

Jerzy Tofiluk

Antropologia w ujęciu o. Sergiusza Bułgakowa

Elpis 7/11/12, 27-36

2005

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANTROPOLOGIA W UJĘCIU O. SERGIUSZA BUŁGAKOWA



Ks. Sergiusz Bułgakow (1871-1944) w historii rosyjskiej myśli filozoficznej i teologicznej zajmuje miejsce szczególne. Jego twórczość wpisuje się nurt rosyjskiej filozofii i teologii bezpośrednio odwołującej się do W. Sołowjowa i o. P. Florenskiego, od których przejął ideę sofiologiczną stanowiącą fundament jego systemu teologicznego.

O. Sergiusz przez pewien okres czasu pozostawał człowiekiem wrogo usposobionym wobec Kościoła. Sam przyznaje, że był w tym czasie ateistą. Wszystko to wynikało z faktu, że miał świadomość, podobnie jak większość inteligencji owych czasów, pilnej potrzeby zmiany rzeczywistości społecznej, politycznej i ekonomicznej¹. W tym czasie właśnie w marksizmie widział najlepszą koncepcję nowej światlanej i sprawiedliwej rzeczywistości.

Zrozumiał, że przyszłość ludzkości wymaga rzetelnej naukowo analizy praw rządzących światem, w tym szczególnie ekonomią. Z zapalem studiował dzieła Marksa. Chciał myśli Marksa nie tylko zgłębić, ale i opracować dokładną koncepcję ich zastosowania w praktyce.

Wnikliwe studia doprowadziły go do bardzo krytycznej oceny marksizmu i ostatecznego zerwania z tym kierunkiem filozoficznym w roku 1904. W okresie późniejszym, o swoim odejściu od wiary i swoim doświadczeniu z marksizmem Bułgakow niejednokrotnie wypowiadał się krytycznie, nazywając „odejściem syna marnotrawnego z domu”², w któ-

¹ Zob. S. Bułgakow, *Awtobiograficzeskije zamietki (posmiertnoje izdanie)*, Paris 1946, s. 34-36. L. Zander, *Bog i mir (Mirosozjercanije otca Siergija Bułgakowa)*, Paris 1948, I, s. 23, pisze, że „wiara w postęp, religia socjalizmu były panującymi przekonaniem tego czasu; po przyjęciu filozofii marksizmu, o. Sergiusz stał się osobiście i historycznie ofiarą inteligencji (*intelligientszcziny*), wspólnie z niezliczonymi braćmi swymi, wspólnie z całą Rosją”.

² *Awtobiograficzeskije zamietki*, dz.cyt., s. 25.

rym wszystkie religijne uczucia „były zagłuszane przez mefistofelesowskie syczenie nihilizmu”³.

Antropologia w okresie fascynacji marksizmem.

Swoją krytyczną ocenę wartości i filozofii systemu ateistyczno-materialistycznego formułował początkowo w oparciu o filozofię idealizmu, a następnie w oparciu o myśl chrześcijaństwa wschodniego – Prawosławia. W artykule *Christianstwo i socjalnyj wopros* zauważa, że postęp ekonomiczny stał się w naszych czasach idolem (ros. *kumirom*), oślepił i ogłuszył współczesną ludzkość. Grzech współczesnej ludzkości, że zbyt „opiera się” (ros. *połagaetsja*) na swoje bogactwo i często w pogoni za nim człowiek gubi swoją godność i sumienie⁴.

Marksizmowi właściwe są również liczne cechy czysto religijnego nauczania, chociaż on tak pryncypialnie odrzuca religię jako „burżuazyjną ideologię”, ale w niektórych przypadkach sam niewątpliwie jest surogatem (namiastką) religii. Na przykład, stara się wyjaśnić człowiekowi jego samego, wydziela mu określone miejsce w świecie i historii, ukazuje obowiązki, precyzuje cel życia i działalności; słowem pomaga nadać sens istnieniu człowieka⁵, ale jest to oparte na innych przesłankach antropologicznych niż w chrześcijaństwie, czym według Bułgakowa można wytłumaczyć wrogość marksizmu do chrześcijaństwa.

Odrzucając religijne fundamenty antropologii marksizm równocześnie zachowuje pewne elementy religijne odnoszące się bezpośrednio do człowieka. O. Sergiusz podkreśla, że z chrześcijaństwa „zachowano miłość do bliźniego nazywając ją altruizmem, wiarę w boskość (*bożestwienność*) człowieka podnosząc go do godności człowieka-boga⁶, wiarę w zbawienie ludzkości podkreślając znaczenie postępu”⁷.

³ Tamże s. 30.

⁴ W: *Dwa grada. Izszledowanija o prirodie obszczestwiennych idealow*, Moskwa 1911, I, s. 206-233, tu s. 212-213.

⁵ S. Bułgakow S., *Ot marksizma k idealizmu*. Sbornik statiej (1896-1903), Petersburg 1903, s. IX.

⁶ W języku rosyjskim został użyty termin „*czelowiekobog*”. Słowo to wielokrotnie używane przez o. Sergiusza jest jednoznacznie przeciwstawiane chrześcijańskiej koncepcji antropologicznej wywodzącej się z nauczania o Bogoczłowieczeństwie Jezusa Chrystusa; Bogoczłowieczeństwo zamieniono ubóstwieniem człowieka (ros. *czelowiekobozijem*)

Bułgakow w marksizmie dostrzegał z jednej strony niebezpieczeństwo ubóstwienia człowieka, z drugiej zaś brak zainteresowania osobą ludzką a jedynie tym, „co jest wspólne dla wszystkich jednostek”⁷. Marksizm i socjalizm pozbawiają człowieka osobowości gdyż „sprowadzają indywidualną treść osoby wyłącznie do refleksów społecznych”. Już w 1912 roku w sposób proroczy ujrzał skutki materializmu. Jednym ze skutków jest zniewolenie człowieka. „Nad człowiekiem ciąży przekleństwo ... rozumne istoty są w niewoli martwej, nieświadomej, obcej nam przyrody; wiecznego niebezpieczeństwa głodu, nędzy i śmierci. To przekleństwo zależności od przyrody rodzi nowe, jeszcze gorsze przekleństwo, ekonomiczne uzależnienie (*rabstwo*) człowieka od człowieka, wieczną wrogość między ludźmi ze względu na bogactwo”⁹. Likwidacja indywidualizmu i przekształcenie ludzkiego społeczeństwa w „mrowisko lub pszczeli ul” jest dla niego walką z chrześcijaństwem, które „pobudza osobę, zmusza człowieka do uznania w sobie nieśmiertelnego ducha, indywidualizuje człowieka i wskazuje mu drogę i cel rozwoju wewnętrznego. W chrześcijaństwie człowiek nie może pojmować i odczuwać siebie w oderwaniu i oddzieleniu od swojego bliźniego, gdyż ludzkość zbawiająca się w Chrystusie i przez Chrystusa jest żywym jedynym ciałem, którego człowiek jest częścią”¹⁰. „Jedno z dwóch: albo człowiek rzeczywiście jest nicością, grudą brudu, jak jego przedstawia materialistyczna filozofia, ale wtedy niezrozumiałymi stają się pretensje wobec rozumu, nauki; albo człowiek jest podobną do Boga istotą, synem wieczności, nosicielem boskiego ducha i możliwość naukowego poznania wyjaśniana jest tą naturą człowieka”¹¹.

Antropologia teologiczna.

Antropologiczne poglądy o. Sergiusza powinniśmy rozpocząć od próby ustalenia podstawowych elementów antropologii biblijnej. Jest rze-

⁷ S. Bułgakow, *Religija czielowiekobożija w russkoj rewolucji*, [w:] *Christianskij socjalizm. Spory o sud'bach Rossii*, Nowosybirsk 1991, s. 119.

⁸ S. Bułgakow, *Karl Mrks kak religioznyj tip*, [w:] *Dwa grada*, I, s. 76.

⁹ S. Bułgakow, *Filosofija choziajstwa*, Moskwa 1912, s. 321.

¹⁰ Bułgakow S., *Religija czielowiekobożija w russkoj rewolucji*, [w:] *Christianskij socjalizm*, s. 119.

¹¹ *Tamże*, s. 116.

czą oczywistą, że tymi elementami są biblijne terminy „obraz Boży” i „podobieństwo Boże” (*Rdz 1, 27*). W tekście *Rdz 1, 27* zawarta jest podstawa antropologii prawosławnej. Należy zaznaczyć, że tradycja teologii zachodniej widzi w nim uzasadnienie konfliktu między łaską a naturą, co jest obce teologii prawosławnej. Dla Wschodu natura i łaska nie są bezpośrednio sprzeczne, ale wyrażają dynamiczny związek między Bogiem a człowiekiem. Idea obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku zakłada, że człowiek jest obrazem Boga i że obraz wchodzi w samą naturę człowieka. W tym podstawowym sformułowaniu antropologicznym wyrażona jest otwartość człowieka wobec Boga¹².

Dla Bułgakowa obraz Boży w człowieku objawia się przede wszystkim jako natura ducha, która charakteryzuje hipostatyczne istnienie¹³. Równocześnie podkreśla on, że człowiek „w swojej złożoności jest nie tylko duchowy, ale i psychiczno-cielesny [...] w nim żyje nie tylko duch, ale i natura”¹⁴. Uznając wewnętrzną jedność człowieka, Bułgakow stwierdza, że „człowiek ma obraz Boży zarówno w swoim duchu, jak i w swojej naturze oraz w swoim stosunku do świata”¹⁵. Za większością przedstawicieli myśli patrystycznej przyjmuje on, że nie można ograniczyć

¹² Zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 108-109.

¹³ Rozważając kwestię „obrazu” należy zdecydowanie odrzucić klasyczny dualizm boskiego elementu i materii - jako stworzenia, „dualizm duszy i ciała jako dwóch walczących ze sobą substancji”, P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 81.

¹⁴ S. Bułgakow, *Agniec Bożyj. O Bogoczełowieczestwie*, cz. I, [Paris] 1933, s. 11.

¹⁵ *Tamże* s. 163.

¹⁶ Obraz należy pojmować w sposób realistyczny, jako swoiste powtórzenie, przy równoczesnym wyraźnym zastrzeżeniu, że nie jest on w żadnym wypadku tożsamy z Praobrazem (por. S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca. O Bogoczełowieczestwie*, cz. III, Paris 1945, s. 384). W teologii prawosławnej obraz Boży określa się najczęściej jako to, co zostało dane człowiekowi w akcie stworzenia. Obraz posiada charakter konstytutywny i normatywny (por. J. Anchimiuk, *Aniołów sądzić będziemy. Elementy antropologii i angelologii w pierwszym liście Apostoła Pawła do Koryntian*, Warszawa 1981, przypis na s.34-35). Wielu Ojców Kościoła poświęciło dużo stronicy swojej twórczości wyjaśnieniu, czym jest istota obrazu Bożego w człowieku. W przeciągu rozwoju myśli Ojców możemy wyróżnić dwie orientacje:

1. wywodząca się ze szkoły aleksandryjskiej, odnosząca się do neoplatonizmu, która przyznaje, że obraz i podobieństwo dotyczy jedynie duchowej natury człowieka;
2. wywodząca się ze szkoły antiocheńsko-syryjskiej, uznaje, że cały człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Zob. H. Paprocki H., *Człowiek w myśli prawosławnej*, „Życie katolickie” 6/1984, s. 48; W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia*

rzeczywistości obrazu do jakiejś jednej sfery, czy części człowieka, a należy odnieść ją do tego, co dzisiaj rozumiemy przez osobę ludzką¹⁶, a nawet więcej: „obraz Boży w człowieku wyraża się w stosunku człowieka do świata natury, którym jest i jego własna natura”¹⁷. „Obraz Boży [...] przenika całe życie człowieka”¹⁸. Możemy powiedzieć, że dla Bułgakowa, obraz jest tym elementem, który zachowuje ontyczną jedność osoby ludzkiej. Istnienie dwóch pierwiastków w człowieku, nie oznacza, że mogą one istnieć samodzielnie. Natura i duch są połączone w jedno. I o ile Pismo Święte mówi o stworzeniu człowieka, a nie tylko pierwiastka duchowego, na obraz Boży, to ten obraz zawarty jest w całej naturze człowieka. Obraz jest darem, naturalnym uczestnictwem człowieka w Bogu, jest odwiecznym bogoczłowieczeństwem człowieka¹⁹. W twierdzeniu tym, widać zastosowanie przez Bułgakowa przesłanek sofologii.

Bogoczłowieczeństwo – twierdzi o. Sergiusz – istniało odwiecznie jako idealny prototyp człowieka w Bogu i obraz Boga w człowieku. Jest ono zawarte potencjalnie w obrazie Boga i jest wyzwaniem oraz zadaniem, które powinno być spełnione przez dobrowolne wysiłki człowieka. Realizacja obrazu Bożego w człowieku jest podobieństwem²⁰. To właśnie podobieństwo jest zadaniem domagającym się realizacji. Jest ono urzeczywistniane dobrowolnie przez człowieka. Omawiając wzajemne relacje między „obrazem” i „podobieństwem”, Bułgakow pisze: „obraz i podobieństwo pozostają w stosunku do siebie jak dar dany przez Boga, czyli sofijny obraz człowieka do zadania, którym jest rezultat działalności człowieka; człowiek powinien urzeczywistnić dany mu obraz Boży poprzez własną twórczą wolność [...] (obraz i podobieństwo) odnoszą się do siebie jak zasada i cel, dar i zadanie, alfa i omega, początek i koniec”²¹. W tej perspektywie człowiek jest dziełem Boga i swoim wła-

teologiczna, Encyklopedia Katolicka, I, k. 694-698, tu k. 695. P. Evdokimow, *Kobieta a zbawienie świata*, Poznań 1991, s.54-58.

¹⁷ S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, s. 166.

¹⁸ *Tamże* s. 163.

¹⁹ S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, s. 382; tenże, *Agniec Bożyj*, s. 160.

²⁰ S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, s. 169.

²¹ *Tamże* s. 169-170.

²² S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, s. 104. Pogląd O. Sergiusza, że człowiek uczestniczy w tworzeniu siebie został poddany krytyce przez metropolitę Sergiusza w „*Ukazie Moskowskiej Patriarchii prieoswjaszczennomu mitropolitu Litowskiemu i Wilenskiemu Jeliewfieri-ju*” [w:] *O Sofii Premudrosti Bożiej*, s.12.

sny. „W tym sensie tworzenie ja jest równocześnie i *tworzeniem siebie*, człowiek *współpracuje* z Bogiem w tworzeniu siebie”²². Człowiek powinien upodabniać się do Boga nie tylko przez doskonalenie siebie, lecz także przez wszelką swoją działalność. Mówiąc o twórczej działalności człowieka, Bułgakow mówi o podobieństwie jako o dynamicznym aspekcie obrazu. „Podobieństwo jest obrazem Boskiej twórczości”²³. Można powiedzieć, że człowiek jest powołany do twórczej działalności. Obraz Boga ogarnia całą istotę człowieka, wszystkie zakresy jego działalności, w tym również jego stosunek do świata²⁴.

O. Sergiusz Bułgakow widzi człowieka jako istotę trychotomiczną – składającą się z ducha, duszy i ciała²⁵. Nawet jeżeli mówi o dwóch pierwiastkach w człowieku: duchowym i naturalnym, to zawsze pod tym pierwszym rozumie ducha, a pod drugim naturę, to jest duszę i ciało²⁶. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na zagadnienie dychotomizmu i trychotomizmu. Sprawa sporu między dychotomistami i trychotomistami znalazła szczególnie miejsce w dziele *Kupina Nieopalimaja*. Bułgakow uważa, że „poglądy Ojców na dycho- i trychotomizm różnią się, chociaż większość jest po stronie trychotomizmu”²⁷. Po osądzeniu Apolinariusza „istnieje skłonność zaliczać dychotomię do dogmatów prawosławia”²⁸.

Cyprian Kern zwraca uwagę, że problemem struktury natury (ros.

²³ S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, s. 169.

²⁴ *Tamże*, s. 169.

²⁵ Zob.: S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, s. 380, 383 i nss., 475; tenże, *Agniec Bożyj*, s.115, 159; tenże, *Problema „ustownogo biezsmiertija” (Iz wwidienija w eschatologii)*, „Put” 52/XI.1936-III.1937; cz. I, s. 3-23; cz. II, tamże 53/IV-VII. 1937, s. 3-19.

²⁶ Por. S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, s. 160, 16.

²⁷ *Kupina Nieopalimaja*, przypis na s. 97. Bułgakow za dychotomistów uważa św. Ireneusza, Tertuliana, św. Jana Chryzostoma, Nemezjusza i św. Jana Damasceńskiego. Św. Bazyl Wielki, św. Grzegorz z Nyssy, św. Epifaniusz, św. Ambroży, św. Cyryl Aleksandryjski i bł. Augustyn mówią, według Bułgakowa, o ciele duszy i duchu. Natomiast Cyprian Kern uważa, że św. Bazyl i św. Cyryl wypowiadają się w duchu dychotomizmu; zob. *Antropologija sw. Grigorija Pałamy*, Paris 1950, s. 146, 187. J. Meyendorf, podobnie jak Bułgakow, uważa, że „większość teologów bizantyjskich opisuje człowieka w kategoriach trychotomicznych” (*Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Warszawa 1984, s.183), jednak św. Ireneusza zalicza do trychotomistów, s.178.

²⁸ S. Bułgakow, *Kupina Nieopalimaja*, s. 98.

²⁹ Kiprian Kern archimandrit, *Antropologija sw. Grigorija Pałamy*, s.247, 323. Przykłady wykorzystania terminologii dycho i trychotomicznej przez Ojców Kościoła podał biskup

przyrody) człowieka większość Ojców Kościoła nie zajmowała się wcale. Korzystali oni z obu schematów nie zatrzymując się na tej tematyce i „nie wchodząc w spory między sobą”²⁹. John Meyendorf uważa, że pod wpływem Orygenesusa, Ojcowie Kościoła mówią o umyśle, duszy i ciele w człowieku. Zastąpienie pojęcia „duch”, pojęciem umysł, miało podkreślić stworzony charakter ludzkiego „ducha”³⁰. Biskup Sylwester podkreśla, że Ojcowie Kościoła, jeżeli nawet używali terminologii trychotomicznej, „to nie można powiedzieć, że oni uważali, iż człowiek jest istotą składającą się z trzech części, albo by ... ducha pojmowali jako składową część natury (*przyrody*) człowieka”³¹. Dlatego duch jest pojmowany jako „wewnętrzna, bądź wyższa strona jednej i tej samej ludzkiej duszy”³². Należy przyznać, że rację ma Cyprian Kern, postulujący apofatyczne podejście do tego zagadnienia, tym bardziej, że „spór ten jest dziełem szkolnej teologii i rzetelność oceny wymaga, aby nie przenosić późniejszych naukowych kategorii do epok wcześniejszych”³³.

Duch człowieka, co podkreśla Bułgakow, jest stworzony przez Boga. Stworzonosc człowieka obdarzona została jednak szczególną cechą. Jest nią wieczność. Stworzonosc ta jest powtórzeniem, lub inaczej mówiąc odbiciem osobowości Bożej w niebycie. Duch człowieka posiada źródła swego istnienia w Bogu, podobnie jak całe stworzenie, ale w inny sposób³⁴. Interpretując fragment Księgi Rodzaju mówiący o stworzeniu czło-

Sylwester w swoim podręczniku dogmatyki; zob. Silwiestr, *Opyt prawosławnago dogmaticzeskago bogosłowija (s istoriczeskim izłożenijem dogmatow)*. Kijew 1889, III, s.227-230.

³⁰ J. Meyendorf, *Teologia bizantyjska*, s. 183; por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, s. 98 przypis 137.

³¹ Silwiestr, *Opyt prawosławnago dogmaticzeskago bogosłowija*, III, s. 228.

³² *Tamże*, s. 230; por. Pomazanskij, *Prawosławnoje dogmaticzeskoje bogosłowije w szatom izłożenii*, Ryga 1993, s. 81-83.

³³ Kiprian Kern, *Antropologija sw. Grigorija Pałamy*, s. 322-323. Kern podkreśla, że obie koncepcje nie wyczerpują problematyki antropologicznej. Mistyczna kontemplacja Ojców pustyni, jaśniejąca z ich wypowiedzi, nie zadowala się nawet trychotomią. Według św. Ireneusza, doskonały człowiek jest istotą składającą się z ciała, duszy i Ducha Świętego (por. *tamże*, s. 99; W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa*, s. 98-99). Ojcowie pustyni mówią o przebóstwieniu, o niestworzonych boskich energiach dostępnych człowiekowi, o *omotheos* (zob.: Kiprian Kern, *Antropologija sw. Grigorija Pałamy*, s. 424-427).

³⁴ Por.: S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, s. 384.

³⁵ S. Bułgakow, *Swiet Niewieczernij*, s. 277; por. *Agniec Bożyj*, s. 115; *Niewiasta Agnca*, s. 126.

wieka, Bułgakow pisze, że „człowiek został stworzony z prochu ziemi, ze wspólnej dla całego stworzenia materii, ale sam Bóg tchnął w niego tchnienie życia”³⁵. To tchnienie jest dla Bułgakowa wylaniem (ros. *izli-janije*) boskiej natury. Bóg z Siebie daje to, co stanowi o istocie człowieka. Wynika z tego, że duch człowieka, osobowość, ma boskie pochodzenie, jakkolwiek został stworzony³⁶. Jego powołaniem jest przeznaczenie dla świata stworzonego (ros. *twari*)³⁷. Tak więc duch człowieka posiada swoistą niestworzonność, gdyż pochodząc od Boga jako tchnienie „może dostępować boskiego życia”³⁸. W artykule „*Die christliche Anthropologie*” Bułgakow określa człowieka jako pana całego stworzenia i ukazuje na jego jedyne i szczególne miejsce, które zawdzięcza właśnie sposobowi stworzenia ducha. Bóg „stworzył jego ducha (człowieka) z głębi swojej boskiej Istoty. Nie stworzył go, lecz wziął go z Siebie Samego”. I dalej: „człowiek jest żyjącym paradoksem: niestworzono-stworzoną, bosko-kosmiczną istotą, stworzonym Bogiem i boskim stworzeniem”³⁹.

Duch (gr. *pneuma*, hbr. *ruah* – tchnienie Boże) jest synonimem życiodajnego tchnienia i oznacza człowieka w jego niebiańskim pochodzeniu. Można powiedzieć, że duch jest tym elementem istoty człowieka, który łączy go z Bogiem. Jest to element wyróżniający człowieka spośród całego stworzenia. Dla Bułgakowa duch jest przede wszystkim hipostazą⁴⁰. Dzięki duchowi człowiek jest bytem otwartym, transcenden-

³⁶ Por. S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, s. 161; tenże, *Problema usłownago biezsmiertija*, cz. I, s. 20-21.

³⁷ Zob. S. Bułgakow, *Niewiesta Agnca*, s. 94.

³⁸ *Tamże*, s. 384.

³⁹ S. Bułgakow, *Die christliche Anthropologie*, [w:] *Kirche, Staat und Mensch*, Genf 1937, s. 222; por. *Problema usłownago biezsmiertija*, cz. I, s. 20-23.

⁴⁰ Zob.: *Jeszcze k woprosu o Sofii, Premudrosti Bożijej. Po powodu opredieleniya archierejskago sobora w Kartowcach*, „Put” 1936 nr. 50, prilożenie, s. 14; Kern Kiprian, *Antropologija sw. Grigorija Pałamy*, s. 80, 185 uważa że pogląd Bułgakowa na ducha ludzkiego jako hipostatyczne centrum człowieka, został przez niego przejęty od Apolinariusza z Laodycei, bardzo często stawał on w obronie Apolinariusza. Uważał, że Apolinariusz został osądzony, ponieważ nie był właściwie rozumiany przez współczesnych, zob. *Agniec Bożyj*, s. 7-30, szczególnie s. 26-30.

⁴¹ Należy tu powiedzieć, że podstawę antropologii w sensie dogmatycznym stanowi dogmat trynitarny i chrystologiczny. Te dogmaty zakładają dwa aspekty bytu ludzkiego: 1. *prosopon* – podkreślający psychologiczny aspekt bytu zwróconego ku swemu wnętrzu i 2. *hipostasis* – podkreślający aspekt bytu otwartego. Por. H. Paprocki, *Człowiek w myśli prawostawnej*, s. 46.

tującym swój własny wewnętrzny świat ku Bogu⁴¹. Jednak hipostazujący duch człowieka nawet ze względu na swoje pochodzenie nie może być utożsamiany z Duchem Świętym. „Duch” i „hipostaza” są według Bułgakowa pojęciami tożsamymi. W swojej odpowiedzi na żarzut biskupów Rosyjskiej Kościoła Zagranicznego, pisze on, że „duch” człowieka jest oczywiście hipostatyczny, albowiem duch nie istnieje bez hipostazy⁴².

Dusza i ciało są dla o. Sergiusza przyrodzonymi, naturalnymi „częściami” człowieka. Na określenie obu składników używa on pojęcia „ziemia” w celu podkreślenia ich stworzoneości. Dusza ożywiająca (ros. *oduszewliajuszczaja*) oraz ciało zostały stworzone jako natura człowieka i dlatego nie możemy mówić o ich przeciwieństwie. Według Bułgakowa, ani Biblia, ani Tradycja nie przypisują duszy samodzielnej egzystencji poza ciałem. Podobnie hipostazujący duch człowieka nie może istnieć poza jego naturą.

Stworzona dusza (gr. *psyche*, hbr. *nefesz*) jest czynnikiem ożywiającym ciało ludzkie i zapewniającym funkcjonowanie organizmu człowieka. Wielokrotnie powołując się na teksty Pisma Świętego mówi, że „jest ona jak „krew” ożywiająca ciało⁴³. Inaczej mówiąc, możemy ją nazwać metafizyczną energią życia, substratem krwi, jest ona zasadą życia⁴⁴. Analogii do takiego pojmowania duszy można dopatrywać się w księgach Starego Testamentu. W *Księdze Kapłańskiej* (rozdział 17) wyraźnie możemy dostrzec utożsamianie duszy i krwi, gdzie dusza jest synonimem życia (por. *3 Kr* 17, 21 i nss.; *Wj* 21, 23; *Joz* 9, 24). Wydaje się jednak, że podział trychotomiczny nie odpowiada ujęciu Starego Testamentu i jest bardziej wynikiem braku precyzyjnej terminologii, niż jasno opracowanej koncepcji.

W bułgakowskiej trychotomii dusza ożywia ciało, czyniąc je „duszą żyjącą⁴⁵ i dlatego nie może być przepaścią między duszą i ciałem. Zarówno dusza jak i ciało są darami. Dusza musi, albo dokładniej, jest po-

⁴² *Jeszcze k woprosu o Sofii*, s. 14. Na następnej stronie tej samej pracy, w przypisie, wskazując na niespójność argumentacji biskupów oskarżających go, pisze, że w ich argumentacji „duch” i „hipostaza” są przedstawiane jako coś różnego i oddzielnego [...] a to oznacza niezrozumienie hipostatycznej natury ducha”. P. Evdokimov zaś uważa, że „znaczenie ducha nie redukuje się bynajmniej do centrum hipostatycznego”, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 52.

⁴³ *Niewiasta Agnca*, s. 383; por. *Die christliche Anthropologie*, s. 222-223; *Agniec Boży*, s. 159.

⁴⁴ Por.: *Niewiasta Agnca*, s. 383; *Die christliche Anthropologie*, s. 222.

⁴⁵ Zob.: *Niewiasta Agnca*, s. 93; *Die christliche Anthropologie*, s. 223.

wołana do przemieniania się w życiu ducha⁴⁶. Jeżeli duch hipostazuje „ziemię” to, według Bułgakowa, jest rzeczą jasną, że dusza nie hipostazuje. Jest ona tylko elementem natury. Jako stworzona, będąca energią życia, jest właściwa nie tylko człowiekowi, ale i całemu światu żyjącemu. Starotestamentowe pojmowanie krwi, mówiące o duszy jako o czynniku ożywiającym ciało zakłada, że dusza jest właściwa wszystkim istotom żyjącym, w tym również człowiekowi. Jednak tylko w człowieku jest ona hipostazowana przez ducha. Jak widać z powyższego, w koncepcji o. Sergiusza, duszę należy raczej rozpatrywać w aspekcie kosmologicznym, niż antropologicznym. Dusza jest życiodajną zasadą – życiem, danym przez Ducha Świętego. Możemy więc stwierdzić, że w antropologii Bułgakowa dusza, będąca czynnikiem ożywiającym ciało i zapewniającym funkcjonowanie organizmu jest również źródłem życia, źródłem ruchu od wewnątrz. Jest przy tym zasadą wiążącą ducha zdolnego do hipostazowania, ze stworzonym światem.

W takim pojmowaniu roli ducha, który jest elementem boskim w stworzeniu, a więc nie może być unicestwiony, kryje się podstawa do twierdzenia, że człowiek nie może być potępiony na wieczność, odrzucony, ponieważ byłoby to odrzucenie części Boga przez samego Boga.

Wydaje się, że w tym punkcie o. Sergiusz Bułgakow nawiązuje do myśli o Pawła Florenskiego, który wypowiedział się podobnie w rozważaniach na temat *1 Kor 3, 14-15*⁴⁷.

Egzegetyczne pytanie co oznacza *autos de sothisetai* z *1 Kor 3, 15* posiada brzemiennie skutki teologiczne. Zbawienie człowieka przy jednoczesnym zniszczeniu przez ogień jego uczynków może być interpretowane również jako możliwość istnienia piekła, którego kresem jest druga śmierć oznaczająca wrzucenie śmierci i piekiel do jeziora ognistego. „I śmierć i piekło zostały wrzucone do jeziora ognistego; owo jezioro ogniste, to druga śmierć” (*Ap 20, 14*).

⁴⁶ L. Zander, *Bog i mir*, I, s.26.

⁴⁷ Zob.: P. Florenski, *Stołp i utwierżdzenije Istiny. Opyt prawosławnojj fieodycei w dwadcati pismach*, Moskwa 1914, s. 222-235.