

Tomasz Herbich: Parakletyzm jako wypełnienie chrześcijaństwa i ostateczna forma świadomości religijnej

Podczas gdy chrześcijaństwo eksponuje Mesjasza cierpiącego i jedynie zapowiada – zdaniem Cieszkowskiego – pełne nadejście Ducha Świętego, parakletyzm pojawia się w momencie realizacji Chrystusowej obietnicy dotyczącej posłania Parakleta, który ma być kontynuatorem Jego dzieła - przeczytaj w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Trzecia Osoba tekst Tomasza Herbicha o idei parakletyzmu według Augusta Cieszkowskiego.

Parakletyzm jako wypełnienie chrześcijaństwa i ostateczna forma świadomości religijnej

Andrzej Walicki słusznie zauważył, że jednym z zasadniczych rysów wizji przyszłości zawartej w *Ojcie nasz* Augusta Cieszkowskiego jest nieustające mieszanie historii i eschatologii. Tę cechę dyskursu religijnego dzieła badacz wytłumaczył millenarystycznym charakterem zawartej w nim myśli: „Zadziwiające, a typowe dla Cieszkowskiego było przede wszystkim ustawiczne mieszanie ze sobą perspektywy historycznej z eschatologiczną, historycznego i eschatologicznego pojmowania przeznaczeń ludzkich. Osobliwość ta była rysem typowo millenarystycznym: w istocie millenaryzmu leży przecież zarówno

ujmowanie historii w perspektywie eschatologicznej, jak swoista sekularyzacja eschatologii – umiejscowienie »rzeczy ostatecznych« nie nad historią, lecz w historii, nie w zaświatach, lecz w świecie”[1].

To powiązanie dwóch rodzajów dyskursu, perspektywy immanentnej i transcendentnej, stanowi jeden z podstawowych rysów nowego typu świadomości religijnej, właściwego trzeciej epoce dziejów – parakletyzmu, w którym rzeczywistość świecka powraca w obręb domeny religijnej, „lecz powrotna owa świeckość wielce jest odmienną od pierwotnej, od starożytnej, z której ludzkość wyszła. – Wracamy wprawdzie do immanentności celu społeczeństw starożytnych, ale świadomo i wolnie przez czyn ducha, t.j. przez *immanentne* urzeczywistnienie pomyślanego dotąd *transcendentnego* celu”[2]. Parakletyzm powstaje zatem w wyniku przewyciężenia „abnegacji świata” właściwej drugiej epoce oraz uprzywilejowania ziemi jako miejsca realizacji zapowiedzi eschatologicznych, które przez świadomość drugiej epoki były jednostronnie przenoszone w rzeczywistość transcendentną: „A zalecając nam modlić się o to, i *przyjścia* tego prośbami naszymi wzywać, dał nam rękojmię jego dostąpienia i dowiódł, iż pierwotne posłannictwo jego, jako *cierpiącego* Mesjasza, było dopiero *przechodnie*, a nie ostateczne, – niezbędnym środkiem, a jeszcze nie celem; że przyjdzie czas zawarcia pokoju w walczącym i rozerwanym świecie, czas *zaprzeczenia jego zaprzeczeniu* (zniesienia negacji i abnegacji świata), czas utwierdzenia i skojarzenia wyłączających się jego żywiołów, czas *pocieszenia zmartwionego* świata, czas, w którym Bóg już *nie pozostanie tylko* w oderwanym od świata *niebie*, lecz i *ziemię do nieba*, do *rzeczywistego przybytku Swego* przyjmie, i świat nasz już nie odepchnie od siebie, ale owszem do łona swego przytuli, – słowem, czas dopełnienia dotychczasowych oderwanych domagalności i rozwiązania panującego dotąd Dualizmu, – *przez spółżycie Ducha Świętego z Wszechświatem*”[3]. Powyższy cytat

nie pozostawia wątpliwości, że ten zasadniczy rys dyskursu religijnego *Ojciec nasz* – ściśle powiązanie historii z eschatologią, a także religii z życiem społecznym – należy ująć jako konsekwencję określonej koncepcji Ducha Świętego, będącej wynikiem reinterpretacji chrześcijańskiej pneumatologii przeprowadzonej zgodnie z zasadniczymi założeniami historiozofii.

Mówiąc o Duchu Świętym jako Paraklecie, Cieszkowski niewątpliwie nawiązywał do terminologii charakterystycznej dla Ewangelii świętego Jana oraz 1 listu świętego Jana, jedynych tekstów Nowego Testamentu, w których pojawia się to imię (por. J 14,16.26; J 15,26; J 16,7; 1 J 2,1), określające w nich – co istotne – różne osoby (podczas gdy czwarta Ewangelia mówi w ten sposób o Duchu Świętym, w 1 liście św. Jana nazywa się tak Jezusa Chrystusa). Grecki rzeczownik *ho parakletos* pochodzi od znacznie częściej występującego w Nowym Testamencie czasownika *parakaleo*, którego podstawowym znaczeniem jest czynność nawoływania i wzywania[4], a dopiero jednym z ostatnich – pocieszania. Wśród znaczeń tego czasownika w stronie czynnej słownik Zofii Abramowiczówny podaje następujące: „1. wywoływać, wzywać [...]; 2. powoływać *kogoś*, posyłać *po kogoś* [...]; wezwać kogoś jako sprzymierzeńca; wzywać, zwracać się *do kogoś* [...]; 3. zwoływać jako popleczników na sądzie [...]; wzywać na świadka [...]; 4. zapraszać [...]; 5. zagadnąć *kogoś w jakiejś* sprawie [...]; 6. zachęcać, dodawać odwagi *komuś* [...]; 7. pocieszać [...]; 8. pobudzać *do czegoś*, nabawiać *czegoś* [...]; *o rzeczach* wywoływać, wzniecać [...]; 9. wymagać [...]; 10. prosić, błagać”[5]. W stronie biernej zakres jego kompetencji semantycznych oprócz tych samych znaczeń, które ma w stronie czynnej, wyznaczają dodatkowo: „2. [...] żądania; 3. zlitować się *nad kimś* [...]; 4. pożalować”[6]. Z kolei interesujący nas *ho parakletos*, który mimo że jest rzeczownikiem odsłownym, nie dziedziczy w sposób prosty zakresu semantycznego właściwego czasownikowi[7], może zdaniem

Abramowiczówny oznaczać: „1. wezwany na pomoc, *jako subst.* adwokat [...]; 2. zwołany; 3. orędownik, wspomożyciel [...]; *stąd parakletos* nt= *nast.*, o Duchu Świątym”[8]. Posługując się tym terminem, Cieszkowski podąża zatem nie za jego podstawowymi znaczeniami w języku greckim, lecz za tradycyjną, utrwaloną w przekładach wykładnią uznającą Parakleta za Pocieszyciela, która nie jest zgodna nie tylko z ustaleniami filologów, lecz także współczesnych biblistów[9].

Dla dyskursu religijnego Cieszkowskiego fakt ten nie posiada jednak zasadniczego znaczenia, podstawową intuicję parakletyzmu stanowi bowiem przeświadczenie o nadchodzącym czasie pocieszenia, nastającego po okresie rozdarcia i cierpienia. Wypowiedzi Ewangelii świętego Jana o Duchu-Paraklecie, które w świetle przytoczonych danych filologicznych nie mają takiej wymowy, mogły być przez autora *Ojciec nasz* skojarzone z charakterystyczną dla literatury biblijnej wizją rzeczywistości eschatologicznej jako czasu pocieszenia i ukojenia[10]. Cieszkowski zakłada równocześnie, że na mocy samej definicji pocieszenie jest pojęciem zakładającym stan walki, rozdarcia i cierpienia jako to, co je poprzedza. Dzięki temu pozwala ono określić charakter epoki poprzedzającej jego realizację i na mocy konieczności wynikającej z samego pojęcia ją zakłada: „I Królestwo Boże dotąd nie mogło być *z tego świata*, bo sam ten świat był dotąd *nie swój*, bo sam w sobie rozerwany i zmartwiony był i walczył sam z sobą i cierpiał. Ależ Kościół *wojujący* i *cierpiący* musi być *triumfującego* przesłańcem. – A Bóg *cierpiący*, zapowiedział wyraźnie i stanowczo *Boga Pocieszyciela*”[11].

Nawiązując do przekonania o postępowym objawieniu osób Trójcy Świętej, które przejął m.in. od cytowanego już św. Grzegorza z Nazjanzu, autor *Ojciec nasz* stwierdził, że w drugiej epoce dziejów Duch Święty nie był jeszcze objawiony i bezpośrednio dany, lecz dopiero zapowiedziany i zadatkowany: „Tak jest, prawdziwego Kościoła Ludzkości dopóty być nie mogło, dopóki Duch Święty był tylko zapowiedziany i *zadatkowany*. – Byłci w kościele Chrystusowym Duch Śty i działał w nim zaiste, ale dopiero pierwiastkami zadatkowany. Dopieroć istne Objawienie Ducha Świętego, stać się może ustaleniem Społeczności Jego, – a tem samem udziałem wszelkiej łaski i wszelkich darów, których on jest powszechną a niewyczerpalną krynicą”[12].

Podczas gdy chrześcijaństwo eksponuje Mesjasza cierpiącego i jedynie zapowiada – zdaniem Cieszkowskiego – pełne nadejście Ducha Świętego, parakletyzm pojawia się w momencie realizacji Chrystusowej obietnicy dotyczącej posłania Parakleta, który ma być kontynuatorem Jego dzieła. Zmiana ta wiąże się z zasadniczą nowością perspektywy – od teraz nie „wewnętrzne odrodzenie człowieka”, lecz „zewewnętrzne odrodzenie stosunków samego świata”[13] ma stać się miarą zbawienia: „Abstrakcyjne tedy, abnegacyjne i prywatne principium Chrystjanizmu, wznosi się dzisiaj do realnej, organicznej i publicznej zasady Parakletyzmu, – a co we *wnętrzu* ludzi jako słowo dopiero spoczywało, to na świat w instytucjach społecznych jako słowo wcielone, jako Czyn występuje. – Co było dotąd tylko pragnieniem staje się zadośćuczynieniem. – A tak Parakletyzm pod względem społecznym niczym innem nie jest, jedno prostem a ścisłym dopełnieniem chrześcijańskiego zadania, – rozwiązaniem chrześcijańskiego założenia, – przejściem Kościoła ze stanu wojującego do stanu triumfującego. – Z czego wypada, iż „Królestwo Boże na ziemi” tak się

ma do Królestwa Chrześcijańskiego, które „nie było jeszcze z tego świata”, jak się ma Czyn do Wiedzy, Rzeczywistość do Pojęcia, Spełnienie do Możliwości!”[14]

Celem zarówno powyższej wypowiedzi, jak i wielu innych fragmentów definiujących stosunek parakletyzmu do chrześcijaństwa, jest wykazanie, że stanowi on jego logiczną konsekwencję, zakładaną w samej nauce Chrystusa i Kościoła jako jego dopełnienie. Parakletyzm nie neguje zatem chrześcijaństwa – gdyby bowiem tak się stało, byłby on zaledwie drugim, antytetycznym stopniem w dialektycznym procesie rozwoju ducha – lecz prowadzi je ku syntezie ze stanowiskiem pierwszej epoki dziejów. Ta synteza – według bardzo charakterystycznej wypowiedzi z *Prolegomenów do historiozofii* – wystąpi w formie najwyższego kultu jako „czynnego podniesienia ludzkości do Boga”[15], do czego jednoznacznie nawiązuje Cieszkowski w *Ojcie nasz*[16]. Warunkiem przyjęcia tezy o rozwinięciu się chrześcijaństwa w parakletyzm i jego wystąpieniu w sferze publicznej jako idei definiującej kształt doskonałych stosunków społecznych jest zatem uznanie niedefinitywnego charakteru stanowiska zajętego przez ludzkość w drugiej epoce dziejów, co wiąże się z koniecznością przejścia od myśli do czynu, która została – zdaniem Cieszkowskiego – wykazana zarówno w *Ojcie nasz*, jak i we wcześniejszych pracach niemieckich. Oznacza to, że konieczność przejścia od chrześcijaństwa do parakletyzmu wynika z zaproponowanej przez Cieszkowskiego filozofii ducha wraz z konstytutywną dla jego spirytualizmu filozoficzną ideą przejścia od wieńczącego Heglowską *Fenomenologię ducha* etapu, w którym duch odkrywa siebie jako byt zarazem w sobie i dla siebie, do ostatecznej i pełnej jego postaci – bytu z siebie. Spośród trzech głównych form ducha (samobytu, samomyśli i samoczynu) dopiero jego czynna postać stanowi zdaniem Cieszkowskiego tę najwyższą[17].

Parakletyzm jest zatem tą formą myślenia religijnego, która stanowi efekt rozwinięcia chrześcijaństwa w kierunku ogłoszonej przez Cieszkowskiego w *Prolegomenach do historiozofii* filozofii czynu. To w nim ma ostatecznie zrealizować się dążenie do zespolenia historiozofii z wyrastającą z chrześcijaństwa, lecz przekraczającą jego tradycyjne ramy świadomością religijną. Można wymienić trzy zasadnicze (oprócz wielu innych wykorzystywanych przez niego) elementy biblijnej wizji Ducha Świętego, które umożliwiły Cieszkowskiemu wskazanie tego kierunku rozwoju świadomości religijnej jako zakładanego przez samo chrześcijaństwo.

Pierwszy z nich związany jest z Janową nauką o Paraklecie. Zasadniczymi cechami definiującymi charakter posłannictwa Ducha Świętego są w czwartej Ewangelii z jednej strony – przyście po Chrystusie, z drugiej zaś – świadczenie o Nim, przypominanie Jego nauki oraz (co najistotniejsze) „doprowadzenie do całej prawdy” i „oznajmienie rzeczy przyszłych”. W ten sposób Ewangelia świętego Jana jednoznacznie sugeruje wewnętrzną dynamikę chrześcijańskiego Objawienia i jego oczekiwanie na dopełnienie.

Równie zasadniczym rysem parakletyzmu Cieszkowskiego jest uznanie pełnego, publicznego objawienia Ducha Świętego za motyw o charakterze ściśle eschatologicznym, w przeciwieństwie do śmierci Jezusa Chrystusa, która według polskiego filozofa znajduje się w samym centrum historii jako procesu dojrzewania ludzkości do czynu. Przekonanie, że objawienie Ducha Świętego będzie miało charakter publiczny, również zostało przejęte przez Cieszkowskiego z Biblii, przede wszystkim z zawartej w księdze Joela wizji eschatologicznego wylania Ducha na wszelkie ciało: „I wyleję potem Ducha mego na

wszelkie ciało, a synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą śnili, a młodzieńcy wasi będą mieli widzenia. Nawet na niewolników i niewolnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3,1–2). Ta zapowiedź powraca następnie w *Dziejach Apostolskich*, które ukazują zesłanie Ducha Świętego podczas święta Pięćdziesiątnicy jako jej realizację (por. Dz 2,15–21). Cieszkowski jednak traktuje wylanie Ducha Świętego na Kościół jako zapowiedź objawienia Ducha Świętego całej ludzkości, umieszczając ostateczną realizację zapowiedzi z księgi Joela w trzeciej epoce dziejów.

Fakt ten prowadzi nas do innego zasadniczego rysu dyskursu religijnego w *Ojcie nasz* oraz zaproponowanego w nim kierunku releksji tekstów biblijnych. Cieszkowski, ze względu na podstawowe twierdzenia swojej filozofii dziejów, musi pominąć te wątki chrześcijańskiej tradycji teologicznej, które podkreślają ściśle eschatologiczny charakter czasu Kościoła i tym samym mogłyby przeczyć jego opinii głoszącej, że dopiero przejście chrześcijaństwa w parakletyzm jako nową postać religii posiada ładunek eschatologiczny w ścisłym znaczeniu słowa. Zacytujmy jednego ze współczesnych teologów, którego opinie są w tym zakresie w pełni reprezentatywne dla całej chrześcijańskiej tradycji: „Otóż misterium chrześcijańskiej wiary, misterium zbawienia wszystkich ludzi oparte na wydarzeniu śmierci i zmartwychwstania Jezusa, ma w pełni wymiar eschatologiczny. Nie tylko zwraca się ku przyszłości, jaką Bóg przygotował dla ludzi, lecz poprzedza i już częściowo uobecnia tę przyszłość w teraźniejszości. [...] Zgodnie z chrześcijańską wiarą ostateczne, ku któremu zdążamy i które stanowi przedmiot naszej nadziei, jest już obecne, już nam dane. Twierdzenie, że zmartwychwstanie Jezusa jako wydarzenie zbawcze jest antycypacją końca dziejów, wiąże się z przekonaniem, że wszelkie ludzkie dzieje są zbawione, że historia wszechświata nie zmierza ani ku katastrofie, ani

ku powszechnej zagładzie. [...] Zanim ludzkość wejdzie w pełni objawioną chwałę Boga, musi niewątpliwie przejść jeszcze przez „oderwanie”. Lecz ostateczne, obiecane nam w Bogu życie nie jest życiem różnym od tego, którym już żyjemy: mamy życie wieczne. Pomiedzy tajemnicą Chrystusa przeżywaną dziś dzięki łasce a tajemnicą Chrystusa w chwale, gdzie Bóg okaże się wszystkim we wszystkich, nie ma zasadniczej różnicy; istnieje tylko różnica pomiędzy tym, co jeszcze się dokonuje, lecz już nie może się cofnąć, a tym, co jest już w pełni dokonane”[18].

Cieszkowski musi taką opinię kategorycznie odrzucić jako próbę usankcjonowania tezy o definitywnym charakterze stanowiska zajętego przez ludzkość w drugiej epoce dziejów. Ponieważ w epoce chrześcijańskiej ludzkość nie przeszła jeszcze od myśli do czynu, a zbawienie nie zrealizowało się w stosunkach społecznych, to teza taka byłaby sprzeczna zarówno z jego filozofią ducha, jak i z uzasadnioną nawiązaniem do *Polityki* Arystotelesa tezą o należącym do samej istoty człowieka przeznaczeniu do życia w stanie społecznym. Zauważmy, że fragment poświęcony Arystotelesowskiej definicji człowieka jako „zwierzęcia politycznego” nieprzypadkowo otwiera dział drugi omówienia Drugiej Prośby, zatytułowany *Rodowód Królestwa Bożego filozoficzno-historyczny*, dowodząc tym samym, jak istotne znaczenie ma to nawiązanie do Arystotelesa dla tezy o konieczności przejścia chrześcijaństwa w parakletyzm i związanego z nim rozwinięcia idei „Królestwa Bożego na ziemi”. Ostatecznie bowiem – przekonuje Cieszkowski – duch ludzki może w pełni zrealizować własne pojęcie tylko w ramach stanu społecznego: „Z pojęciem tedy człowieka dane jest nierozdzielnie pojęcie społeczeństwa, – bo społeczeństwo dopiero dokonywa i spełnia człowieka, ono go człowiekiem stanowi. – Bez społeczeństwa nie pojdziesz człowieka, jak znowu bez stanu natury nie pojdziesz zwierzęcia. Bo otóż właśnie, czem *stan natury*, czyli życie w

łonie przyrodzenia jest dla zwierzęcia, tem jest stan *polityczny*, czyli życie w łonie społeczeństwa dla człowieka, t. j. spełnieniem jego pojęcia, zadośćuczynieniem tkwiących w nim zarodków, stanowczem jego znaczeniem i przeznaczeniem. [...] Człowiek zaś jest istotą *nieskończoną*, a więc dokonywającą i *doskonalącą* się samą, słowem *postępującą*, - a więc stan natury wystarczać mu nie może, owszem znajduje właśnie w *naturze* swoją potrzebę i popęd zniesienia stanu natury. - Zniesienie zaś stanu natury jest właśnie ustaleniem stanu społecznego, - *obcowaniem Duchów*”[19].

Trzecim i najważniejszym elementem biblijnej wizji Ducha Świętego, który przejmuje i rozwija Cieszkowski, jest znajdujące się w listach świętego Pawła nauczanie o darach Ducha Świętego. O kluczowym charakterze tego wątku nowotestamentowej pneumatologii dla filozofii Cieszkowskiego i sposobu, w jaki charakteryzuje on parakletyzm jako nowe stanowisko religijne ludzkości, jednoznacznie świadczy zakończenie artykułu *O drogach Ducha*, w którym autor *Ojciec nasz* cytuje obszerny fragment z 1 listu do Koryntian 12,4–20 po to, aby uzasadnić następującą tezę: „A to wspólne wszech funkcji duchowych znaczenie i przeznaczenie, żadnej zgoła nie upośledzające, każdej owszem właściwą cześć oddające, każdą nawet w specjalności własnej wielbiące, to swobodne z sobą związane wszelkich dróg Ducha w stosunku do wspólnego ogniska, to ich zjednoczenie rodzimą samego Ducha mocą, nie zaś żadną zewnętrzną przemocą, słowem ten przedziwny *podział* prac Ducha pod warunkiem ich *udziału* w Społecznemu Życiu, bo inaczej nie byłby podziałem ale rozpadkiem, - nie nowina to żadna ani też wymaganie dopiero dzisiejsze”[20].

Zakończenie *O drogach Ducha* jednoznacznie dowodzi, że fragment, który w 1 liście do Koryntian dotyczy właściwego korzystania z darów Ducha Świętego we wspólnocie Kościoła, zdaniem Cieszkowskiego mówi o właściwym sposobie posługiwania się ludzkimi umiejętnościami w życiu społecznym. Parakletyzm – w sposób charakterystyczny dla typowego w *Ojciec nasz* przeniesienia biblijnych wyobrażeń dotyczących Kościoła na całą ludzkość – zakłada zatem, że Duch Święty działa wśród ludzi przez wykształcone w nich umiejętności i zdolności, które pozwalają ludzkości przejąć odpowiedzialność za własne dzieje: „Wymagania wprawdzie wielkie i warunki trudne, – ale raczej napozór, jak w samej istocie, albowiem stają się właśnie łatwe i lekkie w stosunku do *środków*, któremi nas Duch Święty ku ich dopełnianiu obdarza. – Albowiem to samo, czego Duch Święty od nas pragnie i wymaga, jest niczym innym jedno rozwinięciem i użyciem tych samych władz i popędów, które duchowi człowieczemu z natury udzielił. – Niczego więcej zgoda nie *żąda* nad to, czem już sam *zgóry obdarza*, niczego nie pragnie, coby naturze Ducha się sprzeciwiało, ale właśnie tylko tego *żąda*, aby z *darów* jego *korzystano*, – aby ich nie tłumiono lub im odłogiem leżeć nie dozwolono, – niczego więcej nie wymaga, jedno aby wszystkich w życiu używano ku dopięciu najwyższego celu, który jest zarazem szczęściem ludzkości i najwyższą czcią Boga. A więc nie wymagania żadne, ale raczej same *dary* Ducha Świętego są warunkami i zasadami Jego Społeczności”[21].

Parakletyzm oznacza zatem religię polegającą na rozwijaniu życia społecznego i jego instytucji. To właśnie taka koncepcja Ducha Świętego umożliwiła Cieszkowskiemu skojarzenie Bożej Opatrzności z tezą o zmierzaniu ducha do czynu jako syntezy bytu i myśli, według niej działanie Boga w świecie polega bowiem na wychowaniu ludzkości, która będzie zdolna przejąć odpowiedzialność za własne dzieje. Z tym

wiąże się inna zasadnicza cecha parakletyzmu – przejście podstawowych instytucji życia religijnego w sztukę, naukę i życie społeczne[22]: „A tak co tylko *istotę* Ducha stanowi, to stanowi też jego *objawienie*, i absolutną *cześć* jego. – Nic Duchowi obcego, nic niedołącznego, ale też wszystko co z Ducha, dla Ducha i przez Ducha. – Otóż Duch jest Czuciem, Wiedzą, – Wolą; – jest Myślobytem w Czynie. – Z tego wypada, że *obrzędami* Ducha nie może być nic innego, jedno sam wpływ *Czucia*, sam objaw *estetycznych sił Ducha*, – t. j. cały obszar *Sztuki*, – organizm sztuk pięknych, uprawa i *cześć Piękności*. – Z tego również wypada, że dogmatami Ducha nie może być nic innego, jedno sam wpływ *Myśli*, sam objaw *teoretycznych sił Ducha*, t. j. cały obszar *Nauki*, – organizm wszystkich umiejętności, uprawa i *cześć Prawdy!* – Z tego nareszcie wypada, że pobożnymi obowiązkami i działaniami religijnymi Ducha, nie może być nic innego, jedno sam wpływ *Woli*, objaw *praktycznych sił Ducha*, t. j. cały obszar *społecznego Życia*, organizm działań i obowiązków socjalnych, – uprawa i *cześć Dobra powszechnego*, czy to w najdrobniejszych, czy też w najobszerniejszych zakresach”[23].

Ostateczne objawienie Ducha Świętego stanowi zatem sama ludzkość, która rozwinęła w sobie duchowe dary i za ich pomocą świadomie organizuje własne życie społeczne. Sama idea eschatologicznej ludzkości objawiającej sobą Ducha Świętego nie jest zresztą zupełnie obca teologii chrześcijańskiej, w której wychodząc od nauki świętego Grzegorza z Nazjanzu, twierdzi się nieraz, że trzecia osoby Trójcy Świętej w pełni objawi się dopiero w czasach ostatecznych w „rzeszy świętych”[24]. Jeżeli zbawienie ma dokonać się też w ramach istniejącej rzeczywistości społecznej, to przeniesienie objawienia Ducha Świętego do historii staje się uzasadnione. W trzeciej epoce dziejów rzeczywistość społeczna za sprawą Ducha Świętego i samego sposobu Jego obecności wśród ludzi staje się zatem miejscem ostatecznego

objawienia eschatologicznej wspólnoty Boga z ludźmi. Tezie tej na poziomie formalnym dyskursu religijnego odpowiada owo ustawiczne mieszanie perspektywy historycznej i eschatologicznej, o którym pisałem na początku tego tekstu, powołując się na opinię Andrzeja Walickiego.

Tekst stanowi fragment książki „Pragnienie Królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu”, która ukaże się nakładem Teologii Politycznej.

[1] A. Walicki, *Dwa mesjanizmy: Adam Mickiewicz i August Cieszkowski* [w:] tegoż, *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009, s. 156.

[2] A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 3, Poznań 1923, s. 42–43.

[3] Tamże, t. 2, Poznań 1923, s. 266.

[4] Por. m.in. S. Mędała, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13–21*, Częstochowa 2010, s. 99.

[5] Por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1962, s. 401.

[6] Tamże.

[7] Na ten temat por. J. Ashton, *Paraclete* [w:] *The Anchor Bible Dictionary*, t. 5, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 152.

[8] Por. *Słownik grecko-polski*, t. 3, dz. cyt., s. 404.

[9] Na temat tych ustaleń por. J. Ashton, *Paraclete*, art. cyt., s. 152–154.

[10] Por. np. Ap 21,4: „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły”. Zagadnienie radości jako zasadniczego elementu kształtującego wyobrażenia eschatologiczne Starego Testamentu obszernie omówił P. Briks, *Koniec świata czy apokatastaza? Pozytywne aspekty koncepcji eschatologicznych w Biblii Hebrajskiej*, Warszawa 2004, s. 121–450.

[11] A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 3, dz. cyt., s. 57.

[12] Tamże, s. 56.

[13] Por. tamże, s. 57.

[14] Tamże, s. 58–59.

[15] Tenże, *Prolegomena do historiozofii* [w:] tegoż, *Prolegomena do historiozofii, Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842*, Warszawa 2014, s. 49.

[16] Por. tenże, *Ojciec nasz*, t. 3, dz. cyt., s. 87.

[17] Por. tenże, *Notatki i szkice* [w:] tegoż, *Prolegomena do historiozofii, Bóg...*, wyd. cyt., s. 293–294.

[18] B. Sesboüé, *Zmartwychwstanie i życie. Krótki traktat o rzeczach ostatecznych*, Poznań 2002, s. 14–16.

[19] A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 3, dz. cyt., s. 31.

[20] Tenże, *O drogach Ducha* [w:] tegoż, *Ojciec nasz*, t. 1, Poznań 1922, s. XXXVII–XXXVIII.

[21] Tenże, *Ojciec nasz*, t. 3, dz. cyt., s. 89.

[22] Por. A. Walicki, *Dwa mesjanizmy...*, art. cyt., s. 149.

[23] A. Cieszkowski, *Ojciec nasz*, t. 2, dz. cyt., s. 463–464.

[24] „Duch Święty jest królewskim namaszczeniem spoczywającym na Chrystusie i wszystkich chrześcijanach powołanych do tego, by wraz z Nim królować w przyszłym wieku. Wtedy to właśnie owa niepoznana Osoba Boska, która nie ma swego obrazu w innej hipostazie, objawi się w przebóstwionych osobach: jej obrazem będzie mnogość świętych” (W.N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 165).