te należą do Charlesa Peguya, francuskiego pisarza i poety. Jest to ważna uwaga szczególnie dziś, kiedy zarówno w teologii, w filozofii, jak i na wielu innych scenach ludzkiej działalności pojawia się tak wiele wrogości, a tak mało partnerstwa. Nawet ograniczając się tylko do obrębu świata chrześcijańskiego, modlitwa Jezusa, *ut unum sint* zdaje się być spychana gdzieś poza nawias poszukiwań, dyskusji, czy nawet awantur. Mało w nich twórczości, zaś cała masa bałaganu, podziału.

Poraża swym autentyzmem i mistycyzmem filozofia religii w wydaniu rosyjskim. Aż dziw bierze, że dziś, spotykamy się bardzo często z postawą bierności, smutkiem, brakiem zaangażowania w kontemplacje Boga, który daje siebie w Sakramencie oraz w Słowie. Czy nie są to, aby symptomy niewiary?

³⁵ Tamże.