

Dymitr Romanowski
Uniwersytet Jagielloński

ROSYJSKA MYŚL CHRZEŚCIJAŃSKA. FILARET MOSKIEWSKI I FIODOR DOSTOJEWSKI. OD TEOLOGII KOŚCIOŁA DO METAFIZYKI NARODU

**Russian Christian thought. Metropolitan Philaret and Fyodor Dostoyevsky.
From Theology to Metaphysics of the Nation**

ABSTRACT: The article is dedicated to the exposition ‘Christian philosophy’ of Metropolitan Philaret and Fyodor Dostoevsky. Particular attention is devoted to Christian thought in their work, in the context of epochal changes in the key issues of Christian anthropology, in mutual relationship and complement. The article discusses the important relationship between anthropology, Christology and ecclesiology. Their mutual relations can show some characteristic features of the evolution of the theology of the Church in the works of both thinkers.

KEYWORDS: the state, the Church, theology, anthropology

W niniejszym artykule została podjęta próba przedstawiania kształtowania się obrazu Kościoła w rosyjskiej myśli chrześcijańskiej na przykładzie twórczości dwóch jej wybitnych przedstawicieli, a mianowicie Filareta Moskiewskiego i Fiodora Dostojewskiego. Kluczowe dla tak postawionego celu jest przeanalizowanie zmian, zachodzących w teologii Kościoła, co rzutuje na kształt relacji między Kościołem a państwem. W XVIII wieku pod wpływem deistycznego obrazu Boga i redukcji religii do moralności zmieniło się postrzeganie Kościoła, który przybrał kształt instytucji pedagogiczno-moralnej, jaką można było podporządkować wyższemu celom państwa (kościelność państwowa). Istota Kościoła nie wynikała już z jego struktury sakramentalnej, lecz miała być organizowana w duchu teorii społecznych opartych na prawie naturalnym. Kościół został podporządkowany państwu jako stowarzyszenie zajmujące się szerzeniem ogólnoswiatowego dobrobytu¹.

¹ Zob.: G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 624.

Odrodzenie zainteresowania istotą i rolą Kościoła w myśli rosyjskiej poszło w dwóch kierunkach. Pierwszy utożsamia się z postacią Filareta Moskiewskiego i centralne jest tu określenie Kościoła jako ciała Chrystusa, co pozwoliło metropolicie przewyciężyć jednostronnie prawnicze i instytucjonalne rozumienie Kościoła. Drugi kierunek związany jest z myślą słowianofilów, w której znaczenia nabiera pojęcie „lud Boży”. „Lud Boży” pojmowano jako suwerena, jako prawo wspólne i demokratycznego decydowania wszystkich o tym, czym Kościół jest i czym być powinien. Jak podkreśla Joseph Ratzinger: „Bóg, poprzez użycie przymiotnika „Boży” uznany za właściwego Stwórcę i suwerena tego ludu, został w pewnym sensie właściwie wykluczony z gry. Został wtopiony w ów lud, który decydował o swoim samostanowieniu i swoim kształcie”². W artykule szczególna uwaga została zwrócona na kwestie eklezjologii i ściśle z nimi związane kwestie antropologiczne. Ich wzajemne powiązanie pozwala pokazać pewne charakterystyczny rysy ewolucji teologii Kościoła w twórczości obu myślicieli.

Antropologia teologiczna św. Filareta

Jednym z najbardziej wybitnych przedstawicieli myśli chrześcijańskiej, którego twórczość była istotna dla zrozumienia intelektualnego klimatu epoki był św. Filaret³. Do jego koncepcji nawiązywali tacy rosyjscy myśliciele, jak Aleksiej Chomiakow i Iwan Kiriejewski, Antoni Chrapowicki i Lew Tichomirow.

Filaret należał do tego nurtu teologicznego, który podkreślał nieograniczone ludzkie pragnienie poznania, zauważył, że tego pragnienia nie jest w stanie zaspokoić nic na świecie, i że może ono przekraczać świat jako całość⁴. Człowiek jest

² J. Ratzinger, *Opera Omnia, O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Tom VII/2, przeł. E. Grzebiak, s. 989.

³ Filaret (Wasilij Michajłowicz Drozdow) urodził się 26 grudnia 1782 roku. Był metropolitą moskiewskim (od 1826 roku), pierwszym doktorem habilitowanym z teologii w Rosji (habilitacja w 1814 roku). Studiował w Seminarium w Kołomnie i w Ławrze Troicko-Sergijewskiej. W 1808 złożył śluby zakonne, a w 1809 roku uzyskał stopień profesora nauk filozoficznych w Petersburskiej Akademii Duchownej. W latach 1812–1819 piastował urząd rektora tejże Akademii. W 1819 roku został powołany na arcybiskupa twerskiego. W 1820 roku został przeniesiony do Jarosławia, od 1821 roku do śmierci służył w archidiecezji moskiewskiej (od 1826 jako metropolita). W 1994 roku kanonizowany. Jego staraniem ukazał się pierwszy rosyjski przekład Nowego Testamentu i Psalterza (w 1858 roku), o który zabiegał będąc jeszcze aktywnym członkiem Towarzystwa Biblijnego w latach 10-tych XIX w. Pod koniec życia założył Towarzystwo Miłośników Duchowego oświecenia. Był autorem Manifestu o wyzwoleniu chłopów.

⁴ Zob.: R. Sokołowski, *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, Kraków 2015, s. 184–185. Warto zwrócić uwagę, na zjawisko teologii „barokowej” w rosyjskiej myśli religijnej. Scholastyka czasów nowożytnych zajmuje stanowisko antyreformacyjne i jest pojęciowym narzędziem reformy katolickiej. Została ona jednak przejęta przez reformację ortodoksyjną i dlatego ma

istotą żyjącą, ukierunkowaną na podstawę nie-realistyczną, w której świat empiryczny znajduje uzasadnienie swego bytu. Jeśli nawet ta transcendencja okazałaby się pustą otchłanią, to jednak nie można zaprzeczyć transcendentalnemu ukierunkowaniu człowieka⁵. Zastanawianie się nad dobrem stanowiącym cel pragnienia wydawało się Filaretowi najszybszą drogą dojścia do rozmyślenia o Bogu⁶:

Podobnie rozum naturalny, chociaż nie w takim głębokim znaczeniu może powiedzieć, że prawda jest życiową strawą ducha ludzkiego. Jeżeli zniszczy się prawdę, w umyśle pozostanie jedynie pustka, głód, pragnienie, tęsknota, męka, jeśli tylko umysł nie jest w odrętwieniu lub omdleniu z powodu skrajnej ignorancji. Jeśli przyjdzie wam do głowy karmić go obrazami wyobraźni o przemiłym blasku, ale nie zawierającymi prawdy, szybko znudzi mu się czerpanie wody pozbawionym dna naczyniem, jego pragnienie pozostanie niezaspokojone, a męka nieuleczalna⁷.

Paradoks natury duchowej polega nie tylko na skierowaniu do nieproporcjonalnego dla jednostki ludzkiej celu ostatecznego, ale na czymś głębszym, na tym mianowicie, że swoją istotę, to jest dążenie do posiadania Boga żywego, jednostka poznaje dopiero wtedy, gdy przeniknie do niej dopełniające Słowo i światło Boże, w przeciwnym razie czułaby się jak pusty obszar, którego nie zdoła wypełnić żadna

charakter międzykonfesyjny, a wręcz uniwersalny. Karl Eschweiler, który w roku 1928 nadał jej miano „scholastyki barokowej”, zwrócił szczególną uwagę na ten jej uniwersalny charakter. Uznał ją za „ostatni przykład myślenia paneuropejskiego”, który przeniknął wszystkie obszary życia duchowego i społecznego. (Zob.: *Historia teologii, IV. Epoka nowożytna*, pod red. G. Angeliniego, G. Colomba, M. Vergottiniego, przeł. W. Szymona, Kraków 2008, s. 233–234). Charakterystyczne dla tego okresu jest pragnienie przywrócenia augustynizmu. (Zob.: *ibidem*, s. 14).

⁵ Zob.: G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 141. Kant radykalnie podkreśla skończoność ludzkiego rozumu. Ludzkie poznanie jest bez wątpienia zależne od poznania zmysłowego. Przedmioty możliwego (empirycznego) doświadczenia stanowią również granice wszelkiego poznania, ponieważ poznający podmiot dysponuje tylko apriorycznymi formami intuicyjnymi (przestrzeń i czas) oraz kategoriami rozumu, które odnoszone do materiału dostarczonego przez zmysły – konstytuują zjawisko poznania bez dochodzenia do „rzeczywistości w niej samej”. Ponieważ poznawcze możliwości człowieka są ograniczone przez porządek zmysłów, nie można udowodniać istnienia Boga jako substancji transcendującej doświadczenia (Zob.: G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka...*, s. 47–48).

Zrozumiemy pojęcie łaski u Filareta jeśli uświadomimy sobie, że łaska jest dla niego światłem płynącym z pierwotnego światła – Boga. Jak podkreśla Filaret: „Temu, kto chce widzieć przedmioty duchowe, nie wystarczy bez wątpienia otworzyć cielesnych oczu i zapalić świecznik cielesnego światła. Im bardziej podniosłe są postrzegane rzeczy, tym bardziej podniosły powinien być stan oka i światło, które pośredniczy w widzeniu. Co za tym idzie dla oglądania rzeczy Boskich potrzebne jest Boskie światło i dostosowany do niego stan umysłu. W Twoim świetle Panie ujrzymy światło”. Tu i dalej cytat według: Митрополит Филарет Дроздов, *Творения*, [online:] www.predanie.ru (10.06.2016). Przełożył D.R.

⁶ Zob.: P.P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, przeł. T. Górski, Kraków 1997, s. 82–81.

⁷ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

rzeczywistość tego świata⁸. W ludzkim pragnieniu Filaret dostrzega chęć przekroczenia każdego ograniczonego dobra, takie pragnienie nieskończoności charakteryzuje stan człowieka. Jednak, aby człowiekowi odsonił się charakter ostatecznej prawdy, potrzeba spontanicznego samootwarcia się prawdy, którą jest Bóg. U podstaw wiary chrześcijańskiej tkwi doświadczenie mówiące, że ta stająca przed naszą myślą absolutna i święta Tajemnica sama stała się dostępna w Jezusie Chrystusie jako odpowiedź na pytanie, którym człowiek jest dla samego siebie⁹.

Czy to my powinniśmy odkrywać wewnętrzne zasady i podstawy przyrody – my żyjący, jeśli można tak powiedzieć na jej korze, na jej skorupce? Podstawy takiej nieogarnionej budowli odkryć może tylko Ten, Kto ją stworzył i odkrywa o tyle, o ile Sam się odkrywa¹⁰.

Ludzkiej wolności nie można ograniczać do samej wolności wyboru między dobrem i złem. Wolność wyboru zakłada zawsze historyczną sytuację woli istniejącej w oddaleniu od Boga. Bardziej pierwotna jest wola rozumiana jako transcendentalna jedność woli z dobrem. Logos realizuje swą zbawczą wolę razem z ludzką wolą i w niej, dlatego tajemnica wcielenia nie umniejsza ludzkiej autonomii, lecz wynosi ją na najwyższy poziom jej stworzonych możliwości¹¹. Nie chodzi o postać Boga widzianą samą w sobie, ale o ukazanie hipostatycznej jedności Osoby okazującej posłuszeństwo w obu naturach.

W taki sposób w każdym stanie, w każdym działaniu, w każdej chwili świętego życia Jezusa możemy zobaczyć najczystsze obrazy prawdziwej doskonałości człowieka – zresztą losy pokazują Go szczególnie w tej chwili, kiedy wyszedł z domu sędziego do ludu w koronie cierniowej i purpurowym płaszczu (...) Co nam się tu w Nim ukazuje? – wszystko tu daje nam obraz człowieka ze wszech miar cierpliwego, odważnego, cichego, skromnego, przez ogólną wrogość niezwykniętego w miłości, niewzruszonego w pokoju ze wszystkimi, człowieka pozbawionego namiętności, czystego, Świętego i w dopełnienie tych cech – człowieka całkowicie oddanego Bogu¹².

⁸ Zob.: H. Urs von Balthasar, *Teodramatyka, Tom 2. Osoby dramatu. Część 2. Osoby w Chrystusie*, przeł. W. Szymona, Kraków 2003, s. 391.

⁹ Zob.: G.L. Müller, *Dogmatyka...*, s. 141–143.

¹⁰ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

¹¹ Zob.: G.L. Müller, *Dogmatyka...*, s. 380–382.

¹² Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

Eklezjologia św. Filareta

Centralnym obrazem eklezjologii Filareta jest ukrzyżowany Chrystus, wszelkie Boże promieniowanie jednoczy się w tym obrazie krzyża, który tym samym staje się centrum i kresem wszelkiej mądrości¹³.

Bóstwo jednoczy się z człowieczeństwem, to, co wieczne – z czasowym, to, co idealne – z ograniczonym, niestworzone – ze swoim stworzeniem, to, co samoistne – z mizernym – na jakież niepojęty i nieopisany krzyż to się składa!¹⁴

Powiązanie świata idealnego i realnego w najwyższym stopniu dokonało się w samym Chrystusie. Jak zauważa Joseph Ratzinger: „Krzyż jest największym symbolem panowania Logosu, bez którego nie byłyby możliwe żadne powiązania w całym stworzonym świecie. Krzyż Golgoty ma prefigurację w samej strukturze kosmosu. Narzędzie męczeństwa, na którym umarł Pan, jest wpisane w strukturę wszechświata. Kosmos mówi nam o Krzyżu, a Krzyż wyjaśnia kosmos”¹⁵.

Prawdziwą istotą Kościoła jest uczestnictwo w ciele Pana i poprzez to bycie samemu ciałem.

Jego człowieczeństwo przepełnione jest i przepojone Bożą siłą, poprzez hipostaticzne, osobowe zjednoczenie w Nim natury Boskiej i ludzkiej, a ponieważ przyjęte przez niego i ubóstwione człowieczeństwo, jako człowieczeństwo jest współistotne z całym rodem ludzkim – to on jest otwartym dla wszystkich ludzi niewyczerpanym źródłem Boskiej, dającej łaskę, życiodajnej, uzdrawiającej, zbawiennej siły¹⁶.

Ratzinger trafnie podkreśla, że zjednoczenie człowieka z Chrystusem nie następuje po prostu jako zjednoczenie wierzącego z Bogiem, lecz za pośrednictwem Ciała Chrystusa, czyli Kościoła. Właściwy sposób, dzięki któremu człowiek staje się jednym z Chrystusem, polega na tym, że staje się on jednym z Kościołem¹⁷.

Dopełniając obraz Kościoła jako domu mądrości metropolita Filaret mówi o Kościele jako świątyni i domu Bożym. Jezus sam jest świątynią Boga we własnej osobie. Jest miejscem, w którym Bóg urządził sobie mieszkanie definitywnie

¹³ Zob.: H. Urs von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, T. 2. *Modele teologiczne*, Cz. 1, *Od Ireneusza do Bonawentury*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 274. Więcej o eklezjologii św. Filareta zob.: W. Kasper, *Kościół Katolicki. Istota, rzeczywistość, postannictwo*, przeł. G. Rawski, Kraków 2014, s. 189–192, 195–198, 219–224, 231–238.

¹⁴ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

¹⁵ J. Ratzinger, *Opera omnia. Teologia liturgii*, przeł. W. Szymona, Lublin 2012, s. 144.

¹⁶ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

¹⁷ Zob.: J. Ratzinger, *Opera Omnia, Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, T. I, przeł. W. Szymona, Lublin 2013, s. 272.

i całkowicie, w którym chwała Boża ukazała się ostatecznie. W Nim Bóg zechciał zamieszkać w całej swojej pełni. Kościół jest więc świątynią w Chrystusie i w Duchu Świętym, jest domem Boga, zbudowanym jako świątynia duchowa nie z martwych, lecz z żywych kamieni.

Dom i świątynia Boża w Nowym Testamencie to przede wszystkim Kościół, zbudowany z ludu wierzącego, a dopiero w drugiej kolejności z kamienia¹⁸.

W tym interpersonalnym, eklezjalnym rozumieniu Kościoła jako domu Bożego mieści się także przekonanie, że w nim wszyscy powinni mieć „prawa obywatelskie”¹⁹.

Ale w królestwie ludzkim lud oddając cześć wielmożom, pozostaje ludem i ze względu na sam charakter ustroju państwowego nie może osiągnąć przywilejów, którym hołduje, a w Królestwie Bożym tak nie jest. Tutaj każdy z ludu wiernych, oddając cześć świętym może sam osiągnąć godności, które czci w innych i nie tylko może, ale jest wezwany i przekonywany, aby być świętym²⁰.

Kościół więc w czasie trwania tego świata jest łącznikiem między czasem i wiecznością.

Powinniśmy dążyć do wiecznej chwały, nie do tego co widzimy, ale do tego, co niewidzialne: to, co widzialne jest doczesne, to, co niewidzialne – wieczne. (...) Jeśli kiedykolwiek jako wyjątek od tej zasady jest dopuszczalne i należy z uwagą patrzeć na to, co widzialne, to głównie w tych przypadkach, gdy widzialne jest obrazem, tajemnym narzędziem, skarbnicą tego, co niewidzialne święte. (...) Takie są widzialne obrazy, materia, znaki, obrzędy, sakramenty i liturgia. (...) Kościół Święty na wiele sposobów stara się przybliżyć nas od widzialnego do niewidzialnego²¹.

Trzeba zauważyć, że wielu ówczesnych teologów mówiąc o Kościele wskazywało na antyczną doktrynę państwa. Mówiła ona o państwie jako jednym ciele złożonym z wielu członków, w którym społeczność jest żywa tylko wtedy, gdy członki wypełniają powierzone im zadania i współpracują ze sobą. Dla Filareta

¹⁸ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

¹⁹ Paweł mówi nie o wybraniu „narodów”, lecz o tym, że nie ma już „Żyda ani poganina” (Ga 3, 28), a więc poganie, którzy wchodzą do Kościoła, nie wnoszą ze sobą swego charakteru narodowościowego, z którym wiązałyby się jakaś rola teologiczna. Co więcej, do Kościoła Chrystusowego wchodzą nie narody jako takie, lecz zawsze tylko jednostki – liczne lub nieliczne (Zob.: H. Urs von Balthasar, *Teodramatyka...*, s. 377).

²⁰ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

²¹ Ibidem.

rozstrzygającego znaczenia nie miała ani metafora socjologiczno-polityczna, ani porównanie z organizmem biologicznym posiadającym wiele członków.

Jeśli Kościół powszechny jest Ciałem Chrystusa, Syna Bożego, to owo ciało, bez wątpienia, jest zawsze czyste, zawsze zdrowe, niezniszczalne, ponieważ inne niż takie byłoby niegodne Syna Bożego. Jeśli z Niego składa się całe ciało Kościoła powszechnego (...), to bez wątpienia, przez Niego jest ono napełniane niczym innym jak tylko życiem, siłą, światłem, czystością, niezniszczalnością²².

Wszystkie państwa tej ziemi są „państwami ziemskimi”, nawet jeśli rządzą nimi cesarze chrześcijańscy i w większej czy mniejszej części zaludniają je chrześcijańscy obywatele. Są państwami na tej ziemi i dlatego są „ziemskie”, i nie mogą stać się niczym innym²³.

Czy nie dlatego kapłan głosi szacunek dla króla, bo ma nadzieję na jego patronat? Czy nie dlatego Król patronuje Ołtarzowi, bo ma nadzieję, że będzie on podporą tronu? Czy nie wzajemne korzyści łączą Ołtarz z tronem? (...) Tak, jest korzystne, gdy Ołtarz i tron są w sojuszu, ale nie obopólna korzyść jest pierwotną podstawą ich sojuszu, a niezależna prawda, która wspiera jeden i drugi. Błogosławieństwo dla króla, patrona Ołtarza, ale Ołtarz nie boi się upadku bez tego patronatu. (...) Wierście w Pana Jezusa! Ten głos przenika wszechświat, przechodzi przez wieki. (...) Jakież potężny król pomógł temu ogromnemu przewrotowi? Konstantyn Wielki? Żadną miarą! On przyszedł do Ołtarza Chrystusowego, kiedy ten stał już w Azji, w Europie i Afryce – przyszedł nie dlatego, żeby go wesprzeć swoją mocą, ale dlatego, żeby z całym swoim majestatem pokłonić się przed jego świętością. (...) Wszystko to zniknęło, a Kościół Chrystusa stoi, nie dlatego, że jest wspierany ludzką siłą, ale dlatego, że nawet bramy piekielne go nie przemogą (Mt 16, 18), dlatego że Chrystus panuje i Swoim Królestwem umacnia wszechświat, a nie wszechświatem Swoje Królestwo²⁴.

Fiodor Dostojewski. Problem osoby

Zmaganie się z pojęciem osoby (ducha) stało się udziałem kolejnych pokoleń rosyjskich chrześcijańskich myślicieli. A szczególna rola przypadła w udziale filozofii Fichtego, który wyznał, że to odkrycie Ja jako serca świata podziałało nań niczym uderzenie pioruna, i stale też będzie wymagał od swoich uczniów, by poddali

²² Ibidem.

²³ Zob.: J. Ratzinger, *Opera Omnia, Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele...*, s. 554–560.

²⁴ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

się tej inspiracji, w przeciwnym razie cała jego skomplikowana filozofia z konieczności pozostanie niezrozumiała. Fichte stanął bowiem po stronie pokantystów, którzy odrzucali „rzecz samą w sobie” jako nieistotną i dlatego zachowali jedynie Ja przedstawiające. Wówczas nie ma już mowy o „rzeczy samej w sobie”, lecz o „rzeczy dla nas”. Kant tę leżącą poza zjawiskami „rzecz samą w sobie” umieścił także w nas samych, w tajemniczym obszarze naszej wolności, która nie podlega przyczynowości (tzn. żadnemu przymusowi) i sama dopiero tworzy przyczynowość; która rozpoczyna od zera i określa się dzięki temu, że się urzeczywistnia. Kant wspominał, że w obszarze własnej wolności człowiek uczestniczy w tym, co istnieje poza wszelkimi zjawiskami (ciągami przyczyn) – w tym właśnie miejscu Fichte nawiązywał do Kanta: interesowała go właśnie ta zwrócona do wewnątrz „rzecz sama w sobie”, wolność, dzięki której Ja w każdym momencie własnymi siłami może zacząć być. Doprowadzając ten stan rozumowania do logicznego końca, można dojść do ustanowienia prymatu czy wszechmocy Ja empirycznego i jednostkowego – swego rodzaju transcendentального bonapartyzmu. Jak zauważa Joseph Ratzinger: „Według niego [Fichtego] każdy człowiek jest autonomicznym duchem, który w całości tworzy siebie samego przez swe postanowienia i jest całkowicie produktem własnych decyzji – niczym innym jak tylko wolą i wolnością, która nie toleruje niczego, co nie jest duchem, i sama nadaje kształt swemu wnętrzu. Delikatnie mówiąc, stwórcze ja Fichtego opiera się na pomieszaniu człowieka z Bogiem...”²⁵.

W imię godności ludzkiej zostaje poddany krytyce podstawowy dogmat wiary chrześcijańskiej, a mianowicie dogmat zadośćuczynienia, zastępcze zadośćuczynienie za moralnie zły czyn uwłacza moralnej godności i autonomicznej wolności. Dla Iwana Karamazowa – bohatera powieści *Bracia Karamazow*, cierpienie ludzi, a szczególnie dzieci, podważa ideę zadośćuczynienia: Kant rozpatrując ewangeliczne przykazanie „miłości bliźniego jak siebie samego” charakteryzował je jako ideał świętości, nieosiągalny dla żywej istoty, bowiem nie może ona być nigdy wolna od pragnień i skłonności, które mając swe źródło w przyczynach fizycznych same z siebie nie pokrywają się z prawem moralnym.

Moim zdaniem – mówi Iwan Karamazow – miłość Chrystusowa do ludzi jest swego rodzaju cudem niemożliwym na ziemi. Prawda, Chrystus był Bogiem. Ale my nie jesteśmy bogami. (...) Chciałem mówić o ludzkim cierpieniu w ogólności, ale raczej ograniczmy się do cierpienia dzieci. (...) Jeżeli zaś i one na świecie tak strasznie cierpią, to tylko za swoich ojców, karane są za ojców, którzy jedli jabłko. Ale takie rozważanie jest nie ludzkie, toteż jest niezrozumiałe dla ludzkiego serca. Niewinny

²⁵ Ratzinger J., *Opera Omnia, Teologia liturgii, Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, T. XI, przeł. W. Szymona, Lublin 2012, s. 198.

nie powinien cierpieć za winnego, i w dodatku jaki niewinny! (...) I jeżeli cierpienia dzieci mają dopełnić sumy cierpień, która jest niezbędna do kupienia prawdy, to z góry twierdzą, że cała ta prawda nie jest warta takiej ceny. (...) Chcę raczej zostać z niepomszczonymi cierpieniami. (...) Za drogo zresztą oceniono harmonię, tyle płacić za wejście, to nie na naszą kieszeń. Dlatego chcę jak najprędzej oddać bilet. Jeżeli jestem uczciwym człowiekiem, powinienem go oddać jak najprędzej. To właśnie czynię. Nie, Boga nie przyjmuję, tylko zwracam mu z szacunkiem bilet²⁶.

Prawdziwa *religio* może polegać tylko na odmawianiu pociechy, dopóki wszystko jest tak, jak jest. Nie możemy być radośni i pocieszeni, a wręcz nie wolno nam być takimi, dopóki na świecie jest tyle cierpienia. Zgodnie z tym podejściem religia nie byłaby jakąś pobożną pociechą lecz brakiem pociech, dopóki wszyscy nie zostaną pocieszeni. W tej sytuacji objaśnienie odkupienia za pomocą tradycyjnej terminologii teologicznej jest nieskuteczne, bezsilna jest nie tylko teologia, ale słowa w ogóle²⁷. W świetle tego modelu Bóg-Człowiek wydaje się dziwnym wyjątkiem i można spróbować pozostawić go poza normalnymi drogami ludzkiej rzeczywistości, w ten sposób, że dotychczasowy obraz człowieka nie zostanie przez to naruszony.

Dostojewski, wychodząc z założenia, że właśnie Chrystus jest ideałem człowieka, próbuje zrozumieć, kim w ogóle jest człowiek i w tym pozornym wyjątku – w Chrystusie – próbuje znaleźć punkt konstrukcyjny, który dopiero pozwoli nam zrozumieć pełną treść ludzkiej istoty. Znaczy to jednak, że Chrystus stanowi centrum, wobec którego wszyscy jesteśmy w relacji, i bez którego nie można w ogóle naprawdę zrozumieć człowieka.

Jeśli w taki sposób, z perspektywy Chrystusa, pytamy o człowieka, będziemy musieli powiedzieć, że człowiek zawsze staje się sobą tylko przez to, że niejako „wychodzi” z siebie do drugiego. Jeśli bowiem poznanie i miłość są istotnymi przymiotami człowieka, to trzeba powiedzieć, że poznanie polega przecież na tym, iż człowiek z siebie „wychodzi” do całej rzeczywistości. I właśnie przez to „wychodzenie” z siebie, przez bycie poza sobą, jest w sobie, poznaje również siebie samego. To samo odnosi się do miłości: już na zwykłym naturalnym poziomie możemy powiedzieć, że tylko ten znajduje siebie, kto siebie straci. Dopiero w byciu dla drugiego, człowiek dojrzuje do pełnej swej miary. W tym myśleniu moglibyśmy pójść jeszcze dalej i powiedzieć, że tym czymś innym, co czyni nas człowiekiem, ostatecznie musi być ktoś inny: Bóg, oraz że człowiek jest tym bardziej w sobie,

²⁶ F. Dostojewski, *Dzieła wybrane*, T. 6/2. *Bracia Karamazow: powieść w czterech częściach z epilogiem*, przeł.: A. Wat, Warszawa 1987, s. 282–292.

²⁷ Zob.: J. Ratzinger, *Opera Omnia, Jezus z Nazaretu*, T. VI/2, przeł. W. Szymona, Lublin 2013, s. 849.

im bardziej jest poza sobą i stanowi jedno z Bogiem. Moglibyśmy na tej podstawie próbować zrozumieć, że w konsekwencji ten jest najbardziej człowiekiem, kto jest całkowicie zjednoczony z Bogiem, że właśnie Bóg-Człowiek jest prawdziwym modelem człowieczeństwa²⁸. Dostojewski pisze:

A przy tym, po przyjsciu Chrystusa, jako wcielonego ideału człowieka, okazało się jasne niczym dzień, że najwyższy, ostateczny rozwój osoby powinien właśnie dojść do tego (na końcu rozwoju, w punkcie osiągnięcia celu), żeby człowiek odnalazł, uświadomił sobie i całą siłą swojej przyrody przekonał się, że najwznioślejszy użytek, który może zrobić ze swojej osoby, z pełni rozwoju swego ja – to jakby zniszczyć to ja, oddać go w całości wszystkim i każdemu nierozdzielnie i bezinteresownie²⁹.

Chrystus jest bowiem docelowym obrazem człowieka. Człowiek w takiej mierze wchodzi w Chrystusa, w jakiej staje się „sam człowiekiem”, w jakiej uwalnia samego siebie od swego odrębnego „ja”. Tym, co go odłącza od Chrystusa, jest w każdym wypadku jego odrębność, autoafirmacja własnego „ja”. Tym zaś, co go łączy z Chrystusem, jest jego ogólne człowieczeństwo. W jedności osobowej i „w Chrystusie” jest więc w tej mierze, w jakiej zniweczył swe własne „ja”³⁰. Z Chrystusem utożsamiałyby się, według Dostojewskiego, całkowicie, gdyby mu się udało całkowicie wyzbyć się własnego „ja”. Mimo tego, że tej etyce, grozi bezpośrednio niebezpieczeństwo przerodzenia się w zwykły humanizm, istotna jest tu myśl, że stać się jednym w Chrystusie znaczy wyzbyć się siebie samego, znaczy zniweczyć absolutyzowanie własnego „ja”. Jeśli bycie chrześcijaninem oznacza uczestniczenie w egzystencji Jezusa Chrystusa, znaczy to jednocześnie, że bycie chrześcijaninem równa się przechodzeniu z bycia dla siebie w bycie dla innych w Chrystusie i za sprawą Chrystusa.

Teologiczna metafizyka narodu

Pod koniec należy również omówić zagadnienie teologii narodu, ponieważ chrześcijański wybór jednostki jest u pisarza ściśle osadzony w kontekście chrześcijańskiego życia narodu. Dostojewski nawiązuje do słowianofilskiej teologicznej metafizyki narodu. W teologii słowianofilów następuje niebezpieczne utożsamianie ludowej religijności z Kościołem prawosławnym jako takim. Gwarantem toż-

²⁸ Zob.: *ibidem*, s. 773–774.

²⁹ *Неизданный Достоевский, Записные книжки и тетради 1860–1881гг.*, ред. В.Г. Базанов и др., Москва 1971, s. 173, przeł. D.R.

³⁰ Zob.: J. Ratzinger, *Opera Omnia, Kościół – znak wśród narodów...*, s. 65.

samości Kościoła i jego głoszonego przez wieki orędzia nie jest już sakrament apostołskiej sukcesji, gwarancję stanowi lud, jako lud w swej stałości i nieomylności. Przecistawiając się wprowadzonej przez Piotra Wielkiego europeizacji rosyjskiego życia duchowego, poczynając od połowy XIX wieku Dostojewski usiłuje odnowić narodową tradycję Rosji – odnowić w sposób odpowiadający duchowi czasu. W tym kontekście automatycznie jakby dokonuje się powrót do starowierców, do „ortodoksji zakorzenionej w świadomości ludu, który żyje we wspólnocie Kościoła ludowego”³¹.

U Dostojewskiego, jak i u Chomiakowa prawosławny lud jest stróżem wiary, ponieważ jest on „ludem niosącym Boga”. Pisarz jednak dokonuje istotnej poprawki słowianofilskich poglądów³², w usta jednego ze swoich bohaterów – Szatowa wkłada następujące słowa:

Celem życia narodowego, w każdym narodzie i w każdym okresie jego rozwoju, jest jedynie poszukiwanie Boga, swojego Boga, koniecznie własnego, i wiara w tego Boga jako jedyne prawdziwego. (...) Im silniejszy jest naród, tym odrębniejszy jest Bóg. Nigdy dotychczas nie istniał naród bez religii, czyli bez pojęcia dobra i zła³³.

W ten sposób widziany w metafizycznej głębi naród nie jest jednak rzeczywistością zbawczą. Religia staje się w takim ujęciu jednym z komponentów narodowości, a przynależność człowieka do narodu staje się wyrazem woli Bożej. Joseph Ratzinger, charakteryzując teologiczną metafizykę narodu we wczesnym chrześcijaństwie, nawiązując do Orygenesa pisał, że podział na narody dokonał się po próbie budowania wieży Babel, kiedy to ludzkość drogą rzeczy materialnych próbowała dojść do tego, co niematerialne, została więc rozproszona, a ludzie zostali poddani mniej lub bardziej niefaskawym aniołom. „Ci właśnie aniołowie – pisze Ratzinger – dali poszczególnym ludom ich języki i poprowadzili ich w różne części ziemi, odpowiednio do miary winy każdego, w niegościnne lub znośne okolice. (...) Jeśli aniołowie ludów wyrażają kategorię narodowości, to z tego jasno dla nas wynika, że to oni poszczególnym ludom wyznaczają język i terytorium, stanowią-

³¹ Zob.: *ibidem*, s. 254.

³² Katolicki teolog Hans Urs von Balthasar napisał: „Również najwięksi przedstawiciele tego kierunku, tacy jak Chomiakow, Kiriejewski, Aksakow, nie potrafili przekroczyć ograniczenia narodowościowego i chcąc nie chcąc czują się zmuszeni do narzucenia tego ograniczenia chrześcijaństwu prawosławnemu. Swym zarówno systematycznym, jak i historycznym uniwersalizmem myśl heglowska oddała chrześcijaństwu, a przede wszystkim chrześcijaństwu wschodniemu, nieocenioną przysługę, rozsadzając jego powiązania narodowe i powodując skupienie jego uwagi na sobie samym” (H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna...*, s. 289).

³³ F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski, Z. Podgórzec, Warszawa 1992, s. 232.

ce istotne czynniki konstytutywne narodu, a nadto w nich należy doszukiwać się źródła kultur narodowych. Z powyższego jasno też następnie wynika, że w tych aniołach Orygenes widzi porządek powstały na drodze kary, jako następstwo wyłamania się ludów z duchowej jedności ludzkości. W aniołach ludów widzi uzurpatorów, którzy bezprawnie przechwycili władzę i szukali obszarów panowania, stosując kryterium bezbożności ludzi, która otworzyła im drzwi do władzy³⁴.

Mogłoby się wydawać pochopnym redukcją teologii narodu Dostojewskiego do jednostronnie demonicznych poglądów jednego z jego bohaterów. Pamiętając jednak o utożsamieniu rosyjskiego ludu z Kościołem jako takim, w nawiązaniu do powyższego obrazu, tylko jeden lud nie został poddany władzy żadnego anioła, lecz pozostał we władzy Pana, samego Boga. W świetle powyższego, według Dostojewskiego rosyjskiego ludu nie dotyczy kwestia „narodowości”, ponieważ nigdy nie był „narodem” w ścisłym znaczeniu tego słowa – jest tą jedyną częścią ludzkości, która nie znalazła się w więzieniu narodowości i pozostała tym, czym wszyscy być mogli i powinni: ludzkością należącą bezpośrednio do Boga. Dlatego Dostojewski mógł krytycznie odnieść się do mesjanizmu Szatowa, który traktował religię jako narodową. Z drugiej strony pisarz stanowczo bronił „rosyjskiego Boga”, jego zdaniem naród rosyjski wskazuje dalej niż inne narody – na coś pierwotnego i istotnego, na coś, co jest wspólne dla wszystkich.

Dostojewski pozytywną cechę Rosji widzi w tym, że nie weszła ona w schemat tego, co narodowe, lecz pozostała „ludzkością” i dlatego może być uważana za prawdziwe państwo, co implikuje jego rozumienie Kościoła i jego stosunek do porządku narodowego. Dopełniająca się w Kościele misja Rosji polega zatem na wyprowadzeniu ludzkości z porządku archontów – z porządku narodowego – i wprowadzeniu jej do jednego porządku Bożego, który obejmuje wszystkie ludy i języki³⁵. Na tej podstawie można byłoby krótko zdefiniować rosyjski lud jako lud Boży, co łączy go z Izraelem, to zaś, że jest nim w ciele Chrystusa, jest jakby jego *differentia specifica* jako nowego ludu, co oznacza specyficzny sposób istnienia: na wzór Chrystusa.

Myśl o tym idealnym celu wiąże się z pełnym rozmachem pojmowaniem misji Rosji w stosunku do ludzkości. Rosja, należąc do Zachodu i do Wschodu, jest szczególnie przygotowana do reprezentowania całej ludzkości. W mowie o Puszkynie Dostojewski pyta: „Czym jest siła duchowa rosyjskiej narodowości, jeśli nie ostatecznym dążeniem do tego, co ogólnoludzkie³⁶. Być prawdziwym Rosjaninem „może znaczyć tylko stać się bratem wszystkich ludzi, wszechczłowiekiem³⁷,”

³⁴ J. Ratzinger, *Opera Omnia, Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele...*, s. 534–536.

³⁵ Zob.: *ibidem*, s. 534–539.

³⁶ Cyt. za: F. Compleston, *Historia filozofii*, T. X, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2009, s. 147.

³⁷ *Ibidem*, s. 147.

a misją Rosji jest zjednoczenie ludzkości, „ale nie mieczem zdobyte, lecz siłą braterstwa”. Ponadto, prawdziwe chrześcijaństwo zostało przechowane najlepiej, zdaniem pisarza, przez rosyjski lud prawosławny, zaś zjednoczenie, o które mu chodzi, jest zjednoczeniem w Chrystusie. „Nie w komunizmie, nie formach mechanicznych wyraża się socjalizm rosyjskiego ludu; Rosjanie wierzą, że zbawi ich ostatecznie powszechna komunია w imię Chrystusa. Oto nasz rosyjski socjalizm!”³⁸

Teologia narodowa Dostojewskiego wyrasta z oryginalnego zespolenia religii i polityki, wiary i utopii, które charakterystyczne były dla ówczesnej myśli rosyjskiej, w większym stopniu wynika ze swoistego utożsamienia ludu Bożego z konkretnym narodem rosyjskim. Zachodzi tu pewne zjawisko, które możemy określić jako przejście od religijnego do narodowego, a dokładniej narodowo-sekularnego światopoglądu. Jest to faza „narodowego mesjanizmu” – kiedy nacja zostaje utożsamiona z pewnymi duchowymi wartościami, które mają charakter absolutny, a więc u Dostojewskiego nacji zostają przypisane pewne atrybuty Kościoła, staje się ona „kamieniem węgielnym” przyszłej ludzkości, symbolizując równość i wolność w Chrystusie, staje się nacją-budowniczym przyszłego już autentycznie chrześcijańskiego Kościoła. Im bardziej lud rosyjski był marginalizowany i zapomniany, tym łatwiej można było dokonać „nacionalizacji” chrześcijańskiej soteriologii. W taki sposób nacja zostaje wyniesiona do rangi „mistycznej idei” stanowiącej podstawy całościowego światopoglądu motywującego do radykalnej politycznej działalności, mającej w przyszłości dokonać przemiana całej ludzkości. Państwo u Dostojewskiego, nie jest bytem samoistnym jest tylko tworem narodu, stworzone dla narodu. Utożsamienie narodu z ludem wybranym, pozwala pisarzowi mówić o realizacji chrześcijańskiego powołania narodowego, o realizacji autentycznej chrześcijańskiej egzystencji. W tym przejawia się działanie narodu jako całości, zostają zniesione antagonizmy targające nim od reform Piotra, jednostkowy czyn narodowy dzięki charakterowi chrześcijańskiemu nabiera znaczenia uniwersalnego: podnosi ideę rosyjską do wymiaru ogólnoludzkiego. Działanie religijne narodu rosyjskiego miało przyczynić się zarówno do odnowy jego samego jak i odnowy ludzkości. W tym wolnym akcie, zostaje przewyciężone wyalienowanie i obcość państwa, zostaje ono rozpoznane jako własny wytwór, a nie coś narzuconego odgórnie, tym samym państwo zaczyna partycypować w uniwersalnym (chrześcijańskim) działaniu narodowym. Chrześcijański uniwersalizm został zredukowany zatem do narodowego ekskluzywizmu i odwrotnie – narodowy ekskluzywizm został podniesiony do rangi uniwersalnego³⁹.

³⁸ Ibidem, s. 147.

³⁹ Zob.: D. Romanowski, *Trzeci Rzym. Rozwój rosyjskiej idei imperialnej*, Kraków 2013, s. 91.