

Wacław Hryniewicz

Hermeneutyczne znaczenie idei bogoczości w świetle antropologii prawosławnej

Studia Theologica Varsaviensia 12/1, 263-272

1974

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.

mi w osobowej relacji musi się znaleźć w osobie ludzkiej. To tylko my wiążemy się z Bogiem naszą miłością, umocnioną przez Boga darem Jego miłości z Nim tożsamej. Bóg tę miłość podejmuje dając nam wzamian dosłownie swoją obecność.

Na tym właśnie polega różnica między relacją człowieka do człowieka i człowieka do Boga, że w relacjach osobowych między ludźmi zachodzi wymiana skutków wartości transcendentalnych, natomiast w relacji człowieka z Bogiem człowiek oddaje Bogu siebie poprzez dar miłości, a Bóg sam staje się obecny w człowieku całym swym bytem.

Prezentując taką tezę już w artukule pt. *Odpowiedzialność osobowa i wspólnotowa* (Collectanea Theologica 42 (1972) z. 4. s. 45n.) nie dodałem tylko, że interesująca teologów miłość Boga do człowieka i miłość człowieka do Boga musi ulec reinterpretacji.

Przypomniana w przykazaniu miłość człowieka do Boga i do ludzi nie jest z tej racji dziedziną etyki, prawa lub moralistyki. Jest tylko ukazana jako istotna wartość w relacjach człowieka z Bogiem. Z tego względu, że Bóg powiązany z nami relacją osobową, musi znaleźć się w człowieku cały jako byt, jako Osoba, pozostaje nam albo tę obecność zaakceptować, albo jej się sprzeciwić. Akceptacja całej Osoby Boga w nas obecnego jest miłością. Jest udostępnieniem Bogu całego terenu naszej osoby jako mieszkania, jako daru. Wszystko, czym jesteśmy, Bóg przejmuje. W tej sytuacji miłość nie jest wymianą jednej wartości. Jest zgodą na Boga, który przyjmuje w posiadanie nas całych. Zanegowanie miłości do Boga jest negacją jego Osoby i jest zarazem odebraniem osobie ludzkiej szansy nieustannego trwania miłości, powiązanej z samą w sobie Miłością.

WACŁAW HRYNIEWICZ

HERMENEUTYCZNE ZNACZENIE IDEI BOGOCZŁOWIECZEŃSTWA W ŚWIETLE ANTROPOLOGII PRAWOSŁAWNEJ

Jedną z najbardziej oryginalnych, śmiałych i twórczych idei, które — z hermeneutycznego punktu widzenia — chrześcijańska tradycja orientalna mogłaby wnieść do współczesnej dyskusji nad proble-

matyką relacji między człowiekiem a Bogiem, jest idea bogoczołwieczeństwa¹.

W sensie bezpośrednim idea ta jest wyrazem i zasadą interpretacji Boskołudzkiej rzeczywistości Chrystusa, pośrednio jednak służy do wyjaśnienia misterium samego człowieka, tajemnicy Kościoła oraz całej ewolucji dziejów ludzkich. W tym właśnie znaczeniu została zastosowana jako oryginalny zabieg interpretacyjny przez religijnych myślicieli rosyjskich XIX i XX w. Hermeneutyczna doniosłość tej idei polega głównie na tym, że wyrosła ona nie z abstrakcyjnych rozważań nad naturą ludzką, lecz z szeregu prób interpretacji wzajemnego stosunku tego, co Boskie i ludzkie w Chrystusie, w człowieku, w misterium Kościoła, w kulturze i w całych dziejach ludzkości. Tak pojęta idea bądź zasada bogoczołwieczeństwa może stanowić pewną korekturę w stosunku do rozpowszechnionych obecnie — zwłaszcza w chrześcijaństwie zachodnim — tendencji sekularyzujących, ukazując przede wszystkim niewystarczalność czysto horyzontalnie pojętego „współczłowieczeństwa” bądź „śródczłowieczeństwa” (*Mitmenschlichkeit*).

1. Hermeneutyczny kontekst kształtowania się idei bogoczołwieczeństwa

Kontrowersje chrystologiczne w obrębie chrześcijaństwa przyczyniły się w znacznej mierze do tego, że idea bogoczołwieczeństwa zarysowała się w sposób niewyraźny już w pismach Ojców Kościoła, m. in. Grzegorza z Nyssy, Teodora z Mopswestii, Jana Chryzostoma oraz Maksyma Wyznawcy². Zawarta jest również *implicite* w nauce Soboru Chalcedońskiego, który odrzucił zarówno poglądy nestoriańskiego dualizmu (skrajne rozdzielenie rzeczywistości Boskiej i ludzkiej w Chrystusie), jak również monofizytyzmu (jedność Boga pochłaniającego rzeczywistość ludzką). W świetle interpretacji Chalcedonu, rzeczywistość Boska i ludzka są zjednoczone w Chrystusie bez mieszania i bez podziału; harmonia dwóch natur i dwóch woli w Chrystusie stanowi podstawę dla

¹ Pojęcie bogoczołwieczeństwa, wyrażone w języku rosyjskim przy pomocy terminów *bohoczłowieczeństwo*, lub *bohoczłowieczność*, w językach zachodnio-europejskich posiada następujące odpowiedniki: *Gottmenschentum*, *Gottmenschheit*, *Godmanhood*, *God-humanity*, *divino-humanité*.

² Według S. Bułgakowa prekursorem idei bogoczołwieczeństwa był Apolinary z Laodycei, który głosił pogląd o istnieniu w Bogu *człowieka niebieskiego*, będącego prototypem stworzenia *człowieka ziemskiego* oraz o wzajemnym podobieństwie Boga i człowieka. *Die christliche Anthropologie*, W: *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937 s. 175—208, zwł. s. 237—238.

synergizmu działania Boskiego i ludzkiego. W okresie bizantyńskim idea bogoczłowieczeństwa znalazła swój teologiczny wyraz głównie w nauce o przemienieniu (*metamorphósis*) natury ludzkiej przez nie stworzone energie Boskie³.

W sposób najbardziej oryginalny pojęcie bogoczłowieczeństwa zostało rozwinięte przez szereg rosyjskich myślicieli religijnych XIX i XX w. w kontekście nowożytnego konfliktu między religią a humanizmem. Podjęli oni swoistą próbę opracowania tzw. antropodycei filozoficzno-teologicznej, której celem było przeciwstawienie się wszelkim tendencjom do autoafirmacji i ubóstwiania człowieka (*czelowiekobożestwo*) oraz do pojmowania go w sposób skrajnie monistyczny lub dualistyczny. Według ich zamierzenia idea bogoczłowieczeństwa miała w szczególności przeciwstawić się dwom skrajnym tendencjom w naświetleniu relacji między Bogiem a człowiekiem: a) manicheizującemu transcendentyzmowi antropologii po reformacyjnej wraz z jej pesymizmem antropologicznym (pesymizm ten przejawiał się m. in. w twierdzeniu o zniszczeniu obrazu Bożego w człowieku przez grzech pierworodny)⁴; b) czysto humanistycznemu immanentyzmowi, który nie uznaje ścisłej relacji między rzeczywistością ludzką a rzeczywistością Bożą. Ponieważ obydwie te tendencje prowadzą w gruncie rzeczy do sekularyzmu, idea bogoczłowieczeństwa człowieka miała być próbą przewyciężenia zarówno transcendentyzmu jak też immanentyzmu; miała wydobyć część zawartej w nich prawdy oraz przyczynić się do ukazania harmonijnej syntezy Boskiego i ludzkiego w samej strukturze rzeczywistości stworzonej⁵.

Już słowianofile zastosowali pojęcie bogoczłowieczeństwa głównie

³ Tradycja prawosławna nie zna pojęcia nadprzyrodzoności jako daru dodanego do natury stworzonej; obcą jest jej idea łaski stworzonej. Uczy ona jedynie o łasce niestworzonej, tj. o przebóstwiających energiach Bożych, wiecznie promieniujących z istoty Bożej. Podstawą takiego pojęcia łaski jest dogmat Kościoła prawosławnego (1351 r.) o realnej różnicy między istotą Bożą a jej działaniem czyli energiami. Rozróżnienie to pojawiło się już u św. Bazylego i Grzegorza z Nyssy, z kolei zaś zostało przyjęte przez Pseudo-Dionizego Areopagite, Jana z Damazku oraz Grzegorza Palamasę. Łaską Bożą nie jest istota Boga, lecz nie stworzone i nieodłączne od niej energie, przez które objawia się On stworzeniom, i przebóstwia je, podczas gdy Jego istota pozostaje absolutnie transcendentna, niedostępna i niepoznawalna.

⁴ W tym tkwi przyczyna, dlaczego myśliciele prawosławni występowali przeciwko barthyzmowi wraz z jego pesymistyczną oceną natury ludzkiej nawet po Wcieleniu. Por. np. N. Bierdiajew, *Problema czelowieka (K postrojeniju chriśtianskoj antropologii)*. Put' 50 (1936) s. 9; B. Wysziesław cew, *Obraz bożij w suszcziestwie czelowieka*, Put' 49 (1935) s. 66 n.

⁵ Por. S. Bułgakow, jw. s. 248—251.

do epistemologii, zwracając uwagę na całościowy, zbiorowy i synergiczny charakter ludzkiego poznania. Dzięki tzw. szkole sofiologicznej idea bogoczołowieczeństwa odegrała z kolei bardzo doniosłą rolę w odnowie rosyjskiej myśli prawosławnej. W. Sołowiow widział w niej syntezę wiary w Boga i w człowieka, jedyny środek do przezwyciężenia kryzysu religijnego oraz błędnych poglądów na człowieka w jego relacji do Boga. Według niego bogoczołowieczeństwo jest procesem obejmującym całe dzieje ludzkości, przejawiającym się przez różne religie, który swoje pełne urzeczywistnienie może znaleźć jedynie w chrześcijaństwie⁶.

Pod wpływem Sołowiowa idea bogoczołowieństwa znalazła swój wyraz niemal u wszystkich późniejszych wielkich myślicieli rosyjskich jako jeden z centralnych motywów ich twórczości, a więc m.in. u F. Dostojewskiego, N. A. Bierdiajewa, S. N. Bułgakowa, P. Ewdokimowa, S. L. Franka oraz O. Clément⁷. W ujęciu poszczególnych autorów nabiera ona swoistych odcieni jako oryginalna interpretacja tekstów biblijnych oraz kontynuacja myśli patrystycznej Kościoła wschodniego, zmierzająca do właściwego ujęcia problematyki relacji między człowiekiem a Bogiem.

2. Rola idei bogoczołowieczeństwa w interpretacji stosunku człowieka do Boga

Idea bogoczołowieczeństwa implikuje przede wszystkim wzajemną otwartość na siebie, zarówno u człowieka jak i u Boga. Człowiek nie jest istotą absolutnie autonomiczną i zamkniętą w sobie; jest istotą dialogiczną, relacyjną, responsoryczną i teocentryczną — „otwartą” na Boga. Bóg wychodzi naprzeciw tej otwartości i czyni człowieka prawdziwie ludzkim. On Sam również jest „otwarty” względem człowieka. Związek z Bogiem jest elementem określają-

⁶ W. Sołowiow, *Cztienija o Bohocziołowiecziestwie*, W: *Sobrannyje soczinienija*, t. 4, S. Pietierburg 1902. Por. N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century*, London 1963 s. 283—308; P. Ewdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964 s. 16 n. 41 n. 59. 79. 138—142; J. Klinger, *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy*, Znak 20 (1968) nr 169—170, s. 866—896, zwł. s. 873—877.

⁷ N. Bierdiajew, *Filosofia swobodnago ducha I—II*, Paryż (1928); S. Bułgakow, *O bohocziołowiecziestwie, cz. 1, Agniec Bożij*, Paryż 1933; tenże, *O bohocziołowiecziestwie, cz. 2, Utieszitiel*, Paryż 1936; tenże, *O bohocziołowiecziestwie, cz. 3 Niewiesta Agnca*, Paryż 1945; S. L. Frank, *Realnost' i cziołowiek. Miatafizika cziołowieczieskiego bytija*, Paryż 1956 s. 209—220; tenże, *S nami Boh. Tri rozmyszenija*, Paryż 1964 s. 189—205; O. Clément, *Questions sur l'homme*, Paris 1972 s. 31, 36, 40, 50, 196.

cym istotę człowieka. Niezgłębione misterium „Boga ukrytego” (Iz 45, 15) posiada niejako swoje przedłużenie w tajemnicy „człowieka ukrytego”, o którym pisał św. Piotr (I P 3,4: *ho kryptós tes kardí'as ánthropos*). Tym, co czyni człowieka prawdziwie ludzkim — źródłem człowieczeństwa w człowieku — jest jego bogocząłowieczeństwo. Wzajemna otwartość na siebie zarówno u człowieka jak i u Boga prowadzi w konsekwencji do wzajemnej k o e g z y s t e n c j i r z e c z y w i s t o ś c i l u d z k i e j w B o g u o r a z r z e c z y w i s t o ś c i B o s k i e j w c z ł o w i e k u.

Prawda o bogocząłowieczeństwie jest przede wszystkim wydobyciem aktualnego znaczenia oraz implikacji biblijnego tekstu o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1,26). Tajemnica bogocząłowieczeństwa człowieka zawarta jest potencjalnie w samym fakcie stworzenia go na obraz Boży. Wyraża się ona w radykalnej zdolności człowieka do przyjęcia Boga oraz w odwiecznym przeznaczeniu człowieka do przeobstwienia (*theosis*). W tym sensie bogocząłowieczeństwo człowieka jest rzeczywistością przysługującą mu od wieczności; istniało ono od wieków, jako idealny prototyp człowieka w Bogu i obraz Boga w człowieku⁸, jako „człowieczeństwo Boga” (*czieżowieczność' Boha*) czyli to, co Bóg sam posiada w sobie pierwotnie ludzkiego⁹. To odwieczne „człowieczeństwo Boga” jest poniekąd odrotną stroną boskości człowieka. Człowiek został stworzony jako uczestnik natury Boskiej, Bóg zaś dzięki Wcieleniu w pełni uczestniczy w naturze ludzkiej. W ten sposób, jak wyraża się P. Ewdokimov, przeobstwieniu człowieka odpowiada człowieczeństwo Boga¹⁰ Tajemnica bogocząłowieczeństwa w pełni zaistniała dzięki Wcieleniu, które jest zjednoczeniem pełni Bóstwa z człowieczeństwem w Chrystusie.

Idea bogocząłowieczeństwa jest następnie reinterpretacją zasadniczej treści dogmatu chalcedońskiego w odniesieniu do człowieka oraz całokształtu dziejów ludzkich. Dla S. Bułgakowa dogmat chalcedoński jest nie tylko zasadniczą normą dla chrystologii, lecz również podstawową zasadą ontologii w ogóle¹¹. Apofatyczna forma dogmatu (cztery sformułowania negatywne: „bez pomieszania,

⁸ S. Bułgakow, *Die christliche Anthropologie* s. 235.

⁹ N. Bierdiajew, *Problema czieżowieka* s. 7 n. 25 n.; tenże, *Ekzistencjalna dialektika bożestwiennogo i czieżowieczieskiego*, Paryż 1952 s. 137—157, zwł. s. 138 n.

¹⁰ Jw. s. 98.

¹¹ *Die christliche Anthropologie* s. 250.. Już w 1933 r. Bułgakow zwrócił się z apelem o powrót do wielkiej prawdy Chalcedonu — prawdy o bogocząłowieczeństwie: *Nasziemiu wriemieni nužno Nikieo — Chałkidonskoje bogosłowije, dogmaticzieskoje uczenije o Bohoczieżowiekie w Jego Bohoczieżowiecziestwie...* Por. art. *Na putiach dogmy (Posle siemi wsielenskich soborow)*, Put' 37 (1933) s. 3—35, cyt. s. 35.

bez zamiany, niepodzielnie, nierozłącznie") kryje w sobie pozytywną treść — afirmację bogoczołwieczeństwa jako centralnej idei chrześcijańskiej, ukazującej dynamiczny związek Wcielenia z całością dziejów ludzkich. Wydaje się, że tak pojęta idea bogoczołwieczeństwa pozwala również obecnie we właściwy sposób spojrzeć na rzekomą alternatywę: wertykalizm czy horyzontalizm — tak charakterystyczną dla współczesnego myślenia.

Tajemnica osoby ludzkiej zawarta jest przede wszystkim w jej otwartości, zdolności do transcendencji, tj. wyjścia z siebie ku Bogu oraz drugiemu człowiekowi. Zastanawiającym jest fakt, że centralną ideą patrystyki wschodniej nie była idea osobistego zbawienia, lecz idea przeobstwienia (*theosis*) całego stworzenia. Nie przypadkowo najwięksi nauczyciele Kościoła wschodniego skłaniali się do idei apokatastazy (Klemens Aleksandryjski, Orygenes, Grzegorz z Nyssy, Grzegorz z Nazjanzu, Maksym Wyznawca)¹² Prawosławie odrzuciło ideę apokatastazy jako doktrynalnej pewności; przyjęło ją natomiast w sferę duchowości, nadziei, modlitwy i duchowego zmagania o to, aby wszyscy zostali zbawieni, aby nawet „zli” nie zostali wykluczeni, lecz przemienieni¹³. W świetle tradycji wschodniej przeobstwienia nie można pojmować indywidualistycznie; posiada ono charakter wspólnoty, „soborny” i wymaga przede wszystkim zachowania przykazania miłości. Człowiek może być przeobstwiony tylko wtedy, gdy miłuje bliźniego i żyje dla drugich. Na tym polega głęboka natura przeobstwienia. W tym właśnie wyraża się horyzontalny wymiar aktywnej miłości, której celem jest zbawienie wszystkich, i które dzięki temu jest równocześnie miłością wertykalną — miłością Boga. Ujęcie takie jest wyrazem prawosławnej interpretacji zbawienia kosmicznego oraz „liturgicznej” wizji dziejów ludzkości. „Soborność” (*sobornost'*) wyraża się w samym dążeniu do zbawienia: człowiek zbawia się razem z drugim, a nie w pojedynkę¹⁴. Idea bogoczołwie-

¹² Szczególną doniosłość posiadają pod tym względem poglądy Grzegorza z Nyssy, które pomimo swego zdecydowanego charakteru nigdy nie były potępione przez Kościół. Por. S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca* s. 538 nn. 561—575.

¹³ Por. N. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, Paryż 1931 s. 286—303; O. Clément, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Neuchâtel 1959 s. 215—218. Najbardziej zdecydowanym obrońcą idei apokatastazy jako doktryny był S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca* s. 493—586.

¹⁴ Powszechność i soborowość samego zbawienia podkreślają m. in. N. Bierdiajew, *Russkaja religioznaja ideja*. W: *Problemy russkogo religioznago soznanija*, Berlin 1924 s. 123—129; tenże, *Filosofia swobodnago ducha*, t. 2 s. 226; S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca* s. 533 n. 547—552, 569—586.

czeństwa dopełnia się w ten sposób w idei powszechnego, „sobornego” zbawienia, współodpowiedzialności wszystkich za wszystkich. Zbawienie jednego człowieka związane jest jak najściślej ze zbawieniem drugiego człowieka, wszystkich ludzi i całego świata. „Soborność” samego zbawienia jest według Bierdiajewa postulatem chrześcijaństwa jako religii miłości i współczucia¹⁵. Idee te nie znalazły wprawdzie jasnego sformułowania w świadomości teologicznej, niemniej jednak są one nadal obecne w duchowej atmosferze prawosławia, zwłaszcza rosyjskiego.

Jeszcze pod innym względem idea bogocześnictwa w swoich implikacjach mogłaby przyczynić się do przewyciężenia współczesnej alternatywy między wertykalizmem i horyzontalizmem. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga — Twórcy jest nie tylko istotą walczącą ze złem i zbawiającą się, lecz również i s t o t ą t w ó r c z ą , powołaną do twórczości i twórczego kształtowania życia. Jego powołaniem jest „uczłowieczać świat”, ustawicznie „nadać mu imię ludzkie”, przekształcać go i tworzyć kulturę¹⁶. Tajemnica bogocześnictwa nie ogranicza się do samego Chrystusa, ani do poszczególnej osoby ludzkiej; rozciąga się ona na dzieje całej ludzkości, a tym samym naświetla sens ludzkiej kultury, postępu i humanizacji świata. W jej świetle powołaniem człowieka jest twórcze opanowywanie i przekształcanie świata, urzeczywistnianie Królestwa Bożego oraz przygotowywanie paruzji w dziejach ludzkich. Prawda o bogocześnictwie domaga się twórczości ze strony człowieka oraz jego zaangażowania w proces kultury i przetwarzania świata. Religijna tradycja chrześcijańskiego Wschodu od początku wyraźnie skłaniała się do kosmicznej interpretacji chrześcijaństwa, podkreślając w szczególności ideę przeświecenia i przeobrażenia kosmosu, przebóstwienia całego stworzenia¹⁷. Chrześcijaństwo jest religią bogocześnictwa, które wyklucza dualizm Kościoła i świata, Kościoła i kultury, sakralnego i świeckiego, wertykalnego i horyzontalnego, zbawienia i twórczości. Idea bogocześnictwa jest głębokim, teologicznym usprawiedliwieniem ludzkiej twórczości i powołania człowieka do twórczego kształtowania życia

¹⁵ *Problemy ruskogo religioznago soznanija* s. 126, 129.

¹⁶ Wyrażenia Bułgakowa, por. *Die christliche Anthropologie* s. 253 n. W twórczej naturze człowieka Bierdiajew dopatrywał się samej istoty obrazu Bożego w człowieku, jego podobieństwa do Boskiego Twórcy. Por. *Problema czelowieka* s. 9 nn.

¹⁷ Idea ta była również centralnym tematem renesansu religijnej myśli rosyjskiej na początku XX w. Por. N. Z e r n o v , jw. s. 296—301; N. B i e r d i a j e w , *Russkaja ideja. Osnownyje problemy russkoj mysli XIX wieku i naczała XX wieku*, Paryż 1946 str. 246; W: W. Z e ŋ k o w s k i j , *Problema kosmosa w christianstwie*, W: *Ziwoje Priedanije*, Paris 1937 s. 63—81.

inspirowanego przede wszystkim miłością człowieka. W przeciwnym razie mielibyśmy jedynie do czynienia z „chrześcijaństwem bojaźliwym” i pomniejszonym. Słusznie napisał Bierdiajew, że pojmowanie chrześcijaństwa wyłącznie jako religii pokory i osobistego zbawienia, jest „systemem transcendentnego egoizmu, bądź transcendentnego utylitaryzmu i eudajmonizmu”¹⁸. Wspólnotowy personalizm w ujęciu Bierdiajewa i innych głosi m. in. ideę przetwarzania społeczeństwa ludzkiego w prawdziwą wspólnotę osób na wzór Trójcy świętej. Według dobitnej formuły N. Fiodorowa „dogmat Trójcy świętej jest naszym programem społecznym”¹⁹. Jak widzieliśmy wyżej, w świetle autentycznej tradycji wschodniej człowiek nie może zbawiać się sam, pojedynczo, lecz razem z drugim, razem z całym stworzeniem Bożym. Właściwie pojęta twórczość nie stoi na przeszkodzie zbawieniu. Wprawdzie może ona być skażona grzechem, może być twórczością złą, twórczością „nie w imię Boże”²⁰, nie usprawiedliwia to jednak postawy negatywnej wobec twórczości jako takiej. Chrześcijaństwo powołani są do kształtowania życia w prawdziwej wolności i braterstwie ludzi. Chrześcijaństwo jest w sposób integralny religią Boga i człowieka, religią twórczości, przeobrażania świata, powszechnego zmartwychwstania, jednym słowem — religią bogoczołowieczeństwa.

Głosząc naukę o przeobrażeniu całego stworzenia antropologia prawosławna pojmując tę przemianę nie jako owoc doczesnej aktywności ludzkiej, lecz jako skutek zstąpienia i manifestacji tego, co Boskie, w rzeczywistości ziemskiej. Tym należy tłumaczyć fakt, dlaczego pomimo swego charakteru wybitnie kosmicznego prawosławie nie rozwinęło w tym stopniu co myśl zachodnia nauki o doczesnym zaangażowaniu i działalności człowieka w świecie. Odrodzenie całej natury, jako preludium stworzenia „nowych niebios i nowej ziemi” rozpoczyna się, według niej, przeobstąpieniem poszczególnego człowieka. Według tradycyjnej nauki prawosławnej kosmos należy nie tylko opanować, ale przede wszystkim przeobrazić i przemienić przez łaskę. Nic dziwnego, że świętość prawosławna realizowała się zazwyczaj w postaci monastycznej ucieczki od świata, zaś humanizm prawosławny posiadał przeważnie charakter eschatologiczny czy

¹⁸ *Spasienie i twórczość (Dwa pojmowania chrześcijaństwa)*, Put' 2 (1926) s. 26—46, cyt. s. 35.

¹⁹ Por. O. Clément, *Berdiaeff et le personalisme français*, Contacts 21 (1969) s. 205—228; tenże, *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1965 s. 63.

²⁰ Stąd w religijnej myśli prawosławnej, zwłaszcza rosyjskiej, często pojawia się pojęcie *bestialoczołowieczeństwa* jako antytezy bogoczołowieczeństwa; stąd pewien dystans w stosunku do kultury ludzkiej, a czasami nawet wrogość wobec niej. Por. N. Bierdiajew, *Russkaja religioznaja idea* s. 120.

wręcz monastyczny. Trafną wydaje się refleksja Sołowiowa, iż Kościół prawosławny nie zdołał wytworzyć chrześcijańskiej kultury, gdyż nie wcielił w pełni prawdy Ewangelii w życie; bogocześnictwo zaś nie jest dziełem samej wszechmocy Bożej, lecz również wynikiem ludzkiego współdziałania. Wymga ono zachowania nie tylko elementu Boskiego (co jest osiągnięciem Wschodu), lecz również powiązania go z aktywnym elementem ludzkim (dzieło Zachodu). Stąd dla osiągnięcia pełni bogocześnictwa niezbędna jest synteza Wschodu z zachodem chrześcijańskim²¹. U współczesnych myślicieli prawosławnych coraz częściej zaznacza się tendencja do podkreślania potrzeby „twórczego humanizmu chrześcijańskiego”. Pojmują go oni jako „twórczość w imię Chrystusa, natchnioną przez Ducha Świętego”, „budującą Królestwo Boże i przygotowującą paruzję w dziejach”²². Działanie ludzkie nie usuwa ani nie pomniejsza działania Bożego w świecie, które prowadzi do eschatologicznego wypełnienia dziejów. Historyczne osiągnięcia człowieka, jakkolwiek ograniczone i względne, przeniknięte są równocześnie działaniem Bożej mocy. W ten sposób tradycyjne akcentowanie przez prawosławnych wertykalnej, zstępującej linii działania Bożego jest dopełnione wzmianką o wstępującej, horyzontalnej linii działalności ludzkiej²³.

Duch całej tradycji wschodniej obcy jest zatem idei czysto horyzontalnego „współczłowieczeństwa” (*Mitmenschlichkeit*), oderwanego od swoich najgłębszych korzeni. Afirmując „soborny” wymiar całego dzieła zbawienia oraz wartość kultury ludzkiej, myśl prawosławna podkreśla jednocześnie bardzo mocno kōsmiczną rolę Kościoła, sakramentów świętych i liturgii. Ukazuje człowieka jako „istotę liturgiczną”, zdolną do adoracji, modlitwy i służby. Jakkolwiek nadzieja chrześcijańska nie przekreśla słusznej autonomii człowieka ani postępu ludzkiego, opiera się na eschatologicznej wizji przyszłości, a nie na czysto horyzontalnej futurologii antropologicznej.

²¹ Por. J. Klinger, jw. s. 875.

²² S. Bułgakow, *Die christliche Anthropologie* s. 251.

²³ Ogniwem łączącym te dwa momenty jest teandryczna natura człowieka, a więc jego bogocześnictwo. Por. W. Ilin, *O twórczestwie*. W: *Ziwoje Priedanije*, Paris 1937 s. 97—109; D. F. Martensen, *A synopsis of Eastern Orthodoxy and the Secular: A Historical Instance*, *The Greek Orthodox Theological Review* 13 (1968) s. 41—64. Na ten temat współczesnej konfrontacji myśli prawosławnej z problemem sekularyzmu por. m. in. Ch. Yannaras, *Orthodoxy and the West*, *The Greek Orthodox Theological Review* 17 (1972) s. 115—131; N. Nissiotis, *Orthodoxy and the West: A Response*, tamże s. 132—142, zwł. s. 135—136; S. S. Harakas, *The Church and the Secular World*, tamże s. 167—199.

W świetle idei bogoczłowieczeństwa ukazuje się zasadniczy brak horyzontalizmu antropologicznego. Prawdziwego *humanum* nie można poszukiwać jedynie w samym człowieku. Humanizm, który nie zna wartości osoby ludzkiej również w jej relacji do Boga, nie jest humanizmem pełnym i niewystarczająco aprobuje człowieka. Chrześcijaństwo nie jest religią czysto horyzontalnego etosu „współczłowieczeństwa”. Z drugiej strony nie jest również religią wertykalnego *solus Deus*. Jest religią harmonijnej syntezy Boskiego i ludzkiego — religią bogoczłowieczeństwa, naświetlającą Boskie wymiary człowieka, jego twórczości i całego kosmosu. Paradoks wertykalizmu i horyzontalizmu został rozwiązany raz na zawsze w tajemnicy Chrystusa, Boga-Człowieka.

Szczególna aktualność idei bogoczłowieczeństwa również dzisiaj polega na tym, że stanowi ona specyficzną dla myśli prawosławnej zasadę interpretacji oraz zasadę równowagi w pojmowaniu wzajemnej relacji między człowiekiem a Bogiem. Z hermeneutycznego punktu widzenia jest ona owocem interesującego zabiegu reinterpretacji tekstów biblijnych i patrystycznych w świetle nowego kontekstu historycznego oraz nowej koncepcji człowieka i świata. W tym znaczeniu może ona przyczynić się do wydobycia aktualnego i trwałego sensu dawnych tekstów chrześcijańskich jako oryginalna aktualizacja sensu objawienia na dzisiaj. Czysto horyzontalnie podjęte „współczłowieczeństwo” (*Mitmenschlichkeit*) musi odnaleźć swój właściwy sens w świetle idei bogoczłowieczeństwa.

JÓZEF KUDASIEWICZ

PROBLEMATYKA RELACJI CZŁOWIEKA DO BOGA W PIŚMIE ŚWIĘTYM

Ks. Andrzej Zuberbier, charakteryzując w swym wykładzie inauguracyjnym poszczególne panele, o trzecim powiedział mniej więcej w ten sposób: dla współczesnego człowieka jest czymś jasnym i zrozumiałym zaangażowanie się w stosunku do drugiego człowieka, do wspólnoty, do kultury. Nie jest natomiast takie jasne i zrozumiałe odniesienie się czy zaangażowanie wobec Boga. Jak w tym wszystkim odkryć miejsce właściwe dla relacji „człowiek — Bóg”? W związku z tym istnieją współcześnie dwie tendencje: 1° wertykalna, akcentująca w sposób szczególny relację „człowiek — Bóg” i 2° horyzontalna, podkreślająca relację „człowiek — człowiek” Czy