

Michał Kosche<sup>1</sup>  
WT KUL, Lublin

## BOGOCZŁOWIECZEŃSTWO W MYŚLI PRAWOSŁAWNEJ

Bogoczłowieczeństwo jawi się jako wielka kategoria interpretacyjna, zdolna pomieścić w sobie zarówno namysł nad Bosko-ludzką rzeczywistością Chrystusa, jak i nad istotą człowieczeństwa w jego indywidualnym i społecznym charakterze. Dlatego też warto przyjrzeć się bliżej możliwościom, jakie daje ta kategoria w wydaniu teologii prawosławnej.

Od dawien dawna myśl ludzka zмага się z określeniem relacji, jakie zachodzą pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Myśliciele chrześcijańskiego Wschodu mogą wnieść wiele ożywienia w tę debatę poprzez szeroko rozwijaną w XIX i XX wieku ideę bogoczłowieczeństwa. W sensie pierwotnym i zasadniczym bogoczłowieczeństwo (ros. *bogoczelowieczestwo*, *bogoczelowiecznost*) jest terminem chrystologicznym, odnoszącym się do Bosko-ludzkiej rzeczywistości Jezusa Chrystusa, a mającym na celu odpowiednie naświetlenie związku natury Boskiej i ludzkiej w hipostazie Chrystusa. Natomiast na przedłużeniu tej myśli teologowie prawosławni usiłują wyjaśnić misterium samego człowieka, którego jestestwo powiązane jest zarówno z Kościołem, jak i z biegiem dziejów świata. Na uwagę zasługuje fakt, że namysł nad naturą ludzką dokonuje się w kluczu chrystologicznym i jako taki jednoznacznie przeciwstawia się nauce o człowieku, opartej tylko na horyzontalizmie.

### RYS HISTORYCZNY

Bogoczłowieczeństwo jako kategoria chrystologiczna było *implicitie* zawarte już w pismach Ojców Kościoła. Poszukiwali oni bowiem sposobu objaśnienia misterium wcielonego Logosu. Prekursorem owej idei, według teologów wschod-

<sup>1</sup> Michał Kosche (ur. 1984 r.), doktorant Instytutu Teologii Dogmatycznej KUL przy katedrze Personalizmu Chrześcijańskiego, beneficjent Stypendium Rektora KUL.

nich<sup>2</sup>, był myśliciel z IV wieku Apolinary z Laodycei. Głosił on pogląd o istnieniu w Bogu człowieka niebieskiego, który to w stosunku do człowieka ziemskiego był prototypiczny<sup>3</sup>. Podwalin patrystycznych można doszukiwać się również w dziełach Grzegorza z Nyssy, Jana Chryzostoma, Jana z Damaszku, Teodora Studyty czy Maksyma Wyznawcy. Nie wolno także zapominać o wpływie tej hermeneutyki na postanowienia soborów: chalcedońskiego, konstantynopolitańskiego III oraz II soboru nicejskiego<sup>4</sup>. Równolegle myśliciele wczesnochrześcijańscy rozwijali ideę przeobóstwienia człowieka. Wedle niej dzięki Chrystusowi – odwiecznemu Logosowi, który stał się człowiekiem, osoba ludzka może wejść w świat Boski<sup>5</sup>.

Zasadniczo już u myślicieli tej epoki można zaobserwować, obok wspomnianego wcześniej kontekstu chrystologicznego, także konotacje antropologiczne. Maksym Wyznawca pisze, że Bóg niejako podzielił się swoimi własnymi cechami i przekazał stworzonemu przez siebie człowiekowi byt, wieczność, dobroć i mądrość. Ireneusz, opisując ludzkie jestestwo, widzi w nim ciało, duszę i Ducha Świętego. Ojcowie greckiej tradycji patrystycznej zgodnie utrzymują, iż uczestnictwo w Bogu jest szczególnym przywilejem człowieka<sup>6</sup>. W okresie bizantyjskim bogoczłowieczeństwo rozpatrywano głównie w nauce o przemienieniu (*metamorphosis*) natury ludzkiej przez tzw. Boskie energie. Ponieważ tradycji prawosławnej – jak zauważa Hryniewicz – obce jest pojęcie łaski stworzonej, uczy ona zatem o przeobóstwiających energiach Bożych. Podstawą takiego sformułowania jest dogmat Kościoła prawosławnego z 1351 roku o realnej różnicy pomiędzy Istotą Bożą a jej działaniem, czyli energiami. Wynika to, zdaniem Ojców tego soboru, z absolutnej transcendentalności, niepoznawalności i niedostępności Istoty Boga<sup>7</sup>.

W teologiczno-filozoficznej myśli teologów rosyjskojęzycznych XIX i XX wieku termin „bogoczłowieczeństwo” nabrał kolejnego, interesującego odcienia. Na tle wyraźnej opozycji humanizmu nowoczesnego wobec religii została bowiem opracowana swoista antropodycea, która wyraźnie przeciwstawiała się tendencjom autoafirmacji i ubóstwienia człowieka (*czelowiekobożestwo*). W założeniach odnowicieli idei bogoczłowieczeństwa było przeciwstawienie się dwóm skrajnym tendencjom w relacji człowieka do Boga: antropologii poreformacyjnej, która wyraźnie mówiła o zniszczeniu obrazu Boga w człowieku po grzechu pierworodnym, oraz

<sup>2</sup> Klasyczne poglądy w tej dziedzinie można znaleźć w: S. Bułgakow, *Prawosławie, zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1992.

<sup>3</sup> Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie idei bogoczłowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej*, STV 12 (1974), z. 1, s. 264.

<sup>4</sup> Por. W. Hryniewicz, *Bogoczłowieczeństwo*, EK 2, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszuk, Z. Sułowski, Lublin 1989, k. 713-715; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, tłum. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 148 i 155.

<sup>5</sup> Przeobóstwienie człowieka w pismach Ojców Kościoła szeroko opisuje A. Eckmann w pracy *Przeobóstwienie człowieka w pismach wczesnochrześcijańskich* (Lublin 2003).

<sup>6</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 128-129.

<sup>7</sup> Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie*, s. 265.

czysto humanistycznemu immanentyzmowi, który zaprzeczał powiązaniu Boga ze światem, a w konsekwencji prowadził do sekularyzmu. W miejsce dwóch wyżej wymienionych skrajności chciano wprowadzić stanowisko wypośrodkowane i ukazać harmonijną syntezę tego, co Boskie i ludzkie w świecie stworzonym<sup>8</sup>. Tak sformułowany klucz hermeneutyczny w stosunku do dziejów ludzkości i dziejów Bożych rozwijał m.in. Sołowiow, dzięki któremu bogoczołowieczeństwo stało się jedną z centralnych idei dla autorów późniejszego okresu, takich jak: Dostojewski, Bierdiajew, Bulhakow, Evdokimow, Frank, Clement, czy też bardzo przenikliwego i błyskotliwego Meyendorffa<sup>9</sup>.

## BOGOCZOŁOWIECZEŃSTWO W HERMENEUTYCE CHRYSTOLOGICZNEJ

Idea bogoczołowieczeństwa opiera się w pierwszej kolejności na misterium wcielenia Drugiej Osoby Trójcy Świętej. Inkarnacja, jako zjednoczenie w jednej hipostazie odwiecznego Logosu, dwóch natur – Boskiej i ludzkiej – stała się pełnym urzeczywistnieniem i wzorem bogoczołowieczeństwa. Tak pojęta kategoria znajdowała się pośrednio w orzeczeniach soborów chrystologicznych pierwszego tysiąclecia. Na soborze w Chalcedonie przy wyjaśnianiu kwestii unii hipostatycznej orzeczono, że zjednoczenie natur w Słowie Wcielonym dokonało się nierozłącznie i niepodzielnie, ale także bez pomieszania i bez zmiany. W komentarzu do teologii Ojców tego soboru Meyendorff zauważa, że z faktu, iż niepowtarzalna hipostaza Chrystusa jest preegzystującą hipostazą Logosu, wynika pewna asymetria pomiędzy Boskością a człowieczeństwem, w Bogu-Człowieku. Dzieje się tak, ponieważ jedna hipostaza jest tylko Boska<sup>10</sup>. Jest to rys znamieny dla teologii prawosławnej, która bardziej akcentuje w Jezusie Chrystusie Boską stronę jego bytu.

Pogląd ten potwierdza Meyendorff, zwracając uwagę na trzy obszary, w których człowieczeństwo Syna Bożego było przedmiotem szczególnych badań teologów wschodnich. Pierwszym z nich były te fragmenty Biblii, które bezpośrednio mówiły o rozwoju Jezusa jako człowieka. Za przykład niech posłuży tu logion z Ewangelii według św. Łukasza 2,52: „Jezus zaś czynił postępy w mądrości i latach”. O pewnej niewiedzy Jezusa mówił już Jan Damasceński: „Trzeba przyznać, że Chrystus przybrał naturę, którą cechuje niepełność wiedzy i poddaństwo”<sup>11</sup>. Drugim obszarem był szczególnie ostry stosunek do herezji ałtartodoketyzmu. Był to pogląd z VI wieku, wedle którego uważano człowieczeństwo Chrystusa za niezniszczalne, a co za tym idzie, twierdzono, że człowiek jest niezniszczalny z natury. Trzecim obszarem był

<sup>8</sup> Por. tamże.

<sup>9</sup> W. Hryniewicz, *Bogoczołowieczeństwo*.

<sup>10</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 145.

<sup>11</sup> Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 185.

protest przeciw pseudoteologii ikonoklastów. Teodor Studyta pisał, że Chrystus niedający się opisać byłby również Chrystusem bezcielesnym. Nicefor z całą mocą podkreślał, iż Chrystus pragnął, nie znał wielu rzeczy i cierpiał, zatem był człowiekiem i można Go przedstawiać na obrazie<sup>12</sup>. W powyżej przedstawionej optyce idea bogoczłowieczeństwa jawi się jako zharmonizowanie elementu Boskiego i ludzkiego w Chrystusie. Pomimo że wiele miejsca poświęca się Boskiej naturze Drugiej Osoby Trójcy Świętej, nie może tu być mowy o kryptomonofizytyzmie, który często stawiany jest jako zarzut wobec teologii bizantyjskiej.

## BOGOCZŁOWIECZEŃSTWO W HERMENEUTYCE ANTROPOLOGICZNEJ

Reinterpretując treści dogmatu chalcedońskiego w odniesieniu do człowieka, możemy mówić o antropologicznym wychyleniu idei bogoczłowieczeństwa. Myśl ta jest już wyraźnie obecna u takich autorów, jak Maksym Wyznawca czy Grzegorz Palamas. Hryniewicz stwierdza, że apofatyczna formuła dogmatu: „bez pomieszania, bez zmiany, niepodzielnie i nierozłącznie” niesie za sobą afirmujący sens. Ukazuje bowiem dynamiczny związek inkarnacji z całością dziejów ludzkich. Podobnie wypowiada się Bułgakow, widząc dogmat chalcedoński nie tylko jako zasadniczą normę dla chrystologii, ale także jako podstawową normę ontologii<sup>13</sup>. Jeżeli chodzi o wskazanie biblijnych podwalin omawianej idei, to podaje się Księgę Rodzaju 1,26, wskazując na bezpośredni związek bogoczłowieczeństwa człowieka ze stworzeniem na obraz Boży. Bułgakow jest zdania, że kategoria ta przysługuje ludziom od wieków jako idealny prototyp człowieka w Bogu i obraz Boga w człowieku<sup>14</sup>.

Tak rozpatrywane bogoczłowieczeństwo realizuje się w pełnym obdarowaniu człowieka przez Boga i zarazem wymaga pełnego przyjęcia tegoż Boga przez człowieka. Proces przyjmowania samoudzielającego się Boga prowadzi istotę ludzką do przebóstwienia – *theosis*. O naturze tego przebóstwienia ojcowie bizantyjscy wypowiadali się różnie. Maksym Wyznawca pisze: „w ten sposób, w jaki zjednoczone są dusza i ciało, Bóg powinien stać się dostępny udziałowi w Nim duszy, a za pośrednictwem duszy, udziałowi w nim ciała, tak aby dusza mogła otrzymać niezmienny charakter, a ciało nieśmiertelność; a wreszcie, by cały człowiek mógł stać się Bogiem, przebóstwionym dzięki łasce Boga, który stał się człowiekiem, stając się całym człowiekiem, duszą i ciałem, z natury, i stając się z łaski samym Bogiem, duszą i ciałem”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 147-149.

<sup>13</sup> Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie*, s. 268.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Cyt. za: J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 37.

Sentencje Maksyma wyjaśnia Meyendorff w następujących słowach: „Człowiek Jezus jest hipostatycznie Bogiem, a więc w Nim istnieje «wymiana» (*perichoresis*) «energii» boskich i ludzkich. «Wymiana» ta sięga również tych, którzy są «w Chrystusie». Są oni jednak hipostazami ludzkimi, a z Bogiem są zjednoczeni nie hipostatycznie, lecz jedynie przez łaskę, czyli przez energię<sup>16</sup>. Podobnie sprawę ujmował Grzegorz Palamas, którego naukę potwierdził bizantyjski synod z 1351 roku. Bóg w swej pełni przebóstwia tych, którzy są tego godni, jednocząc się z nimi nie hipostatycznie ani istotowo, lecz przez małą część niestworzonych energii i niestworzoną boskość<sup>17</sup>. Kardynał Špidlík wyróżnia w przebóstwieniu pneumatologiczny moment uduchowienia. Uważa, iż królewska droga naszego ubóstwienia wyraża się w tradycyjnych formułach, które streszczają się w dwóch relacjach – zstępującej oraz wstępującej. Ojciec bowiem stwarza człowieka przez Syna i uświęca w Duchu, człowiek zaś podąża w Duchu przez Syna do Ojca<sup>18</sup>. Meyendorff natomiast widzi sakramentalny charakter przebóstwienia: człowiek jest powołany do udziału w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa i do partycypacji w Jego przebóstwieniu. Jest to sens życia sakramentalnego i podstawa duchowego życia chrześcijańskiego<sup>19</sup>. Antropologiczna wizja człowieka jest zatem nierozłącznie związana z Bogiem. Tak jak odwieczny Logos przyjął ludzką naturę, tak też człowiek powołany jest do uczestnictwa w naturze Boskiej.

## BOGOCZŁOWIECZEŃSTWO W HERMENEUTYCE SPOŁECZNEJ

Społeczny kontekst idei bogoczłowieczeństwa podkreślali już Ojcowie greccy. W ich wydaniu (*theosis*) było nie tyle ideą indywidualnego przebóstwienia, ile posiadało wyraźny charakter wspólnotowy. Bogoczłowieczeństwo zawiera w sobie zatem także ideę miłości społecznej. Człowiek bowiem może być przebóstwiony jedynie wtedy, kiedy miłuje Boga i bliźniego bądź, trafniej, miłuje Boga poprzez miłość do bliźniego. Takie ujęcie omawianej idei ściśle wiąże się z innym rosyjskim pojęciem, mianowicie *sobornością*. Termin ten w pierwszej kolejności, jak zauważa Bułgakow, oznacza wspólnotę Kościoła chroniącą naukę soborów. Szerzej zaś, wedle tego samego myśliciela, oznacza powszechność i ekumenizm<sup>20</sup>. Khomiakow stwierdza, że Lud Chrześcijański żyjący wiarą jest sam w sobie ustawicznym soborem. Tak pojmowana soborność wyraża się nade wszystko w drodze do zbawienia. Bierdiajew uważa, że soborność całego zbawienia jest postulatem chrześcijaństwa jako religii miłości i współczucia<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Tamże, s. 155.

<sup>17</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>18</sup> Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska, inna wizja człowieka*, tłum. J. Dembska, Warszawa 2000, s. 47.

<sup>19</sup> Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 154.

<sup>20</sup> Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 96.

<sup>21</sup> Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie*, s. 268-269.

Idea bogoczołowieczeństwa zawiera w sobie także twórczy charakter natury ludzkiej. Wynika on z podobieństwa do Boga Stwórcy. Został ludziom nadany już w raju i zakładał niejako dokończenie stwórczego dzieła Boga. Dlatego Bułgakow widzi powołanie człowieka w nadawaniu światu imienia ludzkiego. Tak rozumiane nazywanie świata, jako czynności człowieka paralelnej z dziełem Stworzyciela, nazywamy kulturą. Hryniewicz w kontekście poruszanej w niniejszym przedłożeniu idei widzi człowieka jako twórcę kultury: „Tajemnica bogoczołowieczeństwa 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”<sup>22</sup>. Teologowie nowożytni rozszerzają zatem pierwotnie chrystologiczne pojęcie do opisanego misterium całego świata i kosmosu z jednej strony, z drugiej natomiast rozwijane jest personalistyczne podejście do bogoczołowieczeństwa. Jak zaznacza Špidlík, ojcowie greccy więcej zajmowali się prerogatywami natury ludzkiej, a myśl XIX i XX wieku przyniosła hermeneutykę bardziej osobową. Natomiast Clement stoi na stanowisku, że tradycja zachowuje to, co istotne, twierdząc, że człowiek jest obrazem Boga, jednakże substancjalizm i intelektualizm, jakimi to wyraża, krępują prawdziwe zbliżenie się do tajemnicy. Rosyjska myśl teologiczna XIX i XX wieku przedstawia te prawdy wiary językiem bliższym przeciętnemu człowiekowi<sup>23</sup>. Wyraźnie wspólnotowe ujęcie personalizmu widzi Hryniewicz u Bierdiajewa i Fiodorowa. Pierwszy głosił idee przetwarzania społeczeństwa w prawdziwą wspólnotę osób, na wzór Trójcy Świętej. Drugi utrzymywał, iż dogmat Trójcy Świętej jest naszym programem społecznym<sup>24</sup>.

## PODSUMOWANIE

Wielkie uznanie należy się myślicielom wschodnim ostatnich dwóch wieków. Zastosowali oni do formuł soborów chrystologicznych bogaty i wielowątkowy klucz hermeneutyczny. W swoim namyśle nad człowiekiem i światem nie zapominają, że w centrum musi zawsze stać Druga Osoba Trójcy Świętej, która łączy bytowo w sobie to, co Boskie, z tym, co ludzkie. Bogoczołowieczeństwo jest zatem nade wszystko kategorią chrystologiczną, opisującą przystępnym językiem niezwykle misterium unii hipostatycznej. Z nauki o Chrystusie wyrasta nauka o człowieku. Dzięki przyjęciu przez Logos ludzkiej natury człowiek może uczestniczyć w naturze Boskiej. Przebóstwienie dotyka człowieka nie tylko jako indywidualium, ale obejmuje także życie społeczne. Trójca Święta jest wzorem życia wspólnotowego i motorem jego rozwoju. Człowiek nie jest jednak tylko biernym receptorem woli Bożej, ale podmiotem twórczym, o ile wsluchany jest w głos Ducha Świętego.

<sup>22</sup> Tamże, s. 269.

<sup>23</sup> Por. T. Špidlík, *Myśl rosyjska*, s. 36.

<sup>24</sup> W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie*, s. 270.

Wielu myślicieli prawosławnych w bogoczłowieczeństwie dostrzega rozwiązanie paradoksu współczesnego człowieka, postawionego przed pozornym wyborem pomiędzy wertykalizmem i horyzontalizmem. To, co ma do zaoferowania chrześcijaństwo, nie jest tylko wyalienowaną z życia ideą, ale realnie istniejącym Bogiem-człowiekiem, w którym to, co pod niebem, i to, co w niebie, splata się w jednej Osobie.

## GODMANHOOD IN THE ORTHODOX THOUGHT

### Summary

The article is an outline of the idea of Godmanhood in the Orthodox thought. In the first part, the historical aspect of the concept is sketched. Next, the concept of Godmanhood is presented on three levels: Christological, which is fundamental and basic; anthropological, which is the humanistic reinterpretation of the first one; and social, which is typical of the Eastern thought.