

Dymitr ROMANOWSKI

Uniwersytet Jagielloński

dymitr.romanowski@uj.edu.pl

ŹRÓDŁA ROSYJSKIEJ MYŚLI KONSERWATYWNEJ

TEOLOGIA POLITYCZNA FILARETA MOSKIEWSKIEGO

ABSTRACT Sources of Russian conservative thought. Political Theology of Metropolitan Philaret

The article is dedicated to the exposition of the political theology of Metropolitan Philaret (secular name Vasily Mikhaylovich Drozdov). He was an Orthodox metropolitan of Moscow, the first professor of theology in Russia. Under the influence of secular culture Filaret gives special attention to the theory of the state, creating the first in Russia historiosophical concept of the monarchy, based on a 'symphony' of the State and the Church.

Słowa kluczowe: państwo, Kościół, łaska, teologia polityczna, antropologia

Keywords: the state, the Church, political theology, grace, anthropology

Dwojaka tedy miłość dwojake państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie posunięta. Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu.

św. Augustyn, *Państwo Boże*

Przed rozpoczęciem omawiania poglądów metropolity Filareta wydaje się słuszne wyjaśnienie samego pojęcia „teologia polityczna”. *Teologia polityczna już w samej nazwie jest dość wieloznaczna i prowokująca* – zauważa Andrzej Napiórkowski – *z jednej strony może okazać się niebezpieczna, nie tylko z powodu ogromnego zasięgu refleksji, ale także ze względu na błędne rozumienie już samego terminu, a z drugiej – rzeczywiście inspirująca i wprowadzająca chrześcijańskie zasady w życie społeczne. Nie można bowiem odpowiedzialnie i dalekosiężnie myśleć o świecie gospodarczym, politycznym i kulturalnym, czy też w ogóle o relacjach międzyludzkich, bez odniesienia do wymiaru metafizycznego i teologicznego*¹. W najogólniejszym sensie termin „teologia polityczna” oznacza ściśle teologiczną refleksję na temat realiów politycznych². Innymi słowy, nie chodzi o zredukowanie wiary do kwestii politycznych ani też zanegowanie transcendentnego i duchowego wymiaru chrześcijaństwa, lecz o pojmowanie kwestii politycznych w oparciu o źródła, które są specyficzne dla teologii. Denis Sureau zauważył, że socjopolitolog, który odkrywa teologię polityczną, jest podobny do Ziemianina lądującego na odległej planecie, zamieszkaney przez dziwne istoty. W pierwszym kontakcie nie odnajduje żadnej ze znanych mu kategorii współczesnych nauk politycznych. Zamiast tego napotyka na pojęcia, które nie należą do tego języka: Trójca, stworzenie, chrystologia, pokuta, Duch Święty, Kościół...³ Zrozumiałe zatem, że na początku zostaną omówione podstawowe pojęcia teologiczne Filareta Moskiewskiego.

¹ A. Napiórkowski, *Teologie XX i XIX wieku*, Kraków 2016, s. 207. Najczęściej wyróżniamy cztery rodzaje teologii politycznej. Wynikają one z odmienności związków między teologią i polityką. Pierwsze dwa rodzaje teologii politycznej to teologizacja polityki i polityzacja religii. Wpisują się one w definicję teologii politycznej zaproponowaną przez Hansa Meiera, widzącego w niej teorię polityczną, doktrynę polityczną, albo określenie stanowiska politycznego. Według H. Meiera teolog polityczny przyjmuje treści Objawienia jako najwęższy i ostateczny fundament. Trzeci typ teologii politycznej mówi o wyprowadzeniu z refleksji religijnej generalnych zasad funkcjonowania politycznej rzeczywistości. Często ten typ teologii politycznej określa się jako instytucjonalną teologię polityczną, wypracowaną przez Ernsta-Wolfganga Böckenfördego, filozofa, prawnika i sędziego Sądu Konstytucyjnego. Czwarty typ teologii politycznej bazuje na myśli Carla Schmitta i nazywany jest sekularyzacją pojęć teologicznych. W tym przypadku idzie o charakterystyczny sposób badania i interpretacji rzeczywistości politycznej, dopatrujących się analogii strukturalno-pojęciowych między teologią a polityką (tamże, s. 209).

² Por. D. Sureau, *Teologie polityczne XX wieku*, „Christianitas” 2011, nr 45/46, s. 113. Bez cienia wątpliwości, nie można wplątywać Kościoła w politykę w wąskim tego słowa znaczeniu, to znaczy, nie można czynić Kościoła sługą partii politycznych czy nawet ich liderem. Sprawą Kościoła jest to, co wieczne, niebiańskie, zbawienie dusz ludzkich. Ale „polityka” w szerokim tego słowa znaczeniu nie jest obojętna dla tych zadań Kościoła i dla zbawienia dusz ludzkich i dlatego nie może być usunięta spod wpływu Kościoła (А. Тихомиров, *Христианство и политика*, [online] http://royallib.com/author/tihomirov_lev.html, 10 VI 2016 [przeł. D.R.]).

³ Por. D. Sureau, *Teologie polityczne...*, s. 113-114.

BIOGRAFIA

Filaret (Wasilij Michajłowicz Drozdow) urodził się 26 grudnia 1782 roku. Był metropolitą Moskiewskim (od 1826 roku), pierwszym doktorem habilitowanym teologii w Rosji (habilitacja w 1814 roku). Studiował w Seminarium w Kołomyi i w Ławrze Troicko-Sergijewskiej. Był wychowankiem i uczniem metropolity Moskiewskiego Platona (Łewszyna). W 1808 roku złożył śluby mnisie, a w 1809 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 roku 1820 został przeniesiony do Jarosławia, od 1821 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 pierwszej dekadzie XIX wieku. Pod koniec życia założył Towarzystwo Miłośników Duchowego Oświecenia. Był autorem Manifestu o wyzwoleniu chłopów.

Pod wpływem i naciskiem kultury sekularnej Filaret wiele uwagi poświęcił teorii państwa, tworząc pierwszą w Rosji historiozoficzną koncepcję monarchii na podstawie „symfonii” władzy duchowej i świeckiej. W tym historiozoficznym nurcie znalazł wielu naśladowców: Konstantyna Pobiedonoscewa, Lwa Tichomirowa i Iwana Sołoniewicza.

CHRZEŚCIJAŃSKA FILOZOFIA. CZŁOWIEK, ŁASKA, KOŚCIÓŁ

Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie.

św. Augustyn, *Wyznania*

Augustyn i Kant – między tymi dwoma biegunami porusza się w istocie cała filozoficzna myśl Filareta. Dla Kanta nieuchronne uwikłanie w świat „zjawisk” w żadnym razie nie jest świadectwem fałszywego życia, jednak „świadomość empiryczna” zyskuje u Filareta podwójne znaczenie. Po pierwsze jest równoznaczna z ułomnością naszych władz poznawczych, po drugie oznacza, że jesteśmy uwięzieni w „fałszywym” istnieniu. „Świadomość empiryczna” stała się synonimem naszego niezaspokojonego pragnienia i w ten sposób zyskała status problemu etycznego⁴. Człowiek jest istotą żyjącą, ukierunkowaną na podstawę nierealistyczną, w której świat empiryczny, do którego sam również należy, znajduje uzasadnienie swego bytu. Jeśli nawet transcendencja ta jest pustą otchłanią, to jednak nie można zaprzeczyć transcendentalnemu ukierunkowaniu człowieka⁵.

⁴ Por. R. Safranski, *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii*, przeł. M. Falkowski, Warszawa 2008, s. 222-224.

⁵ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015, s. 141.

Zdaje się, że Filaret należy do tego nurtu teologicznego, który podkreśla nieograniczone ludzkie pragnienie poznania, zauważając, że tego pragnienia nie jest w stanie zaspokoić nic na świecie i że może ono przekraczać świat jako całość⁶. Zastanawianie się nad dobrem stanowiącym cel pragnienia wydawało mu się w rzeczywistości najszybszą drogą dojścia do rozmyślania o Bogu⁷. Filaret zauważa:

*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 przemijającym blasku, ale niezawierającymi prawdy, szybko znudzi mu się czerpanie wody pozbawionym dna naczyniem a jego pragnienie pozostanie niezaspokojone, a męka nieuleczalna*⁸.

Filaret pojmuje człowieka jako byt ożywiony i rozumny, stanowiący jedność duszy i ciała (dusza ożywia ciało; w ciele wszystko przepełnione jest siłą duszy). 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 rzeczywistość tego świata⁹.

W ludzkim pragnieniu Filaret dostrzega chęć przekroczenia każdego ograniczonego dobra. A więc pragnienie nieskończoności charakteryzuje stan człowieka, aby jednak człowiekowi odsłonił się charakter ostatecznej prawdy, która jest związana z Bogiem, potrzeba spontanicznego samootwarcia się prawdy, to jest Boga samego. U podstaw wiary chrześcijańskiej tkwi doświadczenie mówiące, że ta stająca przed naszą myślą absolutna i święta Tajemnica sama stała się dostępną w Jezusie Chrystusie jako odpowiedź na pytanie, którym człowiek jest dla samego siebie¹⁰.

*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 odkrywa*¹¹.

Poznanie widzi Boga ponad wszystkimi rzeczami, ponieważ tylko Bóg może być przyczyną uzasadniającą wszystko. Człowiek w całej swej realności konstituuje się wyłącznie i w pełni w transcendentálnych relacjach z Bogiem jako swoim początkiem i celem.

Jak człowiek poznawał i poznaje Boga, czyni i czynił dobro do chrześcijaństwa i bez chrześcijaństwa? Moja odpowiedź jest jedna: jeśli poznawał Boga, to poznawał pozostałościami pierwotnego światła w rozumie, przy pomocy pobożnej tradycji, jeżeli czynił coś w pewnym

⁶ Por. R. Sokołowski, *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, Kraków 2015, s. 184-185.

⁷ Por. P.P. Gilbert, *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, przeł. T. Górski, Kraków 1997, s. 82-81.

⁸ Tu i dalej cytaty według: Митрополит Филарет Дроздов, *Творения*, [online] www.predanie.ru, 10 VI 2016 [przeł. D.R.].

⁹ Por. H.U. von Balthasar, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, przeł. W. Szymona, Kraków 2003, s. 391.

¹⁰ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka...*, s. 141-143.

¹¹ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

sensie dobrego, to dzięki pozostałościom pierwotnego dobra w woli. Po upadku człowieka w grzech obraz Boży został w nim rozbity, ale nie całkowicie unicestwiony i zniszczony; wieczne Słońce zaszło w jego duszy, ale kilka promieni Jego światła jeszcze dotyka jej wyżyn¹².

Filaret również do duszy odnosi stworzenie na obraz Boga: *Bóg nie jest cielesny, a co za tym idzie człowiek jest stworzony na obraz Boży w duszy*¹³. Istotę podobieństwa człowieka do Boga postrzega w duchowej naturze duszy¹⁴. Wszczepiony ludzkiej naturze obraz popycha doczesne stworzenie w transcendentálny ruch do Boga.

*Ponieważ człowiek jest stworzony na obraz Boży, to można z tego wywnioskować, że w darze słowa otrzymał coś na obraz twórczego Słowa Bożego. [...] Wewnętrzne światło człowieka przejawia się w słowie*¹⁵.

W relacji filozofii i teologii, chrześcijańskiego ducha i autonomicznego rozumu Filaret zachowuje doskonałą harmonię. Wiara ani nie odbiera rozumowi całej jego wiedzy, ani nie czyni go ślepym. Bóg jest *prawdziwą światłością bez żadnej ciemności*, Bóg jest źródłem, początkiem wszelkiego dobra i wszelkiego sensu. Mądrość Boża (światło najwyższe) doskonale oświeca wszystkie stopnie wiedzy¹⁶.

*Niedojrzały umysł postrzega rzeczy bardziej zmysłowo, empirycznie, po większej części bez związku i porządku w pojęciach, a umysł wykształcony widzi mniej zmysłowo, bardziej zgłębia się w rzeczy i odkrywa między nimi związki i porządek; częścią za sprawą pośredniczącego między umysłem i rzeczami światła, które może być przyrodzone lub nadprzyrodzone, bądź właściwe światu, w którym żyjemy zmieszane z tego co, zmysłowe i duchowe lub czysto duchowe a nawet Boskie [...] 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, ujrzemy światło*¹⁷.

Spotykamy się tu z platońskim i augustiańskim iluminizmem. Dla Augustyna Bóg jest światłem, które świeci „ponad” ludzkim duchem, światłem, które oświeca go „z góry”¹⁸. Punktem wyjścia jest założenie, że wiekuista prawda Boga sama o sobie daje świadectwo w Objawieniu. Byt jest światłością, a światłość ta jest jego promieniującym Słowem (Logosem), które jest przyjmowane przez naturalny rozum stworzony jako pewnego rodzaju łaska i objawienie¹⁹.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka...*, s. 146; L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, Kraków 1997, s. 52-53.

¹⁵ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

¹⁶ Por. P.P. Gilbert, *Wprowadzenie...*, s. 118.

¹⁷ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Opera Omnia. Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury*, t. 2, przeł. J. Merecki, Lublin 2014, s. 267.

¹⁹ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 124-127.

Początkiem i przedmiotem łaski i objawienia jest sam Bóg²⁰. Człowiek nie może sam stworzyć podstawy, sensu i powodzenia swego istnienia, ale je otrzymuje. Tak więc mówienie o „łascie” jest jednoznaczne ze stwierdzeniem, że autonomię człowieka ostatecznie umożliwia, uruchamia, wspiera i prowadzi do celu Boża życzliwość dla człowieka²¹.

Z tej według naszych możliwości przedstawianej koncepcji łaski, która zresztą, w swej istocie jest niezgłębiona, gdyż jest Boska, nietrudno zrozumieć, jak jest ona dla nas pożądana, a lepiej powiedzieć konieczna. Bez niej nie ma nadziei przebaczenia grzesznikowi, nie ma prawdziwego wybawienia dla cierpiącego, nie ma dla nikogo niczego dobrego, ponieważ każde dobro pochodzi od Jedyne Boga, a ponieważ Bóg jest nieskończony w Swojej doskonałości, to jest Sam dla Siebie wystarczający i w nikim ani w niczym nie odczuwa potrzeby, niczego od nikogo nie bierze, i dlatego nikomu niczego nie jest winien i obowiązany i co za tym idzie daje dobro nie z powodu długu czy konieczności, a tylko z bezgranicznej Swojej miłości i przeobfitej łaski²².

Przyjście do nas łaski Bożej sprawia, że właściwe ukierunkowanie osiągają także nasze władze poznania i „chcenia”. Dar lub łaska pomaga człowiekowi we wchodzeniu w stan autentycznej wolności. Podstawową intencją Filareta jest ukazanie, że wolność stworzona, obdarzona możliwością wyboru, realizuje się i staje się rzeczywistą wolnością jedynie w obrębie łaski. W tym kontekście życie w obszarze łaski znaczy, że zostaliśmy uzdolnieni do tego działania, w którym *bonum* jawi się w pełnym tego słowa znaczeniu jako transcendentalne.

Ale jak poprawnie zrozumieć i zdefiniować wolność? Mądrość uczy, że wolność jest zdolnością rozumnego wyboru tego, co najlepsze, i że z natury jest własnością każdego człowieka. Czegóż, mogłoby się wydawać, chcieć więcej? Ale to wyjaśnienie jest jasne na poziomie rozpatrywania natury ludzkiej, takiej, jaką powinna być, a schodząc na poziom doświadczenia i działania – jaką jest, natyka się na ciemnotę i przeszkody. Czy wielu, spośród niepoliticzonej liczby rodu ludzkiego ma na tyle otwarty i wykształcony umysł, aby prawidłowo dostrzec to, co najlepsze? A ci, którzy widzą to, co najlepsze, czy zawsze mają dość siły, aby to zdecydowanie wybrać i wprowadzić w czyn? [...] Tu znowu rodzi się pytanie: czym więc jest prawdziwa wolność i kto może ją dać, a przede wszystkim – przywrócić temu, kto utracił ją przez grzech? Prawdziwa wolność jest aktywną zdolnością człowieka, który nie jest w niewoli grzechu, nie jest obciążony osądzającym sumieniem, aby wybrać to, co najlepsze w świetle prawdy Bożej i wprowadzić to w czyn przy pomocy pełnej łaski mocy Bożej. Przywrócić taką wolność niewolnikowi grzechu może tylko Ten, Kto darował ją przy stworzeniu bezgrzesznemu człowiekowi. [...] Jezus Chrystus Syn Boży, w przyjętej naszej przyrodzie

²⁰ Jak zauważa Denis Sureau: Centralnym zagadnieniem, które jest pośrednio lub bezpośrednio zawarte w refleksji współczesnej teologii na temat polityczności, jest kwestia powiązania natury i łaski. Nad problemem tym dyskutuje się od prawie tysiąclecia i odnajduje jego ślady we wszystkich sporach, nawet tam, gdzie nie jest formalnie wyrażony i omówiony. Etienne Gilson zauważył: Można przyjąć za pewne historycznie weryfikowalne prawo, że istnieje konieczna współzależność między sposobem ujmowania stosunku państwa do Kościoła, sposobem ujmowania stosunku filozofii do teologii i sposobem ujmowania stosunku natury do łaski (D. Sureau, *Teologie polityczne...*, s. 125).

²¹ Por. H. Wagner, *Dogmatyka*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2007, s. 214.

²² Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

*cierpiał i umarł za nas, swoją krwią oczyścił nasze sumienie z martwych uczynków (Hbr 9, 14) i rozerwawszy pęta śmierci Swoim zmartwychwstaniem, zerwał także kępiące nas pęta grzechu i śmierci, a po wniebowstąpieniu, zesłał Ducha prawdy, obdarowując nas za pośrednictwem wiary światłem swojej prawdy – dostrzegać to, co najlepsze, i mocą swojej łaski – wprowadzać to w czyn*²³.

W człowieku należy rozróżnić wielorakie aspekty daru Bożego oraz różne poziomy łaski²⁴. Podstawą rozróżnienia będzie chrześcijańskie rozumienie natury jako stworzonej, a Boga jako stwórcy: aby być sobą, człowiek musi odpowiadać na hojność stworzenia i jeszcze większą hojność wcielania oraz odkupienia²⁵. Już jako stworzenia jesteśmy czystym darem Bożej wolności, gdyż nikt z nas nie może domagać się „prawa” do zaistnienia. Ponadto jesteśmy stworzeni „w” i „przez” Chrystusa; jedynym naszym przeznaczeniem, jakie mamy, jest uczestnictwo w życiu samego Boga.

*Bycie i życie człowieka, w swoim początku jest wolnym działaniem Stwórcy – darem, do którego nikt nie mógł Go zmusić, którego nikt nie miał prawa żądać, a co za tym idzie także kontynuacja bycia i życia jest nieprzerwaną kontynuacją tego działania Bożego. Życie doczesne jest bezustannym dobrodziejstwem Bożym. Nieśmiertelność ludzka jest nieśmiertelnym, wiecznym dobrodziejstwem Bożym*²⁶.

Natura i nadprzyrodzone powołanie są u Filareta postrzegane w doskonałej jedności. Chociaż łaska jest darem – nieoczekiwanym, niezasłużonym, który nigdy się nie należy – to jednak pragnienie tego daru jest naturalne i podstawowe dla każdej ludzkiej duszy (ukierunkowanie na Boga jest, jakkolwiek niezasłużone, właściwe każdemu człowiekowi). Ludzkie stworzenie pragnie z natury spełnienia, które może przyjąć tylko „nadnaturalnie”, jako dar pełnej Boskiej łaski. Rozróżnienie „natury” i „nad-natury” nie ma tu już żadnego sensu. Swe odwieczne przeznaczenie człowiek (idea stworzenia w Chrystusie) otrzymuje wyłącznie od Boga, od Niego również czerpie siły niezbędne do jego realizacji.

*Jeśli z odrobiną uwagi zastanowimy się choćby nad cielesnymi istotami tego widzialnego świata, oddzielając ich przypadkową niedoskonałość i nieczystość, które są skutkiem nadużycia najwspanialszego stwórczego daru – wolności, to okaże się, że najgłębsza podstawa zarówno bycia, jak i bycia w łasce, to jest posiadanych przez nich doskonałości, jest niczym innym niż tą samą nieustannie działającą dobrocią i siłą Bożą, która w tym szczególnym sposobie oddziaływania na istoty duchowe i wolne nazywa się łaską*²⁷.

Tylko dzięki wcielonemu Słowu wszyscy osiągają zjednoczenie z Bogiem, aby natura ludzka została przeobstwiona, nie tylko w Jezusie, lecz we wszystkich, którzy przyjmując wiarę, prowadzą życie, jakie prowadził Jezus, które wiedzie do przyjaźni i wspólnoty z Bogiem²⁸.

²³ Tamże.

²⁴ Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej...*, s. 75-78.

²⁵ Por. R. Sokółowski, *Bóg wiary i rozumu...*, Kraków 2015, s. 126.

²⁶ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże. Por. W. Kasper, *Kościół Katolicki, Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, przeł. G. Rawski, Kraków 2014, s. 189-192, 195-198, 219-224, 231-238; H.U. von Balthasar, *Teologia*, t. 3: *Duch Prawdy*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 164-165.

*Jego człowieczeństwo przepełnione jest i przepojone Bożą siłą, poprzez hipostatyczne, osobowe w Nim zjednoczenie natury Boskiej i ludzkiej; a ponieważ przyjęte przez niego i ubóstwione człowieczeństwo, jako człowieczeństwo jest współlistotne z całym rodem ludzkim – to on jest otwartym dla wszystkich ludzi niewyczerpanym źródłem Boskiej, dającej łaskę, życiodajnej, uzdrawiającej, zbawiennej siły*²⁹.

W człowieczeństwie Logosu i jego charakterze jako symbolu promieniuje Boska natura w swej prawdzie i chwale. Centralnym obrazem jest ukrzyżowany Chrystus, wszelkie Boże promieniowanie jednoczy się w tym obrazie krzyża, tym samym krzyż staje się centrum i kresem wszelkiej mądrości³⁰.

*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!*³¹

Można powiedzieć, że powiązanie świata idealnego i realnego w najwyższym stopniu dokonało się w samym Chrystusie. Jezus sam jest świątynią Boga we własnej osobie. Jest miejscem, w którym Bóg urządził sobie mieszkanie definitywnie i całkowicie, w którym chwała Boża ukazała się ostatecznie. W Nim Bóg zechciał zamieszkać w całej swojej pełni.

*Jeśli Kościół powszechny jest Ciałem Chrystusa, Syna Bożego, to owe ciało, bez wątplenia, 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 wątplenia, przez Niego jest ono napelniane niczym innym jak tylko życiem, siłą, światłem, czystością, niezniszczalnością*³².

Idea Kościoła jako Ciała Chrystusa, a zwłaszcza idea *totus Christus, caput et membra*, była główną ideą całej Augustiańskiej teologii³³. 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 kamienia*³⁴.

²⁹ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

³⁰ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007, s. 274.

³¹ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

³² *Tamże*.

³³ Zagadnienie Kościoła pozwala w nowy sposób spojrzeć na historię konserwatywnej chrześcijańskiej myśli rosyjskiej. Jak zauważa Joseph Ratzinger: *Przeciwstawiając się wprowadzonej przez Piotra Wielkiego europeizacji rosyjskiego życia duchowego, poczynając od połowy XIX wieku grupa myślicieli, w której na czoło wysunął się najbardziej aktywny krąg słowianofilów, usiłuje wartości narodowej tradycji Rosji odnowić w sposób odpowiadający duchowi czasu. W tym kontekście automatycznie jakby dokonuje się nawrót do idei starowierców „ortodoksji zakorzenionej w świadomości ludu i żyjącego we wspólnocie [...] Kościoła ludowego”. „Pojęcie Kościoła u raskolników – twierdzi Iwanka – otrzymało nowe znaczenie i stało się teraz specyficznym pojęciem Kościoła całego prawosławia (J. Ratzinger, *Opera Omnia. Kościół – znak wśród narodów*, t. 8/1, przeł. W. Szymona, Lublin 2013, s. 253-254). Por. D. Romanowski, *Trzeci Rzym. Rozwój rosyjskiej idei imperialnej*, Kraków 2013, s. 64-67.*

³⁴ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

Do tego interpersonalnego, eklezjalnego rozumienia Kościoła jako domu Bożego należy także przekonanie, że w domu Kościoła wszyscy powinni mieć „prawa obywatelskie”.

*Ale w królestwie ludzkim lud, oddając cześć wielmożom, pozostaje ludem i ze względu na sam charakter ustroju państwowego nie może osiągnąć przywilejów, którym się pokłania, 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 świętym*³⁵.

Kościół założony według odwiecznego planu jest równocześnie zapowiedzią i antycypacją eschatologicznego, niebieskiego Jeruzalem: *W obrazie Jeruzalem on [prorok] widzi miasto Boże, siedzibę prawdziwej wiary w Boga, Kościół Boży*³⁶.

PAŃSTWO I KOŚCIÓŁ. ROSJA PIOTRA WIELKIEGO

Żadne organizmy nie mogły już krępować rządu, ale żadne też nie mogły mu pomagać. Tak dalece, że cały gmach wielkości tych władców mógł od razu runąć w chwili, kiedy ruszyło się społeczeństwo stanowiące jego fundament.

Alexis de Tocqueville, *Dawny ustrój i Rewolucja*

Podczas europeizacji Rosji rewolucyjne zmiany dotknęły nie tylko życia kulturalnego, lecz były związane ze zmianami w sferze społecznej, a przede wszystkim politycznej. W Rosji konstituuje się ustrój monarchii absolutnej, a na rosyjskim tronie zasiada oświeceniowy „despota”, który przypomina raczej pruskiego oficera niż znanego z tradycyjnej, średniowiecznej, chrześcijańskiej wizji świata władcę patriarchalnego – ojca poddanych, typ którego był charakterystyczny dla tradycyjnej monarchii chrześcijańskiej. Absolutyzm – jak zauważa Tichomirow – jest niczym nieograniczoną władzą. Monarchia jest ograniczona treścią swego ideału, ale jeśli ten ideał nie jest jasny, a co za tym idzie – pusty, lub jeśli zupełnie zniknął, to władza w istocie przestaje być ograniczona i staje się absolutną³⁷.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Пор. А. Тихомиров, *Монархическая государственность*, [online] http://royallib.com/author/tichomirov_lev.html, 10 VI.2016 [przeł. D.R.]. Podstawowa myśl oświecenia była bardzo prosta: miejsce odziedziczonych reguł musi zająć rozeznanie; rozumne społeczeństwo będzie społeczeństwem istot rozumnych. Równocześnie jednak oczywiste było, że nie wszyscy jeszcze osiągnęli stadium rozeznania. Dlatego oświecony monarcha podejmuje się zadania wprowadzenia panowania rozumu; mimo iż swoje cele musi z początku realizować przemocą, uważa siebie za narzędzie wolności. Powstaje tu, jak widać, sytuacja paradoksalna. Dopiero oświecenie zniósło tradycyjne wolności stanów i rozmaite formy rozczłonkowania tradycyjnego społeczeństwa wraz z ich obszarami wolności, a uczyniło to w imię doskonalszej wolności, mającej źródło w doskonalszym rozeznaniu. Po raz pierwszy bardzo wyraźnie wyszła tu na jaw osobliwa dwuznaczność wszystkich procesów wolności, która w dalszej historii miała się jeszcze nie jeden raz pokazać (J. Ratzinger, *Opera Omnia. Kościół...*, s. 394). Religia konserwatystów, nie będąca ani „religią uczucia indywidualnego”, ani „religią naturalną”, wymagała istnienia Kościoła jako swego rodzaju pośrednika między jednostką a Bogiem, który wobec ludzkiej ułomności intelektualnej i moralnej stanowił ostateczne źródło ich powinności, pośrednika będącego jedynym depozytariuszem dziedzictwa Chrystusowego. Por. B. Szlachta, *Szkice o konserwatyzmie*, Kraków 2008, s. 122-123.

*Władco! Zarówno ty jak i my należymy do tego Królestwa, i ty, i my musimy słuchać Pana naszego, Jezusa Chrystusa, Króla i władcy innego Królestwa. [...] Cóż widzimy w obecnym Synodzie Rosyjskim? [...] Sprzeciwiamy się pierwiastkowi świeckiemu, który zastępuje sobą pierwiastek Boski w rodzimym Kościele. We wczesnym okresie chrześcijaństwa, niewidzialny wróg Boskiej Prawdy i Życia oddziaływał na Kościół od zewnątrz, przez prześladowania. [...] Obecnie wcisnął świecki pierwiastek w samo centrum najwyższej administracji Kościoła Rosyjskiego, aby zbezczścić Bożą prawdę w naszej ojczyźnie i zatruci życie ducha wiernych*³⁸.

Po okresie rządów Piotra Wielkiego rosyjski Kościół zetknął się ze wzmocnieniem roli państwa, jego absolutyzacją, wzrostem roli biurokracji i transformacją imperium w mechanizm, który niszczył fundamenty starego porządku społecznego. Zdaniem Gieorgija Fłorowskiego nowatorstwo reformy Piotra nie polegało na okcydentalizacji, a na sekularyzacji. W tym aspekcie była ona nie tylko zwrotem, ale przewrotem. Piotr, jak wyrażali się jego współcześni, dokonał metamorfozy, przemienienia Rosji, w ten sposób reforma została pomyślana, przyjęta i przeżyta. Sam car chciał rozbratu z przeszłością, miał charakter rewolucjonisty i był skłonny do wyolbrzymiania nowości – chciał, żeby wszystko zostało odnowione i zmienione nie do poznania.

*Sam przywykł i przyzwyczajał innych do myślenia o teraźniejszości w opozycji do przeszłości. On tworzył i pielęgnował psychologię przewrotu. I właśnie od Piotra zaczyna się wielki i autentyczny rosyjski raskoł. Raskoł nie tyle między władzą a narodem (jak sądzili słowianofile), ile między władzą a Kościołem. Następuje pewna polaryzacja duchowego bytu Rosji. Dusza rosyjska rozdwaja się i rozciąga pomiędzy dwoma ośrodkami życia: kościelnym i świeckim. Reforma Piotra była przesunięciem, a wręcz załamaniem duchowym...*³⁹

W XVIII wieku naśladowanie zachodniej Europy uważane było za przejaw patriotyzmu, za dążenie do wprowadzenia Rosji w szereg najważniejszych europejskich państw. Od pierwszych zwycięstw nad Szwedami do zwycięstwa nad Napoleonem to właśnie potęga wojskowa przynosiła Rosji największą sławę, a imperatorów uczyniła „liderami” w polityce europejskiej⁴⁰.

Pod wpływem deistycznego obrazu Boga i redukowania religii do moralności zmienia się również obraz Kościoła. Kościół przybrał kształt pedagogiczno-moralnej instytucji, którą można było podporządkować wyższym celom państwa (kościelność państwowa). Istota Kościoła nie wynikała już z jego struktury sakramentalnej, lecz miała być organizowana w duchu teorii społeczeństwa opartych na prawie naturalnym. Kościół był podporządkowany państwu jako stowarzyszenie zajmujące się szerzeniem ogólnowiatowego dobrobytu⁴¹.

Jaką więc pozytywną teologię polityki przedstawia Filaret? Tradycyjnie stosunki Kościoła i państwa można scharakteryzować następująco: Kościół jest powołany do

³⁸ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

³⁹ Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж 1937, s. 83 [przeł. D.R.].

⁴⁰ Por. D. Romanowski, *Trzeci Rzym. Rozwój rosyjskiej idei imperialnej*, Kraków 2013, s. 44.

⁴¹ Por. G.L. Müller, *Dogmatyka...*, s. 624.

głoszenia wszystkim narodom po wsze czasy tego, co Chrystus jako Zbawiciel swą mocą ustanowił dla ludzi⁴². Państwo musi słuchać głosu Kościoła, lecz to głoszenie i słuchanie zawsze powinno odbywać się jedynie w taki sposób, żeby nie przekraczać lub nie zacieierać granic pól działania, jakie Bóg-Stwórca wyznaczył dla państwa, a Bóg-Zbawiciel dla Kościoła. Przy czym żadna z tych rzeczywistości nie może rozmyć się jedna w drugiej. Oczywiście podział Kościoła i państwa nigdy nie może być absolutnym, ponieważ charakter wzajemnych stosunków między państwem i Kościołem jest założony w jedności Stwórcy i Zbawiciela⁴³. 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 też stać się niczym innym⁴⁴.

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. [...] Wierzcie w Pana Jezusa! Ten głos przenika wszechświat, przechodzi przez wieki. [...] Jakiż 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 Królestwo⁴⁵.

Pamiętając o platońskim, a tym bardziej augustiańskim wątku w teologii Filareta, trzeba zauważyć, że jeżeli wszelka prawda jest określona w sposób transcendentálny, a tym samym religijny, to w obszarze ziemskiego państwa nie może panować żadna prawdziwa wolność, ponieważ doznaje ona wyzwolenia tylko w miłującym odniesieniu do Boga, co najwyżej może to być wolność polityczna i obywatelska.

Skoro jednak panowanie Boga obejmuje wszystkich ludzi i wszystkie obszary ludzkiej egzystencji, to również państwo może być także znakiem królestwa niebiańskiego⁴⁶. Zatem prawda religijna jawi się jednocześnie jako prawda polityczna i społeczna, ponieważ jest prawdą w całej swej pełni.

Boga się bójcie, a króla czcijcie. Te dwa przykazania, są dla nas na tyle łączne, niczym

⁴² Por. H. Rahner, *Kościół i Państwo we współczesnym chrześcijaństwie*, przeł. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986, s. 6-7.

⁴³ Por. *tamże*, s. 134-138.

⁴⁴ Por. J. Ratzinger, *Opera Omnia. Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, t. 1, przeł. W. Szymona, Lublin 2014, s. 554-560.

⁴⁵ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

⁴⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała... Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008, s. 192-193.

*dwoje oczu na jednym obliczu prawdy. Nie rozdzielajcie ich, nie szpecście oblicza prawdy, nie niszcicie jednego z jej oczu*⁴⁷.

Człowiek, który dawniej używał słowa „łaska”, jak pisze Harald Wagner⁴⁸, myślał z jednej strony, jak go tego uczyła religia chrześcijańska, o niezasłużonej łaskawości i przychylności Boga, o darach Bożych, które ludzie otrzymują, by tak rzec, „z góry”, z drugiej strony o świeckiej władzy jako reprezentacji Boga (król, cesarz). Była to władza *Dei gratia* („z łaski Bożej”) i to, co zarządzała albo zapewniała, miało związek z Bogiem. W sferze politycznej miała więc łaska swój konkretny wyraz.

*Jednakże: obok Nerona – pisze Joseph Ratzinger – stoi Konstantyn i to wyklucza tutaj wszelkie jednostronne klasyfikowanie wymiaru politycznego jako demonicznego. Władza polityczna jest bez wątpienia dawana sługom demonów w celu wyjawienia ich małej wartości, jednak tym, który ją daje, jest Bóg, a od czasu do czasu daje ją swoim, ażeby okazać się Panem, który postępuje, jak chce. Polityczne i wojskowe sukcesy Konstantyna i choćby Teodozjusza pokazują, że nie ma potrzeby uciekać się do demonów, żeby otrzymać takie dary. Polityka nie musi mieć charakteru demonicznego, nie musi karmić się kłamstwem i lekceważeniem prawa, może osiągać sukcesy również na gruncie prawdy i sprawiedliwości. Chrześcijanin nie będzie jednak chwalił cesarzy chrześcijańskich jako szczęśliwych z powodu ich osiągnięć politycznych*⁴⁹.

Rozumie się samo przez się, że postulowany harmonijny stosunek między Kościołem i państwem rzadko odpowiadał rzeczywistości. Gdyby zamiast tych dwóch stojących naprzeciw siebie władz jako bytów abstrakcyjnych obrać za punkt widzenia rzeczywistość konkretną, dałoby się zauważyć skłonność państwa do wykraczania poza właściwą mu sferę⁵⁰. Henri de Lubac zauważa:

*Bez miarkującego wpływu władzy duchowej państwo kieruje się jakby instynktownie ku najostrzejszym formom pogańskiego absolutyzmu. W państwie działa zawsze – bardziej lub mniej świadoma i aktywna – irracjonalna siła ekspansji, która nie toleruje żadnych barier. Państwo z niecierpliwością przyjmuje wszelkie ograniczenia, nawet jeśli przystaje na tymczasowy kompromis, nie uznaje zasady ograniczającej jego kompetencje. Władza doczesna nie godzi się chętnie na to, „że w każdym państwie istnieje również inna ojczyzna, którą ustanowiło Słowo Boże”. Podejrzliwie traktuje każdy rodzaj „podwójnej przynależności” i skłonna jest uważać ją za zdradę*⁵¹.

Przecież do celów chrześcijaństwa należy globalne wyzwanie o najwyższym religijnym znaczeniu: to właśnie w Kościele spośród całego rodzaju ludzkiego powstaje ciało Chrystusa, którego członkami są indywidualne osoby. Stąd wynika obowiązek

⁴⁷ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

⁴⁸ H. Wagner, *Dogmatyka...*, s. 213.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Opera Omnia. Lud i Dom Boży...*, s. 558. Ziemskie panowanie w rękach dobrych i złych jest więc podwójnym znakiem Boga w historii, który wskazuje zarówno na absolutną władzę Boga, jak też na względny charakter wartości immanentnych, a szczególnie tych z dziedziny polityki. Por. *tamże*, s. 556.

⁵⁰ *Przy całej rzeczywistej czy pozornej jego chrystianizacji państwo było nadal „ziemskim państwem”, a Kościół obcą mu wspólnotą, która rzeczywistości ziemskie aprobuje i posługuje się nimi, jednak nie czuje się w nich u siebie w domu (tamże, s. 566).*

⁵¹ H. de Lubac, *Medytacje o Kościele*, przeł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 2009, s. 164-165.

chrześcijanina, aby aktywnie uczestniczyć w światowej historycznej misji Kościoła, bez czego nie można pozostawać jego żywym członkiem. Lew Tichomirow odnotowuje:

Tak więc religijna kolektywność przekracza narodowe i terytorialne granice każdego państwa. Ograniczenie wolności lub niezależności tego światowego kolektywnego bycia naruszyłoby religijne życie każdej indywidualnej osoby. Z politycznego punktu widzenia ten ogólnoswiatowy charakter Kościoła może wydawać się niewygodnym, jakby redukującym całkowite oddanie obywateli temu państwu, którego są członkami. Jednak taki pogląd jest zupełnie błędny. Oczywiście, patriotyzm chrześcijanina nie może być absolutny, ale za to wprowadza do idei narodowej ideę ogólnoswiatową, ogólnoludzką, a zatem oczyszcza, wzmacnia i rozszerza ideę narodową. To na tyle ważna usługa dla rozwoju narodu, że w porównaniu z nią błędnie korzystać, którą przynosi narodowi i państwu „absolutny patriotyzm”, nieznający niczego wyższego niż ojczyzna. We wszystkim, co dotyczy uzasadnionych, sprawiedliwych interesów, chrześcijanie w ich Kościele oddanie służą Ojczyźnie, i tylko wtedy, gdy ojczyzna grzeszy przeciwko najwyższej prawdzie, chrześcijanin nie może być jej gorliwym sługą. Ale z punktu widzenia zdrowej polityki nie jest to zjawisko szkodliwe dla państwa. Wręcz przeciwnie, jest dla niego przydatne mieć elementy, powstrzymujące go od niesprawiedliwości i wyzysku wobec reszty ludzkości, ponieważ państwa zazwyczaj wchodząc na tę drogę, dają początek własnej zgubie⁵².

Kościół zawsze pamięta o odwadze pierwszych chrześcijan, którzy zaświadczały, że *imperator jest w Kościele, a nie ponad Kościołem⁵³*. Kiedy cały Kościół wzrastał w łasce, kwitł i przynosił owoce w świętości? Wtedy, gdy cała niwa Pańska nieustannie rozdzierana była krzyżem i pojona krwią męczenników⁵⁴.

TRADYCJONALIZM ŚW. FILARETA

O ludzie zbłąkani! Nauczcie się wreszcie rozpoznawać tych niebezpiecznych kugarzy!

Joseph de Maistre, *O rewolucji*

Kultura i myśl Zachodu poddały ideę tradycji surowej krytyce już w XVI wieku. Przyczyny tego zjawiska są religijne, a zarazem filozoficzne⁵⁵. Reformacja ciążyła ku odrzuceniu tradycji, powołując się na czystość Ewangelii (nic nie może stawać między Bi-

⁵² Л. Тихомиров, *Монархическая государственность*. Znow trzeba podkreślić wątek augustiański. Joseph Ratzinger zauważa: *Jak Orygenes religijne absolutyzowanie aspektu narodowego uważał za dzieło demonicznych aniołów ludów, a ponadnarodową jedność chrześcijan za wyzwolenie z uwięzienia tego, co narodowe, tak również Augustyn stworzył politykę w jej starożytnym znaczeniu, czyli ubóstwienie polis, które wywodzi z kategorii demoniczności, a w chrześcijaństwie widzi przezwyciężenie demonicznej, tłumiącej prawdę mocy polityki* (J. Ratzinger, *Opera Omnia. Lud i Dom Boży...*, s. 552).

⁵³ *W męczeństwie Augustyn widzi szczególną formę chrześcijańskiego zwycięstwa w świecie tego czasu, a w męczennikach znak Kościoła: On żyje i zwycięża w tym świecie przez cierpienie* (tamże, s. 562).

⁵⁴ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

⁵⁵ Por. J. Morales, *Wprowadzenie do teologii*, przeł. P. Rak, Kraków 2002, s. 172-174.

blią a chrześcijańskim czytelnikiem). Ów impuls przeciwstawiający się tradycji został wzmocniony w intelektualnym klimacie Europy przez filozofię racjonalistyczną w XVII wieku. Centralnym założeniem owych prądów filozoficznych była teza, że prawda nie opiera się na odwołaniu myśli do czegoś zewnętrznego w stosunku do niej samej, jako do jakiegoś domniemanego fundamentu, ale na samym akcie myślenia. Osiemnastowieczne oświecenie kontynuuje ów proces, podkreślając motywy racjonalne i indywidualistyczne, przywołuje twierdzenie kartezjańskie, zgodnie z którym metodyczne i zdyscyplinowane używanie rozumu wystarczy, by ochronić człowieka od wszelkiego błędu. Postawa ta sugeruje, że autorytet i tradycja uniemożliwiają posługiwanie się rozumem, który jako jedyny posiada przywilej dostępu do Prawdy, podczas gdy tradycja miałaby wiązać się z przymusem i ograniczeniami, których człowiek oświecony nie może tolerować.

Jak zauważa Joseph Ratzinger, człowiek nie chce pozostawać w stadium wieku dziecięcego, chce być dojrzały. Nie poddaje się już autorytetowi i tradycji, lecz sam używa swego rozumu. Wolność jawi się tutaj jako uwolnienie od normatywnej siły tradycji: człowieka nie krepują dłużej wola i wiedza kogoś innego; woli drogę wskazuje tylko własne rozeznanie. Rozumność jest jednocześnie samookreśleniem, które odrzuca obce określenia narzucane przez autorytet. W rozumieniu oświecenia wolność jest zobowiązaniem mającym źródło w zrozumianej prawdzie⁵⁶.

Trzeba zwrócić uwagę na istotną różnicę między rozumem samowładczym i posłusznym Bogu. Największe niebezpieczeństwo stwarza suwerenny naturalny rozum, swoje własne światło uważając za jedyne wieczne i prawdziwe. Zdaniem Hansa Balthasara: *A więc sam z siebie [rozum] na podstawie swego własnego światła dąży do odczytywania tajemnicy bytu bez promieniowania Bożej łaski*⁵⁷.

*Po cóż jarzmo? – powiedzą niepokorni – człowiek nie jest bydłem pracującym, człowiek jest obdarzony rozumem, dlaczegożby nie prowadzić go ze stanu dzieciństwa do wieku dojrzałości drogami rozumu, zasadami, zrozumiałymi dla rozumu, łatwymi dla woli, przyjemnymi dla uczuć? Po cóż obrzemiać go jarzmem – zasadami, często niezrozumiałymi dla rozumu, trudnymi dla woli, przykrymi dla uczuć? Dobrze, rozumni wielbicieli rozumu, pokażcie mi te proste, łatwe i przyjemne zasady, dzięki którym człowiek mógłby bez trudu, jakby w jakiejs grze, wygrać doskonałość i szczęście. Obawiam się tylko, żeby te zasady nie były zbyt łatwe, lub mówiąc bez ogródek, lekkomyślne*⁵⁸.

„Suwerenny naturalny rozum”, wybierając siebie samego jako to, co najlepsze, w fałszywym świetle dąży do unikania wszystkiego, co jest przykre i trudne, niejako wznosi się ponad cierpienia Chrystusa. Traktując naturalne światło rozumu tak, jakby ono było Bogiem, i na tym budując rozumienie fałszywej wolności, popada się tym samym w najwyższą pychę. Prawdziwa rzeczywistość, Bóg, znacznie przekracza siły osoby ludzkiej, dlatego człowiek nie jest w stanie zrozumieć i wcielić w życie zmian

⁵⁶ Por. J. Ratzinger, *Opera Omnia. Kościół...*, s. 393.

⁵⁷ Por. H.U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, przeł. L. Łysień, Kraków 2013, s. 55-56.

⁵⁸ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

społecznych i politycznych, nie doprowadzając do nieprzewidywalnych katastrof i wstrząsów społeczno-politycznych.

*Co osiągnęła pogańska filozofia? Czy doprowadziła choćby jedno pogańskie miasto lub wioskę do poznania jedyne Boga? Czy to nie ona przeciwnie – wzbudziła wątpliwości co do istnienia Boga i cnoty? [...] W istocie dosyć mamy smutnych doświadczeń, aby przekonać się, że zbawienie ludzkości środkami naturalnymi i wysiłkami rozumu jest niczym więcej niż snieniem i bolesnym bredzeniem duchowo chorej ludzkości*⁵⁹.

Nie można bowiem odpowiedzialnie i dalekosiężnie myśleć o świecie gospodarczym, politycznym i kulturalnym czy też w ogóle o relacjach międzyludzkich bez odniesienia się do wymiaru metafizycznego i teologicznego⁶⁰. Tak więc konserwatywny światopogląd opiera się na przekonaniu, że istnieje wieczny porządek stworzenia i wszystko, co oddala się od niego, jest naruszeniem zbawczego porządku mającego na celu dobro człowieka⁶¹.

*Końcem samodzielnych poszukiwań, według najbardziej bezstronnego ze starożytnych mędrców, jest odkrycie tego, że człowiek sam z siebie nic nie wie. Pragnie być dobrym, stara się poznać prawo sprawiedliwości, pobudza swoje serce do cnotliwych uczuć, podejmuje dobre uczynki – i cóż? [...] natura ludzka – jak zmuszony był przyznać jeden z najbardziej żarliwych wielbicieli tzw. rozumu moralnego czasów nowożytnych – z samej swej istoty rodzi zło. Po tych doświadczeniach cóż mogą obiecywać wysiłki uczynienia siebie szczęśliwym? Gdzie brak prawdziwego dobra, tam nie ma oczywiście możliwości otrzymania prawdziwego dobra*⁶².

Główną ideą jest stwierdzenie, że naturalny porządek jest wieczny i prawdziwy, czyli że porządek społeczny i polityczny ma swoje korzenie w boskim i nie jest jedynie owocem ludzkiego wysiłku, owocem aktywności ludzkiej osoby w historii i kulturze.

⁵⁹ *Tamże*.

⁶⁰ Por. A. Napiórkowski, *Teologie...*, s. 207.

⁶¹ Por. A. Wielomski, *Konserwatyzm, główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007, s. 32-38.

⁶² Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...* Zdecydowane niedocenywanie ludzkiej natury charakteryzuje „renesans augustiański” w wiekach XVI i XVII (M. Bajus, C. Janseniusz, P. Quesnel). Łaska i natura są w stanie pierwotnym niemal utożsamiane ze sobą, tak że pozostała po grzechu natura jest tylko sprzeciwiającą się Bogu pożądlivością. Dlatego wszystkie czyny pogan są grzechami, a cnoty filozofów i ich wiedza to tylko występki i kłamstwo. Przeciwnicy Bajusa pytali jednak, czy podobnie jak u Lutra łaska i natura nie są tutaj po prostu utożsamiane ze sobą. W polemice z Bajusem utworzyli pojęcie i termin *natura pura*. Początkowo rozumieli go jako hipotetyczne pojęcie graniczne przeciw teorii łaski należącej się człowiekowi i nie twierdzili, że taka natura rzeczywiście kiedykolwiek istniała. Niemniej jednak przy tworzeniu tego pojęcia niesłusznie powoływali się na Tomasza z Akwinu. (Por. G.L. Müller, *Dogmatyka...*, s. 158-159, 173, 817-820). „Natura” (*natura pura*) rozumiana jest jako właściwie istota człowieka (pomijając „dary nadprzyrodzone” w raju). Łaska jest przywróceniem przez Jezusa Chrystusa pierwotnego stanu, a to w ten sposób, że zostaje ona „nałożona” na naturę (por. H. Wagner, *Dogmatyka...*, s. 245). Mówi się więc o naturalnej celowości człowieka, o niektórych środkach jej osiągnięcia itd. W rezultacie, oczywiście niezamierzonym, okazało się, że człowiek mógłby, pomijając Boga, być samym sobą i nie potrzebować intymnej relacji z Nim dla zrealizowania samego siebie (por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej...*, s. 78). W pierwszej części artykułu została zwrócona uwaga, że centrum antropologii Filareta jest transcendentne pragnienie (*desiderium*). Nawiązując do tomizmu, można powiedzieć, że u Filareta naturze obdarzonej łaską przeciwstawiana jest po upadku nie po prostu *natura pura*, lecz *natura corrupta*.

Filaret przeprowadza błyskotliwą krytykę myślenia, obiecującego rozwój ludzkości ku doskonałości i autentycznej wolności, które opiera się na przyczynowości, pogrążając ludzkość w determinizmie.

W mądrości synów tego wieku widoczne są dwie myśli [...]: pierwsza, że świat kroczy według własnych praw i dlatego daremnie jedna lub więcej osób starałoby się dać tej wielkiej maszynie pożądany kierunek; druga, że ludzkość sama z siebie dąży do doskonałości, i dlatego nie ma wielkiego znaczenia, jak uderzasz marnym swym wiosłem na szerokiej rzece czasu, która płynie mimo wszystkiego, a wszystko, co po niej płynie, jest niesione do morza rozmaitych doskonałości. Aby rozpoznać, czy te myśli są właściwe, można poddać je pod osąd jedna drugiej. Jeśli świat, nie wyłączając ludzkości, kroczy według własnych praw, jak pomysłowo zbudowana maszyna, to próżno śnić, że ludzkość sama z siebie dąży do doskonałości. Maszyna odbywa i powtarza znany cykl mniej lub bardziej złożonych i zróżnicowanych ruchów i bez ręki artysty, nie zmierza do żadnej nowej, wcześniej nieznannej jej doskonałości; a w czasie szybciej lub wolniej zmierza do uszkodzenia i zniszczenia. I odwrotnie, jeśli ludzkość sama z siebie, lub jakkolwiek inaczej, dąży do stopniowo wzrastającej lub choćby oczekiwanej doskonałości, to albo świat nie tak rządzi się właściwymi mu prawami, jak maszyna, albo ludzkość nie jest tak mocno przywiązana do mechanicznej części świata, jak sądzi mechaniczna mądrość. Świat kroczy według własnych praw! Niech będzie tak: kroczy według praw konieczności. A ty, stworzenie wolne i moralne, czy nie powinienes postępować zgodnie z prawem wolności i moralności?⁶³

Joseph Ratzinger zauważa, że jest to projekt sięgający od Saint-Simona do Blocha, który łączy politykę bezpośrednio z metafizyką i aby uczynić ją przystępną, traktuje metafizykę jako fizykę, to znaczy jako determinującą i determinowaną kategorię, jako organizm, a organizm jako organiczną maszynę.

Oznacza to, że ludzka wolność zostaje zakwestionowana i podporządkowana determinizmowi pewnej maszyny, którą, rzecz jasna, tłumaczy się jako całą maszynierię wyzwolenia. Przyporządkowanie polityki do teorii bytu i traktowanie bytu według wzoru bytu fizycznego i jego możliwości wmontowania w maszynę jest charakterystyczne dla projektu, jaki przekształca wolność w wydarzenie kolektywne i procesowe. Temu fizycznemu modelowi stoi na przeszkodzie arystotelesowska koncepcja, która nie przyporządkowuje politykę do metafizyki, lecz do etyki, a tym samym wytwarza całkowicie inne zrozumienie wolności i odpowiedzialności jako podstawowych elementów politycznego działania.⁶⁴

⁶³ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

⁶⁴ Por. J. Ratzinger, *Opera Omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, t. 10, przeł. J. Kobienia, Lublin 2014, s. 507. Takie ujęcie etyki dalekie jest od kantowskiego. Tajemnicę wolności Kant potraktował w sposób, który na całą epokę wywarł wpływ nie mniejszy niż jego koncepcja poznania. Filozof w jednym z listów przyznaje, że właśnie problem wolności obudził go z „dogmatycznej drzemki” i skłonił do krytyki czystego rozumu – *człowiek jest wolny i przeciwnie: wolność nie istnieje, wszystko wynika z konieczności praw naturalnych* (cyt. za: R. Safrński, *Schopenhauer...*, s. 122). Człowiek żyje w dwóch światach. Z jednej strony jest, jak mówi Kant, „fenomenem”, elementem świata zmysłowego, żyjącym wedle jego praw, z drugiej „noumenem”, „rzeczą samą w sobie” poza koniecznością i przyczynowością; czymś, co zawsze jest, zanim to pojmie i wyjaśni, czymś nieskończone innym, niż może pojąć (por. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2010, s. 262-264, 320-322). Wolni jesteśmy wówczas, gdy dowodzimy naszej mocy rozerwania więzów, które krępują nas jako isto-

Filozofia nowożytna to rodzaj produktu rozpadu niegdyś chrześcijańskich, a dokładnie rzecz biorąc, teologicznych treści, i to rozpadu nie ubocznego, marginalnego, ale zasadniczego, będącego samym sednem tego procesu. Z Kościoła, jak zauważa Lew Tichomirow, zostało skopiowane wyobrażenie o społeczeństwie jako o takiej grupie, która jest określana wyłącznie przez duchową naturę człowieka. Myśliciel pisze: *Kosmopolityzm nowego społeczeństwa, tajemnicza wola narodowa, na wskroś je przenikająca, niezrozumiale nim kierująca i pomimo błędów pozostająca bezgrzeszną – wszystko to echa Kościoła chrześcijańskiego. To nic innego jak „Królestwo nie z tego świata” wciskane w nie mieszczące go ramy „tego świata”*⁶⁵. Można więc wnioskować, na ile wszystko, co w czasach nowożytnych nadaje sobie pozory filozofii politycznej, niezależnej od chrześcijaństwa, w istocie rzeczy karmi się chrześcijańskimi ideami dotyczącymi porządku nadnaturalnego bądź je neguje⁶⁶.

ty naturalne. Jako istoty naturalne należymy do świata zjawisk, ale zawsze znajdujemy się również ponad nim i jego uwarunkowaniami – gdy wykraczamy poza samych siebie, gdy czynimy coś, do czego nie zmusza nas konieczność, ale sumienie. „Bezw warunkowo” działamy wtedy, gdy w zasadniczym akcie decyzji opowiadamy się za określoną „powinnością”. A jeśli „powinność” ta ma siłę, aby zdeterminować „chcenie”, wówczas triumfuje w nas „rzecz sama w sobie”, którą zawsze – jako istoty moralne – jesteśmy. Moralne jest zatem to, co nie stosuje się do praw rządzących światem zjawisk; moralni jesteśmy, gdy wykraczamy poza samych siebie jako istoty naturalne (por. R. Safranski, *Schopenhauer...*, s. 122-133). „Rzecz sama w sobie”, „wolność” i „prawo moralne” spotykają się w „rozumie praktycznym”, który puste niebo nad nami kompensuje niebem moralności w naszych sercach (*tamże*, s. 131). Rozum teoretyczny i praktyczny łączą następujące relacje: kategorie rozumu teoretycznego działają tylko jako warunek możliwego doświadczenia. W przypadku rozumu praktycznego jest dokładnie na odwrót: obowiązuje tylko wtedy, gdy sprzeciwia się empirycznym zasadom praktyczno-moralnym (korzyść, samopotwierdzenie, dążenie do szczęścia itp.). Gdyby nakazy rozumu praktycznego brały się z tego, czego uczy doświadczenie i do czego skłania natura, jego źródłem nie byłaby „wolność” czy „rzecz sama w sobie” istniejąca poza obszarem empirii. Wolność woli w stosunku do wszystkich przyczyn świata zmysłowego, które skłaniają wolę, jest czymś otycznie pierwotnym. To umożliwia autonomię woli, a tym samym warunkuje moralność. Wola jest dobra, jeśli podejmuje czyn z czystego obowiązku. Jest dobra, ponieważ w zakresie moralności determinuje ją wyłącznie rozum praktyczny. Co więc może być celem dla wszystkich osób rozumnych? Musi to być coś, co ma bezwzględną wartość samą w sobie, co jest celem samym w sobie. Tym celem jest osoba. Osoba, czyli istota rozumna, nie może być używana tylko jako środek przez jakąś inną wolę, wedle jej upodobania, lecz zawsze i we wszystkich czynach osoba musi być traktowana jako cel sam w sobie. Osoba jako bezwzględna wartość jest więc dla rozumu najwyższą praktyczną zasadą. W takiej sytuacji imperatyw kategoryczny wyraża się następująco: Postępuj tak, byś człowieczeństwa zarówno w twojej osobie, jak również w osobie każdego innego używał zawsze jako celu, nigdy jako środka. W oparciu o to, co zostało powiedziane, można podsumować, że wolność woli, determinując sama siebie, zmierza do realizacji idei czystej woli (absolutnie dobrej woli), czyli do wytworzenia największego dobra zgodnie z celem samym w sobie, którym jest osoba ludzka. Przedmiotem pożądania woli byłaby sama osoba ludzka jako przedmiot, cel i najwyższe dobro zarazem. Pośrednictwo Boskiej łaski nie jest tu potrzebne ani wskazane ze względu na zagrożenie możliwą heteronomią (por. A. Szwed, *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011, s. 71-77, 80-81, 88-95). Oznaczałoby to, że inna osoba nie może mnie zastąpić w działaniach istotnych dla mojego zbawienia, których spełnienie jest moim obowiązkiem. Możemy wysunąć twierdzenie, że każdy człowiek dostępuje odkupienia samego siebie poprzez swój wolny czyn (por. K. Rahner, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. G. Bubel, Kraków 2005, s. 345).

⁶⁵ Л. Тихомиров, *Социальные мифы современности*, [online:] http://royallib.com/author/tihomirov_lev.html, 10 VI 2016 [przeł. D.R.].

⁶⁶ Por. H.U. von Balthasar, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006, s. 38-39.

Ludzkość dąży do doskonałości! Nie jest to do końca nieprawdą. Filozofia znalazła tę myśl w religii, pozazdrościła jej wzniosłości, porwała ją, ale nie zrozumiała i nie umiała jej użyć. Religia odkryła, że Bóg prowadzi ludzkość do doskonałości i szczęścia, niepoprawne zło odcinając sprawiedliwym sądem, to, co można naprawić, naprawiając miłosierdziem, ofiarując swoją siłę słabości, ale nigdy nie tłumi siłą wolności, a skłania ją do dobra miłością; dumna filozofia źle podstuchawszy, zarozumiale opowiada, że ludzkość dąży do doskonałości sama z siebie, przewyżczając (jak dodaje) przyrodę poprzez sztukę, odkrycia, wynalazki, lecz (co nie zawsze głosi, ale pokazuje czynem) nie starając się zbliżyć do Stwórcy przyrody. [...] Uważa się, że można jednym spojrzeniem objąć całą ludzkość, wskazuje się na jakiś tam autonomiczny jej postęp do doskonałości, chwali się osiągnięcia tzw. oświecenia i wykształcenia, obiecuje się złoty wiek, i tam, gdzie panuje najgłębsze przekonanie, że wszystko obecnie dokonuje się i dokona samo z siebie, a najmniej dba się o błogostawieństwo i oświecenie z góry – tam właśnie nie ma ani cnoty, ani moralności, ani spokoju, ani bezpieczeństwa, wady są tam nieokiełznane, konflikty się nie kończą, sojusze są niepewne, mądrość stała się nie więcej niż przemysłem, a wiedza towarem, książki i widowiska pełne są zbrodni i okropności jak więzienia i miejsca kaźni. Powiedzcie proszę, czy to rzeczywiście jest prosta droga i naturalny postęp ludzkości do doskonałości? Czy nie jest to wręcz przeciwnie znakiem rozstaju, manowców, otchłani, uników, błędu, upadku? Ale zakończmy spór. Jeśli ludzkość czy to w całości, czy to częściowo, powinna dążyć do pożądanej i oczekiwanej w przyszłości doskonałości, dobrobytu, szczęścia, to jest konieczne, aby została znaleziona albo lepiej została ukazana prawdziwa do tego droga. Twierdzę: lepiej, aby została ukazana, ponieważ droga, która jest torowana na chybił trafił, często nie prowadzi do celu, nawet wtedy, kiedy jest ewidentny, a droga wskazana przez doświadczonego przewodnika prowadzi do celu, nawet wtedy, gdy jest on jeszcze ukryty⁶⁷.

Tradycyjny świat starej Europy jest niszczonej przez współczesne ideologie, które są wytworem autonomicznej i dojrzałej osoby ludzkiej. Dla filozofów rzeczą pożądaną staje się eksperyment mający na celu badanie, do czego rozum zdolny jest bez pomocy Objawienia i czym mogłaby być sama natura bez łaski⁶⁸. Potrzeba oporu wobec nadchodzących zmian pobudza do stworzenia „filozofii chrześcijańskiej”, mającej swe źródło w tradycji i wierze. Charakterystyczną cechą tradycjonalizmu, jak już zostało podkreślone, jest twierdzenie, że Bóg jest autorem porządku stworzenia i fundamentów ładu politycznego, dlatego rewolucyjne zmiany mają nie tylko polityczny, ale także religijny charakter, oddziałując nie tylko na społeczne, ale również religijne podstawy świata. Tichomirow podkreśla: *Prawdziwe określenie rewolucji powinno ujawniać, że zakłada ona przewrót najbardziej wewnętrznych praw życia społecznego bądź politycznego. Rewolucja dąży do zmiany podstawowych praw istnienia społeczeństwa. Ideą przewodnią pierwszej rewolucji francuskiej było nastanie wieku Rozumu⁶⁹*. Gdy kwestie takie jak polityka

⁶⁷ Митрополит Филарет Дроздов, *Творения...*

⁶⁸ Por. F. Kerr, *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki oblubieńczej*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2011, s. 155. *Gdy zanikło przekonanie, że dyspensacja boskiej łaski znajduje oddźwięk w naturze ludzkiej, a nawet jest zakorzeniona w pewnego rodzaju naturalnym pragnieniu Boga, sama natura – a to oznacza rozum, uczucia i ciało – stała się kusząco łatwa do oczerniania (tamże, s. 91-92).*

⁶⁹ Л. Тихомиров, *Христианство и политика...*

zostały oddzielone od tradycyjnej jednolitej teologii łaski, nie ma niczego zaskakującego w traktowaniu przestrzeni społeczno-politycznej jako przestrzeni realizacji autentycznie ludzkiego ducha, realizacji swoistej autonomii, w której nie otwiera się już żadna droga wiodąca do Boga, a w takiej podmiotowości żadna droga nie prowadzi do autentycznej osobowości. Zdaniem Tichomirowa duchowy element w człowieku jest odbiciem Bożego, to jest duch Boży. Ta „autonomiczna” osoba wraz ze swymi „autonomicznymi” dążeniami moralnymi zmuszona jest jednak żyć tu, na Ziemi, wśród zjawisk przyrody, w uwarunkowaniach społeczno-politycznych. Nie tylko powinna żyć, ale także działać.

*Gdzież ma działać? W przyrodzie, po usunięciu życia religijnego, jest tylko jeden obszar, w którym istnieje pewne odbicie duchowości – to życie społeczno-polityczne. [...] Chociaż jest ono ściśle związane z prawami przyrody organicznej i nawet nieorganicznej, i dlatego prze-pojone jest prawami konieczności i względności, tym niemniej to środowisko stworzone dla ziemskiego życia człowieka, daje miejsce dla manifestacji duchowych aspiracji. [...] Ale od-działywanie „autonomicznej” osoby jest prawdziwą katastrofą dla społeczeństwa. Ta osoba chce zmusić świat tego, co względne, aby za wszelką cenę zadowolił jej absolutne dążenia*⁷⁰.

Prawosławny konserwatyzm zawsze starał się stłumić ten nadmierny optymizm. Uprzedzając, że antropologiczny optymizm jest podstawą wszelkich ideologii, które starają się zmienić świat na drodze rewolucyjnej transformacji, kierując się rozumem (racjonalistyczno-optymistyczny światopogląd Oświecenia).

BIBLIOGRAFIA

- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2010.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1: *Kontemplacja postaci*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 1: *Od Ireneusza do Bonawentury*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2007.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 2: *Modele teologiczne*, cz. 2: *Od Dantego do Peguy*, przeł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2008.
- Balthasar H.U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, przeł. ks. L. Łysień, Kraków 2013.
- Balthasar H.U. von, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. M. Urban, D. Jankowska, Kraków 2006.
- Balthasar H.U. von, *Teodramatyka*, t. 2: *Osoby dramatu*, cz. 2: *Osoby w Chrystusie*, przeł. W. Szymona, Kraków 2003.
- Balthasar H.U. von, *Teologika*, t. 3: *Duch Prawdy*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Gilbert P.P., *Wprowadzenie do teologii średniowiecza*, przeł. T. Górski, Kraków 1997.
- Greshake G., *Wprowadzenie do nauki o łasce*, przeł. S. Jopek, Kraków 2005.
- Historia teologii IV. Epoka nowożytna*, red. G. Angelini, G. Colomb, M. Vergottini, przeł. W. Szymona, Kraków 2008.

⁷⁰ Л. Тихомиров, *Государственность и религия*, [online] http://royallib.com/author/tihomirov_lev.html, 10 VI 2016 [przeł. D.R.].

- Kasper W., *Kościół Katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, przeł. G. Rawski, Kraków 2014.
- Kerr F., *Katolicycy teolodzy XX wieku. Od neoscholastyki do mistyki obłubieńczej*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2011.
- Ladaria L.F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, przeł. A. Baron, Kraków 1997.
- Lubac H. de, *Medytacje o Kościele*, przeł. I. Białkowska-Cichoń, Kraków 2009.
- Morales J., *Wprowadzenie do teologii*, przeł. P. Rak, Kraków 2002.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, przeł. W. Szymona, Kraków 2015.
- Napiórkowski A., *Teologie XX i XIX wieku*, Kraków 2016.
- Rahner H., *Kościół i Państwo we współczesnym chrześcijaństwie*, przeł. M. i J. Radożyccy, Warszawa 1986.
- Rahner K., *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. G. Bubel, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Opera Omnia. Kościół – znak wśród narodów*, t. 8/1, przeł. W. Szymona, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Opera Omnia. Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, t. 1, przeł. W. Szymona, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Opera Omnia. Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury*, t. 2, przeł. J. Merecki, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Opera Omnia. Zmartwychwstanie i życie wieczne*, t. 10, przeł. J. Kobienia, Lublin 2014.
- Safrński R., *Schopenhauer. Dzikie czasy filozofii*, przeł. M. Falkowski, Warszawa 2008.
- Romanowski D., *Trzeci Rzym. Rozwój rosyjskiej idei imperialnej*, Kraków 2013.
- Sokołowski R., *Bóg wiary i rozumu. Podstawy chrześcijańskiej teologii*, Kraków 2015.
- Sureau D., *Teologie polityczne XX wieku*, „Christianitas” 2011, nr 45/46.
- Szlachta B., *Szkice o konserwatyzmie*, Kraków 2008.
- Szwed A., *Rozum wobec chrześcijańskiego Objawienia. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Kęty 2011.
- Wagner H., *Dogmatyka*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2007.
- Wielomski A., *Konserwatyzm, główne idee, nurty i postacie*, Warszawa 2007.
- Тихомиров Л., *Государственность и религия*, [online] http://royallib.com/author/tihomirov_lev.html, 10 VI 2016.
- Тихомиров Л., *Монархическая государственность*, [online] http://royallib.com/author/tihomirov_lev.html, 10 VI 2016.
- Тихомиров Л., *Социальные миражи современности*, [online] http://royallib.com/author/tihomirov_lev.html, 10 VI 2016.
- Тихомиров Л., *Христианство и политика*, [online] http://royallib.com/author/tihomirov_lev.html, 10 VI 2016.
- Тихомиров Л., *Социальные миражи современности*, [online] http://royallib.com/author/tihomirov_lev.html, 10 VI 2016.
- Митрополит Филарет Дроздов, *Творения*, [online] www.predanie.ru, 10 VI 2016.
- Флоровский Г., *Пути русского богословия*, Париж 1937.

Dr hab. Dymitr ROMANOWSKI – adiunkt w Katedrze Kultury Bizantyńsko-Prawosławnej w Instytucie Rosji i Europy Wschodniej na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Obszar zainteresowań: antropologia kultury, historia rosyjskiej filozofii chrześcijańskiej oraz historia kultury chrześcijańskiej.