

Tomasz Herbich: Mesjanizm ludzkiej twórczości. Cieszkowski i Bierdiajew

Stawką mesjanizmu jest przekonanie, że zbawienie ma wymiar nie tylko indywidualny, ale także społeczny



Stawką mesjanizmu jest przekonanie, że zbawienie ma wymiar nie tylko indywidualny, ale także społeczny

Znane są różne systematyzacje tego nurtu, które charakteryzują go w sposób bardziej złożony. Wszystkie one są jednak dalszym rozwinięciem tej zasadniczej idei – społecznego charakteru chrześcijańskiego orędzia o zbawieniu. Ta z kolei prowadzi do religijnego dowartościowania ludzkiej aktywności w świecie. Gdy tak zinterpretujemy mesjanizm, okaże się on nurtem, który także dzisiaj

ma wiele do zaoferowania. Pokazuje bowiem, że idea twórczej jednostki, odpowiedzialnej za losy świata, może zostać wcielona do wyrastającego z chrześcijaństwa myślenia religijnego.

Aby tak się stało, musi jednak nastąpić pewna zmiana w samej świadomości religijnej. Należy usunąć z niej dualizm świata i zaświata, transcendencji i immanencji, sacrum i profanum, aby radykalnie zbliżyć do siebie Boga i człowieka. Należy więc inaczej pomyśleć to, co stanowi o istocie myślenia religijnego – ich relację. Bóg nie po to dał człowiekowi tak liczne zdolności – powie Cieszkowski – aby ten nie miał ich użyć w budowie swojego świata i realizacji swoich przeznaczeń. Opatrzność i ludzka aktywność nie należą do odmiennych porządków, są sobie bliskie. W trzeciej epoce człowiek przejmuje odpowiedzialność za świat, a Bóg sprawuje rządy nad światem poprzez człowieka. Syn Boży nie po to stał się człowiekiem – dorzuci do tego Bierdiajew – aby zostawić człowieka z dala od siebie, nie objawić mu jego wielkiej godności i nie umieścić problemu człowieka w samym centrum świadomości religijnej. Co wynika z tych punktów wyjścia?

Proces wzrastanie człowieka do czynu w filozofii Augusta Cieszkowskiego

Cieszkowski rozwija swoją antropologię równoległe z historiozofią, która jest dla niego podstawową dziedziną refleksji. Uważa ją za naukę, która odkryła ogólne prawa rozwoju historycznego. Według polskiego filozofa dzieje są podporządkowane dialektyce heglowskiej i składają się na nie trzy epoki, odpowiadające stopniom tezy, antytezy i syntezy. Dotychczasowa droga ludzkości prowadziła przez dwie z nich, epokę bytu i epokę myśli: „Przed chrześcijaństwem panował, mianowicie, w

dziejach okres zewnętrżności i bezpośredniej obiektywności; co się tyczy subiektywnego ducha, znajdował się on jeszcze na pierwszym szczeblu swego rozwoju, tj. na szczeblu *zmysłowości*, obiektywny zaś duch znajdował się też w swej najbardziej bezpośredniej formie: *abstrakcyjnego prawa*. Natomiast Chrystus przyniósł światu element wewnętrzności, refleksji, subiektywności. Zmysłowość podniósł on do poziomu wewnętrznej świadomości, prawo – do poziomu moralności; stąd też Chrystus stanowi ośrodek czasów minionych, ponieważ On jeden radykalną reformę ludzkości spowodował i wielką kartę dziejów powszechnych obrócił”[1].

Obecnie – przekonuje nas Cieszkowski – znajdujemy się w momencie historycznej zmiany epok. Wraz z odkryciem historiozofii, która formułuje ogólne prawa rozwoju dziejowego, nadchodzi czas epoki czynu, która łączy w sobie to, co dwie poprzednie rozwinęły: „Cokolwiek przeto uczucie przeczuło, a wiedza poznała, to wszystko urzeczywistnić musi absolutna wola; i na tym, jednym słowem, polega nowy kierunek, w którym zmierza przyszłość. Zrealizować ideę *piękna i prawdy w życiu praktycznym*, w uświadomionym już świecie przedmiotowości, zespolić organicznie wszystkie jednostronnie i pojedynczo występujące elementy życia ludzkości i doprowadzić je do żywego współdziałania, a nareszcie urzeczywistnić ideę *absolutnego dobra* i absolutnej *teleologii* na naszym świecie – oto jest wielkie zadanie *przyszłości*”[2].

Co zatem rozwija się w dziejach? Historia jest dla Cieszkowskiego procesem wzrastania ludzkości. Właśnie dociera ona do punktu, w którym „filozofia przejdzie w życie”, zacznie się epoka świadomego kreowania przez człowieka rzeczywistości, w której żyje. Skończył się czas heglowskiego „chytrego rozumu”, w którym proces przemian

dokonywał się mimo działającego człowieka. Ten bowiem zdobył już wiedzę o kierunku przemian – i może go sam zrealizować. To właśnie jest esencją epoki czynu i temu zawdzięcza ona swoją nazwę.

Mogłoby się wydawać, że taka wizja procesu dziejowego daje podwaliny pod swoiste człəkobóstwo, zdetronizowanie Boga i apoteozę człowieka. Tak jednak nie jest, gdyż to Bóg zapragnął takiej wolności dla człowieka i właśnie w ten sposób realizuje się Jego wola. Wątek ten rozwija „Ojciec nasz”, największe dzieło Cieszkowskiego: „Nie o znikome więc widowisko idzie Bogu – ani też o próżną agitację Rodowi ludzkiemu, – ale o spełnienie i dostąpienie Celu wszego Ducha. – Idzie o to, aby czująca, myśląca i wolna Ludzkość doszła sama przez się (*de facto, de jure et sua sponte*) do pożądaney, świadomej i własnotwórczej Harmonji. – Bo pod tym właśnie warunkiem Duch jest duchem, że się sam rozwija, że sam jest swoim Rodowodem, jak to niezwłocznie uznamy. I pod tym tylko warunkiem zdolen jest dostąpić Harmonji, że ją sam utworzy; inaczej, jeśliby ją gdzieś gotową znaleźć mniemał, na próżnoby jej szukał – samby się tylko oszukał”[3]. Dominuje w tych rozważaniach idea wychowania człowieka przez Boga, które prowadzi do dorosłości, czyli podjęcia przez ludzkość zadań właściwych dla epoki czynu. Dzięki temu może się spotkać perspektywa teocentryczna i antropocentryczna, a zarazem można dojść do sformułowania następującego zdania, które jest zarazem postulatem wobec przyszłości: „Zbawienie Ludzi i Ludów – Ludu i Ludzkości – dziś od nich samych i od nich tylko zawisło. – Ustał czas Łaski – nastał czas Zasługi. Dokonało się Miłosierdzie, powstaje Zadośćuczynienie. – Minęła chwila daremnych darów, – nadeszła chwila obliczenia się. – Wszak przekazanych *talentów* było dosyć, – policzmy, co przyniosły. – Biada zakopującym – chwała zarabiającym!”[4]

Twórczość jako metafizyczna istota człowieczeństwa w filozofii Mikołaja Bierdiajewa

Przypowieść o talentach, do której nawiązuje Cieszkowski, niejednokrotnie powraca także w pismach Bierdiajewa, który dostrzega w niej wezwanie do twórczości, skierowane do człowieka przez Boga. Można wręcz powiedzieć, że jest ona dla Rosjanina tym, czym dla autora „Ojciec nasz” była Modlitwa Pańska. Ludzka twórczość wieńczy proces rozwoju religii i etyki. Poprzedzają ją szczeble prawa i odkupienia. W swoim przełomowym dziele, „Sensie twórczości”, Bierdiajew nawiązuje do schematu trzech epok: „Cały zdyferencjonowany, wieloraki świat jest objawieniem w Bóstwie, świat jest stwarzany w dynamice Troistości. (...) Świat przechodzi przez trzy epoki Boskiego objawienia: objawienie prawa (Ojca), objawienie odkupienia (Syna), objawienie twórczości (Ducha). (...) Nie znamy natomiast wyraźnych granic chronologicznych tych epok. Wszystkie trzy epoki współistnieją ze sobą. (...) Trzy epoki Bożego objawienia w świecie są trzema epokami objawienia na temat człowieka. W pierwszej epoce przez prawo zostaje oskarżony grzech człowieka i ujawniona naturalna moc Boska; w drugiej epoce człowiek zostaje usynowiony Bogu i ujawnione wybawienie od grzechu; w trzeciej epoce ostatecznie ujawni się boskość twórczej natury człowieka i moc Boża stanie się mocą człowieka”[5]. Bierdiajew zakłada więc ścisły związek między historią człowieka (lub – lepiej – dziejami człowieczeństwa) a objawieniem Bożym, który zostaje w pełni odkryty dopiero wraz z wyjawieniem religijnego znaczenia ludzkiej twórczości: „Ostateczne objawienie o człowieku jest ostatecznym objawieniem o świecie i o Bogu. Objawienie antropologiczne, objawienie człowieka w twórczej epoce religijnej jest także objawieniem kosmicznym i objawieniem

Bożym. Poprzez twórczość człowieka ostatecznie objawia się w świecie Bóg. Objawienie antropologiczne w swej głębi religijnej jest jedynie ostatecznym objawieniem Chrystusa jako Absolutnego Człowieka”[6].

Teologiczną podstawą twierdzeń Bierdiajewa jest dogmat o Wcieleniu Syna Bożego, który w rosyjskiej filozofii religijnej przełomu XIX i XX wieku dał podstawę do rozwijania prawdy o Bogoczłowieczeństwie. Tym, co przede wszystkim różni jego rozważania od poglądów Cieszkowskiego, jest prymat antropologii oraz brak jej ścisłej zależności od historiozofii. Choć Bierdiajew podejmował filozoficzną refleksję nad dziejami, to prowadził ją inaczej niż twórca historiozofii. Dlatego ludzką twórczość w dużo mniejszym stopniu rozpatruje jako cel, podkreślając przede wszystkim, że jest ona metafizyczną istotą człowieczeństwa, do której Bóg nas wzywa. Oznacza to także, że Bierdiajewowska twórczość nie dotyczy ani wyłącznie, ani nawet przede wszystkim życia społecznego, które jest z kolei uprzywilejowanym kontekstem dla rozpatrywania idei czynu Cieszkowskiego. Jeżeli tak jest, to czy w przypadku obu autorów można mówić o mesjanizmie? Mesjanizm jest przecież motywowanym religijnie programem przeobrażenia rzeczywistości społecznej. Jakie są teologiczno-polityczne konsekwencje ich koncepcji filozoficzno-religijnych?

Problematyka polityczna w mesjanizmach Augusta Cieszkowskiego i Mikołaja Bierdiajewa

Zacznijmy od Cieszkowskiego, który jest w swych opiniach bardziej jednoznaczny i wprost sformułował ogólną wizję przemian, którym powinna podlegać rzeczywistość polityczna. Uważa on, że druga epoka wprowadziła dualizm między religią i polityką, a trzecia epoka

ponownie zbliży do siebie te dwie sfery, ukazując ich nierozzerwalny związek. Polski filozof nawiązuje przy tym do etymologii słowa „religia”, która dowodzi, że jej istotą jest więź – związek ludzi z Bogiem oraz ludzi między sobą[7]. Podstawową ideą polityczno-religijną Cieszkowskiego jest Królestwo Boże na ziemi, które stanowi próbę chryścianizacji stosunków społecznych. Autor „Ojciec nasz” chce wypracować „pojęcie Religji jako absolutnego związku Wszechświata, nie dla celu tylko bezpośrednio-widomego, doczesno-ograniczonego, przypadkowo-przyrodzonego, jak to w pogańskich społecznościach bywało, – ani też dla celu tylko idealno-pozaswiatowego, wcale tu niewidomego, wiecznie tylko wiecznego, a więc nigdy doczesnego, obecnego (zawsze tylko transcendentnego, nigdy immanentnego), jaki w społeczeństwie Chrześcijańskim panował, – ale dla istnego celu świata i Ludzkości, dla najwyższego dobra Ducha, w żywotnej i wszechobecnej rzeczywistości, które to dobro równie materialnego jak idealnego zadośćuczynienia wymaga, (albowiem Duch jest spełnią duszy i ciała)”[8].

Nieco inaczej rzecz ma się z Bierdiajewem, który w swoim światopoglądzie politycznym łączył dwie tendencje. Jedną z nich jest apoteozą ludzkiej wolności i przywiązanie do egzystencjalnej wizji podmiotowości człowieka. Bierdiajew pisał następująco o swoim stosunku do polityki: „Moja niechęć do polityki, która sama z siebie jest straszną formą obiektywizacji ludzkiego istnienia, odnosi się do wyrzucania jednostki w świat zobiektywizowany”[9]. W świecie polityki drugi człowiek zbyt łatwo staje się przedmiotem, a zbyt rzadko jest wolnym podmiotem twórczych aktów. Dlatego Bierdiajew przekonuje czytelnika, że „imperatyw moralny, nie tylko chrześcijański, ale po prostu ludzki, powinien oznaczać żądanie sprowadzenia polityki i jej fikcyjnej władzy do skrajnego minimum”[10]. Z drugiej jednak strony, rosyjski filozof mówił, że „niechęć do polityki doprowadziła [go] nie do

odejścia ze świata, ale do chęci przemienienia świata”[11]. To bardzo ważna deklaracja, która świadczy o drugiej tendencji obecnej w jego pismach. Bierdiajew przekonuje swojego czytelnika, że „rozumienie chrześcijaństwa jako religii osobistego zbawienia jest systemem transcendentnego egoizmu lub transcendentnego utylitaryzmu i eudajmonizmu”[12]. Istnieje ścisły związek między losem jednostki a losem ludzkości. Chrześcijańskie zbawienie nie ma charakteru wyłącznie indywidualnego, ale też społeczny, wspólnotowy. Sam człowiek jest osobą, czyli został stworzony jako byt wchodzący w relacje z innymi ludźmi. Dlatego Kościół powinien zaangażować się w sprawy społeczeństwa: „Chrześcijaństwo nie może zostać sprowadzone wyłącznie do indywidualnego zbawienia poszczególnych dusz. Kościół w nieunikniony sposób zwraca się ku życiu społeczeństwa i świata, powinien uczestniczyć w budowie świata”[13]. Filozoficzno-religijną podstawą tych twierdzeń jest zniesienie ostrego podziału na *sacrum* i *profanum*, który jest nie do utrzymania w obliczu prawdy o Bogoczłowieczeństwie i ludzkiej twórczości: „Niewyraźalność religijnego aspektu ludzkiej zasady jako organicznej części życia Bogoczłowieczeństwa oraz nieujawnianie powołania człowieka do wolności tworzy dualizm Kościoła i świata, Kościoła i kultury, ostry dualizm *sacrum* i *profanum*”[14]. Bierdiajew jest przekonany, że realne przemienienie życia jest osiągalne tylko na sposób religijny. Jego stanowisko jest przy tym ostrożne: znosząc dualizm *sacrum* i *profanum*, obawia się zarazem sytuacji, w której życie społeczne wchłonie życie religijne.

Ta ostrożność świadczy o tym, że ostatecznie u Cieszkowskiego i Bierdiajewa, mimo licznych i ważnych podobieństw (rosyjski filozof sam je dostrzegał, pisząc niezwykle pochlebne opinie o autorze „Ojciec nasz”), spotykamy dwie odmienne wizje mesjanistyczne. Obaj – choć na różne sposoby – wymagają od nas postawienia pytania o zakres i

granice tego, co autorzy wczesnochrześcijańscy nazywali synergią – współpracy Boga i człowieka w zbawieniu, którą zbyt łatwo zawężamy. Najwyższa godność człowieka ma bowiem swoje źródła w tym, że nie ma niczego, w czym Bóg nie dałby mu udziału. Autorzy ci przekonują także, że życie religijne potrzebne jest nowożytności, ponieważ pozwala na konkretyzację jej negatywnego orędzia o wolności. Diagnoza kondycji duchowej nowożytności, którą sformułował Włodzimierz Sołowjow, bliski ideowo Augustowi Cieszkowskiemu protoplasta rosyjskiego Renesansu Religijno-Filozoficznego, ciągle pozostaje aktualna: „Cywilizacja zachodnia uwolniła świadomość ludzką od wszelkich ograniczeń zewnętrznych, uznała negatywną bezwzględność jednostki ludzkiej, ogłosiła bezwzględne prawa człowieka. Zarazem jednak, odrzuciwszy wszelką zasadę bezwzględną w sensie pozytywnym – a więc dysponującą w sposób rzeczywisty i ze swej natury uniwersalną pełnią bytu – ograniczywszy życie i świadomość człowieka do kręgu spraw względnych i przemijających, cywilizacja ta ogłosiła nieskończoność dążenia, a jednocześnie niemożność jego zaspokojenia”[15]. Jest to diagnoza tym bardziej aktualna, że jesteśmy świadkami daleko posuniętego rozkładu nowożytnego świata. W takich czasach obowiązkiem chrześcijan staje się refleksja nad tym, co było prawdziwe w nowożytności, aby zachować to i oświecić światłem chrześcijańskiej prawdy.

Tomasz Herbich

[1] A. Cieszkowski, *Prolegomena do historiozofii*, [w:] tenże, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, Warszawa 1972, s. 18.

[2] Tamże, s. 21.

[3] Tenże, *Ojciec nasz*, t. 1, Poznań 1922, s. 116. Zachowałem oryginalną pisownię.

[4] Tamże, s. 3.

[5] Tenże, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, Kęty 2001, s. 264.

[6] Tamże, s. 265.

[7] Por. A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 3, Poznań 1923, s. 80.

[8] Tamże, s. 86.

[9] M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, Kęty 2002, s. 97.

[10] Tenże, *Niewola i wolność człowieka. Zarys filozofii personalistycznej*, Kęty 2003, s. 106.

[11] Tenże, *Autobiografia filozoficzna*, dz. cyt., s. 97.

[12] Tenże, *Zbawienie i twórczość*, [w:] tenże, *Głoszę wolność*, Warszawa 1999, s. 74.

[13] Tamże, s. 67.

[14] Tamże, s. 65.

[15] W. Sołowjow, *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, Warszawa 2011, s. 40-41.