

ΕΛΠΙΣ

ΕΛΠΙΣ

CZASOPISMO TEOLOGICZNE
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU



Adres redakcji:

15-420 Białystok, ul. Św. Mikołaja 5

Tel.: 85 744 36 46, Fax: 85 742 40 88

e-mail: ktp@uwb.edu.pl

<http://prawoslawie.uwb.edu.pl>

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko, Prof. dr hab. Antoni Mironowicz

Redaktor odpowiedzialny:

Ks. Henryk Paprocki

Korekta:

Jarosław Charkiewicz

Redakcja techniczna i skład komputerowy:

Katarzyna Sakowska

Opracowanie graficzne:

Jarosław Charkiewicz

Zdjęcia:

Jarosław Charkiewicz, ks. diakon Sławomir Ostapczuk, Jerzy Ostapczuk

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku

Białystok 2010

Wydano nakładem

Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku

ISSN 1508-7719

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14

<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Nakład 300 egz.

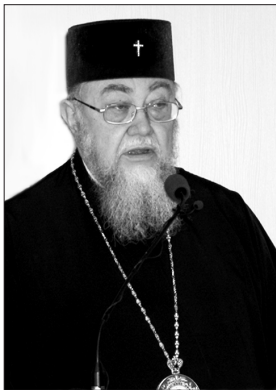
Druk i oprawa: Totem.com.pl

KONFERENCJA NAUKOWA
„ANTROPOLOGIA PRAWOSŁAWNA”

Białystok, 29 maja 2010 r.

PROGRAM

1. Otwarcie konferencji – Jego Eminencja ks. Metropolita Sawa
2. Obraz i podobieństwo: podstawy antropologii biblijnej
– ks. Mikołaj Ozolin, Instytut św. Sergiusza w Paryżu
3. Antropologia Ojców Kościoła IV–VIII wieków
– ks. Henryk Paprocki
4. Antropologia Ojców Kościoła pierwszych czterech wieków –
ks. Andrzej Kuźma
5. Antropologia i ascetyzm
– ks. Warsonofiusz (Doroszkiewicz)
6. Antropologia w pismach współczesnych teologów
prawosławnych – Krzysztof Leśniewski
7. Świętość człowieka w nauczaniu Kościoła prawosławnego
– Artur Jezierski
8. Kult świętych w Prawosławiu – Jarosław Charkiewicz



Ks. Metropolita Sawa (Hrycuniak)

SŁOWO WSTĘPNE

Czcigodne Audytorium,

witam serdecznie wszystkich zebranych na Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Katedrę Teologii Prawosławnej na temat: „Antropologia prawosławna”.

Tematem dzisiejszego spotkania jest więc człowiek. Na przestrzeni całej historii ludzkości zawsze stawiane było, i jest pytanie: „Kim jest człowiek?”

Pomimo pełnej dzisiejszej wiedzy na temat anatomii człowieka, pytanie nadal jest aktualne. Tak jak zawsze, także i dzisiaj padają różne odpowiedzi na to pytanie.

Zadaniem konferencji jest przedstawienie nauki Kościoła prawosławnego na ten temat w oparciu o naukę Biblii, świętych Ojców Kościoła i teologów współczesnych. Ponadto pragniemy zwrócić uwagę słuchaczy na to, że to, co nazywamy świętością człowieka. Te dwa akcenty są myślą przewodnią programu konferencji.

Pismo Święte stwierdza jednoznacznie, że człowiek jest koroną stworzenia. „Bóg rzekł i stało się, On rozkazał i stało się” (Ps 33,9). Świat wyszedł więc z rąk Bożych i objawia Jego dobroć.

Dlatego człowiek po swoim upadku staje się centrum planu zbawienia. „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał” (J 1,13). W ten sposób rozpoczyna się zwycięstwo Jezusa nad światem i jest kontynuacją działania Trójcy Świętej, tak jak to

miało miejsce przy akcie stwórczym. „Uczyńmy człowieka na obraz nasz, podobnego do nas” (Rdz 1,20). Człowiek jest więc ikoną Trójcy Świętej. Św. Grzegorz z Nyssy stwierdza: „Człowiek jest ludzkim obliczem Boga, dlatego kontemplowanie Boga jest życiem duszy”.

Na tej Boskiej płaszczyźnie umiejscowiona jest antropologia świętych Ojców Kościoła. Stąd spotykamy ostre, często paradoksalne sformułowania, jak: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem przez łaskę i uczestniczył w życiu Bożym” ... „Jestem człowiekiem z natury i bogiem przez łaskę” ... „Człowiek mikrokosmos jest także mikrotheosem”.

Życie jako takie rozpoczyna się od Trójcy Świętej. Jego celem i kresem jest Trójca Święta. Wszystkie działania są działaniami w imieniu Trójcy Świętej. Człowiek odpowiedzialny jest za wszystko i za wszystkich. W sposób szczególny wyrażamy to w Świętej Liturgii, kiedy wygłaszamy słowa „za wszystkich i za wszystko”.

Włodzimierz Łosski pisze: „Dogmat trynitarzy jest krzyżem dla myśli ludzkiej, żadna spekulacja filozoficzna nigdy nie potrafiła wznieść się do tajemnicy Trójcy Świętej”. Metropolita moskiewski św. Filaret (Drozdow) dodaje: „Ojciec jest miłością krzyżującą, Syn jest miłością ukrzyżowaną, Duch Święty jest krzyżem miłości, jest niewyczerpaną mocą”. W Świętej Liturgii wołamy: „Umilujmy się wzajemnie, abyśmy jednomyślnie wyznawali: Ojca i Syna, i Świętego Ducha, Trójcę współistotną i niepodzielną”.

Człowiek wszędzie postrzega siebie w relacji z Absolutem. Zrozumieć człowieka, to znaczy tyle, co rozszyfrować tę relację. Można stwierdzić tak, że człowiek jest problemem teandrycznym, Bosko-ludzkim. Św. Klemens Aleksandryjski pisze: „Bóg rzeźbił istotę ludzką, patrząc w swojej mądrości na niebieskie człowieczeństwo Chrystusa” (por.: Kol 1,15; 1 Kor 15,47). Wszystko to stanowi tajemnicę.

Tajemnica ta zawsze niepokoiła rozum ludzki, poszukujący odpowiedzi na pytanie: „Kim jest człowiek?” św. Teofil z Antiochii pisał: „Pokaż mi twego człowieka, a ja pokaże ci mojego Boga”. Potwierdza to właśnie tę tajemnicę, że obaj są nie do określenia. Bł. Augustyn napisał: „Niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie” ...

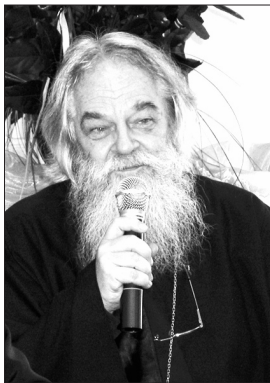
„Tylko dla Ciebie żyję, mówię i śpiewam”. Św. Grzegorz Palamas mógł stwierdzić, że „...poza Bogiem rozum ludzki staje się zwierzęciem, a oddalony od swojej natury pragnie tego, co mu jest obce”.

W człowieku osoba ludzka jest komunią z Boskością, która koncentruje się wewnątrz świadomości ludzkiej: „...już nie żyję ja, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20), napisał św. Apostoł Paweł. Dążenie do obcowania z Bogiem, inaczej do świętości, jest niczym innym, jak niekończącym się pragnieniem Boga. Intensywność związania się z Bogiem staje się celem życia człowieka, a także środkiem poznania.

Człowiek musi zawsze poszukiwać prawdy o sobie samym, o świecie i o Bogu. Pytanie o sens człowieka, sens jego życia, cierpienia, radości i śmierci stawia go w kontekście wyższej Rzeczywistości, która jest niewidzialna dla oczu, ale jest odczuwalna w otaczającym go świecie. Bóg dał człowiekowi realną możliwość poznania obiektywnej niezmiennej prawdy i ułożenia według niej swego życia. Dlatego istnienie człowieka zakłada istnienie Boga, a istnienie Boga zakłada istnienie człowieka. Dla Boga osoba ludzka jest wartością absolutną, od której oczekuje się pełnej miłości. Człowiek nie może zrezygnować z poszukiwania prawdy o sobie, o świecie i o Bogu. Inaczej wszystko to, co ludzkie, zniknie z człowieka.

„Gdzie jest twój skarb”, tam będzie i serce twoje” (Mt 6,21). Modlitwa Jezusowa, zwana też „Modlitwą serca”, czyni z serca człowieka przybytek ciągłej obecności Chrystusa. Dlatego św. Izaak Syryjczyk mógł powiedzieć: „Dostąpiwszy miłości, dostąpiliśmy samego Boga, i nasza pielgrzymka jest zakończona. Przeprawiliśmy się na wyspę, która leży poza światem, gdzie jest Ojciec, Syn i Duch Święty”. Jest to droga pielgrzymowania człowieka do świętości. Dlatego św. Bazyli Wielki mógł powiedzieć, że „człowiek jest stworzenie, które otrzymało nakaz stania się bogiem, to znaczy stania się przeobóstwioną hipostazą” (PG 36,560A).

W imię Boże otwieram dzisiejszą konferencję i wierzę, że przedstawione tutaj myśli zostaną rozwinięte w referatach naszych prelegentów.



Прот. Николай Озолин

ОБРАЗ И ПОДОБИЕ БОГА В ЧЕЛОВЕКЕ КАК ОСНОВА ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ: ПРИРОДНЫЙ ДАР И ЛИЧНАЯ ЗАДАЧА

Ключевые слова: богословие, патристика, образ и подобие

Известно, что *Септуагинта* – греческий перевод *Ветхого Завета*, признанный авторитетом *consensus patrum*. Этот перевод возник действительно как важный этап откровения, удостоверяемый, кроме того, тем, что он использован авторами *Нового Завета*, святыми отцами и в текстах богослужения. В Быт. 1,26 мы там читаем: “Бог сказал, сотворим человека кат еикова џетерав кат кат оμοιωσιν – по образу нашему и по подобию”.

ОБРАЗ БОЖИЙ

Согласно святоотеческим толкованиям, этот стих указывает, прежде всего, на то, что *imago dei* – онтологическая данность в человеке, которая подразумевает особую связь между ним и Богом и которая остается неотъемлемым и неразрушимым свойством человеческой природы по воле Божественного Создателя. Таким образом, человеческое существо создано не автономным и самодостаточным, но оно призвано к участию

в жизни божественной – в действительности только “в Боге” человек может реализовать свое исходное предназначение. Ничто не является более “естественным” для человека, чем жить и возрастать в благодати. Как вы помните, Вл. Лосский поэтому считал, что понятие “сверхъестественности” в этой связи неприменимо в православной антропологии. Отнюдь не противостоя друг другу, природа и благодать выражают, при таком подходе, животворящую динамику отношений между Творцом и тварью. Хотя они радикально различны по природе, Творец и тварь живут в благодатном общении, – и при этом не только отсутствует чреватое тяжелыми последствиями противопоставление между свободой и благодатью, характерное для латинской схоластики, но божественная благодать и ее нетварные энергии являются именно “естественной средой” человеческого бытия. Святые отцы понимали библейский рассказ об Эдемском саде именно в этом смысле, как образ “райской Церкви”, где Адам еще обладал “древним достоинством свободного человека”, как выразился свт. Григорий Палама¹. О. Иоанн Мейендорф любил говорить в этой связи об *открытой* антропологии. Схоластической категории *natura pura* человека, природе почти “нейтральной” и замкнутой в себе самой, о. Иоанн противопоставляет человека, созданного буквально “в состоянии благодати”, естественно открытого Богу для общения и синергии. Такое видение “естественной” богозданной святости человеческого существования основано прежде всего на библейском учении об образе Божиим в человеке. Другими словами, мы должны видеть в Адаме носителя первого тварного Божьего образа. В Быт. 1,27 об этом сказано ясно: “Бог создал человека по своему образу, по образу Бога Он создал его...”.

Отражая различные тенденции патристической мысли, святые отцы по-разному пытались определить “место” *imago dei*

1 Grégoire Palamas, *Triades*, I, 1, 9, Jean Meyendorff (éd.), Louvain 1959, с. 27.

в человеке. Некоторые, как, например, свт. Григорий Нисский, находились – через Оригена – под влиянием неоплатонизма с его концепцией *συυυευεια*. Для них разум – *νους* – наилучшим образом соответствовал и местопребыванию и выражению этого “родства”. Другие, как свмч. Иринеи Лионский с его сотериологией “рекапитуляции во Христе – Новом Адаме” или свт. Григорий Палама, полагали, оставаясь в пределах библейского реализма, что не только разум и душа составляют образ, но также и тело человека. Так, Палама говорит: “Именованье человек прилагается не к душе или к телу пороэнь, но к ним обоим вместе, ибо вместе они созданы по образу Божию”². Владимир Лосский высказывается в том же смысле: “Человеческая личность не является частью человеческого существа, так же как личности Пресвятой Троицы не являются частями Бога. Именно поэтому образ Божий относится не к какой-либо одной части человеческого состава, но ко всей природе человека в ее целостности”³. Так же как Воплощение и Воскресение Христа, спасение, дарованное человеку, относится к полноте его природы, не исключая тела, так и образ Божий, относясь к той же полноте, необходимо должен включать телесность, что, впрочем, ясно следует из традиционного учения о телесном воскресении мертвых⁴, о православном почитании святых мощей и о принципиальной недопустимости “кремации” телес усопших христиан.

2 PG 150, 1361 С.

3 V. Lossky, *La Théologie mystique...*, с. 115; впрочем, “царственное священство” всех верных (1 Пет. 2,9), так же как “онтологическая кафоличность”, которая относится ко всему человечеству в каждом человеке, коренятся в *imago dei*. Девиз “свобода, равенство, братство” – всего лишь секуляризованная версия библейского обоснования достоинства человека. Господь говорит: “Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне” (Мф. 25,40) и Сам указывает, что верно и обратное. Следовательно, когда свт. Василий Великий говорит, что “честь, воздаваемая образу, на первообразная восходит” (*De Spiritu Sancto*, 18, PG 32, 149С), это относится и к оскорблению, то есть всякая обида, нанесенная человеку, является одновременно оскорблением Бога.

4 См. по этому поводу замечательную статью о. Георгия Флоровского *О воскресении мертвых*, в сборнике “Переселение душ”, Париж 1935, сс. 135-167.

Это означает, что постараться еще точнее определить, в чем состоит *imago dei*, едва ли возможно, ибо, как объясняет свт. Григорий Нисский, “образ Божий в человеке, поскольку он совершенен, является в силу этого непостижимым (и потому неопишуемым и неизобразимым!), ибо, отражая полноту своего Первообраза, он должен обладать также непознаваемостью Божества...”. “Мы не можем представить его иначе, – комментирует Владимир Лосский, – как некое участие в бесконечных благах Божиих”⁵.

Как мы уже сказали, образ Божий неотъемлемо присутствует в человеческой природе, и ничто не может этот образ разрушить, даже в высшей степени “противоестественный” первородный грех. Согласно святым отцам, нет сомнения, что только свободная личность может совершить грех, и этот грех всегда остается “личным”. Учение о “природном грехе” великий тайноводитель Духа свт. Фотий просто назвал ересью⁶. В настоящий момент мы не можем входить в подробности интерпретаций первородного греха, столь разных на Востоке и Западе. Что касается православного понимания, мы можем сослаться на замечательную главу книги о. Иоанна Мейендорфа *Введение в византийское богословие*⁷, где он показывает, что для святых отцов первородный грех Адама и Евы ведет не к “наследственному греху” и еще менее к “наследственной виновности”, но, если можно так выразиться, к “наследственной смертности”. Вот почему смерть Господа на кресте не есть жесточайшее наказание, наложенное на Сына Человеческого гневом Отца Небесного, но победа Бога над этой именно смертностью (1 Кор. 15,22) и полное восстановление во Христе первоначальной красоты образа Божия, ставшего в людях почти неузнаваемым вследствие смерти и греха.

5 V. Lossky, *La Théologie mystique...*, с. 113.

6 Bibliothèque 177; R. Henry (éd.), Paris, 1960, 2, 177.

7 Paris 1975, p. 192-198.

И вот мы дошли до подобия. Если мы остановились на неотъемлемом и неизгладимом образе Божиим, который в конечном счете есть “богословский *locus*” тайны всякой человеческой личности, то прежде всего потому, что подобие предполагает образ, как миропомазание – крещение.

ПОДОБИЕ

Подобие есть дело Святого Духа, Которым “все совершается”. “Слово – пишет свт. Афанасий Великий – дает нам начатки даров Духа Святого, чтобы мы могли стать сынами Божиими *по образу Сына Божия*”⁸. Именно во Христе восстанавливается померченный образ Божий в природе, общей всем людям. В крещении, когда умирает ветхий Адам и мы воскресаем во Христе, совершается это восстановление для каждого верующего лично. Святой Дух дает возможность всем, кто воссоздан “по образу”, кто воскресен в этой крещальной воде, далее усовершенствовать это подобие и завершить его.

Диадок Фотикийский описывает этот процесс, ссылаясь на искусство живописи: “Подобно тому, как живописцы сначала набрасывают одной краской эскиз портрета и затем, постепенно добавляя цвет за цветом, добиваются сходства портрета и модели (...), так же и благодать Божия начинает с того, что в крещении восстанавливает образ таким, каким он был, когда человек пришел в мир”. Здесь, наверное, уместно напомнить, что по учению отцов Церкви, дети рождаются невинными... Но вернемся к нашей цитате: “Затем, видя стремление всего нашего произволения к красоте подобия (...), тогда прилагая добродетель к добродетели, возвращая красоту души от славы в славу, благодать отмечает эту душу подобием”⁹. Прп. Иоанн Дамаскин говорит так: “Бог творит человека по своему образу и подобию, (...) вы-

8 О воплощении, XIII, 7, PG 26, 997A.

9 Diadoque de Photicée, *Œuvres spirituelles*, LXXXIX, SC 5^{bis}, Paris 1955, с. 149.

ражение “по образу” указывает на способность ума и свободы; тогда как выражение “по подобию”, означает уподобление Богу в добродетели”¹⁰. Христос включил природу, общую всей множественности людей, в Свою единую божественную ипостась. Святой Дух распределяет Свою божественную природу, общую с Отцом и Сыном, среди всей множественности человеческих ипостасей. Лосский так описывает этот дар Самого Себя Духа Святого: “Дух Святой как бы ступевывается как Личность перед тварными личностями, которым Он присваивает благодать. В Нем воля Божия для нас больше не внешняя: она подает нам благодать изнутри, проявляясь в самой нашей личности, пока наша воля человеческая пребывает в согласии с волей Божественной и соработает ей, стяжая благодать, соделывая ее *нашей*. Это – путь обожения, приводящий к Царству Божию, которое вводится Духом Святым в наши сердца уже в настоящей жизни. Ибо Дух Святой есть царское помазание, почивающее на Христе и всех христианах, призванных царствовать с Ним в будущем веке. И тогда это незнание Божественное Лицо, не имеющее Своего образа в другой Ипостаси, явит Себя в обоженных человеческих личностях: *ибо образом Его будет множество святых*”¹¹.

Однако перейдем теперь непосредственно ко всем помазанникам Божиим, ко Христу и множеству святых, которых мы изображаем, например, на иконах.

Что такое икона святого? Это образ человека, который реализовал свою святость, образ того, кто, стяжав Духа Святого, принес плоды Его – следовательно, это образ того, кто всецело использовал возможности, которые он получил через полное восстановление образа Божия в крещении.

10 Полное собрание творений Св. Иоанна Дамаскина, т. I, *Точное изложение православной веры*, кн. II, гл. 12, с. 212. *De fide orthodoxa*, II, 12, *De homine*, PG 94, 920B.

11 V. Lossky, *La Théologie mystique...*, с. 169.

Икона стремится представить *реализованное подобие*. Специфический христианский образ – тот, который присущими ему средствами показывает богозданную “естественную святость” твари, которая обретается в благодатном общении с Творцом и которая полностью реализует это общение. В таком случае что-то происходит с ветхим и упрямым Адамом, и *это* надо показать, не искушение и не борьбу (сравни знаменитую картину “Искушение преподобного Антония” с Изенгеймского Алтаря Грюневальда в Кольмаре), но конечный результат, мир в Господе, который одно только Его прославление.

Подлинное церковное искусство показывает *свершившуюся* перемену, спасение, преобразование через Бога и в Боге падшего и смертного мира – одним словом, *преображение*.

Тот, кто подвизается над совершенствованием в себе подобия Христу, подвизается над преобразованием мира.

Слова прп. Серафима Саровского о том, что “смысл человеческой жизни в стяжании Духа Святого” означают, что смысл жизни состоит в полном осуществлении себя как человеческого существа, ибо это возможно только “в Боге”. Человеческая личность подобна Христу в той мере, в какой она сумеет стяжать Духа Святого, поскольку именно Он являет и дает возможность человеку обрести Христа. Значит именно Дух Святой совершает богоподобие в человеке.

OBRAZ I PODOBIENSTWO BOŻE W CZŁOWIEKU JAKO PODSTAWA ANTROPOLOGII PRAWOSŁAWNEJ: DAR NATURALNY I ZADANIE OSOBISTE

Słowa kluczowe: teologia, patrystyka, obraz i podobieństwo

Wiadomo, że *Septuaginta* – grecki przekład *Starego Testamentu* – został uznany przez autorytet *consensus patrum*. Przekład ten pojawił się rzeczywiście jako ważny etap Objawienia, poświadczony oprócz tego, że został wykorzystany przez autorów *Nowego Testamentu*, także przez Ojców Kościoła i w tekstach liturgicznych. W Księdze Rodzaju czytamy: „Rzekł Bóg: Uczynimy człowieka *κατ'εικονα ημετερον και καθ'ομοιωσις* – na obraz nasz i na podobieństwo” (1,26).

OBRAZ BOŻY

Zgodnie z egzegezą patrystyczną werset ten wskazuje, przede wszystkim, na to, że *imago Dei* jest faktem ontologicznym w człowieku, który zakłada szczególny związek między nim i Bogiem, i który pozostaje stałą oraz niezniszczalną cechą natury człowieka z woli Stwórcy-Boga. W ten sposób istota ludzka nie jest stworzona jako autonomiczna i samowystarczalna, ale jest powołana do uczestniczenia w życiu Bożym, gdyż jedynie „w Bogu” człowiek może realizować swoje przeznaczenie. Nic nie jest bardziej „naturalnym” dla człowieka, niż żyć i wzrastać w łasce. Jak pamiętamy, Włodzimierz Łosski uważał, że pojęcie „nadprzyrodzoności” w tym połączeniu nie ma zastosowania w antropologii prawosławnej. Wcale nie przeciwstawia-

ją się sobie natura i łaska, ale wyrażają – przy takim podejściu – życiodajną dynamikę relacji między Stwórcą i stworzeniem. Chociaż są oni różni co do natury, Stwórca i stworzenie żyją we wspólnocie łaski, a przy tym nie tylko zanika brzemienne w ciężkie następstwa przeciwieństwo między wolnością i łaską, charakterystyczne dla scholastyki łacińskiej, ale łaska Boża i jej niestworzone energie są właśnie „środowiskiem naturalnym” bytu ludzkiego. Święci Ojcowie rozumieli opowiadanie biblijne o raju właśnie w tym sensie jako obraz „Kościoła w raju”, gdzie Adam jeszcze dysponował „dawną godnością wolnego człowieka”, jak wyraził to św. Grzegorz Palamas¹. Ojciec John Meyendorff lubił w związku z tym mówić o *otwartej* antropologii. Scholastycznej kategorii *natura pura* człowieka, naturze prawie „neutralnej” i zamkniętej w sobie samej, ojciec John przeciwstawiał człowieka stworzonego dosłownie „w stanie łaski”, w naturalny sposób otwartego na Boga dla wspólnoty i synergii. Taka wizja „naturalnej”, stworzonej przez Boga świętości ludzkiego istnienia, bazuje przede wszystkim na nauce biblijnej o obrazie Bożym w człowieku. Innymi słowy, powinniśmy postrzegać w Adamie nosiciela pierwszego stworzonego obrazu Bożego. W Księdze Rodzaju powiedziano o tym jasno: „Bóg uczynił człowieka na obraz swój, na obraz Boga go uczynił...” (1,27).

Odbijając różne tendencje myśli patrystycznej, święci ojcowie w różny sposób próbowali określić „miejsce” *imago Dei* w człowieku. Niektórzy, jak na przykład św. Grzegorz z Nyssy, pozostawali – przez Orygenesę – pod wpływem neoplatonizmu z jego koncepcją *συγγεια*. Dla nich rozum – *νοῦς* – najlepiej odpowiadał i miejscu przebywania, i wyrażeniu tego „podobieństwa”. Inni, jak św. Ireneusz z Lyonu z jego soteriologią „rekapitulacji w Chrystusie Nowym Adamie”, lub św. Grzegorz Palamas, zakładali – pozostając w granicach realizmu biblijnego – że nie tylko rozum i dusza stanowią obraz, ale także ciało człowieka. Św. Grzegorz Palamas powiada: „Nazwa człowiek nie odnosi się oddzielnie do duszy lub ciała, ale do obu razem,

1 Św. Grzegorz Palamas, *Triades*, I, 1. 9, éd. J. Meyendorff, Louvain 1959, s. 27.

gdyż razem zostały one stworzone na obraz Boga². Włodzimierz Łoski wyraził to w następujący sposób: „Osoba ludzka nie jest częścią bytu ludzkiego, podobnie jak osoby Trójcy nie są częściami Boga. Dlatego cecha obrazu Boga mnie przysługuje jakiemuś jednemu tylko elementowi bytu ludzkiego, lecz odnosi się do całej, integralnej natury człowieka³. Podobnie jak Wcielenie i Zmartwychwstanie Chrystusa, zbawienie, dane człowiekowi, odnosi się do pełni jego natury, nie wyłączając ciała, tak i obraz Boży odnosząc się do tej pełni, powinien w konieczny sposób obejmować cielesność, co zresztą wyraźnie wynika z tradycyjnej nauki o wskrzeszeniu umarłych⁴, z prawosławnego kultu świętych relikwii i z zasadniczego zakazu „kremacji” ciał zmarłych chrześcijan.

Oznacza to, że staranie się o jeszcze dokładniejsze określenie na czym polega *imago Dei*, jest raczej niemożliwe, gdyż – jak wyjaśnia św. Grzegorz z Nyssy – „obraz Boży w człowieku, ponieważ jest doskonały, jest z tego powodu nieuchwytny (dlatego też nie do opisanie i nie do przedstawienia!), bowiem odbijając pełnię swego Praobrazu powinien także dysponować niepoznawalnością Bóstwa”. „Możemy go pojąć – komentuje Włodzimierz Łoski – tylko za pomocą idei uczestnictwa w nieskończonych dobrach Bożych⁵.”

2 PG 150, 1361C.

3 W. Łoski, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, s. 115 = *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 105. Zresztą „kapłaństwo królewskie” wszystkich chrześcijan (1 P 2,9), jak i „ontologiczna katolickość”, odnoszą się do całego człowieczeństwa w każdym człowieku, będąc zakorzenione w *imago Dei*. Hasło „wolność, równość, braterstwo” jest jedynie zsekularyzowaną wersją biblijnej podstawy godności człowieka. Pan powiedział: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych moich braci, mnie uczyniliście” (Mt 25,40) i Sam wskazuje, że słuszne jest także to, co jest odwrotnością tych słów. Tym samym, gdy św. Bazyli Wielki mówi, że „cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp” (*De Spiritu Sancto*, 18, PG 32, 149C = *O Duchu Świętym*, przeł. A. Brzostkowska, Warszawa 1989, s. 146), odnosi się to także do zniewagi, gdyż każda krzywda wyrządzona człowiekowi, jest równocześnie znieważeniem Boga.

4 Na ten temat patrz godny uwagi artykuł: G. Florowski, *O wskrzeszeniu martwych*, [w:] *Pieriesielenije dusz*, Paris 1935, s. 135-167.

5 W. Łoski, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, s. 113 = *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 104.

Jak już powiedziano, obraz Boży zawsze jest obecny w naturze ludzkiej i nic nie może tego obrazu zniszczyć, nawet w najwyższym stopniu „przeciwny naturze” grzech pierworodny. Zgodnie z nauką Ojców Kościoła nie ma wątpliwości, że tylko wolna osoba może popełnić grzech i grzech ten pozostaje „osobistym”. Naukę o „grzechu pierworodnym” wielki znawca teologii Ducha Świętego, św. patriarchy Focjusz, po prostu nazywał „herezją”⁶. Teraz nie możemy zająć się szczegółami interpretacji grzechu pierworodnego, jakże różnymi na Wschodzie i na Zachodzie. Jeśli chodzi o prawosławne rozumienie, to możemy powołać się na znakomity rozdział z książki ojca Johna Meyendorffa *Teologia bizantyjska*⁷, w którym autor udowadnia, że według Ojców Kościoła grzech pierworodny Adama i Ewy nie prowadzi do „dziedziczenia grzechu”, a tym bardziej do „dziedzicznej winy”, ale – jeśli można tak się wyrazić – do „dziedzicznej śmiertelności”. Oto dlaczego śmierć Pana na krzyżu nie jest okrutną karą, nałożoną na Syna Człowieczego przez gniew Ojca Niebieskiego, ale zwycięstwem Boga nas tą właśnie śmiertelnością (1 Kor 15,22) i całkowitym przywróceniem w Chrystusie pierwotnego piękna obrazu Bożego, który stał się w ludziach prawie niepoznawalnym wskutek śmierci i grzechu.

W ten sposób doszliśmy do podobieństwa. Jeśli zatrzymaliśmy się na stałym i niezniszczalnym obrazie Bożym, który ostatecznie jest „*locus* teologiczny” tajemnicy wszelkiej osoby ludzkiej, to przede wszystkim dlatego, że podobieństwo zakłada obraz tak, jak bierzmowanie zakłada chrzest.

6 Św. Focjusz, *Bibliothèque*, 177, éd. R. Henry, Paris 1960, s. 177 = *Biblioteka*, przeł. O. Jurewicz, Warszawa, 1988, II, s. 62.

7 J. Meyendorff, *La théologie byzantine*, Paris 1975, s. 192-198 = *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 2007, s. 133-137.

PODOBIEŃSTWO

Podobieństwo jest dziełem Ducha Świętego, który „wszystko spełnia”. „Dlatego Słowo Boże – pisze św. Atanazy Wielki – zjawiło się samo, żeby jako Obraz Boga móc odtworzyć człowieka, który *jest według obrazu*”⁸. Właśnie w Chrystusie zostaje przywrócony pomroczony obraz Boży w naturze wspólnej wszystkim ludziom. W chrzcie, gdy umiera stary Adam i my zmartwychwstajemy w Chrystusie, dokonuje się to przywrócenie dla każdego wierzącego osobiście. Duch Święty daje możliwość wszystkim, którzy są stworzenie „na obraz”, którzy zmartwychwstają w wodzie chrzcielnej, aby dalej doskonalili podobieństwo i doprowadzili je do pełni.

Diadoch z Fotyki opisuje ten proces powołując się na sztukę malarzką: Podobnie temu, jak malarze początkowo kreślą jednym kolorem szkic portretu, a następnie stopniowo dodając kolor za kolorem, dochodzą do podobieństwa portretu i modelu (...), tak samo i łaska Boża zaczyna od tego, że w chrzcie przywraca obraz takim, jakim on był, gdy człowiek przyszedł na świat”. Tutaj z pewnością właściwym jest przypomnienie, że według nauki Ojców Kościoła dzieci rodzą się niewinnymi... Powróćmy jednak do naszego cytatu: „Następnie, widząc dążenie całej naszej wolności do piękna podobieństwa (...), wtedy dodając łaskę do łaski, pielęgnując piękno duszy od chwały do chwały, łaska wyróżnia tę duszę podobieństwem”⁹. Św. Jan Damasceński mówi tak: „Bóg tworzy człowieka na swój obraz i podobieństwo (...). Zwrot bowiem ‘na obraz’ oznacza zdolność myślenia i stanowienia o sobie, a ‘na podobieństwo’ upodobnienie się do Boga w miarę sił przez cnotę”¹⁰. Chrystus włączył naturę całej wielości lu-

8 Św. Atanazy Wielki, *De incarnatione Verbi*, XIII, 7; PG 26, 997A = *O wcieleniu Słowa*, przeł. A. Wojciechowski, Warszawa 1998, s. 34-35 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 61).

9 Diadoch z Fotyki, *Oeuvres spirituelles*, LXXXIX, Paris 1955, s. 149 (Sources Chrétiennes, 5^{bis}).

10 Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa*, II, 12, PG 94, 920B = *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 94.

dzi w swoją jedyną Bożą Hipostazę. Duch Święty rozdziela swoją Boską naturę, wspólną z Ojcem i Synem, wśród całej wielości ludzkich hipostaz. Włodzimierz Łoscki tak opisuje ten dar Ducha Świętego z samego siebie: „Ducha Święty, jako osoba, usuwa się przed osobami stworzonymi, którym udziela łaski. W Nim wola Boża nie jest już dla nas czymś zewnętrznym: daje nam łaskę od wewnątrz, objawiając się w samej naszej osobie, o ile nasza ludzka wola pozostaje w zgodzie z wolą Bożą i współpracuje z nią, uzyskując łaskę, czyniąc ją *naszą*. Jest to droga przeobstwienia prowadząca do Królestwa Bożego, zapoczątkowanego w sercach przez Ducha Świętego już w tym życiu doczesnym. Duch Święty bowiem jest królewskim namaszczeniem, spoczywającym na Chrystusie i na wszystkich chrześcijanach powołanych do królowania z Nim w wieku przyszłym. W taki to sposób owa nieznana Osoba Boska, nie mająca swego obrazu w innej hipostazie, objawi się w osobach przeobstwionych; jej obrazem bowiem będzie wielka ilość świętych”¹¹.

Teraz przejdźmy bezpośrednio do wszystkich wybrańców Bożych, do Chrystusa i wielości świętych, których przedstawiamy na ikonach.

Czym jest ikona świętego? Jest to obraz człowieka, który zrealizował swoją świętość, obraz tego, kto zdobywszy Ducha Świętego, przyniósł owoce Jego, a tym samym jest to obraz człowieka, który całkowicie wykorzystał możliwości otrzymane przez pełne przywrócenie obrazu Bożego w chrzcie.

Ikona dąży do przedstawienia *zrealizowanego podobieństwa*. Specyficzny obraz chrześcijański to ten, który właściwymi mu środkami ukazuje stworzoną przez Boga „naturalną świętość” stworzenia, znajdowaną w pełnej łaski wspólnocie ze Stwórcą i która w pełni realizuje to podobieństwo. W takim wypadku coś staje się ze starym i upartym Adamem, i należy to pokazać, nie pokusa i nie walka (porównaj wspaniały obraz „Kuszenie świętego Antoniego” z ołtarza au-

11 W. Łoscki, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, s. 169 = *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, s. 154.

torstwa Matthiasa Grünewalda w Colmarze), ale ostateczny rezultat, pokój w Panu, który jest jednym Jego sławieniem.

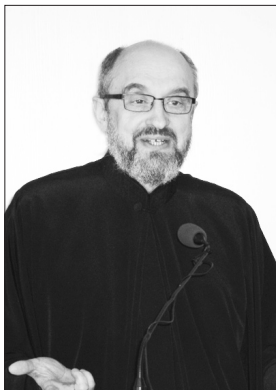
Autentyczna sztuka cerkiewna ukazuje *dokonaną* przemianę, zbawienie, przekształcenie przez Boga i w Bogu upadłego i śmiertelnego świata, jednym słowem *przemienienie*.

Ten, kto dokonuje wysiłku doskonalenia w sobie podobieństwa Chrystusa, dokonuje wysiłku przemieniania świata.

Słowa św. Serafina z Sarowa o tym, że „sens życia ludzkiego polega na zdobywaniu Ducha Świętego”¹² oznaczają, że sens życia polega na pełnym zrealizowaniu siebie jako istoty ludzkiej, co jest możliwe tylko „w Bogu”. Osoba ludzka jest podobna do Chrystusa w tej mierze, w jakiej potrafi ona zdobywać Ducha Świętego, ponieważ właśnie On okazuje i daje człowiekowi możliwość znalezienia Chrystusa. Oznacza to, że właśnie Duch Święty dokonuje spełnienia podobieństwa Bożego w człowieku.

Przetłumaczył ks. Henryk Paprocki

¹² Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2008, s. 52.



Ks. Henryk Paprocki

ANTROPOLOGIA OJCÓW KOŚCIOŁA IV–VIII WIEKÓW

Słowa kluczowe: teologia, filozofia, antropologia, patrystyka, Prawosławie, obraz i podobieństwo

WSTĘP

Jeśli odwołamy się do współczesnych encyklopedii i leksykonów, znajdziemy w nich następującą definicję antropologii:

Antropologia (gr. *άνθρωπος* – człowiek, *λόγος* – nauka), nauka, która zajmuje się badaniem człowieka jako jednostki i jako społeczności.

Antropologia w ściślejszym tego słowa znaczeniu jest gałęzią nauk przyrodniczych zajmującą się człowiekiem i rasami etnograficznymi, a jej gałąź paleoantropologia zajmuje się także różnymi podgatunkami, a nawet gatunkami rodzaju *Homo Sapiens*. Antropologia posługuje się narzędziami takimi jak reszta nauk porównawczych, a do najważniejszych z nich należą: antropometria, genetyka, statystyka. W znaczeniu obszerniejszym wykorzystuje wiele nauk zajmujących się w mniejszym lub większym stopniu człowiekiem i jego życiem (medycyna, psychologia, socjologia), jednakże uwzględnia je o tyle, o ile ich zdobycze mają znaczenie dla zrozumienia właściwości

i rozwoju człowieka. Antropologia jako osobna gałąź wiedzy ludzkiej istnieje stosunkowo krótko. Jej początków można się doszukiwać w starożytnej Grecji, w pismach Herodota, Hipokratesa i innych, jednak naukowe ujęcie i podstawy tej dziedziny wiedzy przedstawił dopiero chirurg francuski Paul Broca (1824–1880). On pierwszy określił dokładnie zadania antropologii i opracował metody jej badań, kładąc tym samym podwaliny pod tę nową dziedzinę wiedzy. W roku 1859 założył w Paryżu pierwsze Towarzystwo Antropologiczne, a w 1876 r. powstała tam z jego inicjatywy pierwsza szkoła antropologiczna, L'École d'Antropologie de Paris.

Oznacza to, że chrześcijaństwo nic nie wniosło i nie zapoczątkowało nauki o człowieku, przecież nie wspomina się nawet o mającym przełomowe znaczenie traktacie św. Grzegorza z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*.

Równie podejrzanie wygląda w encyklopediach definicja „osoby”, czyli hipostazy:

1. w filozofii przypisywanie realnego istnienia pojęciom abstrakcyjnym;
2. w filozofii Plotyna wyłaniające się z absolutu kolejne postacie bytu;
3. w teologii chrześcijańskiej termin używany na oznaczenie każdej z trzech osób boskich wchodzących w skład Trójcy Świętej;
4. w biologii nieprzejawianie się cechy uwarunkowanej przez dany gen, wskutek tłumiącego działania genu z innej pary;
5. w medycynie zatrzymanie lub zwolnienie przepływu krwi w żyłach.

A przecież to właśnie pojęcie hipostazy, najpierw w odniesieniu do osób Boskich, a później do człowieka – jako stworzonego na obraz Boga – odegrało kluczową rolę w rozwoju nauki o człowieku.

Należy sobie uświadomić, że poza tym teologia prawosławna oraz filozofia związana z Prawosławiem, zawsze odznaczały się innym od zachodniego podejściem do problematyki antropologicznej. Podczas gdy Zachód podkreślał konflikt wolności i łaski, upadek czło-

wieka i rozdarcie ludzkiej natury, Wschód był nastawiony do człowieka pozytywnie, podkreślał element przebóstwienia. „Twą chwałą, Chryste, jest człowiek”, mówił św. Grzegorz z Nyssy. Śmiało można powiedzieć, że Wschód i Zachód dzieli antropologia. Św. Augustyn, Ojciec Zachodu, aczkolwiek czczony przez Kościół prawosławny jako błogosławiony, odegrał na Wschodzie rolę minimalną. Dla Wschodu obce są krańcowe ujęcia, głoszące dobroć natury ludzkiej, albo też – przeciwnie – jej całkowite skażenie przez grzech.

Prawosławie nie wytworzyło jednolitego systemu antropologicznego. Inspiracje czerpie głównie z orzeczenia Soboru Chalcedońskiego, które jest zarazem orzeczeniem chrystologicznym i antropologicznym. Problem chrystologiczny skłania bowiem do refleksji nad człowiekiem. W człowieku jest Boska cząstka, Bogoczołwieczeństwo. Dlatego prawosławie niechętnie patrzy na te wszystkie systemy teologiczne i filozoficzne, które deprecjonują człowieka, podporządkowując go określonym interesom lub ideologiom, dopatruje się w nich „herezji braku człowieczeństwa” poprzez ujmowanie człowieka w sposób fragmentaryczny i degradujący. W ujęciu prawosławnym antropologia ma raczej za zadanie obronę człowieka i jego godności. Problem człowieka jest centralnym dla świadomości naszej epoki, ale prawosławie nie dąży do jednolitego rozwiązania tego zagadnienia. Można mówić o pewnym lęku prawosławia przed raz na zawsze zamkniętymi systemami. Wszystkie rzeczy są ciągle w stanie dziania się, w ruchu, więc problem człowieka pozostaje ciągle otwarty. Możemy co najwyżej wyróżnić pewne rysy szczególne prawosławnej antropologii, które rzutują na jej różnorakie ujęcia¹.

ŹRÓDŁA PRAWOSŁAWNEJ ANTROPOLOGII

Podstawę prawosławnej antropologii stanowi tekst *Księgi Rodzaju*, mówiący o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo” Boże (1,26-28). Teologia prawosławna nie zajmuje się jednak analizą pier-

¹ Por.: O. Clément, *Boski kosmos*, tłum. P. Mikulska, Kraków 2009, s. 27-56.

wotnego statusu człowieka oraz nie szuka powiązań z tak zwanymi „naukami świeckimi”. Podejście do problemu człowieka ma wyłącznie charakter biblijny: stworzenie „na obraz i podobieństwo” Boga, upadek człowieka i powrót do jedności z Bogiem przez sakramenty i doprowadzenie człowieka do pełni eschatologicznej.

Ważną rolę odgrywa w antropologii nauka Ojców Kościoła. Ojcowie greccy rozwinęli naukę o otwartej, wolnej i zdolnej do transcendencji naturze człowieka (gr. *epektasis*), rozwinęli teologię obrazu i podobieństwa Boga oraz naukę o przeobstwieciu człowieka (gr. *theosis*). W rozumieniu Ojców człowiek występuje jako twórca, *homo creator*. Pierwszy zarys antropologii teocentrycznej podał św. Grzegorz z Nyssy, ale nauka ta została zapoczątkowana przez Klementa Aleksandryjskiego i św. Atanazego Wielkiego. Niepoślednią rolę odgrywa też doświadczenie ascetów, ojców pustyni i mistyków (antropologia hagiograficzna), a także liturgia z jej bogactwem tekstów teologicznych.

W sensie ściśle dogmatycznym podstawę antropologii stanowi dogmat trynitarny i chrystologiczny. Zjednoczenie natury Boskiej i ludzkiej w jednej Osobie (gr. *hypóstasis*) Logosu sugeruje dwa aspekty bytu ludzkiego:

- a. *prosopon*: podkreśla psychologiczny aspekt bytu zwróconego ku swemu wnętrzu, ale także ku drugiemu człowiekowi,
- b. *hypostasis*: aspekt bytu otwartego i transcendującego swój własny świat wewnętrzny w kierunku Boga².

Liturgia prawosławna ukazuje nam człowieka w całym jego misterium jako nosiciela Ducha, co podkreśla wiarę w człowieka. Asceza wszystkich wieków opiera się nie tylko na wierze w Boga, ale też na wierze w człowieka.

Wiara ta wynika z faktu przenikania natury przez łaskę niestworzoną, czyli przez przeobstwiające energie Boga, wiecznie promieniujące z istoty Boga. Według św. Augustyna wizja uszczęśliwiająca za-

2 Por.: A. Kniazeff, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1996, s. 66.

czyna się po śmierci, a według teologii wschodniej jest ona możliwa już tutaj, w tym życiu. Cud jest także fenomenem eschatologicznym, a w sakramentach uczestniczymy w eschatologii zrealizowanej. Niedostępnej światłości Boga (1 Tm 6,16), przejawiającej się w Boskich energiach, odpowiada głębia człowieka, której symbolem jest serca (Jr 17,9-10). Misterium „Boga ukrytego” – *Deus absconditus* (Iz 45,15) – posiada swe przedłużenie w tajemnicy „człowieka ukrytego serca” (1 P 3,4). Apofatycznej (negatywnej) teologii odpowiada też apofatyczna antropologia. Niepoznawalność człowieka zaznacza się zarówno w naukach szczegółowych, jak i w teologii.

O ile Zachód akcentuje przyczynowość sprawczą (dokonywanie, tworzenie), o tyle Wschód operuje przyczynowością formalną i wzorcą, co pociąga za sobą koncepcję uczestnictwa. Myśl wschodnia odkrywa, że świat uczestniczy w Bogu, jest odzwierciedleniem głębszej, pełniejszej rzeczywistości. Uczestnictwo w Bogu pozostawia w sobie ślad jakiegoś podobieństwa. Każdy byt stworzony uczestniczy, nie jest sam z siebie, ale jest odbłaskiem metarzeczywistości i ma skłonność do *koinonii*, wspólnoty.

Jeżeli do stworzenia innych bytów starczyło Boskie *fiat*, to przy stworzeniu człowieka miała miejsce „narada Boga” (Rdz 1,26).

Prawosławna teoria „uczestniczenia w Bogu” zakłada przenikanie się bytu ludzkiego i Bożego, teandryczność, i otwartość człowieka. Pociąga to za sobą określone następstwa zarówno w teologii, jak i filozofii chrześcijańskiej, inspirowanej przez prawosławie. Wynikają one po części z triadycznej struktury człowieka – człowiek jest bytem na obraz Trójcy Świętej – odbijającej Trójcę.

ANTROPOLOGIA OBRAZU I PODOBIENSTWA

Podstawę skrypturystyczną teologii obrazu stanowią słowa Księgi Rodzaju „na obraz nasz i na podobieństwo” (gr. *kat'eikona hemeteran kai kath'omoiosin*). Tekst ten mówi, że człowiek jest obrazem Boga, że „obraz” wchodzi w samą naturę człowieka, uczestniczy w przymiotach Archetypu. Gdzież jest jednak ten obraz Boży w czło-

wieku? Hebrajskie *betsalemenu kidemutenu* jest paralelizmem, ale już Septuaginta tłumaczy „na obraz nasz i na podobieństwo”, co oznacza, że obraz jest Bogu podobny. Tekst ten stoi w opozycji do całego opisu stworzenia. Podkreśla wyjątkową pozycję człowieka wobec Boga, ale też i różnicę. Ponieważ Biblia nie precyzuje, na czym polega idea „obrazu i podobieństwa”, Ojcowie Kościoła podjęli wysiłek określenia na czym polega obraz Boga w człowieku. Trzeba tu zaznaczyć, że już w starożytności mówiono o upodobnieniu się do bóstwa, o *syngenei*, podobieństwie z bogami. Pod koniec IV wieku św. Epifaniusz w dziele zatytułowanym *Apteczka* zebrał różne herezje, które omówił i potępił; pozbierał też sporo teorii dotyczących obrazu Bożego. Widząc całą masę różnych wyjaśnień stwierdził, że na czym polega obraz Boży wie sam Bóg, a my musimy uznać tę rzeczywistość, aby nie odrzucać daru Bożego. Również Teodoret z Cyru zestawiał obszerną kolekcję opinii na temat obrazu Bożego, z której wynika, że jeżeli poszukujemy jasnego określenia, co jest obrazem Bożym, to napotyka-my szereg wyjaśnień, które jednak dadzą się uporządkować:

1. Opinia typowa dla szkoły aleksandryjskiej pod wpływem myśli greckiej dopatrywała się podobieństwa jedynie w naturze duchowej człowieka, zwłaszcza w umyśle (gr. *nous*), a nawet w duchu (gr. *pneuma*) człowieka. Przejawia się to w zdolnościach człowieka do poznania Boga i uczestnictwa w Jego życiu, w zdolności kochania, tworzenia (gr. *demiourgikon dzoön*), doskonalenia się i transcendencji. Niektórzy uważają, że podobieństwo ma charakter moralny i polega na doskonaleniu siebie. Szkoła ta ulegała nieraz neopłatońskiej nieufności do ludzkiego ciała.

2. Szkoła antiocheńsko-syryjska podkreśla, że cały człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże (wpływy judejskie).

Nie można ograniczać rzeczywistości obrazu jedynie do jakiejś sfery lub warstwy człowieka, ale trzeba odnosić ją do tego, co dzisiaj rozumiemy przez osobę ludzką. Osoba nie jest ani samym ciałem, ani też samą duszą. Kategoria osoby najlepiej wyraża rzeczywistość obrazu Bożego, gdyż rzeczywistość obrazu przysługuje całej osobo-

wej strukturze człowieka. Przez to zostaje zachowana ontyczna jedność osoby zdolnej ukazywać Boga w miarę, jak jej natura pozwala się przenikać łasce. Obrazem Bożym jest cała osobowa *humanitas* człowieka, wraz z duszą i ciałem, rozumem i wolą, zdolna do świadomego wyboru i przekraczania swojej własnej natury, aby zjednoczyć się z Bogiem, do wytężonego dążenia „ikony” ludzkiej do jej Archetypu. Prowadzą do tego sakramenty, zwłaszcza chrzest i bierzmowanie. Chrzest odnawia w duszy zamazany obraz Boży, a bierzmowanie przywraca podobieństwo Boże. Namaszczenie jest symbolem naszego uczestnictwa w Duchu Świętym, wcielając nas w człowieczeństwo Chrystusa (antropologia liturgiczna).

Obraz jest czymś dynamicznym, podczas gdy podobieństwo jest zadaniem domagającym się realizacji. Człowiek ma zdolność upodobnienia się do Boga przez wpływ Boskich energii. Przez łaskę bowiem ujawnia się w człowieku to, co Bóg ma przez naturę. Człowiekiem według obrazu i podobieństwa jest ten, kto w pełni uczestniczy w odkupieniu. Człowiek nie jest doskonałym stworzeniem, ale dzięki właściwemu posługiwaniu się darami Boga może stać się doskonałym. Chrystus jako wychowawca prowadzi człowieka, który realizuje w sobie coraz doskonalsze upodobnienie się do Chrystusa³.

ANTROPOLOGIA ŚW. GRZEGORZA Z NYSSY

Najważniejszym osiągnięciem myśli patrystycznej było określenie Boga jako osoby. Pojęcie osoby zostało następnie przeniesione na człowieka, co umożliwiło zlikwidowanie niewolnictwa – człowiek jako osoba i obraz Boży nie może być niewolnikiem – gdyż absolutnie wolny Bóg jest archetypem człowieka. Dzięki temu człowiek nie mógł już znajdować się wyłącznie w schemacie „gatunek-indywidualność”, gdyż podkreślono szczególną rolę człowieka w całym stworzeniu. Zwrócił na to uwagę już św. Grzegorz Teolog:

3 Por.: O. Clément, *Boski kosmos...*, op. cit., s. 18-22.

„Należało zaś, by zaistniała jeszcze pośrednia rzeczywistość, z owych obydwu złożona i stanowiąca niejako ogniwo pomiędzy naturą widzialną a niewidzialną, a jednocześnie będąca wyrazem nieodścigłej mądrości Bożej i nieograniczonej możliwości w stwarzaniu natur⁴.”

Skoro Bóg powołał do bytu rzeczywistość duchową, czyli aniołów, a także rzeczywistość widzialną, czyli niebo i ziemię, zechciał także powołać byt pośredni, jednoczący w sobie ducha i materię. Tym bytem jest człowiek⁵.

Jednak największą postacią w tworzeniu antropologii w okresie patrystycznym był niewątpliwie św. Grzegorz z Nyssy ze swoim traktatem *O stworzeniu człowieka*⁶. Jest to zarazem najważniejszy traktat antropologiczny w dziejach całego chrześcijaństwa⁷. Antropologia jest jednym z najlepiej opracowanych działów teologii św. Grzegorza, który zagadnieniom człowieka poświęcił jeszcze traktaty: *Dialog o duszy i zmartwychwstaniu*⁸, *Wielka katecheza*⁹ oraz *O dziewictwie*¹⁰.

Grzegorz z Nyssy wysoko ceni człowieka jako obraz Boży, najdoskonalszego ze stworzeń widzialnych, granicę świata duchowego i materialnego, który nosi podobieństwo do Boga. Człowiek jest bytem pośrednim między dwoma przeciwnościami, naturą Bożą i zwierzęcym bezrozumnym życiem, a tym samym jest ogniwnem łączącym świat ducha ze światem materii, gdyż tylko w człowieku są one zjed-

4 Św. Grzegorz Teolog, *Mowa* 38, 11; PG 36, 321B = Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane. Praca zbiorowa*, Warszawa 1967, s. 420.

5 Św. Jan Damasceński, *Traktat o wierze prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 94.

6 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.

7 M. Przyszychowska, *Wstęp*, [w:] Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, s. 8.

8 Św. Grzegorz z Nyssy, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*; idem, *Wybór pism*, tłum. W. Kania, s. 27-87.

9 Św. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*; idem, *Wybór pism*, s. 128-183.

10 Św. Grzegorz z Nyssy, *O dziewictwie*, tłum. M. Przyszychowska (w druku).

noczone. Człowiek łączy w sobie świat niższy i wyższy, przybył wtedy, gdy przygotowane zostało królestwo władcy¹¹. Jest równocześnie odbiciem piękna pierwowzoru, wolnym od władz tego świata, ma władzę wydawania sądu i może uczestniczyć w życiu Bożym. Człowiek może wejść w kontakt z naturą Bożą, co św. Grzegorz rozwinął zwłaszcza w traktacie *Życie Mojżesza*¹². Postawa wyprostowana człowieka – według św. Grzegorza – wskazuje właśnie na zdolność sądenia i godność królewską¹³. Człowiek jest wolny od konieczności, jak inne byty są jej poddane. Przestępstwo czyli grzech popełniony przez człowieka pociągnęło jednak za sobą skutki ontyczne i moralne, spowodowały głęboką przemianę człowieka. Szaty ze skór oznaczają przede wszystkim śmierć i cierpienie. Pierwotna *apatheia tou somatos*, brak cierpień, została zniszczona przez grzech, ale grzech nie zniszczył obrazu Bożego, a jedynie go zaciemnił. Pozostała wolna wola. Jest to ratunkiem dla człowieka, gdyż mamy do czynienia z nieskończonością dobra i skończonością zła.

Grzegorz z Nyssy kładł nacisk na zmartwychwstanie i na tożsamość ciała zmartwychwstałego dzięki duszy niematerialnej jako zasadzie człowieka. Dusza rozpozna swoje ciało, gdyż jest ożywiająca i życiodajną przyczyną. Człowiek stanowi nierozdzielalną jedność duszy i ciała. Ciało i dusza pojawiają się jednocześnie w momencie poczęcia.

Stworzenie człowieka zostało poprzedzone naradą¹⁴, co podkreśla znaczenie samego człowieka. Tylko przy stworzeniu człowieka miała miejsce „narada Boga”. Skoro bóg jest królem, więc Jego obraz też jest królem¹⁵. Mówiąc „Uczyńmy człowieka”, Bóg wskazuje zarazem na Trójcę Świętą¹⁶.

11 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, II, s. 55.

12 Św. Grzegorz z Nyssy, *Życie Mojżesza*, przeł. M. Przyszychowska, Kraków 2009.

13 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, VIII, s. 64.

14 Ibidem, III, s. 57.

15 Ibidem, IV, s. 58.

16 Ibidem, VI, s. 62.

Podstawą antropologii św. Grzegorza jest obraz i podobieństwo. Nie przeprowadzał jednak różnicy między obrazem (gr. *eikon*) i podobieństwem (gr. *homoiosis*) Bożym w człowieku, chociaż tę różnicę podkreślał już św. Ireneusz z Lyonu¹⁷, Orygenes¹⁸, a także św. Bazyli Wielki¹⁹. Jeśli człowiek przychodzi na ziemię, aby brać udział w dobrach Bożych, to powinien być zdolny do ich przyjęcia²⁰. Obraz Boży znajduje się w naturze duchowej człowieka – czyli w jego duszy – gdyż ze swej natury jest ona bliska Bogu. To do obrazu Bożego odnosi się całe życie nadprzyrodzone, a rozum i wola są tego dwoma przejawami. Podobieństwo nie jest jednak tożsamością, natomiast człowiek może upodobać się do Boga (gr. *homioiosi*).

Sam człowiek jest mikrokosmosem, gdyż jest złożonym z tych samych pierwiastków, co wszechświat. Jednak atakował tę antyczną koncepcję, gdyż człowiek nie byłby lepszy „od komara i myszy”, i uważał, że godność człowieka nie wypływa z tego faktu, a ze stworzenia na obraz Boży²¹. Podobieństwo człowieka do dwóch przeciwieństw – rozum upodobia do Boga, a namiętności do zwierząt²² – sprawia, że człowiek jest bytem pośrednim, ale ze względu na upodobnienie do Boga i do królewskości jest panem stworzenia. Wielkość człowieka w różnicy od świata niższego.

Tym wyróżnikiem jest przede wszystkim dusza. Dusza jest istotą stworzoną, żywą, myślącą, dającą ciału organicznemu zdolność odczuć zmysłowych i jest bezcielesna. Rozum łączy się z ciałem przez zmysłową, czyli zwierzęcą część duszy. Dwie moce nierozumne duszy – żądza i pragnienie – łączą człowieka ze zwierzętami, natomiast wola znajduje się na granicy między dobrem i złem, wadą i cnotą, duszą

17 Św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, V, 6.1.

18 Orygenes, *O zasadach*, III, 6.1, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 274-276.

19 Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, I,2, tłum. A. Brzostkowska, Warszawa 1999, s. 81.

20 Św. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, V, 41-54, s. 136-138.

21 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, XVI, s. 90.

22 Ibidem, XVIII, s. 93, 101.

i ciałem, chociaż w naturze człowieka tkwi niezniszczalna skłonność do dobra. W odróżnieniu od prostej duszy, ciało jest zbiorem elementów naturalnych. Św. Grzegorz z Nyssy nie wiązał duszy z żadną częścią ciała i nie uważał, że jest zamknięta w jakiejś części ciała²³.

Św. Grzegorz z Nyssy mówi o podwójnym stworzeniu: na obraz i podobieństwo Boże oraz biologicznie na obraz szaty zwierzęcej. Odrzucał preegzystencję dusz, gdyż uważał, że dusza jest mocą ukrytą w nasieniu i przekazywaną wraz z nim.

W protologii, czyli w nauce o stanie pierwotnym człowieka, wiązał ów stan z eschatologią, która będzie oznaczała powrót do tego właśnie stanu. W tym sensie opowiadał się za całkowitym zwycięstwem dobra nad złem i nad apokatastazą (gr. *apokatastasis ton panton*). Podkreślał nieśmiertelność, szczęście i brak trosk w tym stanie, uważając również, że ludzie w raju mieli subtelne ciała, które nazywał „wiecznymi i świetlistymi szatami”.

Grzech oznaczał odpadnięcie i odejście człowieka od Boga²⁴, przekroczenie przykazania, czyli prawa. Wynikał z możliwości dokonywania wyborów. Spowodował zaciemnienie obrazu, utratę bezpośredniego kontaktu z Bogiem, wejście w świat śmiertelności, cierpienia, chorób i trosk. Symbolem tego stanu są „szaty ze skóry”. Nie nastąpiła jednak całkowita degradacja człowieka, który może przez wysiłek ascetyczny ukrócić swoje zwierzęce skłonności.

ŚW. GRZEGORZ Z NYSSY A FILOZOFIA

W nauce europejskiej zakorzenił się błędny podział całej myśli bizantyjskiej na „arystotelików” i „platoników”, gdyż ani jednego z Ojców Kościoła nie można scharakteryzować jako arystotelika lub platonika²⁵. Oczywiście, Grzegorz z Nyssy jest bliski Plotynowi, ale

23 Ibidem, XIX, s. 87.

24 Św. Grzegorz z Nyssy, *Wielka katecheza*, XV, 11-13, s. 148-150.

25 J. Czernomoriec, *Siergiej Awierincew i sowiemiennaja nauka o wizantijskoj filozofii*, [w:] *Pamjat' i istorija: na pieriekriestkie kultur*, Kijów 2009, s. 342.

zapożyczył go przede wszystkim od Orygenesa²⁶. Bliskość do filozofii pogańskiej pozwala św. Grzegorzowi nisko oceniać materię, a zwłaszcza ciało ludzkie. Materia jest dla niego – jak i dla Plotyna – prawie synonimem niebytu²⁷. Na podstawie 24 rozdziału traktatu *O stworzeniu człowieka* możemy stwierdzić, że Grzegorz z Nyssy uważał materię za związek cech z natury swej abstrakcyjnych, co przypomina naukę neoplatonika Antiocha z Askalonu (130–69 przed Chr.)²⁸. Według Grzegorza to, co duchowe, jest lepsze od materii, a najwyższą wartością jest Bóg Żywy. Wszystko stworzone ma wartość w zależności od zamysłonego przez Boga miejsca w ogólnej strukturze świata. Materia i ciało ludzkie mają wartość względną jako przeznaczone dla zmartwychwstania.

Alternatywą dla tej tradycji filozoficznej jest mistyka św. Symeona Nowego Teologa, „oryginalnego myśliciela”, który mówił o osobistym doświadczeniu mistycznym i o egzystencjalnym spotkaniu z Bogiem²⁹.

ZAKOŃCZENIE

Antropologia Ojców Kościoła jest bardzo wrażliwa na wymiar ontyczny człowieka, a także na wymiar kosmiczny i apofatyczny. Tajemnica człowieka tkwi w zadaniu do realizacji którego powołany jest człowiek, czyli do przeobstwienia. Jest też antropologią głoszącą optymizm. Człowiek w tym ujęciu nie jest niewolnikiem grzechu, ale współpracownikiem Boga, istotą powołaną do przeobstwienia. Antropologia ta jest przesiąknięta wiarą w to, że nikt „kto wierzy w Niego nie będzie zawstydzony” (Rz 10,11, Iz 28,16), a On sam „wszystkich poddał nieprawości, aby wszystkim okazać miłosierdzie” (Rz 11,32).

26 S. Awierincew, *Nasza filozofija (wostocznaja patristika IV-IX ww.)*, [w:] *Sofija – Logos. Słownik*, Kijów 2006, s. 616.

27 *Ibidem*, s. 616-617.

28 D. Dillon, *Sriednije platoniki. 80 g. do n. e.–200 n. e.*, przeł. E. Afanasjew, Petersburg 2002, s. 92-93.

29 S. Awierincew, *Nasza filozofija (wostocznaja patristika IV-IX ww.)*, s. 631.

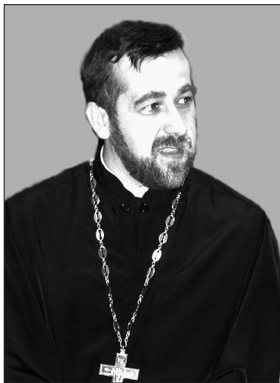
SUMMARY

Ks. Henryk Paprocki

Anthropology of the Church Fathers from the IV–VIII centuries

Keywords: theology, philosophy, anthropology, patristic, Orthodox Church, image and likeness

In the history of European thought a special place is reserved for the work of St. Gregory of Nyssa „On the Creation of Man”, which was a foundation of the study of man. The IV century is crucial for the understanding of European civilization, because it was then that the term “person”, an essential category in anthropology, emerged. It is characteristic that the study of man was shaped in the Trinitarian and Christological disputes that related to the definition of God and the divine-human reality of Jesus Christ. Thus, anthropology of the Church Fathers considers man in relation to God, believing at the same time that humans are a mystery that cannot be fully explained, since man is created „in the image and likeness of God”. The mystery of a „hidden God” (Isaiah 15:15) has its continuation in the mystery of the „man of a hidden heart” (1 P 3:4). Thus, according to the Fathers of the Church, it is an anthropology of an encounter between man and God.



Ks. Andrzej Kuźma

ANTROPOLOGIA OJCÓW KOŚCIOŁA PIERWSZYCH CZTERECH WIEKÓW

Słowa kluczowe: dusza i ciało, obraz i podobieństwo Boże, Ojcowie Apostolscy, Apologeci, antropologia szkoły aleksandryjskiej, antropologia szkoły antiocheńskiej

DUSZA I CIAŁO

Na rozwój poglądów i nauki Ojców Kościoła odnośnie antropologii miały wpływ zasadniczo dwa źródła mianowicie, biblijne określenie stworzenia człowieka na „obraz i podobieństwo Boże” (Rdz 1,26), jak też filozofia antyczna¹. Zasadnicza różnica, która ukazała się w pojmowaniu chrześcijańskim i filozoficznym odnośnie człowieka dotyczyła wartości i oceny ciała ludzkiego. Zarówno platonizm jak i chrześcijaństwo uważali duszę ludzką za lepszy element, który jest bliżej Boga². Platonizm uważał ludzkie ciało za coś gorszego, często nazywając je „więzieniem duszy”, z którego ta powinna się wyzwolić³. Plotyn natomiast porównywał ludzkie ciało z domem w którym dusza znalazła chwilową przystań. Nastanie taki czas, kiedy dusza

1 I. Alfiejew, biskup, *Prawosławie*, t. 1, Moskwa 2008, s. 503.

2 Ibidem, s. 516

3 Platon, *Fedon*, 82e-83a.

już nie będzie potrzebować tego domu, odnajdzie natomiast swoją właściwą ojczyznę⁴. Chrześcijaństwo natomiast bazując na fakcie wcielenia Syna Bożego tj. przyjęciu przez Zbawiciela ciała ludzkiego, a zwłaszcza Jego zmartwychwstaniu w ciele, zaczęło postrzegać ciało jako ważny element ludzkiego bytu, który również bierze udział w zbawieniu.

Już w pismach Mężów Apostolskich, spotykamy tendencję do wyrównywania wartości ludzkiej duszy i ciała. Autor Listu Barnaby uważa ciało za ten element, którym posłużył się Chrystus by ukazać się ludziom, z tego też względu nie może ono być złe samo w sobie. Biskup Rzymu św. Klemens, określał ludzkie ciało jako objawienie ducha, nazywając je świątynią Boga i odnosił się do niego jak do czegoś sakralnego: „A niechaj nikt z was nie mówi, że to ciało jest sązione i że nie zmartwychwstanie (...). Trzeba więc byśmy strzegli ciała jak świątyni Boga”⁵. Św. Ignacy Antiocheński natomiast, uważając Chrystusa za nowego człowieka, stawiał w opozycji życie według człowieka, życiu według Chrystusa. W pismach tego okresu, ale też i późniejszych autorów znajdujemy niemało dowodów na ciągle żywe przywiązanie do tradycji platońskiej. Autor listu *Do Diogneta*, wyrażając się o chrześcijanach jako o ludziach żyjących na tym świecie, a nie będących z tego świata, używa porównania właśnie duszy i ciała: „czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała, i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata. (...) Ciało nienawidzi duszy i chociaż go w niczym nie skrzywdziła, przecież z nią walczy” (*Do Diogneta* VI,1-5).

Bardziej precyzyjną terminologię i interpretację spotykamy u apologetów II i III w. Według Atenagorasa z Aten, Bóg stworzył „człowieka z nieśmiertelnej duszy i z ciała oraz dał mu rozum i wro-

4 Plotyn, *Eneady*, II,9,15.

5 *II List do Koryntian*, 9. Autentyczność listu jest sporna.

dzone prawo dla ocalenia i ochrony swych darów” (*O zmartwychwstaniu umarłych*, 13). Św. Justyn Męczennik, twierdził, że człowiek poprzez swoją naturę jest stworzeniem rozumnym. O ile złożony jest z duszy i ciała to zjednoczenie tych dwóch elementów jest czymś trwałym i rzeczywistym. Jeśli Bóg człowiek został powołany do zmartwychwstania, to zarówno dusza jak i ciało muszą brać w tym udział. Według Justyna, nieśmiertelność duszy nie jest absolutna, tak jak Bóg powołał duszę do życia, w pewnym momencie, jeśli zechce, może zakończyć jej życie: „Dusza korzysta z życia, dlatego, że Bóg chce aby ona żyła, dlatego też w pewnym momencie może ona przestać żyć, jeśli tak zechce Bóg” (*Dialog z Żydem Tryfonem*, 6). Według takiego pojmowania nieśmiertelność nie jest cechą, która wynika z natury duszy, lecz jest to raczej przywilej dany przez Boga.

Pierwszym dziełem ściśle antropologicznym w literaturze chrześcijańskiej jest traktat *O duszy* Tertuliana. Według tego łacińskiego pisarza, człowiek jest ogniwem zespalaającym dwie substancje. Są one wzajemnie ze sobą związane i tworzą jeden byt. Dusza, według Tertuliana nie jest absolutnie bezcielesna, lecz posiada pewne subtelne ciało, która ożywia wszystkie jego części: „Substancja duszy posiada pewnego rodzaju cielesność w skutek czego może ona coś odczuwać i cierpieć” (*O zmartwychwstaniu ciał*, 17) Uważa, że najlepszym określeniem dla duszy byłoby nazwanie jej „tchnieniem Boga”.

Jedność duszy i ciała podkreślał również św. Cyryl Jerozolimski. Zaznaczał on, że ciało nie jest „obcym” odzieniem duszy, którą człowiek otrzymał tylko na pewien okres, lecz jest jego własnością daną na zawsze: „Nic bowiem nie czynimy bez ciała. Ustami przeklinamy, ustami się modlimy. Ciałem popełniamy nieczystość, przy pomocy ciała pielęgnujemy czystość. Ręką dokonujemy kradzieży, ręką dajemy jałmużnę. Ponieważ ciało wszystkiemu służy, dzielić musi w przyszłości tego następstwa. Miejmy więc bracia starania o swe ciała i nie nadużywajmy ich, jak gdyby były one czymś obcym! Nie mówimy jak heretycy, iż ciało jest obcą szatą! Ale baczmy na nie, bo jest ono naszą własnością” (*Mowy Katechetyczne* 18,19-20).

OBRAZ I PODOBIENSTWO BOŻE W CZŁOWIEKU

Temat obrazu i podobieństwa Bożego jest jednym z ważniejszych zagadnień w antropologii Ojców Kościoła, i zasadniczo rozwinął się w kolejnych wiekach. Swoje podstawy wywodzi z greckiego tłumaczenia Biblii, Septuaginty (LXX), *Księgi Rodzaju* 1,26. W tradycji patrystycznej pierwszym, który rozwinął ten temat, był św. Ireneusz z Lyonu. Zasadniczo ukształtowały się dwie tendencje w literaturze patrystycznej omawianego okresu, dotyczące interpretacji i pojmowania tego, co jest obrazem Bożym, i tego, co jest Bożym podobieństwem w człowieku. Ogólnie te dwie tendencje określa się jako aleksandryjska i antiocheńska⁶. Nie znaczy to, że stały one w opozycji jedna wobec drugiej, lecz bardziej uzupełniały się wzajemnie.

1) Niejednokrotnie zwraca się uwagę, że szkoła aleksandryjska, była bardziej otwarta na filozofię antyczną i mniej krytyczna wobec jej słabych lub spornych punktów⁷. Według Orygenesusa i Klemensa Aleksandryjskiego podobieństwo Boże w człowieku dotyczy przede wszystkim jego udoskonalania przez czyny moralne wzorowane na Chrystusie jako obrazie Boga. W ten sposób obraz i podobieństwo odnoszą się bardziej do duszy. Według Klemensa obraz ten został dany człowiekowi na początku dziejów ludzkich, podobieństwo zaś urzeczywistni się w pełni w czasie paruzji⁸. W pojmowaniu tego zagadnienia przez Orygenesusa zaznaczył się zbyt duży wpływ platoizmu, związany z niedocenianiem wartości ludzkiego ciała. Do wielu elementów nauczania Orygenesusa Kościół odniósł się z rezerwą, wręcz niektóre punkty odrzucając. Tendencję związaną z postrzeganiem obrazu Bożego w człowieku w jego sferze duchowej obserwujemy

6 T. Spidlik, I. Gargano & V. Grossi, *Historia Duchowości, Duchowość Ojców Kościoła*, t. 3, Kraków 2004, s. 69.

7 W. J. Sawriej, *Aleksandrijskaja Szkoła w istorii filosowsko-bogosłowskoj mysli*, Moskwa 2005, s. 119.

8 W. Hryniewicz & A. Nossol, *Antropologia*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. 1, kol. 695.

również u św. Atanazego Wielkiego, św. Grzegorza Teologa, św. Grzegorza z Nyssy i późniejszych autorów.

2) Druga tendencja, nazywana antiocheńską, przyznawała godność obrazu bożego również ciału. Nauczanie to wiązało się z poglądem, że na obraz Boży został stworzony cały człowiek, wraz z duszą i ciałem. Przedstawicielami takiego postrzegania mogą być św. Ireneusz z Lyonu i św. Grzegorz z Nyssy. Św. Ireneusz wyrażał się w ten sposób: „Bóg będzie uwielbiony w swoim stworzeniu, gdy zostanie ono dostosowane i odpowiednio się upodobni do jego Syna (...). Doskonały człowiek bowiem jest mieszaniami i połączeniem duszy, która przyjmuje Ducha Ojca i która została złączona z ciałem, stworzonym na obraz Boży” (AH V,6,1).

W teologii prawosławnej ukształtowało się pojęcie obrazu bożego, jako tego elementu, który jest darem bożym ofiarowanym lub też Jego tchnieniem w człowieku. Natomiast podobieństwo zakłada pewien dynamizm, jest ono tym elementem, który powinien być zdobywanym, lub też ku któremu człowiek powinien dążyć. Pierwszym pisarzem, który w ten sposób interpretował *Listy do Rzymian* 1,26 był Orygenes. W jednym ze swoich głównych dzieł pisał: „ (...) w chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność „obrazu Bożego”, natomiast doskonale „podobieństwo do Boga” zostało zachowane dla niego na koniec: chodzi o to, by człowiek zdobył je własnym wysiłkiem przez naśladowanie Boga, a ponieważ godność „obrazu Bożego” dała mu na początku możliwość uzyskania doskonałości, człowiek drogą wypełniania dobrych uczynków ma na końcu udoskonalić w sobie „podobieństwo” (*O Zasadach* III,6,1). Zbliżanie się do Boga jako zdobywanie obrazu Jego, stało się też ważnym punktem w antropologii późniejszych Ojców Kościoła⁹.

9 Zob.: W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989, s. 100-118.

DUCH, DUSZA I CIAŁO

Jeśli Bóg jest bytem prostym i niezłożonym, to człowiek w odróżnieniu od swego Stwórcy jest kompozycją pewnych elementów¹⁰. W człowieku wyróżnia się element materialny, którym jest „ciało” i duchowny, określane przez Ojców jako „duch” „dusza” lub „rozum”. Ojcowie Kościoła mówią o dychotomicznej kompozycji człowieka złożonego z duszy i ciała, bądź o trychotomicznej kompozycji, gdzie człowiek składa się z „ciała”, „duszy” i „ducha” (czasem w miejsce ducha, mowa jest o rozumie). Dychotomiczne podejście jest pojmowaniem biblijnym. W Piśmie Świętym możemy znaleźć wiele przykładów na ten temat (Hi 2,5-6; Ps 62,2; J 6,63), natomiast pojmowanie trychotomiczne uczeni wywodzą z filozofii antycznej¹¹. Wyrażenia o trzyczęściowym składzie człowieka spotykamy również w Piśmie Świętym, ale występują one rzadziej. Przykładem tu może być stosowanie tego określenia przez apostoła Pawła: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa”(1Tes. 5,23). Jednak znacznie częściej spotykamy u niego dychotomiczne przeciwstawianie duszy i ciała (Rz 8,10; Ga 5,7; Kol 2,5).

Podobnie św. Ireneusz nie jest precyzyjny w sformułowaniach odnośnie człowieka złożonego z dwóch lub trzech części. Zasadniczo widział w człowieku trzy aspekty: ducha duszę i ciało: „Doskonały człowiek (...) składa się z trzech (części) ciała, duszy i ducha, z których jeden tj. duch zbawia i tworzy; druga (część) zaś tj. ciało jednoczy się i jest tworzone; środkowa między nimi (część) tj. dusza, kiedy postępuje za duchem jest podwyższana przez niego, a czasem kiedy podporządkowuje się ciału popada w ziemskie pożądlivości” (AH V.9.1). Według powyższego schematu człowiek uzależniony jest od działania w nim ducha, który skłania duszę do czynienia rzeczy Bożych

10 Św. Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, 1,8.

11 I. Alfiejew, biskup, *Prawosławie...*, op. cit., s. 512.

i ciała, które skłania człowieka do czynienia rzeczy złych. W nauce Ireneusza występuje pewna nieścisłość, kiedy mówi on o tym trzecim elemencie natury ludzkiej, mianowicie o duchu. Brak jest wyraźnej granicy, kiedy mówi o duchu Bożym i duchu człowieka. Według niego to właśnie duch jest tym czynnikiem, który skłania człowieka do czynienia dobra lub oddawania się złu. Prawdopodobnie zwalczając poglądy gnostyków, którzy twierdzili, że dusza bez względu na jej postawę moralną jest nieśmiertelna, Ireneusz wprowadza pojęcie ducha Bożego, który skłania do dobra i ducha ludzkiego, który prowadzi w inną stronę.

W nauce św. Ireneusza nie jest też obce postrzeganie człowieka złożonego z dwóch części. W swoim *Wykładzie nauki apostołskiej* wyraźnie mówi o duszy i ciele jako składowych częściach człowieka: „Człowiek, ponieważ jest istotą złożoną z duszy i ciała, wypada i trzeba, aby określał siebie przez te dwie części” (*Wykład... 2*).

Zarówno jedna jak i druga koncepcja (dychotomiczna i trychotomiczna) pozostawała i pozostaje nadal w nauczaniu kościelnym. Historia Kościoła nie zna jednak takiego zdarzenia, aby kiedykolwiek istniał spór teologiczny wokół powyższych określeń.

Św. Ireneusz wydaje się być pisarzem okresu do nicejskiego, który najwięcej miejsca poświęcił zagadnieniu stworzenia człowieka. Dokładny i dosyć oryginalny wykład na ten temat podaje w *Wykładzie nauki apostołskiej*. Uważa, że Bóg tworząc świat, stworzył go doskonałym natomiast człowiek, któremu ten świat był dany we władanie nie posiadał takiej doskonałości. Naturę pierwszego człowieka porównuje do natury dziecka, którego głównym zadaniem jest wzrastanie i doskonalenie się. „Jednak oni byli już doskonali (tj. wszelkie stworzenie Boże), pan zaś tj. człowiek, był mały. Był bowiem dzieckiem i trzeba było aby wzrastając doszedł do doskonałości” (*Wykład... 12*)¹². Ireneusz tłumaczy również zachowanie pierwszych ludzi tj. Adama i Ewy względem sienie. Posiadając umysł dzie-

12 Idea wzrastania pierwszego człowieka jest myślą oryginalną św. Ireneusza. Niemniej jednak spotykamy ją również u Teofila Aleksandryjskiego, *Do Autoliza*, II, 25.

cięcy nie widzieli swojej nagości i dlatego też obcym im było odczucie wstydu lub też pożądliwości (*Wykład...* 14).

Z takiej niedoskonałości człowieka wywodzi też przyczynę jego upadku i oddalenia się od Stwórcy. Mianowicie posiadając naturę dziecka Adam stanowił łatwą zdobycz dla szatana: „Człowiek był jeszcze dzieckiem i miał niedojrzałą wolę, dlatego łatwo został zwiedziony przez uwodziciela” (*Wykład...* 12). Tworząc człowieka Bóg ustanowił dla niego pewne granice: „Nałożył mu pewne granice, aby jeśli zachowa przykazanie Boże, pozostał zawsze takim, jakim jest, to znaczy nieśmiertelnym, a gdyby zgrzeszył, żeby stał się śmiertelnym i wrócił do ziemi, skąd wzięte jest jego ukształtowanie” (*Wykład...* 15). Można wnioskować, że dla św. Ireneusza nieśmiertelność pierwszego człowieka była warunkowa, to znaczy w razie przestąpienia zasad, które ustanowił mu Bóg utraciłby Boży dar jakim była nieśmiertelność. Co zresztą miało miejsce.

Idea warunkowej nieśmiertelności Adama, raczej nie znalazła swoich następców¹³ i ten pogląd nie przyjął się u późniejszych Ojców Kościoła. Niemniej jednak mając na uwadze powyższą tezę Ireneusza, bardziej zrozumiała jest jego koncepcja dotycząca odnowienia wszystkiego, a przede wszystkim odnowienia człowieczeństwa i nieśmiertelności w Chrystusie. Św. Ireneusz nazywa ten powrót do właściwego stworzenia – rekapitulacją, to jest odnowienia tego w Chrystusie tego, co zostało utracone w Adamie.

Od powstania historii świata wszystkie religie i nurty filozoficzne zajmowały się i zajmują osobą ludzką. Człowiek nadal pozostaje zagadką i misterium jak to określił św. Grzegorz z Nyssy, który pozostaje autorem klasycznym okresu drugiej połowy IV w. w dziedzinie antropologii. W pierwszych czterech wiekach istnienia chrześcijaństwa temat człowieka nie zajmował zbyt umysłów pisarzy Kościelnych. Więcej uwagi poświęcano właściwemu wyrażeniu i poj-

13 Należy dodać, że poglądy Ireneusza podzielał już wspomniany Teofil Antiocheński, mówiąc, że ten dar Boży może być utracony.

mowaniu Boga w Trójcy jedyne i zależności jakie istnieją między poszczególnymi Osobami Boskimi.

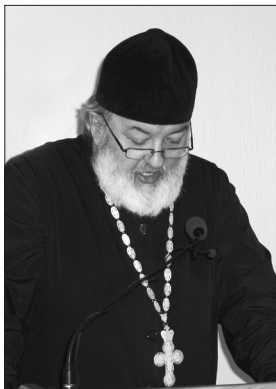
SUMMARY

Anthropology of the Fathers of Church of I–IV centuries

Keywords: soul and body, image and resemblance of God, The Apostolic Fathers, Christian apologetics, Anthropology of Alexandrian school, Anthropology of Antiochian school

Anthropology of the Fathers of Church was influenced by Bible and ancient philosophy. The philosophy regarded the human body often as a “prison of soul”, but the Christian’s writers considered that in the process of salvation is participating soul and body.

Biblical expression concerning creation of man “in the image and resemblance of God” (Gen. 1,26) was interpreted by Christian’s writers already in the II century. The Fathers of Church generally was talking about the man who was composed of two parts: soul and body. We can find also expressing concerning human being composed of three parts: soul, spirit and body. Dichotomy is regarding as a biblical conception, but trichotomy is influenced by the ancient philosophy.



Ks. Warsonofiusz (Doroszkiewicz)

ANTROPOLOGIA I ASCETYZM

Słowa kluczowe: antropologia, asceza, hezychazm, Biblia

Od samego początku istnienia człowiek w miarę swego rozwoju umysłowo-duchowego zadawał sobie pytania: kim jest?, skąd pochodzi? i jaki jest sens jego istnienia? Prehistoryczne kultury i starożytne filozofie stworzyły dość prymitywne teorie i wyobrażenia na temat pochodzenia człowieka. Dopiero filozofia grecka zajęła się tą kwestią w sposób mniej więcej systematyczny. Badając dzieje i rozwój różnych opinii na ten temat Grecy stworzyli wiele szkół antropologicznych. Jedną z nich reprezentował Protagoras, który dumnie głosił, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy: „Ἀνθρώπος μέτρον τῶν πάντων”¹. Jednakże rozwijając swe rozważania na temat istoty człowieka Grecy nie porzucali na samym człowieku, lecz z czasem zaczęli łączyć antropologię z etyką. Antropologia poszukiwała odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek, natomiast etyka nakazywała jak ma postępować by osiągnąć szczęście i intelektualno-moralną

¹ B. A. Groningen, *Philosophia Antiqua*, Leiden 1957, s. 248.

doskonałość. Związek tych dwóch dziedzin najlepiej obrazuje nauka Sokratesa w powtarzanej przez niego maksymie ze świątyni Apollona w Delfach: „Poznaj samego siebie”².

Poznanie samego siebie nie oznaczało dla Sokratesa poznania swojego ciała, ale zwrócenie się ku swemu wnętrzu i poznanie swojej duszy. Podkreślał on, że troska o siebie nie oznacza troskę o swój egzystencję materialną lecz troskę o swoją duszę, a głoszenie oraz nauczanie o tym ludzi jest największą misją, która mu została zlecona przez Boga³. „...mnie się zdaje – kontynuuje Sokrates – że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic nie robię, jak tylko chodzę i namawiam młodych wśród was i starych, żeby się ani o pieniądze, nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo, jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne i publiczne”⁴.

W dialogu *Protagoras*, Platon nazywa Sokratesa „lekarzem duszy” zarzucając sofistom, że kupczą pokarmami duszy. Z kolei w *Lachecie* sokratejska filozofia wychowania jest przedstawiona jako „...nauka, której celem jest dusza, a ściślej dusza młodych”⁵. W *Alkibiadesie* Sokrates stwierdza, że należy poznać samego siebie i znaleźć środki służące trosce o samych siebie, to znaczy środki, które pozwoliłyby nam się stać możliwie najlepszymi. W tym dialogu wyraża się sokratejska koncepcja człowieka. Człowiek to dusza uwięziona w ciele (sentencja ta zostanie później powtórzona przez Orygenes). Dusza jest w nas tym, co najbardziej uczestniczy w Boskiej naturze i w nas ma panowanie⁶. Dlatego – jak pisał Ksenofont – Sokrates sugerował malarzom i rzeźbiarzom, żeby adekwatnie przedstawiając człowieka, nie ograniczali się do odtworzenia ciała, lecz dążąc do

2 Ibidem, s. 76.

3 Ibidem, s. 90.

4 Ibidem, s. 101.

5 Ibidem, s. 103.

6 Ibidem, s. 57.

odtworzenia ciała, powinni usiłować odtworzyć jego duszę. Mówiąc o wychowaniu młodzieży zalecał pedagogom aby przede wszystkim zabiegali o wykształcenie duszy u młodego człowieka, odkrywali w niej „uśpione dobro-cnoty” (arete), co według Sokratesa powinno być zadaniem etyki i teorii wychowania⁷.

I. ANTROPOLOGIA BIBLIJNA

Z kolei antropologia biblijna traktuje człowieka jako całość (osoba): dusza, a ściślej technicznie jako pierwiastek życiodajny (hebr. *nefesz*), oraz duch (hebr. *ruach*), ciało (hebr. *Basar*), serce (hebr. *leb*), określają pewne aspekty funkcjonowania owej całości nie zaś jej autonomiczne części; podobnie rozumiane są odpowiednie pojęcia przejęte z greckiej terminologii filozoficznej (*psyche*, *pneuma*, *sarx* lub *soma* itd.), pojawiające się w *Septuagincie* i *Nowym Testamencie*.

Ciało ujmowane jest jednak niemal zawsze jako czynnik naznaczony szczególnie piętnem przemijania i słabości, tak w sensie fizycznym, jak i moralnym. Według dawniejszych koncepcji starotestamentowych po śmierci człowiek egzystuje w Szeolu jako cień; w późniejszych księgach *Starego Testamentu* kształtuje się stopniowo koncepcja zmartwychwstania ciała i Sądu Ostatecznego oraz nagrody lub kary w życiu pozagrobowym, ugruntowana przez *Nowy Testament*. Równocześnie postrzega się człowieka jako przeznaczonego przez Boga do zbawienia, czemu służyć ma odkupicielska misja Mesjasza Jezusa Chrystusa.

II. ANTROPOLOGIA APOSTOŁA PAWŁA

Biorąc pod uwagę teologię chrześcijańską, należy przyznać że antropologia, jaką przedstawił Apostoł Paweł w pierwszym Liście do Tesaloniczan (5,23), sprawia wielu osobom poważne problemy⁸. Nie-

⁷ Ibidem, s. 60.

⁸ G. Brutt, *La chrystologie de St. Paul*, Paris 1957, s. 189.

mniej, ażeby zbliżyć się do rozwiązania tej zagadki, musimy przede wszystkim zdać sobie sprawę, że podział człowieka na ciało (*soma, sarks, mele*), duszę (psyche) i ducha (*pneuma*) który występuje w jego listach nie jest pochodzenia żydowskiego, ale został zapożyczony z greckiej wiedzy, *gnosis*. Dlatego też porównywanie go z wyobrażeniami rodem ze Starego Testamentu są zwyczajnym nieporozumieniem.

Kolejną sprawą jest fakt konsekwentnego stosowania przez Apостоła Pawła tego podziału w swojej antropologii. Widoczne staje się to dopiero wówczas, kiedy zacniemy stosować pewne terminy świętego języka w jego formie oryginalnej, bądź co najwyżej do niej zbliżonej. Wówczas ograniczymy możliwość manipulacji tymi wyrażeniami, która występuje podczas przekładu na język polski. I tak na tej podstawie Paweł w swoich listach raz zwraca się do tak zwanych pneumatyków (ludzi duchowych), raz do psychików (ludzi faworyzujących siłę ludzkiego umysłu), a czasami do somatyków (osób hołdujących cielesnym, tudzież zwierzęcym pożądlivościom). Jeżeli nie nauczymy się tego rozróżniać, to dojdziemy do różnych fantastycznych wniosków nie mających nic wspólnego z rzeczywistością w której poruszał się nasz Apostoł.

1. *Pneuma*

Pneumatycy (gr. *pneumatikoi*) to ludzie duchowi będący na wyższym szczeblu aniżeli psychicy. W historii Kościoła właśnie tak nazywano pospolitych chrześcijan. Dlatego też w wielu tekstach patrystycznych, a także u samego Pawła „pneumatycy” nie obejmują wszystkich wiernych, ale termin ten odnosi się tylko do pewnej grupy. Określa się tak tylko tych ludzi, którzy głębiej rozumieją misterium krzyża, w przeciwieństwie do „psychików” czy „sarkikoi”. Wszystko więc zależy od tego, który pierwiastek w danym człowieku przeważa, pneumatyczny, psychiczny czy somatyczny. Stąd czytamy: „Ja bracia, nie mogłem mówić do was jako duchowych (*pneumatikoi*), lecz jako cielesnych, jako niemowląt w Chrystusie...” (1 Kor 3,1). Widzimy więc, że „pneumatikos” odnosi się do ludzi dysponujących pewnym poten-

ciałem duchowym, dzięki któremu mają udział w duchowej wiedzy *gnosis* oraz głębszym zrozumieniu zwanym poglądem duchowym: „... Dlatego też i my od tego dnia, kiedy to usłyszeliśmy, nie przestajemy się modlić i prosić, abyście doszli do pełnego poznania woli jego (*gnosis*) we wszelkiej mądrości (*sophia*) i duchowym zrozumieniu (*synesis pneumatike*)” (Kol 1,9).

2. Psyche

Idąc dalej tym tropem zrozumiemy już, że ludzie psychiczni (*psychikoi*), w antropologii Pawłowej stanowią element niższego szczebla w hierarchii: „... Człowiek psychiczny nie pojmuje rzeczy Ducha Bożego” (1 Kor 2,14). W związku z tym człowiek psychiczny nie należy jeszcze do „mistycznego ciała Chrystusa”, ale żyje poza sferą ludzi „doskonałych”, niemniej należy do „zwykłych wiernych”. Mądrość psychiczna znajduje się w opozycji do rzeczy Bożych: „Aby wiara waza opierała się nie na mądrości ludzkiej (*sophia anthropon*), ale na mocy Bożej...” (1 Kor 2,5) Wynika to stąd, że w literaturze greckiej „*psychikos*” otrzymało honorowe miejsce i oznaczało ten przymiot w człowieku, który odpowiadał w nas za myślenie. Ludzka psyche stała się więc matką filozofii, dzięki czemu w czasach współczesnych wysunęła się na poczesne miejsce, tworząc wiedzę słownikową, teologię itp. Samo zaś „ciało psychiczne” jest elementem zawieszonym pomiędzy światem zewnętrznym (cielesnym) a wewnętrznym (duchowym). Natomiast w psychologii występuje jako ludzka osobowość z jej głównym ośrodkiem, mianowicie ludzkim „ego”. Wedle słów Apostoła Pawła „ciało psychiczne” jest jedynie ogniwem ewolucji człowieka, który wznosi się ku ciału duchowemu: „...siej się ciała psychiczne, bywa wzbudzone ciało duchowe. Jeśli jest ciało psychiczne, jest też ciało duchowe” (1 Kor 4,4). A więc ludzka psyche wyraża sobą niższą formę, życia duchowego aniżeli *pneuma*. I chociaż psyche jako siedziba ludzkich myśli i emocji może osiągnąć coś dobrego, jednakże postępowanie takiego człowieka zawsze pozostaje na poziomie psychicznym, w znaczeniu niższym niż poziom pneumatyczny (duchowy). *Psychikos* bowiem nie zna objawienia Bożego i łatwo staje się

cielesny, albowiem „człowiek zmysłowy (*psychikoi*) nie pojmuje tego, co jest z Bożego Ducha, głupstwem mu się to wydaje i nie jest zdolny pojąć, bo tylko duchem można to zrozumieć...” (1 Kor 2,14). Ponadto ludzie psychiczni w znaczeniu bardziej ogólnym to ludzie myślący, potomkowie Adama. I chociaż współczesne przekłady tłumaczą greckie „psyche szosa” poprzez polskie „istoty żyjące” (1 Kor 15,45) to jednak należy to rozumieć w sensie czynnika odróżniającego nas od kamieni czy drzew.

3. *Soma, Sarks, Mele*

Wreszcie ostatnim elementem Pawłowej antropologii są ludzie cielesni (*sarkikoi*), którzy w przeciwieństwie do psychików, czy ludzi duchowych (pneumatyków) daleko znajdują się od chrześcijańskiej *gnosis*. Termin „cielesny”, użyty w tłumaczeniach polskich, jest jeszcze względnie łagodny. Tłumaczenie łacińskie jest o wiele bardziej dosadne w tej kwestii ponieważ używa wyrażenia „*homo animalis*” (człowiek zwierzęcy) lub „*corpus animale*” (ciało zwierzęce). Ci ludzie nawet nie są na drodze postępu duchowego. Postępują wedle „ciała” lub „chłubią się wedle ciała” a także stawiają na doczesność. Aby słuszne żądania Zakonu wykonały się na nas, którzy nie „według ciała” postępujemy, lecz „według ducha”. Bo ci którzy „według ciała” postępują, myślą o tym co cielesne, ci zaś co „według ducha” o tym co duchowe, albowiem zamysł ciała to śmierć, a zamysł ducha to życie i pokój (Rz 8,4-6). Oczywiście, ludzie cielesni żyją w mniejszych lub większych grupach w każdej gminie chrześcijańskiej i są to często ci sami, których Paweł nazywa „dziećmi w Chrystusie” „... I ja bracia nie, mogłem mówić do was jak do duchowych, ale jako do cielesnych (*sarkikoi*), jako do niemowląt w Chrystusie” (1 Kor 3,1). Tutaj należą się jeszcze pewne wyjaśnienia. Otóż do dyspozycji Pawła na określenie ludzi cielesnych stoją aż trzy terminy greckie; *soma*, *sarks* oraz *mele*. *Soma* określa tutaj ciało fizyczne człowieka od strony jego słabości, podatności na choroby, śmierć. dlatego najczęściej pojawia się ono z przydawką „śmiertelne” „Jeśli jednak Chrystus jest w was,

to chociaż ciało (*soma*) jest martwe z powodu grzechu, jednak duch (*pneuma*) jest żywy przez usprawiedliwienie. A jeśli Duch tego, który Jezusa wzbudził z martwych, mieszka w was, tedy Ten, który Jezusa Chrystusa z martwych wzbudził, ożywi i wasze śmiertelne ciało (*soma*) przez Ducha swego, który mieszka w was” (Rz 8,10-11). Natomiast słowo *sarks* obok fizycznych słabości ciała wskazuje jeszcze na niedoskonałość moralną w przeciwieństwie do ciała duchowego (*soma pneumatikoi*). Widać to zawsze kiedy *sarks* dochodzi do głosu, czyli ...namiętności ciała (Ef 2,3), bądź cielesne zmysły (Kol 2,18). Jego moralność szczególnie ujawnia się tam, gdzie ludzka działalność postępuje wedle ciała (2 Kor 11,18; Rz 8,5; Ga 4,23).

Ostatnim terminem na określenie ciała przez Pawła jest *mele*, które tym razem odnosi się do „członków ciała”. Wskutek namiętności ciało wpada w konflikt z najszlachetniejszą częścią w nas – *pneuma* – „ciało podąża przeciwko duchowi, a duch przeciwko ciału” (Ga 5,17). Uczynki ciała są, niestety, tylko cielesne. Paweł podaje kilkakrotnie ich listę i wykazuje do jakiego stopnia plamią ludzkie życie. Sam jednak nie poddaje się lenistwu, lecz w stosunku do ciała uprawia surową ascezę: „karzę ciało moje i w niewolę podbijam” (1 Kor 9,27). Do podobnego postępowania zachęca także wiernych, żeby dobrowolnie ćwiczyli ciało we wszelkiego rodzaju „modlitwach”, „postach”, „pracy fizycznej”, ponieważ „ciało i krew Królestwa Bożego nie odziedziczą, ani to, co skażone, nie odziedziczy tego, co nieskażone” (1 Kor 15,50).

Reasumując należy podkreślić, że pneumatycy są ludźmi o niezwykłej sile wewnętrznej, zdolnej na przyjęcie wyższej wiedzy duchowej i przeżywanie tego „co od Boga nam darowane” (1 Kor 2,12) w sposób duchowy, różny od psychicznego. Natomiast człowiek cielesny nie pojmuje tego „co z ducha Bożego” (1 Kor 2,14), dlatego też wśród takich ludzi brak jest przeżyć mistycznych. W przeciwieństwie zaś do cielesnych, pneumatycy są do tego przygotowani duchowo, poprzez rozwijanie w sobie nadnaturalnego pierwiastka *pneumy* (Boga w nas), znanego też jako „zmysł Chrystusowy” (1 Kor 2,16).

Tak więc tylko pneumatycy zdolni są pojąć rzeczy duchowe, jak też Paweł mówi „głosimy (...) uduchowionym rzeczy duchowe wyjaśniając” (1 Kor 2,13). *Pneumatika* bowiem to nauka tajemna pierwszych chrześcijan, wymagająca duchowych wyjaśnień. Inne tłumaczenia, na przykład psychiczne czy cielesne, są wykluczone, „albowiem człowiek cielesny nie pojmuje tych rzeczy (...) i nie może ich pojąć, gdyż należy je duchowo rozsądzać” (1 Kor 2,14).

Z kolei Ojcowie Kościoła skłaniali się zarówno ku podziałowi trychotomicznemu (ciało, dusza i duch/umysł) jak i dychotomicznemu (ciało i dusza). Stronnicy dychotomii na podstawie Starego Testamentu, uwydatniali spójnię dwóch elementów, czyli ciała i duszy, a równocześnie konflikt między nimi. Według nich dusza jest niematerialna, ale penetruje materialne ciało, z którym jest związana⁹. Zwolennicy trychotomii, wierni terminologii biblijnej, wieścili, że człowiek składa się z trzech elementów, ciała duszy i ducha. Zaś inni stronnicy trzymający się trychotomicznego punktu widzenia idąc za filozofią grecką w miejsce ducha (*pneuma*) wprowadzili umysł (*nous*), który postrzegali jako boski element w człowieku¹⁰.

Z rozważań antropologicznych wynika, że dusza(psyche) ludzka, choć jest rzeczywistością ze wszech miar wyjątkową, nie jest machinalnie osłaniana przez Boga. W wyniku dziedziczonych skutków grzechów pierwszych prarodziców jest ona narażona na różnorodne niebezpieczeństwa¹¹ oraz brak siły do ustawicznej koncentracji w Bogu. Daje to możliwość oddziaływania na duszę demonom, które starają się ją pogrążyć w pożądliwościach i uwięzić. Aby dusza była zdrowa, należy ją leczyć z wielorakich chorób, które atakują jej władzę rozumną (duchową), popędliwą i pożądliwą. Rzeczywistością o strategicznym znaczeniu dla antropologii chrześcijańskiej (chezychastycznej), a w związku z tym i dla terapii, jest umysł (gr. *nous*), gdyż dzięki niemu człowiek jest zdolny poznać Boga, wewnętrzną

9 K. Leśniewski, „Nie potrzebują lekarza zdrowi...” *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, s. 97.

10 Ibidem, s. 99.

11 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 119.

istotę rzeczy, oraz zasady rzeczy stworzonych¹². Umysł posiada umiejętność do poznawania prawd Bożych za pomocą bezpośredniego doświadczenia, intuicji bądź prostej percepcji, co predestynuje go do pełnienia najważniejszej funkcji w relacji ze Stwórcą. Umysł staje się czystym i przejrzystym zwierciadłem Boga organem widzenia duszy jeśli jest oczyszczony poprzez duchowe poznanie i kontemplację *theoria*. Nie jest zatem tym samym co dusza, lecz darem Boga, który udoskonala i zbawia duszę. Do cech zależnych od stopnia jego oczyszczenia i zjednoczenia z Bogiem Ojcowie pustyni¹³ zaliczali: prostotę, duchowy blask, wolność od myśli, obrazów, kształtu i materialności. Tym co najbardziej charakteryzuje umysł, jest jego dążenie do Boga. Dzięki zdolności poznawczej, pożądaniu oraz popędliwości może oczyścić się od zła, czyli wyrzucić z siebie pożądlivości oraz wprowadzić i utrzymać pochodzącą od Boga świętość. Pojęcie serca (gr. *kardia*) cechuje się dużym bogactwem znaczeniowym, gdyż rozumiano je jako rzeczywistość materialną i duchową. Z jednej strony serce traktowane było jako „najbardziej wewnętrzne ciało” organ niezbędny dla utrzymania życia biologicznego, lub też jako duchowe centrum osoby ludzkiej bezpośrednio zaangażowane w walkę duchową, Ojcowie filokaliczni w pouczeniach na temat kontroli serca akcentowali, że serce jest siedliskiem zarówno dobrych jak i złych myśli, a jego oczyszczenie jest niezbędnym warunkiem przemiany człowieka. Postulowali oni strzeżenie serca, uwagę serca oraz czujność serca, by prowadzić walkę z przebiegłymi demonami. Dwa nurty nauczania o kontroli umysłu i serca zespoliły się ze sobą w walce o zstępowaniu umysłu do serca, by tam pokonać trzech potężnych „olbrzymów diabła”, czyli pychę, lenistwo i niewiedzę, wykorzystując przy tym ustawiczne przyzywanie imienia Jezusa „Panie Jezu Chryste zmiłuj się nade mną grzesznym”, połączone z oddychaniem w odpowiedniej pozycji ciała¹⁴.

12 Ibidem, s. 99.

13 K. Leśniewski, „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*”, op. cit., s. 133.

14 Ibidem, s. 135.

Należy podkreślić, że sytuacja antropologii chrześcijańskiej jest paradoksalna. Z jednej strony chrześcijaństwo jest głęboko antropologiczne w swej istocie, jest ono skierowane osobiście do każdego człowieka lecz z drugiej strony, jeśli weźmiemy pod uwagę całokształt i rozgałęzienie teologii chrześcijańskiej, nie zajmowała ona centralnego miejsca w schemacie dyscyplin teologicznych. Współcześni tłumaczą to tym, że chrześcijaństwo i Kościół były znacznie oddalone od potrzeb zwykłego człowieka i poświęcały dużo czasu sprawom metafizycznym lub walce o dominację. Nie jest to do końca prawdą, ponieważ antropologie Starego i Nowego Testamentu w odróżnieniu do antropologii filozoficznych miały charakter wyraźnie holistyczny i bardziej koncentrowały się na relacji człowieka do Boga aniżeli człowieka do człowieka. Jednakże należy zauważyć, że antropologia chrześcijańska w procesie jej kształtowania się w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej opierała się w dużym stopniu na filozofii przyrody późnego antyku. Podstawowe antropologiczne traktaty okresu patrystycznego św. Grzegorza z Nisy i Nemesiusza z Emessy „O ludzkiej naturze” posiadają silne piętno dualistycznej antropologii starożytnej Grecji i świata grecko-rzymskiego. Wschodnia antropologia patrystyczna posługując się różnymi terminologiami – orygenistyczną, neoplatońską lub biblijną – głosi koncepcję, że człowiek nie jest istotą autonomiczną że jego prawdziwe człowieczeństwo urzeczywistnia się tylko wtedy kiedy żyje on „w Bogu” i posiada Boskie cechy. Z drugiej strony nie będąc istotą autonomiczną człowiek nie może być istotą zniewoloną i zastraszoną. Bóg miłuje człowieka, jest jego przyjacielem (*philánthropos*). Stworzył go na swój obraz, obdarzył wolnością i wzywa nieustannie do realizacji boskiego podobieństwa, czyli naturalnego uczestnictwa człowieka w życiu Bożym. Jak podkreśla św. Maksym Wyznawca, „naturalne” uczestnictwo człowieka w życiu Bożym nie jest czymś statycznie danym; jest to wyzwanie, a człowiek jest powołany do „wzrastania” w życiu Boskim¹⁵. Ta biegu-

15 L. Tunberg, *Micricosmos and Mediator: The Theological Anthropology of S3. Maximus the Confessor*, Lund 1955, s. 43.

nowość między darem a zadaniem często znajduje swój wyraz w kategoriach rozróżnienia pomiędzy pojęciami obrazu a podobieństwa. W grece termin *homoiosis*, który odpowiada terminowi podobieństwo z *Księgi Rodzaju* (1,26), nasuwa ideę dynamicznego postępu i zakłada ludzką wolność. Jednym z najważniejszych zadań jest zrozumienie człowieka jako istoty otwartej, ikonicznej, relacyjnej i komunijnej, realizującej odwieczne przeznaczenie w tajemnicy własnej wolności. W tradycji bizantyńskiej nie ma sprzeczności pomiędzy wolnością a łaską. Obecność boskich cech w człowieku, „łaski”, która jest częścią jego natury i która go czyni w pełni człowiekiem nie niszczy ani jego wolności, ani nie ogranicza spoczywającej na nim konieczności stania się w pełni sobą, dzięki swojemu własnemu wysiłkowi; raczej zapewnia ona tę współpracę, czyli *synergię* między boską wolą a ludzkim wyborem, która czyni możliwym postęp „od chwały do chwały” oraz przyswojenie przez człowieka boskiej godności, dla której został stworzony. Tak więc prawosławna antropologia postrzega człowieka jako „byt otwarty”, który posiada w sobie boską „iskrę” i który jest dynamicznie zorientowany ku dalszemu postępowi w Bogu. Efektem tego postępu jest uczestnictwo w życiu Boga, które za życia ziemskiego przybiera postać mozolnego procesu wznoszenia się ponad ograniczenia własnej natury, przekraczania samego siebie i otwierania się na działanie niestworzonych energii Bożego Ducha. Człowiek więc znajdując się we wspólnocie z Bogiem będąc przywrócony do stanu naturalnego ma możliwość cieszenia się bezpośrednim poznaniem i doświadczeniem swego Stwórcy. Proces przybliżenia się człowieka do Boga implikuje oczyszczenie całej istoty człowieka wysiłek ascetyczny w celu przewyciężenia grzeszności i przeżycia wszechogarniającej świętości Boga. Św. Symeon Nowy Teolog nazywa ten proces widzeniem bądź jaźnią Boga. Warunkiem jaźni jest działanie Ducha Świętego, który wkracza w życie człowieka, aby ten mógł dostąpić oświecenia, czyli prawdziwego poznania. Człowiek musi przyjąć Ducha, aby przejść od grzesznego życia do śmierci i aby ponownie się narodzić w Duchu Świętym. W wybranym przez Boga mistyku realnie zamieszkuje Duch Święty, aby w grzeszniku narodzić się mógł Logos,

aby człowiek mógł uczestniczyć w Jego Bóstwie. Proces ten prowadzi do zawiązania wspólnoty i zjednoczenia z Logosem i całą Trójcą Świętą, ponieważ z Duchem Świętym przychodzi zawsze Ojciec i Syn, a więc zamieszkanie w człowieku posiada charakter trynitarny. Tak więc sformułowania te wskazują na swoiste oblicze bizantyjskiej ontologii człowieka, zakorzenionej w wizji Boga jako trynitarniej wspólnoty Osób, wzywających istoty rozumne do wolnego współdziałania w realizacji tajemnicy własnego jestestwa. Chrześcijańska kultura bizantyjska rozwinęła właściwą sobie filozofię życia i ludzkich dziejów. W dziedzinie myśli religijnej wniosła niezaprzeczalny i trwały wkład do kulturowego dorobku ludzkości. Odkryła i sformułowała wielkie intuicje dotyczące samej natury człowieka oraz jego relacji do świata niewidzialnego. Niezniszczalny związek człowieka z Bogiem jest więc nie tylko zdumiewającym darem, ale równocześnie trudnym zadaniem do spełnienia w sposób wolny i odpowiedzialny. Przekonania te wskazują na otwartość bizantyjskiej antropologii, inspirowanej poglądami greckich Ojców Kościoła. To oni wytyczyli zasadnicze kierunki myślenia o człowieku jako istocie nie tylko „teocentrycznej”, ale również „pneumatoforycznej”, czyli „duchońskiej”, zdolnej stać się „nositelmem Ducha”, który swoją obecnością napędza całe stworzenie

IV. ASCETYCZNY WYMIAR CHRZEŚCIJAŃSKIEJ ANTROPOLOGII

Słowo „asceza” pochodzi od greckiego słowa *askesis* i oznacza ćwiczenie, wysiłek wyczyn. Można mówić o ascezie sportowej, gdy ma ona uczynić ciało giętkim, posłusznym i wytrzymałym na wszystkie przeciwności. Asceza uczonych czy lekarzy ukazuje wspaniałą siłę zaparcia się siebie. Już święty Paweł nakłania wszystkich wiernych aby ćwiczyli się w walce o wiarę, i daje nam militarny i sportowy obraz ascety (Ef 6,11)¹⁶. Słowa „trwali w poście i modlitwie”

16 P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1968, s. 84.

wskazuje na to już pierwsi chrześcijanie odczytali przekaz ewangeliczny w świetle modlitwy, oczekiwania i ascezy. Asceza, praktykowana przez pierwszych chrześcijan stanowiła jeden z warunków spotkania się z Oblubieńcem, Który miał rychło nadejść. Jej korzenie, choć zbieżne do pewnego stopnia z poglądami i teoriami filozofii stoików, sięgają mądrości Krzyża (por. 1 Kor 2). Jej elementy zostały przejęte przez mistykę, która zakładała wyrzeczenie się doznań zmysłowych na rzecz kontemplacji, rozmyślań i próby kontaktu z Bogiem. Asceza w chrześcijaństwie jest rozumiana jako praktykowanie wyrzeczeń, zmierzających do duchowej wolności od nieuporządkowanych przywiązań do rzeczywistości stworzonej, w celu otwarcia swego serca na relację z Bogiem, na kontemplację. Asceza wspomaga zdolność woli do odpowiedzialnego kierowania postępowaniem moralnym osoby. Prowadzi do doskonałości, świętości, której nie można osiągnąć bez wyrzeczeń i duchowej walki i umartwienia. Jej owocem jest życie w pokoju i radości Ośmiu Błogosławieństw (por.: Mt 5,1-11; Łk 6,20-28). Święty Paweł stosuje czasownik *askô* tylko raz (Dz 24,16), jednak sama koncepcja często powraca w jego myśli: praktykowanie świętego życia nazywa bowiem *γυμνασία* (1Tm 4,8). U ojców apostołów i apologetów z II wieku chrześcijanin nie jest nazywany *askêtês*, lecz *athlêtês*.

Wraz Klemensem Aleksandryjskim i Orygenesem słowo, które definitywnie weszło już do słownika chrześcijańskiego, przyjęło bardziej konkretną postać, zwłaszcza dzięki Filonowi. Orygenes, idąc po śladach pitagorejczyków, nazwał *askêtai* tych wszystkich, którzy wyznają doskonałe życie. Od tego słowa utworzyły się w dalszej kolejności pochodne: *askêtria* (mniszka) oraz *askêtêrion* (klasztor, w formie zlatynizowanej *asceterium*), *askêtikôn* (dzieła pozostające w relacji z życiem duchowym, a zwłaszcza monastycznym). W historii ascezy były pojedyncze przypadki poddawania się, samookaleczeniom lub kastracji dla zachowania specyficznie rozumianej czystości (jak Orygenes). Ta ostatnia szczególnie zdecydowanie potępiona przez Kościół. Synod w Aleksandrii w 213 r. skazał z tego powodu Orygenesza na zesłanie. Dla św. Ireneusza asceza jest wyrazem żywego człowieka,

życia Bożego we wszystkich wymiarach ciała, to, co najbardziej objawia w człowieku obraz Boga. Dla św. Atanazego asceza to dążenie, które nie wie, co to przerwy i nie toleruje ustępstw. Takie koncepcje włożył on w usta Antoniego na początku wielkiego kazania do mnichów egipskich. Ale istnieje również asceza mniej zorganizowana, którą praktykuje się w życiu codziennym i ze słodyczą znosi trudności dnia powszedniego. W tym znaczeniu mówi się na przykład o „umiarkowanym ascetyzmie” mnichów rosyjskich, zdolnych do znoszenia ciężkich prac fizycznych i surowości klimatu. Bez wątplenia asceza chrześcijańska jest czymś różnym od zwykłej „gimnastyki”, jest poszukiwaniem życia z Bogiem. Z drugiej strony istnieje silna wiara w wartość owej współpracy wymiaru człowieczego z wymiarem boskim. Nie chodzi jedynie o uporządkowanie elementów naszej psychiki, ale przede wszystkim o pozwolenie Jezusowi Chrystusowi, aby wzrastał w duszy. Można więc powiedzieć, że jedność pomiędzy ascezą a antropologią chrześcijańska jest doktrynalnym fundamentem chrześcijańskiego życia zarówno świeckich jak i duchownych. Ale z istniejących od początku Kościoła dwóch klas, to znaczy ludzi świeckich i duchownych, wykształciła się z czasem klasa mnichów i żadne źródło kanoniczne nie wyjaśnia w pełni, czy mnisi należą do klasy duchownych czy też nie. Tak oto z jednej strony Symeon z Tessałoniki pisze, że mnisi stanowią szczególną klasę należącą bezpośrednio do klasy kapłańskiej¹⁷. Z drugiej zaś strony w pismach przypisywanych św. Dionizemu Areopagicie mówi się, że mnisi, skoro „nie doszli do przyjęcia pieczęci biskupiej, lecz tylko postrzyżyn” uważani są po prostu za ascetów¹⁸.

Asceza mnicha nosi znamiona całkowitego wyrzeczenia się, co wymaga nieustannego *krzyżowania* siebie, zgodnie z wezwaniem Chrystusa: „Kto chce pójść za mną, niech zaprze się samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech mnie naśladuje” (Mk 8,34). Podob-

17 G. Mantsaridis, *Orthodox Spiritual Life*, Brookline Mass 1994, s. 37, 54.

18 Ibidem, s. 40.

nie określa egzystencję chrześcijańską św. Paweł: „A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądliwościami” (Ga 5,24; por. Ga 2,19; 6,14; Flp 3,10-11). Dobrze tę teologię duchowości mnicha ilustruje ikonografia bizantyjska, która przedstawia stan monastyczny w obrazie ukrzyżowanego mnicha. Celem tego nieustannego krzyżowania siebie jest oczyszczenie z grzechów i wad, pozbywanie się egoizmu, zniszczenie w sobie *starego człowieka* (Ef 4,22; Kol 3,9), aby stworzyć warunki nowej egzystencji, ukształtować w sobie *nowego człowieka* (Ef 2,15.24). Inaczej: jest to dążenie do *zmartwychwstania*, ku pełni życia i świętości, jak stwierdza to św. Paweł: „To wieście, że dla zniszczenia grzesznego ciała, dawny nasz człowiek został razem z nim ukrzyżowany po to, abyście już więcej nie byli w niewoli grzechu (...) Tak i wy rozumieście, że umarliście dla grzechu, żyjecie zaś dla Boga w Jezusie Chrystusie” (Rz 6,6.11). Kościół prawosławny określa ascezę jako πράξις – działanie, które w materii znajduje przeszkodę do przewyciężenia i wymaga wysiłku, trudu. Aktywność chrześcijańska na tym etapie idzie w trzech kierunkach: 1) walka z namiętnościami; 2) zachowywanie przykazań Bożych, 3) zdobywanie cnót. Teologiczną podstawą praktyk ascetycznych jest wiara i bojaźń Boża. Na określenie trudu chrześcijanina zmierzającego do ujarznienia ciała przyjęto we wschodniej literaturze ascetycznej następującą terminologię: oczyszczanie (κάθαρσις), wstrzemięźliwość (ἐγκράτεια), powściągliwość, samożarcie, wyrzeczenie, ogołocenie, walka, ucieczka od świata, asceza. Spośród cnót zdobywanych przez działanie πράξις literatura ascetyczna wymienia przede wszystkim: wstrzemięźliwość, cierpliwość, nadzieję oraz panowanie nad sobą (ἀπάθεια) i miłość (ἀγάπη), bo, jak podkreśla św. Izaak Syryjczyk, niemilosierny asceta byłby podobny do nieurodzajnego drzewa¹⁹. Ἀπάθεια i ἀγάπη stanowią ukoronowanie całego pierwszego etapu pracy ascetycznej i przejście do drugiego

19 Homilia 71, [w:] *Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, Boston Mass, s. 344-345.

etapu, do kontemplacji tajemnych skarbów Mądrości Bożej²⁰. Szczególnym przykładem praktykowania ascezy mniszej byli mnisi egipscy począwszy od początku IV wieku. Ich asceza przybierała różnorodne formy, opisane w tzw. apoftegmatach Ojców Pustyni. Czasem, szczególnie w klasztorach wywodzących się od Pachomiusza, obowiązywały tam przepisy precyzyjnie regulujące życia mnicha. Główny jednak nurt ascetyczny, koncentrujący się wokół trzech kolonii mnichów Sketis, Kelii i Nitrii, za podstawową regułę ascetyczną uznawał mądrość duchową starca, ojca duchowego, który wprowadzał swoich uczniów w życie modlitwy i śmierci dla świata: „Umarłym dla świata” mni-
chom ojczyznę staje się niebo, na które wspinają się poprzez modlitwę umysłu i mistyczną drabinę, stopień po stopniu, pod kierownictwem pojawiających się od czasu do czasu wielkich nauczycieli życia monastycznego tzw. starców. Asceci ci stają się niebiańskimi obywatelami dzięki wielkim staraniom, aby zgodnie ze stwierdzeniem św. Symeona Nowego Teologa oglądać boskie światło, mieć udział w boskiej chwale i dzięki łasce Bożej dostąpić przeobstwienia²¹. Od IV w. pod wpływem św. Makarego Egipskiego i jego ucznia Ewagriusza z Pontu kształtuje się specyficzny styl życia ascetycznego w środowiskach monastycznych, skoncentrowany na praktyce „czystej modlitwy”, dzięki której człowiek oczyszczony z namiętności (*apatheia*) dostępuje poznania Boga (*gnosis tou Theou*), co stanowi uwieńczenie teologii. Św. Diadoch z Fotike w Epirze (*Sto rozdziałów o wierze*) i św. Jan Klimak (*Drabina Raju, Słowo 27*), związany z monastycyzmem klasztoru św. Katarzyny na Górze Synaj, stworzyli syntezę myśli wcześniejszych nauczycieli o modlitwie, której przez bezpośrednie skierowanie się do Wcielonego Słowa, wyrażające się w przywoływaniu imienia Jezusa, nadali wymiar chrystocentryczny. Modlitwa Jezusowa²²

20 W. Łoski, *Teologia Mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. W. Sczaniecka, Warszawa 1968, s. 63.

21 Wasilij (Krivocheine), *Prepodobnyj Simieon Nowyj Bogosłow*, Paris 1980, s. 78.

22 S. Andronowska, *Modlitwa Jezusowa*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” (dalej: WPAKP) 1975, z. 4, s. 4-23; J. Kadyłak, *Hezychazm*, WPAKP 1977, z. 3-4, s. 34-46.

(*Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną*), będąca w centrum duchowości hezychazmu, z modlitwy „czystej”, poprzez koncentrację umysłu „we wnętrzu człowieka”, stała się „modlitwą serca” pomagającą dzięki ćwiczeniom i wysiłkom ascetycznym (*praxis*) osiągnąć bezgraniczny wewnętrzny spokój (*hezychia*), który umożliwia przyjęcie daru kontemplacji (*theoria*)²³. Praktyka tej modlitwy związana była z żywotną funkcją człowieka – oddychaniem – co było szczególnie charakterystyczne dla hezychastów XIV wieku. W XIII–XIV w. hezychazm, dzięki działalności św. Nicefora Athoskiego (XIV), św. Grzegorza Synaity († 1346), św. Theoleptosa metropolity Petry-Filadelfii († 1325) i innych odradza się wśród mnichów w klasztorach półwyspu Atos. Praktyki ascetyczne hezychastów i psychosomatyczne metody odmawiania modlitwy Jezusowej oraz nauczanie o możliwości oglądania Światłości Taboru jako „prawdziwym działaniu modlitwy” (św. Grzegorz Synaita) stały się przyczyną sporu, który określił losy wschodniego monastycyzmu i całego wschodniego chrześcijaństwa. Przeciwko hezychastom wystąpili Barlaam z Kalabrii, Akindinos i Nicefor Hrygora oskarżając hezychastów o mesalianizm i bogomilstwo. W obronie hezychastów stanął św. Grzegorz Palamas, który napisał „Triady” będące syntezą teologiczną duchowego życia wschodniego monastycyzmu. Palamas odwołując się do św. Atanazego Wielkiego, Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa oraz Dionizego Areopagity naucza o przeobstwieńczeniu (*theosis*) człowieka, rozróżniając w Bogu niepoznawalną i niedostępną istotę i wieczne, niestworzone lecz dostępne stworzeniu energie, dzięki którym możemy widzieć i poznać Boga (antynomia „mroku” i „światłości”), aby stać się Bożymi (*theon genesthai*); broni patrystycznego nauczania o przeobstwieńczeniu człowieka: *Słowo Boże stało się człowiekiem, abyśmy zostali przeobstwieńczeni* (św. Atanazy Wielki). W swojej argumentacji wychodzi on z założeń teologii apofatycznej i broni możliwości udziału ciała w modlitwie oraz doświadczeniu

23 J. Meyendorff, *An Encyclopedic History of Religious*, New York 1966, s. 450.

oglądania cielesnymi oczami, nadprzyrodzonej Światłości, której świadkami byli apostołowie na górze Tabor. Nauka Palamasa i hezychastów o istocie i energiach Bożych została uznana za ortodoksyjną na trzech soborach w Konstantynopolu (1341, 1347, 1351–1352)²⁴. Idee hezychazmu wywarły znaczący wpływ na myśl teologiczną (św. Mikołaj Kabasilas, *Życie w Chrystusie*), monastycyzm (św. Sergiusz z Radoneża, św. Nil Sorski), śpiew cerkiewny (znamienny śpiew), sztukę chrześcijańską (ikonografia rosyjska, św. Teofan Grek, św. Andrzej Rublow oraz ikonografia serbska z XIII–XIV w.). Dzięki działalności patriarchów Konstantynopola, Izydora I, Kaliksta I, Filoteusza Kokkinosa, Kaliksta II, patriarchy bułgarskiego Eutymiusza z Tyrnowa, metropolitów Tesalonik Neliosa (Kabasilasa) i Kijowa Cypriana (Camblaka) oraz św. Grzegorza Synaity tradycja hezychastyczna rozprzestrzeniła się na inne kraje prawosławne. Idee hezychazmu, szczególnie w okresie „odnowy hezychastycznej” XIV w. (H. Delehaye) starano się również realizować w kategoriach politycznych, socjalnych i kulturalnych jako odpowiedź na idee zachodnioeuropejskiego humanizmu²⁵.

W 1782 r. w Wenecji wydana została *Philokalia ton hieron neptikon*, zredagowana przez Nikodema Hagiorytę i Makarego Notorasa, metropolitę Koryntu, która była wyborem tekstów Ojców Kościoła mówiących o życiu zakonnym, rozwoju duchowym, instytucji starców i modlitwie Jezusowej. W 1793 r. w Moskwie ukazało się tłumaczenie *Filokalii* na język cerkiewnosłowiański, dokonane przez św. Paisjusza Wieliczkowskiego, pod nazwą *Dobrotolubije*. Teksty te, szczególnie w języku cerkiewnosłowiańskim i rosyjskim (tłumaczenie św. Teofana Pustelnika, 1883), odegrały ważną rolę w odnowie tradycji hezychastycznej (neohezychazm) i miały wpływ na formy życia religijnego

24 P. Pigol, *Priepodobnyj Grigorij Sinait i jego duchownyje prejemniki*, Moskwa 1999; J. Meyendorf, *Istorija Cerkwi i wostooczno-christianskaja mistika*, Moskwa 2000, s. 90.

25 L. Uspienski, *Isichazm i "gumanizm" – palieologowskij rascwiet*, „Wiestnik Russkogo Zapadno-Ewropejskiego Patriarszego Egzarchata” 1967, z. 4-6, s. 110-127.

zarówno w środowiskach monastycznych (pustelnia Optino, Sarow) jak i wśród świeckich²⁶. Do rozpowszechnienia *Filokalii*, a przez to hezychastycznej tradycji modlitwy Jezusowej, przyczyniły się *Szczere opowieści pielgrzyma opowiedziane jego ojcu duchowemu*, nieznanego autora, wydane w 1870 r. Hezychazm odegrał znaczną rolę w kształtowaniu teologii prawosławnej w XX wieku, formułowanej przez ojca Sergiusza Bułgakowa, Włodzimierza Łoskiego, Paula Evdokimova, Johna Meyendorffa oraz biskupa Kallistosa Ware²⁷.

SUMMARY

Ks. Warsonofiusz (Doroszkiewicz)

Anthropology and Asceticism

Keywords: anthropology, ascesis, hesichasm, Bible

Socrates described man as a soul imprisoned in the body, whereas the soul is in him that something which participates most in the divine nature, something that governs us. The Bible though sees a man as a complete whole, in which the soul, the spirit and the body are described as certain aspects of the functioning of this whole, and not its autonomous

26 K. Kern, *Antropologija sw. Grigorija Palamy*, Paris 1950; J. Meyendorff, *Introduction a l'etude de Gregoire Palamas*, Paris 1959 (wyd. w j. rosyjskim: Sankt Petersburg 1997); H. Delehaye, *Życie monastyczne w Bizancjum*, [w:] *Bizancjum. Wstęp do cywilizacji wschodnio-rzymskiej*, Warszawa 1964, s. 127-151; W. Łoski, *Palamitskij sintiez*, „Bogosłowskije Trudy” 1972, 8, s. 195.

27 *Dobrotolubije*, t. V, Moskwa 1900; *Szczere opowieści pielgrzyma opowiedziane swemu ojcu duchowemu*, tłum. A. Wojnowski, wyd. 2, Poznań 1993; *Filokalia, teksty o modlitwie serca*, przekład i oprac. J. Naumowicz, Tyniec 1998.

parts. A man is also understood as predestined by God to be saved thanks to the redemptory mission of the Messiah – Jesus Christ. Apostle Paul introduces the idea that a man consists of the body, the spirit and the soul. Human soul, due to the inherited results of the original sin, is in a permanent danger of the evil temptations. The key to its health is the mind which enables the man to know God, the interior sense of the things and the principles of created things. The mind tends to God, it can purify itself of the evil and introduce and maintain the holiness coming from God. The Fathers of the Philocalia considered the heart as the spiritual centre of the human person directly engaged in the spiritual warfare, and its purification considered as an indispensable condition of man's transformation.

God loves man, He created him on His image, gave him freedom and calls him unceasingly to the completion of the divine likeness – that is to the natural participation in the divine life. During the earthly life this participation is attained by a slow process of elevation above one's own limits and opening oneself to the action of the uncreated energies of God. This process implies the purification of the whole human being by an ascetic effort in order to overcome the sinfulness. Asceticism in Christianity is understood as a practice of renunciations, aiming at the spiritual freedom of any disordered attachment to the created reality. Monastic asceticism is a complete renunciation, a constant crucifying of oneself in order to fight with the passions, to keep God's commandments and to acquire virtues. This asceticism had different forms, of which the most important and significant is the practicing of the "pure prayer", "the prayer of the heart" which helps a man to purify himself of the passions and acquire the knowledge of God, the ultimate peace and the contemplation of God.



Krzysztof Leśniewski

ANTROPOLOGIA W PISMACH WSPÓŁCZESNYCH TEOLOGÓW PRAWOSŁAWNYCH

Słowa kluczowe: antropologia prawosławna, osoba ludzka, relacje, dialog, Włodzimierz Łoski, Panayiotis Nellas, Nikos Nissiotis, Christos Yannaras, Metropolita Joannis Zizioulas

Problematyka antropologiczna staje się coraz bardziej obecna w prawosławnej refleksji teologicznej. Wynika to z poszukiwania odpowiedzi na problemy chrześcijan, którym przyszło żyć w społeczeństwach tak totalitarnych (do czasu przełomu w 1989 r.) i post-totalitarnych, jak i konsumpcyjnych. Szczególnie od połowy XX w. zauważyć można narastające zainteresowanie zagadnieniami dotyczącymi rozumienia osoby ludzkiej, wolności człowieka oraz jego praw jako jednostki w strukturach społecznych. Związane to było z pojawieniem się w świecie takich prądów filozoficznych jak egzystencjalizm, nihilizm, pragmatyzm czy personalizm. Szczególnie te trzy pierwsze są niebezpieczne dla chrześcijaństwa, gdyż podważają bezpośrednio czy pośrednio fakt, że człowiek jest bytem psycho-fizyczno-duchowym stworzonym na obraz i podobieństwo Boże i pozostającym przez cały czas swego ziemskiego życia nie tylko w relacji do innych ludzi oraz otaczającego świata, ale również do Boga, który jest nie tylko Stwórcą, ale i Zbawicielem.

Zanegowanie ontologicznej relacji człowieka z Bogiem oraz szerząca się niewiara w kontynuację życia po śmierci sprzyja intensyfikacji indywidualizmu, czyli traktowania człowieka jako jednostki posiadającej określone prawa i obowiązki w społeczeństwie oraz pragmatyzmu, czyli myślenia o nim w kategoriach przydatności społecznej. Lansowanie poglądów ateistycznych i praktyczna niewiara w zbawczą obecność Boga w świecie intensyfikują kryzys antropologiczny, wyrażający się brakiem poczucia sensu życia, negacją cierpienia, dążeniem do zaspakajania wszystkich swych pragnień i pożądlivości (współczesne oblicze hedonizmu), co zazwyczaj dzieje się kosztem innych osób ludzkich traktowanych rzeczowo a nie osobowo. Urzeczowianie innych i lekceważenie, a nawet niszczenie ich godności osobowej i całkowite podporządkowywanie uzasadnione jest prawem do samorealizacji, poczucia szczęścia czy chęcią zysku. Z jednej strony głosi się, że człowiek jest najwyższą wartością, a z drugiej ustanawia się prawa dopuszczające aborcję i eutanazję. Fryderyk Nietzsche (1844–1900) głoszący śmierć Boga znajduje kolejnych naśladowców, którzy popularyzują i rozwijają jego poglądy. Niewiara w istnienie osobowego Boga i osobowych rzeczywistości duchowych, tak dobrych, jak i złych skutkuje relatywizmem, który znajduje swój szczególny wyraz w laksyzmie i permissywnym moralnym oraz etycznym. Wszystko staje się względne, uwarunkowane okolicznościami i potrzebami jednostek, społeczności, państw, czy korporacji o zasięgu ponadpaństwowym. Te negatywne procesy, dziejące się we współczesnym świecie, stanowią zagrożenie dla chrześcijan.

Od drugiej połowy XIX w. problematyka antropologiczna wchodzi w zakres zainteresowań rosyjskich myślicieli religijnych. Warto przypomnieć, że inspirujące znaczenie miały teologiczno-filozoficzne refleksje Włodzimierza Sołowiowa, Pawła Florenskiego i Sergiusza Bułgakowa. Ci przedstawiciele nurtu sofiologicznego utożsamiali 'osobę' z absolutną wolnością i nieredukowalnością transcendentalnego ego, zarazem odnosząc ją do trynitarnych pojęć miłości i relacyjności. Sofiologiczne rozumienie osoby sprowadzało się do zasto-

sowania trynitarnej korektury do niemieckiej filozofii idealistycznej transcendentalnego ego¹.

I. ANTROPOLOGIA MISTYCZNA WŁODZIMIERZA ŁOSSKIEGO

Jednak to nie teologowie o wrażliwości sofiologicznej² przyczynili się do rozwoju antropologii prawosławnej, lecz W. Łoski, który w swych analizach teologicznych odwołujących się do Świętych Ojców Kościoła, skoncentrował się nad kategorią osoby w perspektywie apofatycznej i trynitarnej. Zdaniem tego wybitnego przedstawiciela emigracyjnej Szkoły Paryskiej kluczem do rozumienia osoby ludzkiej jest fakt Wcielenia Drugiej Osoby Trójcy Świętej³. Pisząc o Słowie, które stało się ciałem, Łoski zauważa, iż jest to „niepojmowalnym paradoksem”, gdyż Słowo, bez jakiegokolwiek zmiany w Swej Boskiej naturze, której nic nie może pomniejszyć, w pełni wchodzi w naszą kondycję, aż do przyjęcia śmierci. To stanie się człowiekiem przekracza kategorie Boskiej natury: wiecznej i nieziennej. Choć zbawienie jest dziełem Trójcy Świętej to Syn Boży, jest Tym, który wcielił się, aby urzeczywistnić dzieło zbawienia w świecie⁴. Wcielenie Syna Bożego pokonuje pierwszą przeszkodę na drodze zjednoczenia Boga z człowiekiem: oddzielenie dwóch natur: ludzkiej i Boskiej. Pozostają jeszcze dwie inne przeszkody, wynikające z upadłej kondycji człowieka, a mianowicie: grzech i śmierć. Śmierć Jezusa Chrystusa usuwa przeszkodę grzechu, a Jego Zmartwychwstanie pozbawia śmierć

1 A. Papanikolaou, *Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology*, [w:] *The Cambridge Companion To Orthodox Christian Theology*, ed. by M. B. Cunningham & E. Theokritoff, Cambridge 2009, s. 232.

2 O bardzo krytycznym podejściu W. Łoskiego do sofiologicznych poglądów S. Bułgakowa świadczy jego dzieło pt. *Spór o Sofię*, por.: W. Łoskij, *Spor o Sofii*; [w:] idem, *Bogowidienije*, Moskwa 2003, s. 11-108.

3 V. Lossky, *Apophysis and trinitarian theology*, [w:] idem, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood NY 1974, s. 14.

4 V. Lossky, *Orthodox Theology. An Introduction*, Crestwood NY 1989, s. 91.

jej żądła. Bóg staje się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem. To przekonanie św. Ireneusza z Lyonu ma swe źródło w 2 *Liście św. Piotra* 1,4, gdzie jest napisane, że „jesteśmy uczestnikami Bożej natury”⁵.

Wcielenie jako wydarzenie połączenia Boskiej i ludzkiej natury w Osobie Chrystusa objawia Boga, który jest równocześnie transcendentny i immanentny w stworzeniu, jak również Boga, który jest Trójcą⁶. Łoski podkreśla, iż na rozumienie osoby ludzkiej decydujący sposób wpłynęła konieczność określenia zakresu pojęcia osoba w odniesieniu do Trzech Osób Boskich w Trójcy Świętej. Szczególnie do tego przyczynili się Ojcowie Kapadoccy, którzy wprowadzili rozróżnienie na naturę lub też istotę (gr. *ousia*), czyli to, co wspólne i osobę (gr. *hypostasis*), czyli to, co istnieje jednostkowo w Bogu. Dokonali oni również twórczej recepcji pojęcia *prosopon*, które początkowo oznaczało raczej wygląd zewnętrzny jednostki, oblicze, postać, maskę lub rolę teatralnej postaci. Ontologiczne analizy dotyczące Osób w Trójcy Świętej i ich wzajemnych relacji są dla Łoskiego dowodem na to, iż „Osoby ludzkiej nie sposób wyrazić za pomocą pojęć. Wymyka się ona każdej rozumowej definicji, nawet każdemu opisowi, wszystkie bowiem właściwości, przez które chciałoby się ją scharakteryzować, można znaleźć w innych jednostkach”⁷.

W książce *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego* jeden z rozdziałów poświęcony jest stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże⁸. Na bazie lektury Wschodnich Ojców Kościoła, a szczególnie św. Ireneusza z Lyonu, św. Grzegorza z Nyssy, św. Grzegorza z Nazjanzu i św. Grzegorza Palamasa Łoski wskazuje, iż cały czło-

5 Ibidem, s. 92.

6 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 56.

7 Ibidem, s. 47.

8 Ibidem, s. 100-118. Por.: W. Lossky, *The Theology of the Image*, [w:] idem, *In the Image and Likeness of God*, s. 125-139; idem, *Orthodox Theology...*, op. cit., s. 70-73.

wiek, a więc nie tylko dusza, ale i ciało ludzkie – jest stworzony na obraz Boga⁹. Teolog Szkoły Paryskiej o wielkiej wrażliwości apofatycznej z całą szczerością przyznaje, iż trudno określić na czym polega obraz Boży w człowieku. Jest on z konieczności niepoznawalny, gdyż odzwierciedla pełnię swego Boskiego Archetypu. Stąd też można go pojąć jedynie za pomocą uczestnictwa w nieskończonych dobrach Boga¹⁰. Człowiek jako stworzony na obraz Boga jawi się jako byt osobowy, czyli jako osoba, która nie powinna być zdeterminowana przez naturę, lecz powinna naturę determinować, przez co staje się coraz bardziej podobna do Boskiego Archetypu. Odwołując się do analogii w rozróżnieniu na jedną naturę i trzy Osoby w Bogu Łoski twierdzi, iż bardzo trudno jest dokonać rozróżnienia natury i osoby w człowieku. Wynika to z faktu, iż nie znamy osoby ludzkiej w jej prawdziwym wyrazie, w postaci czystej, lecz raczej znamy ją jedynie jako „jednostkę”, jako indywiduum. Tymczasem pojęcia: jednostka i osoba mają różne zakresy pojęciowe. W pojęciu „jednostka” jest pewne połączenie osoby z elementami należącymi do wspólnej natury, zaś pojęcie „osoba” określa to, co różni się od natury¹¹. Człowiek podobnie jak Bóg jest bytem osobowym, a nie ślepą naturą¹². Pierwsi Rodzice mieli tę samą naturę, gdyż byli „tym samym ciałem”. W wyniku grzechu te dwie pierwsze osoby ludzkie stały się dwoma jednostkowymi bytami, utrzymującymi ze sobą relacje zewnętrzne (por. Rdz 3,16). Dokonał się podział, rozbitcie na wiele jednostek. W antropologii Łoskiego mocno zarysowany jest fakt wolności. Bóg zawsze zwraca się do człowieka jako do osoby, która jest obdarzona wolnością stworzoną, czyli wolnością przyjęcia lub odrzucenia woli Bożej, aby stać się do Niego podobnym. Grzech pierwszych Rodziców stanowił akt woli, za sprawą którego zło weszło na świat i się w nim utrzymuje¹³. To wola

9 Ibidem, s. 101.

10 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła...*, op. cit., s. 104.

11 Ibidem, s. 105-107.

12 V. Lossky, *Orthodox Theology...*, op. cit., s. 70.

13 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła...*, op. cit., s. 108-113.

bowiem, zdaniem Łoskiego, „daje mu pewien byt”¹⁴. Pierwsi Rodzice nie wypełnili swego powołania, polegającego na dojściu do zjednoczenia z Bogiem. Od upadku aż do Zesłania Ducha Świętego energia Boska, łaska niestworzona i przebóstwiająca, pozostawała obca naturze ludzkiej i oddziałująca na nią tylko zewnątrz. Dopiero dzieło dokonane przez Jezusa Chrystusa – Słowo Wcielone, czyli odkupienie świata zniewolonego przez grzech i śmierć otworzyło drogę do przebóstwienia człowieka, które jest jego ostatecznym celem¹⁵.

II. PODSTAWY ANTROPOLOGICZNEJ REFLEKSJI TEOLOGÓW PRAWOSŁAWNYCH

Teologiczna twórczość Włodzimierza Łoskiego, tłumaczona na różne języki, zainspirowała teologów prawosławnych do dalszych badań nad antropologią chrześcijańską. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat refleksja nad misterium osoby ludzkiej staje się coraz bardziej holistyczna. Z jednej strony uwzględnia wkład Świętych Ojców Kościoła i filozofów starożytnych, a z drugiej strony traktuje bardzo poważnie aporie wskazywane przez nowożytnych oraz współczesnych myślicieli religijnych i filozofów.

Teologowie, którzy starają się zgłębiać trudną i niezwykle złożoną problematykę antropologiczną bazują na prawdach objawionych w Słowie Bożym i dotychczasowym nauczaniu Kościoła, a zarazem podejmują dialog ze współczesnymi filozofiami, które wydają się być bardzo atrakcyjne dla zagubionego w poszukiwaniu swej tożsamości człowieka. Obecnie szczególnie potrzebne jest odniesienie do różnych form egzystencjalizmu i personalizmu. Dostrzegając niebezpieczeństwa płynące z ateistycznych i humanistycznych filozofii oraz konsumpcyjnej cywilizacji współczesnego świata teologowie prawosławni w swych dziełach starają się odpowiedzieć na pytania: kim jest człowiek jako osoba; jak rozumieć jego wolność, prawa, życie i istnieje-

¹⁴ Ibidem, s. 113.

¹⁵ Ibidem, s. 117-118.

nie, moralność; co stanowi istotę relacji z innymi ludźmi we wspólnocie Kościoła i w społeczeństwie. Biorąc za punkt wyjścia Słowo Boże, nauczanie Ojców Kościoła, świętych oraz myślicieli religijnych ukazują ponadczasową wartość chrześcijaństwa i jego wyjątkową rolę jako pomoc w zbawieniu człowieka polemizują z redukcjonistycznymi prądami intelektualnymi. Często odwołują się do powszechnie uznanych kategorii filozoficznych, aby wykazać, że korzystając z nich nie jest możliwe opisanie misterium człowieka. Zdarza się, że niekiedy nawet są nierozumiani i krytykowani przez tradycjonalistycznych teologów prawosławnych, którzy korzystają jedynie z wyrażenia prawd wiary jedynie w kategoriach przyjętych od pokoleń w tradycji Kościoła Wschodniego.

W pewnym sensie, ta mała grupa teologów prawosławnych, którzy podejmują trudne zagadnienia antropologiczne, starając się wyjaśnić je w „*duchu Ojców Kościoła*” (gr. *phronema ton Patron*) i odwołując się do współczesnych kategorii filozoficznych, stanowi wyjątkowy dar dla Kościoła i świata. Pełnią oni rolę proroków przypominających chrześcijanom i poszukującym swej tożsamości ludziom – o fakcie, iż osoby ludzkiej nie można zrozumieć bez odniesienia do Chrystusa i Boga w Trójcy Osób. Korzystając z pojęć właściwych dla egzystencjalizmu czy personalizmu starają się nawiązać kontakt z tymi, którzy nie rozumieją, albo błędnie interpretują tradycyjne pojęcia doktryny chrześcijańskiej, by podprowadzić ich do stanięcia w obliczu pytań ontologicznych skoncentrowanych wokół ostatecznego sensu i celu życia oraz istnienia człowieka, jak również znaczenia kategorii relacji dla wyjaśnienia jego osobowej tożsamości, tak na poziomie horyzontalnym, jak i wertykalnym.

III. WSPÓŁCZEŚNI TEOLOGOWIE PRAWOSŁAWNI A MISTERIUM OSOBY LUDZKIEJ

Staję teraz przed trudnym zadaniem wyboru teologów prawosławnych obecnego czasu, którzy mają szczególnie istotny wkład w antropologię chrześcijańską. Spośród wybitnych Greków wiele cennych intuicji wniosło trzech teologów świeckich, a mianowicie Panayiotis Nellas (1936–1986), Nikos A. Nissiotis (1924–1986) i Christos Yannaras (ur. 1935) oraz metropolita Pergamonu Joannis D. Zizioulas (ur. 1931). Postaram się w wielkim skrócie ukazać ich poglądy antropologiczne.

Oczywiście, mam w pamięci, że problematyka antropologiczna stała się pasją również dla innych teologów prawosławnych. Koniecznie trzeba tu wspomnieć o dwóch wykładowcach Instytutu św. Sergiusza w Paryżu: Paulu Evdokimovie (1901–1970) i Olivierze Clément (1926–2009) oraz o biskupie Kallistosie Ware (ur. 1934) z Oksfordu, jak również o ks. Dumitru Staniloae (1903–1993) – teologu rumuńskim. W prawosławiu rosyjskim w ostatnich dziesięciu latach coraz popularniejsza staje się synteza antropologiczna wypracowana przez Siergieja Choruzęgo, filozofa, który jest kontynuatorem programu neopatrystycznego w teologii, zapoczątkowanego przez ks. Georgesa Florovskiego. Kreowana przez Choruzęgo antropologia synergiczna łączy klasyczną antropologię prawosławną wyrastającą z tradycji hezychastycznej z egzystencjalnym i fenomenologicznym dyskursem dominującym we współczesnej filozofii. Opracowanie antropologicznej myśli tych teologów prawosławnych zostanie podjęte w przyszłości.

1. Panayiotis Nellas: chrystocentryczny interpretator antropologii patrystycznej

Panayiotis Nellas¹⁶ był jednym z pierwszych teologów greckich prowadzących badania nad antropologią patrystyczną. Za sprawą

16 Y. Spiteris, *La teologia ortodoksa neo-greca*, Bologna 1992, s. 255-277.

swego głównego dzieła pt. *Zoon theoumenon*¹⁷, które zostało w 1987 roku opublikowane w języku angielskim pt. *Deification in Christ. The Nature of the Human Person* utrwalił się w pamięci prawosławnych i zainteresowanych prawosławiem czytelników. Interesujące jest podejście Nellasa do tekstów autorstwa Świętych Ojców. Jego zdaniem należy studiować dzieła Ojców „z wnętrza Kościoła i korzystając z wiary jako zasadniczej metody, dzięki czemu będziemy w stanie docenić nie tylko zasadność tej interpretacji, ale również jej głębokie znaczenie¹⁸. W praktyce oznacza to, iż dzieła Ojców Kościoła nie powinny być studiowane jak starożytne teksty, lecz jako żywe i ciągle aktualne teksty, które mają wielkie znaczenie dla wspólnoty wiary. Nellas wchodził w dynamiczny dialog ze Świętymi Ojcami. Słuchał tego, co mieli do powiedzenia i pozwalał się prowadzić we wskazanym przez nich kierunku. Ojcowie bowiem uczą nas, że Bóg w Trójcy jest dla człowieka nie bezosobowym wiecznym „principium”, lecz jego ontologicznym początkiem i spełnieniem. Zdaniem Nellasa, życie duchowe nie jest dla człowieka życiem praw i nakazów, lecz życiem uczestnictwa, czułości i miłości, życiem łączenia i jednoczenia się z Bogiem¹⁹.

W strukturze jego antropologii mocno zarysowane jest odniesienie człowieka do Chrystusa. Punktem wyjścia antropologicznych analiz Nellasa jest chrystocentryczna interpretacja obrazu Bożego w człowieku oraz skutki grzechu Adama i Ewy, które określa jako „odzienie ze skór” (Rdz 3,21). Zalicza do nich śmierć, prawo i małżeństwo. Centralną częścią tej antropologii jest życie duchowe w Chrystusie, polegające na „uchrystusowaniu” całego bytu ludzkiego i jego życia poprzez odniesienie jego umysłu i woli do Chrystusa. *Koinonia* z Chrystusem odnawia człowieka. Cały jego byt, jego wszystkie ak-

17 Tytuł tego dzieła został zapożyczony z frazy św. Grzegorza z Nazjanzu z *Mowy* 38,11. Literalnie można go przetłumaczyć jako „żywe stworzenie, które jest przeobóstwiane”.

18 P. Nellas, *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*, transl. by N. Russell, Crestwood NY 1987, s. 24.

19 *Ibidem*, s. 116.

tywności, życie, wiedza i wola podlegają przemianie, tak że człowiek staje się „organizmem podobnym do Chrystusa” z duchowymi zmysłami i łaskami Bożego Ducha, które konstytuują jego nowe sposoby funkcjonowania, czyniąc go „nowym człowiekiem w Chrystusie”. Ta „prawosławna antropologia chrystologiczna” zaistniała w wyniku głębokiej relacji ze Świętymi Ojcami Kościoła²⁰. Na jej ostateczny kształt z pewnością miała fascynacja P. Nellasa osobą i dziełami św. Mikołaja Kabasilasa. Analizując pisma do tego wybitnego mistyka wskazuje również na liturgiczne, eklezjologiczne i kosmologiczne uwarunkowania relacji człowieka z Bogiem. Zdaniem Nellasa antropologia patrystyczna nie tworzy systemu. Możemy z niej czerpać wykorzystując „żywe prawdy Ojców” jako pomoc do rozwiązywania istotnych problemów życiowych. Trzeba jedynie pamiętać, iż wiele terminów na przestrzeni wieków zmieniło swój zakres treściowy i stąd istnieje potrzeba wyrażenia antropologicznej mądrości Ojców w sposób zrozumiały dla współczesnego człowieka. W ten sposób życiodajne słowo Ojców może dotrzeć do nas dzisiaj²¹.

2. Nikos Nissiotis: odważny poszukiwacz podstaw antropologii dialogicznej

Nikos Nissiotis był człowiekiem dialogu. Swą formację intelektualną zawdzięczał spotkaniom z wielkim intelektualistami europejskimi, spośród których warto wspomnieć teologów kalwińskich: Karla Bartha i Emila Brunnera oraz prawosławnego filozofa religijnego Mikołaja Bierdiajewa, jak również Carla Gustava Junga – psychiatrę i twórcę psychologii głębi²². Nissiotis całe życie starał się urzeczywistniać w praktyce istotę teologicznego powołania. Zastanawiając się nad tym, jaka ma być prawdziwa teologia, doszedł do wniosku, iż

²⁰ Ibidem, s. 139.

²¹ Ibidem, s. 16-17.

²² Z. Glaeser, *Kościół w mocy Ducha*, [w:] *Leksykon Wielkich Teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, Warszawa 2003, s. 216.

„Prawdziwą teologią jest być może ta, która potrafi stawić odpowiednie pytania, żeby utrzymać człowieka w stanie czujności oraz wzbudzić duchowy niepokój wobec prawdy, której nie można się nauczyć, gdyż ona ciągle się «staje»”²³. Swoje poszukiwania teologiczne czynił w Kościele i dla Kościoła. Choć główną jego pasją było dowartościowanie wymiaru pneumatologicznego w eklezjologii to istotny i ciągle aktualny jest również jego wkład w antropologię prawosławną. Przejąwszy od Bierdiajewa ideę personalizmu rozwijał ją zarówno na bazie Objawienia oraz nauczania Świętych Ojców Kościoła, jak i współczesnych intelektualistów przejętych zagrożeniami powodowanymi przez scjentyistyczne podejście osoby ludzkiej.

W bardzo obszernym artykule pt. *Świeckie i chrześcijańskie obrazy osoby ludzkiej*²⁴ Nissiotis przedstawił syntezę tradycyjnego nauczania Kościoła prawosławnego odnośnie do relacji między antropologią a kosmologią, dowodząc, że istnieje nierozzerwalna więź pomiędzy człowiekiem, naturą i historią. Zdecydowanie podkreślał wyjątkowość człowieka w kosmosie. Człowiek bowiem jako „mikrokosmos” pełni pośredniczącą rolę pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Twierdził też, że chrześcijanie są zobowiązani do wejścia w dialog ze świeckimi antropologiami, aby dać świadectwo o wyjątkowej wartości osoby ludzkiej w wieku zdominowanym przez technologię oraz fałszywy, jednostronny wzrost ekonomiczny. Tylko w ten sposób można przezwyciężyć różnorodne ideologiczne koncepcje człowieczeństwa i osoby ludzkiej pochodzące z nauk ścisłych, psychologii, socjologii i polityki. Trzeba pamiętać, iż chrześcijańska wizja antropologiczna jest zagrożona przez determinizm panujący w naukach ścisłych. Wynika on ze stosowania racjonalistycznej metody w celu osiągnięcia naukowej obiektywności. Od XVIII w. zaczęły dominować w filozofii i nauce poglądy, które doprowadziły do redukcjonistycznego

23 N.A. Nissiotis, *Prolegomena eis theologike gnosiologinon*, Athenai 1965, s. 8.

24 N.A. Nissiotis, *Secular and Christian Images of Human Person*, http://www.myrioblos.gr/texts/english/nissiotis_secular.html (dostęp: 25.05.2010). Tekst grecki ukazał się w: „Theologia” 1962, 33, s. 947- 989; 34(1963), s. 90-122.

traktowania człowieka. Spośród wielu czynników powodujących ów redukcjonizm warto wskazać na subiektywizm i materializm filozoficzny, teorię ewolucji Darwina czy rewolucję naukowo-techniczną. Oderwanie się psychologii i socjologii od filozofii dało podstawy do stworzenia wielu modeli, standardów i norm, które stały się narzędziami do tworzenia koncepcji osoby ludzkiej w całkowitym oderwaniu od Boga. W XX w. antropocentryzm stał się faktem w życiu społecznym, ekonomicznym i politycznym. W świecie, gdzie podstawą wartości osoby ludzkiej jest jej wkład w rozwój ekonomiczny i dobrobyt całego społeczeństwa, gdzie technokracja dominuje w planowaniu życia społecznego a systemy komputerowe mają służyć rozwiązywaniu problemów różnych grup interesów – osoba ludzka traci swą tożsamość i przestaje być świadoma swego szczególnego pochodzenia oraz wzniesłego powołania. Stąd też chrześcijańska antropologia w dialogu z antropologiami zbudowanymi w oparciu o świeckie, często ateistyczne obrazy człowieka powinna uświadamiać, że człowiek jest przede wszystkim obrazem Boga. Według Nissiotisa obraz Boży w człowieku jest teocentryczny (czyli ukierunkowany na Boga) oraz chrystocentryczny (czyli ukierunkowany na Chrystusa). *Imago Dei* oznacza wzajemność pomiędzy darem Boga i naszą zgodą na przyjęcie tego daru, wyrażoną w wolnej decyzji. Choć człowiek upadł, to stan grzechu nie jest ani całkowitą negacją ludzkiej natury ani też jego definitywnym upadkiem. Dar wolności umożliwia człowiekowi zwrócenie się do Boga oraz odnowę i uzdrowienie pełni obrazu Bożego poprzez przemianę umysłu (gr. *metanoia*). Nissiotis przypomina, że tradycja chrześcijaństwa Wschodniego nie waha się na bazie Wcielenia budować „chrystologicznej antropologii przeobóstwienia”. Ostatecznie bowiem przeobóstwienie jest procesem osiągnięcia autentycznej humanizacji, czyli w pełni prawdziwego bycia człowiekiem²⁵.

25 Ibidem.

3. Christos Yannaras: genialny architekt relacyjnej ontologii osoby

Christos Yannaras jest jednym z najbardziej twórczych a zarazem kontrowersyjnych współczesnych teologów greckich. W młodości przynależał do Bractwa Teologów Zoe, ale pod wpływem myśli personalistycznej uświadomił sobie, że dominująca w nim moralistyczna i legalistyczna pobożność daleka jest od istoty nauczania Chrystusa. W tym przekonaniu utwierdziło go dzieło szwajcarskiego chrześcijańskiego psychiatry Paula Tourniera pt. *Osobowość i osoba*²⁶, z którego przyswoił sobie fundamentalną prawdę o absolutnym priorytecie osoby ludzkiej, nie w sensie aksjologicznym czy ideologicznym, lecz odnoszącym się do szeroko rozumianego życia²⁷. To przeświadczenie o pierwszoplanowym znaczeniu osoby ludzkiej w relacji do praw, wartości czy kodów moralnych umacniało się pod wpływem lektury dzieł Mikołaja Bierdiajewa i Włodzimierza Łosskiego. Wyraził je już w 1964 roku w artykule pt. *Bliski głód a inercja naszego sumienia*²⁸: „Prawosławie określa naturę człowieka w świetle nauki o Trójcy Świętej. Człowiek, stworzony na obraz Boga, który jest współistotny (*homoousios*) i trójosobowy, jest sam *homoousios* według osób (*prosopa*). Każdy ludzki byt jest wyjątkową i niepowtarzalną osobą (*prosopon*), ale wszystkie te wyjątkowe i niepowtarzalne osoby są „współistotne” (*homoousia*), są z jednej identycznej istoty (*ousia*). Z tego też względu ludzki byt urzeczywistnia swą *hipostasis* jako *prosopon* jedynie wtedy, gdy znajdzie się w komunii miłości z innymi osobami”²⁹.

Od 1966 roku Yannaras rozpoczyna badania naukowe nad osobą z ontologicznego punktu widzenia. Pierwszym owocem tej pracy

26 P. Tournier, *Le personnage et la personie*, Neuchâtel 1954, passim. W Grecji dzieło to ukazało się pt. *To prosopeio kai he prosopikotes*.

27 Ch. Yannaras, *Kaphygion ideon. Martyria*, Athena 1987, s. 258.

28 Artykuł ten, który pierwotnie ukazał się w dzienniku „Kathemerine” w czerwcu 1964 roku, został wydany również w książce stanowiącej zbiór tekstów Ch. Yannarasa, *Timioi me ten Orthodoksia. Neoellenika theologika dokimia*, Athina 1968, s. 17-22.

29 Ibidem, s. 21.

jest doktorat pt. *Ontologiczna zawartość teologicznego pojęcia osoba*³⁰, obroniony na Wydziale Teologii Uniwersytetu w Tesalonice w 1970 roku. Refleksja nad ontologią osoby ludzkiej, personalizmem i egzystencjalizmem, podejmowana w rozprawie doktorskiej, znalazła swój bardziej dojrzały wyraz książce pt. *Osoba i eros. Teologiczny esej o ontologii*³¹. Dzieło to do 1987 roku miało cztery wydania w Grecji. Dotychczas zostało przetłumaczone na języki: angielski, niemiecki, rosyjski i rumuński. Weszło do kanonu lektur z zakresu antropologii chrześcijańskiej nie tylko w świecie prawosławia, ale i chrześcijaństwa zachodniego. Już na samym początku tej książki Yannaras przedstawia relacyjną definicję osoby, która stanowi punkt wyjścia zarówno do jego analiz ontologicznych, jak i moralnych: „*Prosopon* czy osoba, jest określana jako odniesienie oraz relacja i sama określa się jako odniesienie i relacja. Pierwotna zawartość semantyczna tego słowa nie daje nam możliwości, abyśmy interpretowali bycie osobą jako indywidualność poza polem relacji. Znaczenie, które termin ‘relacja’ osiąga w odniesieniu do osoby będzie stopniowo wyjaśniany. We wszystkich przypadkach, wskazuje nie na abstrakcyjną analogię czy porównania, ale na fakt ‘bytu naprzeciw kogoś/czegoś’. To, co jest ‘naprzeciw kogoś/czegoś’, czyli osoba, oczywiście przedstawia jednostkę, ale jednostkę w relacji, dynamiczną aktualizację wspólnoty. Ta relacja jest ‘specyficzną cechą odróżniającą’ osoby, określeniem osoby, radykalnym odróżnieniem bycia osobą od poczucia statycznej indywidualności³².

W lekturze tekstów Yannarasa przydatna jest dobra znajomość filozofii, zarówno klasycznej, jak i współczesnej. W swych analizach ontologicznych, mających na celu rozjaśnienie wizji osoby, odwołuje się on zarówno do myśli Ojców Kapadockich i ontologii bizantyńskiej, jak i wchodzi w dialog z filozofią Martina Heidegera oraz in-

30 Ch. Yannaras, *To ontologikon periechomenon tes theologikes ennoias tou prosopou*, Athina 1970.

31 Ch. Yannaras, *To prosopo kai ho eros. Theologiko dikimio ontologias*, Athina 1974 (rozszerzone wydanie IV z 1987 r.).

32 Ch. Yannarase, *Person and Eros*, transl. by N. Russell, Brookline Mass 2007, s. 5-6.

nymi dominującymi nurtami filozoficznymi. *Osoba i eros* to książka nie tylko *stricte* filozoficzna, lecz dzieło, które bazuje na żywym doświadczeniu siebie i innych osób³³.

Osoba to dla Yannarasa przede wszystkim „wydarzenie relacyjne”, które nie może być zredukowane do poziomu jakości tworzących to, co wspólne dla wszystkich bytów ludzkich, czyli do poziomu ludzkiej natury. Od czasów Ojców Kapadockich ontologiczne znaczenie pojęcia *prosopon* wyraża absolutną inność jako egzystencjalną różnicę od istoty (*ousia*)³⁴. Tę absolutną inność w odniesieniu do istoty trzeba rozumieć jako wyjątkową i неповtarzalną relację, a nawet jako „wydarzenie”, gdyż osoba jest sposobem istnienia, który jest aktualizowany w relacji, a nie tylko w niej ujawniany³⁵. Urzeczywistnianie osobowej inności w relacji do innych osób dobrze wyraża greckie pojęcie *ek-stasis*. Oznacza ono samo-przeniesienie się od naturalnie danej zdolności do intelektualizacji do inności osobowej aktualizacji, ruch od ontycznej indywidualnej percepcji ludzkiej egzystencji ku jej ekstatycznemu określeniu w uniwersalnej egzystencjalnej relacji. Dynamicznym i zawsze nieosiągalnym spełnieniem tej relacji jest *eros* w rozumieniu Greckich Ojców Kościoła, czyli dynamiczne pragnienie miłowania i ruch wyjścia od zindywidualizowanej egzystencji w świecie przedmiotów, ze względu na aktualizację *relacji* w najpełniejszym tego słowa znaczeniu. *Eros* jest dynamiką ekstazy, która znajduje swe spełnienie jako osobowe odniesienie do ostatecznej i najdoskonalszej Inności³⁶. Każda osoba ludzka stoi w obliczu wyboru albo ekstatycznego rodzaju egzystencji i bycia we wspólnocie/komunii (*koinonia*) z innymi, albo rodzaju egzystencji, który jest rozproszony i częściowy/fragmentaryczny. W tym drugim przypadku człowiek zamyka się w sobie, a jego istnienie charakteryzuje greckie pojęcie *apo-stasis*, oznaczające odpadanie, oddzielenie, separację. Yannaras interpretuje

33 A. Louth, *Some Recent Works by Christos Yannaras in English Translation*, „Modern Theology” 2009, 25(2009), nr 2, s. 336.

34 Ibidem, s. 16-17.

35 Ibidem, s. 17-18.

36 Ibidem, s. 19-20.

upadek i grzech właśnie jako *apo-stasis*, czyli przejście do egzystencji nacechowanej indywidualizmem, izolacją na wzór natury, która jest podzielona na miriady części. Stąd też ekonomię zbawienia można rozumieć jako odnowienie osobowego sposobu istnienia, które stało się możliwe w osobie Chrystusa. Ludzkość może być uosobiona w Chrystusie poprzez uczestniczenie w osobowym sposobie egzystencji ludzkiej natury w Chrystusie. Takie uczestnictwo stało się możliwe w wyniku Wcielenia, stanowiącego bardzo ważny moment w całej ekonomii zbawienia. Dokonuje się ono w Kościele, który jest zgromadzeniem uprzednio rozproszonych jednostek pokawałkowanej natury w jedność osobowego miłującego uczestnictwa (*perichoresis*) i egzystencjalnej wspólnoty/komunii (*koinonia*) z Bogiem. Kościół zatem nie jest faktem moralnym czy socjologicznym, lecz ontologiczną rzeczywistością i wydarzeniem egzystencjalnym³⁷.

Warto zauważyć, że Yannaras z jednej strony podkreśla znaczenie apofatyizmu w teologii, a drugiej przekracza jego granicę kreśląc analogię pomiędzy Osobami w Trójcy Świętej a osobami ludzkimi. Wychodząc z założenia, że obraz Boży (*imago Dei*) staje się obrazem Trójcy (*imago trinitatis*) – dowodzi, że bycie osobą nie jest jakością natury ludzkiej, ale wydarzeniem relacyjnym, które jest analogiczne do wspólnoty/komunii (*koinonia*), jaka istnieje pomiędzy Osobami Trójcy. Ludzie mogą być obrazem życia w Trójcy jedynie we wspólnotcie Kościoła, a w szczególności w Eucharystii³⁸.

Yannaras poszerzył swe zainteresowania antropologiczne o zagadnienia etyczne i moralne. Wiele burzliwych dyskusji wywołała jego książka pt. *Wolność moralności*, która ukazała się w przekładzie angielskim w 1984 roku³⁹. Autor przypomina w niej, że w tradycji chrześcijańskiego Wschodu problem ludzkiej moralności zawsze był utożsamiany z egzystencjalną prawdą człowieka. Moralność bowiem

37 B. Petrà, *Personlist Thought in Greece in the Twentieth Century: A First Tentative Synthesis*, „Greek Orthodox Theological Review” 2005, 50(2005) nr 1-4, s. 23-26.

38 A. Papanikolaou, *Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology*, s. 237.

39 Ch. Yannaras, *The Freedom of Morality*, transl. by E. Briere, Crestwood NY 1984.

„nie jest obiektywną miarą oceny charakteru i zachowania, lecz dynamiczną odpowiedzią osobowej wolności na egzystencjalną prawdę i autentyczność człowieka. Wolność niesie z sobą ostateczną możliwość podjęcia ryzyka, że człowiek może zaprzeczyć swej egzystencjalnej prawdzie oraz autentyczności i wyalienować oraz wypaczyć swą egzystencję, swój byt. Moralność człowieka jest przede wszystkim wydarzeniem egzystencjalnym: dynamicznym urzeczywistnieniem pełni egzystencji i życia, lub też niepowodzeniem, upadkiem i zniekształceniem swej prawdziwej *hypostasis*”⁴⁰. Takie ujęcie moralności zakłada, że w punkcie wyjścia trzeba zadać sobie ontologiczne pytania o istotę bytu, jak również o to, co oznacza dla człowieka fakt, że istnieje i jakie jest źródło i przyczyna jego istnienia⁴¹.

4. Metropolita Joannis Zizioulas: wytrwały budowniczy personalistycznej antropologii eklezjologicznej

Metropolita Pergamonu Joannis Zizioulas jest jednym z najbardziej znanych teologów prawosławnych. Międzynarodowe uznanie przyniosły mu dwie książki stanowiące zbiór artykułów poświęconych relacjom pomiędzy antropologią i eklezjologią, a w szczególności osobie ludzkiej, wolności człowieka, prawdzie, wspólnotcie/komunii (*koinonia*), ontologii inności. Pierwsza z tych książek to *Byt jako wspólnota. Studia na temat bycia osobą i o Kościele* została opublikowana w 1985 roku⁴². Drugie dzieło pt. *Wspólnota a inność. Dalsze studia na temat bycia osobą i o Kościele* ukazało się w 2006 roku⁴³. Obydwie publikacje zostały wydane w języku angielskim, co przyczyniło się do ich szybkiej recepcji, tak pełnej uznania, jak i bardzo krytycznej. Świadczy to o doniosłości podjętych przez Zizioulasa ba-

40 Ibidem, s. 15.

41 Ibidem, s. 16.

42 J. D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985.

43 J. D. Zizioulas, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006.

dań teologicznych. Autor głęboko przekonany o trynitarnym źródle tożsamości człowieka i wspólnoty Kościoła z całą stanowczością głosi, że osoby ludzkie mające podstawy swej tożsamości w Bogu, który jest Trójcą Osób, zgromadzone we wspólnocie Kościoła mają uczestnictwo w wolności Boga. Jego antropologia teologiczna jest powiązana z eklezjologią, z doświadczeniem liturgicznym, które wprowadza w ontologię osoby wywodzoną przede wszystkim z refleksji nad Trójosobowym Bogiem.

Za najważniejsze wydarzenie dla wspólnoty Kościoła Metropolita Joannis uważa Eucharystię. Zapewne z tego powodu w rozprawie doktorskiej pt. *Eucharystia, biskup, Kościół* stawia tezę, że doświadczenie Boga w Eucharystii jest zarówno podstawą, jak i urzeczywistnieniem bycia osobą ludzką. W oparciu o analizę roli Eucharystii w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa dowodzi, że Kościół był wówczas utożsamiany ze zgromadzeniem eucharystycznym. To właśnie doświadczenie Boga w Eucharystii dawało podstawy chrześcijanom pierwszych wieków do uznania Boskości Chrystusa i Ducha Świętego. Zizioulas z dużą dozą krytycyzmu podchodzi do sposobu traktowania osoby ludzkiej w zachodniej tradycji antropologicznej, dla której typowe jest stwierdzenie, że człowiek nie może być równocześnie razem z innymi i być wolnym. Nie zgadza się bowiem z traktowaniem osoby ludzkiej jako jednostki oddzielonej od innych bytów, która walczy z nimi, ale ostatecznie nie może być pewna swej własnej tożsamości⁴⁴.

Metropolita Joannis Zizioulas uważa, że utożsamienie pojęcia *prosopon* z pojęciem *hipostasis*, dokonane przez Ojców Kapadockich, było ontologiczną rewolucją w teologicznym i filozoficznym myśleniu⁴⁵, będącym podstawą rozwoju doktryny chrześcijańskiej, ze względu na dwa fakty, a mianowicie:

44 D. H. Knight, *Introduction*, [w:] idem, *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*, ed. D.H. Knight, Burlington 2007, s. 1.

45 M. Mühlhng, *The Work of the Holy Spirit: The Differentiation of Human and Divine Salvific Acts in the Pneumatomachian Controversy*, [w:] *The Theology of John*

1. Osoba już dłużej nie jest dopełnieniem bytu, kategorią, którą dodajemy do konkretnego bytu, po tym, jak już zweryfikowaliśmy jego ontologiczną hipostazę. Sama bowiem jest hipostazą bytu.
2. Byt nie jest absolutną kategorią samą w sobie, lecz staje się nią osoba, czyli dokładnie to, co tworzy byt, czyli uzdalnia byty do bycia bytami. Dokonuje się zatem transformacja osoby, od bycia czymś dodanym (rodzajem maski) do bycia samodzielnym bytem i równocześnie konstytutywnym elementem bytów⁴⁶.

Nowa ontologia wypracowana przez Ojców Kapadockich stała się zaczynem do ukonstytuowania nauki o stworzeniu *ex nihilo*, co było w opozycji do greckiej ontologii. Poprzez utożsamienie *proso-pon* z *hypostasis* Ojcowie Kapadoccy zdołali wyrazić nie tylko wyjątkowość i niepowtarzalny charakter Ojca, Syna i Ducha Świętego, ale również ich nierozzerwalną jedność, którą najlepiej można wyrazić pojęciem *koinonia*. Jako Osoby – Ojciec, Syn i Duch Święty są rzeczywistymi ontologicznymi bytami, które pozostają we wzajemnych relacjach. Bycie stworzoną osobą stało się możliwe właśnie dzięki stwórczej wolności osobowego Boga. Ojcowie Kapadoccy poprzez utożsamienie *proso-pon* z *hypostasis* dali podstawę dla bycia osobą (*personhood*). Osoba ludzka mogła zaistnieć dzięki absolutnemu Osobowemu Bogu, który stworzył świat w wolności⁴⁷.

Zdaniem Zizioulasa rozumienie osoby ludzkiej jako zbioru cech charakterystycznych dla bytu ludzkiego jest typowe dla filozofii

Zizioulas: *Personhood...*, op. cit., s. 88: „(...) if Zizioulas is right, Cappadocian theology brings about an ontological revolution. It is the revolution which dissolves Hellenistic metaphysics and generates a genuine Christian understanding of reality in which it is not generalities but the person which takes ontological priority; and in which the fall is to be understood as subjection to slavery under nature and the depersonalization of humanity”.

46 Ibidem, s. 39.

47 M. Volf, *After our Likeness. The Church as the Image of the Trinity*, Cambridge 1998, s. 80-81.

i kultury Zachodu. Stanowi ono skutek Boecjuszowego i Augustyńskiego podejścia do osobowego „ja” z akcentem na „racjonalną indywidualność” oraz „psychologiczne doświadczenie i świadomość”⁴⁸. W dużym stopniu tych dwóch myślicieli wpłynęło na statyczne i skostniałe rozumienie osobowego „ja” jako autonomicznego indywiduum oraz osobowości. Metropolita Pergamonu sprzeciwia się redukowaniu *osobowości* do „zbioru naturalnych, psychicznych czy moralnych jakości, które wchodzą w skład ludzkiego *indywiduum*”, gdyż „bycie osobą zasadniczo różni się od bycia indywidualnością czy ‘osobowością’”. Dodaje, iż „osoba to nie statyczna całość, lecz rzeczywistość otwarta na relacje”, gdyż bycie osobą zakłada nie tylko ‘otwartość bytu’, ale ruch w kierunku budowania *koinonia* (wspólnoty/komunii), przekraczające granice własnego „ja”. Jest to jedyny sposób, aby zmierzać ku wolności⁴⁹.

W celu wyjaśnienia, co znaczy być bytem osobowym Zizioulas odwołuje się do istotnych z punktu widzenia ontologii pojęć zaczerpniętych z języka greckiego, a mianowicie: *stasis*, *ek-stasis*, *hypo-stasis*, *apo-stasis* i *dia-stasis*. Termin *stasis* to byt taki, jakim jest, czyli sam w sobie – urzeczywistniany jest w byciu osobą (*personhood*)⁵⁰ zarówno jako *ek-stasis* (wspólnota, relacyjność) oraz *hypo-stasis* (partykularność, wyjątkowość). W wypaczonym stanie bycia osobą *ek-stasis* staje się *apo-stasis*, czyli oddzieleniem (separacją), a *hypo-stasis* staje się *dia-stasis*, czyli indywidualnością⁵¹. Wypaczony stan osobowego bycia człowieka jest skutkiem Upadku Prarodzców. Zbawienie zatem można rozumieć jako pełne urzeczywistnienie osobowego bycia

48 J. D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity: A Theological Exploration of Personhood*, „Scottish Journal of Theology” 1975, 28(1975), s. 405-406.

49 Ibidem, s. 407-408.

50 A. Papanikolau, *Personhood and its exponents in twentieth-century Orthodox theology*, [w:] M. B. Cunningham & E. Theokritoff (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge 2008, s. 241: „Personhood is the controlling category for Zizioulas’s theology and he applies it consistently throughout to other aspects of theology”.

51 J. D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity...*, op. cit., s. 425-426.

w ludzkich bytach. Zdaniem Zizioulasa kwintesencja zbawienia polega na wiecznym trwaniu osoby jako wyjątkowej, niepowtarzalnej i wolnej *hypostasis*. Cel zbawienia polega na tym, aby osobowe życie, które jest w Bogu, było również udziałem człowieka. W takim ujęciu osoba ludzka staje się osobą dopiero wtedy, gdy otrzyma zbawczą łaskę Boga.

W oparciu o patrystyczny punkt widzenia Metropolita Pergamonu wyróżnia dwa rodzaje istnienia (*two modes of existence*) człowieka: osobę istniejącą biologicznie (*the hypostasis of biological existence*) i osobę istniejącą eklezjalnie (*the hypostasis of ecclesial existence*)⁵².

Osoba istniejąca biologicznie jest zależna od swej natury i od istnienia w związkach przyczynowo-skutkowych, co wynika z podlegania prawu konieczności. Istniejąc od swego poczęcia i narodzin doświadcza, że nie istnieje jako wolność, lecz jako konieczność, która ją niszczy. Drugą niszczącą „namiętność”, która jest skutkiem konieczności, można określić indywidualizmem, oddzielaniem się od innych osób. Wynika ona z pragnienia potwierdzenia własnej tożsamości w opozycji do innych bytów ludzkich, innych stworzeń, jak również w opozycji do Boga. Budowanie własnej tożsamości stwarza dystans pomiędzy osobą ludzką a innymi bytami. Ostatecznym skutkiem tego dystansu jest śmierć, stanowiąca szczytową formę dezintegracji osoby ludzkiej. Byt ludzki jako osoba biologiczna jest skazana na wielki tragizm. Choć zrodzona jest w wyniku ekstatycznego faktu erotycznej miłości, to ten fakt wiąże się z naturalną koniecznością i brakiem ontologicznej wolności⁵³. Tragedia konstytucji biologicznej osoby człowieka polega na dążeniu, aby tylko w oparciu o nią stać się osobą i nie osiągnięciu tego celu. Grzech jest tym niepowodzeniem. Można nawet powiedzieć, że grzech jest tragicznym przywilejem osoby⁵⁴. Grzech zatem trzeba pojmować

52 J. D. Zizioulas, *Being as Communion...*, op. cit., s. 50.

53 E. Russell, *Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology*, Oxford 2003, s. 174.

54 J. D. Zizioulas, *Being as Communion...*, op. cit., s. 52.

jako ontologiczny stan uwarunkowany przez osobę biologiczną (*the biological hypostasis*). Osoby biologicznej nie można utożsamiać ze stworzoną naturą (*creaturely nature*), ale raczej z protologicznym poupadkowym sposobem istnienia (*protological/postlapsarian mode of existence*).

Wskutek działania łaski Bożej osoba istniejąca biologicznie podlega ontologicznej de-indywidualizacji, która urzeczywistnia osobowy sposób bycia bytów ludzkich. Za sprawą zbawczej łaski w Kościele dokonuje się przemiana wypaczonej, indywidualizującej byty ludzkie, stworzonej egzystencji (*perverted creaturely existence*) w stworzoną egzystencję. Wówczas staje się możliwe wyrażenie ich bytu jako osób oraz wyrażenie ich wspólnej natury⁵⁵. Byty ludzkie mogą stać się osobami istniejącymi eklezjalnie poprzez Chrzest. Zizioulas odwołuje się do porównania Chrztu do narodzin człowieka. Tak, jak poczęcie i narodzenie człowieka tworzy jego osobę biologiczną (*his biological hypostasis*), tak też Chrzest rozpoczyna nowy sposób egzystencji, polegający na nowych narodzinach, ponownym powołaniu do życia (por. 1 P 1,3.23), który prowadzi do zupełnie nowej *hypostasis*⁵⁶. Poprzez ponowne narodziny osoba istniejąca biologicznie podlega przemianie w osobę istniejącą eklezjalnie. Tak, jak istnienie Chrystusa może mieć miejsce jedynie w Duchu, tak też personalizacja ludzkiego bytu poprzez związek z Chrystusem, jaka się dokonuje we Chrzcie, może mieć miejsce jedynie w Duchu. Chrzest jest więc Chrztem w Duchu⁵⁷. Personalizacja bytów ludzkich, która dokonuje się w Chrystusie i jest im przekazywana we Chrzcie, znajduje swe konkretne, historyczne urzeczywistnienie w Eucharystii⁵⁸. Zizioulas podkreśla, że to właśnie eschatyczny charakter Eucharystii pomaga w odpowiedzi na pytanie: „Jaka zachodzi relacja pomiędzy osobą ist-

55 J. D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity...*, op. cit., s. 439.

56 J. D. Zizioulas, *Being as Communion...*, op. cit., s. 53.

57 J. D. Zizioulas, *Human Capacity and Human Incapacity...*, op. cit., s. 441-442.

58 D. H. Knight, *The Spirit and Persons in the Liturgy*, [w:] idem, *The Theology of John Zizioulas: Personhood...*, op. cit., s. 191-193.

niejącą eklezjalnie a osobą istniejącą biologicznie?”. Eucharystia nie jest bowiem jedynie zgromadzeniem (*synaksis*) w jednym miejscu, ale również *ruchem*, drogą naprzód do historycznego urzeczywistnienia i objawienia eschatycznej egzystencji człowieka. Eschatyczna orientacja Eucharystii wskazuje, iż osoba istniejąca eklezjalnie nie jest z tego świata, nie przynależy do historii. Osoba eklezjalna objawia człowieka, który jest utrzymywany w istnieniu i pokrzepiany przez przyszłość. Osoba istniejąca eklezjalnie czerpie swój byt z bytu Boga oraz z tego, kim ona sama będzie na końcu czasów⁵⁹.

Osoba ludzka może istnieć o tyle, o ile pozostaje w relacji do innych osób. „Ja” ciągle stoi w obliczu „ty”, którego inność i istnienie woła o akceptację. Człowiek będzie w stanie odkrywać swą tożsamość i być zdolny do prawdziwej miłości pod warunkiem, iż będzie osobą (w chrześcijańskim tego słowa znaczeniu), czyli że będzie pozwalał innemu (*the other*) być prawdziwie innym (*truly other*) a zarazem być we wspólnocie (*koinonia*) ze sobą. Jeśli kochamy innego nie tylko pomimo tego, że on czy ona jest od nas inny czy inna, ale właśnie dlatego, że on czy ona jest od nas inny czy inna, to wówczas nasze życie jest życiem w wolności jako miłości i miłości jako wolności. Ten rodzaj akceptacji drugiej osoby sprawia, że urzeczywistniamy w praktyce Boży dar uzdalniający nas do bycia osobą istniejącą eklezjalnie. Odkrywanie, że prawdziwa wolność jest miłością, a prawdziwa miłość jest wolnością, uzdalnia do wychodzenia (*ek-stasis*) poza granice siebie i wspólnotowego tworzenia kultury⁶⁰.

* * *

Przedstawiony powyżej zarys antropologicznych poszukiwań wybranych teologów prawosławnych z konieczności ukazuje jedynie wybrane wątki z wielkiego i barwnego kobierca utkanego z dotychczas sformułowanych odpowiedzi na pytania dotyczące tajemnicy

59 J. D. Zizioulas, *Being as Communion...*, op. cit., s. 61-62.

60 J. D. Zizioulas, *Communion and Otherness...*, op. cit., s. 358-359.

osoby ludzkiej. Refleksja nad tym, kim jestem ja człowiek – wymaga spojrzenia w przeszłość, w teraźniejszość i w przyszłość. Jeśli z pokorą i miłością Świętych Ojców będziemy czerpać mądrość pochodzącą ze Słowa Bożego oraz Tradycji Kościoła, a zarazem z ich odwagą analizować będziemy tak dawny, jak i współczesny dyskurs filozoficzny przy równoczesnym dialogu z naukami ścisłymi to coraz bardziej będziemy się przybliżać do uznania fundamentalnej prawdy, że podstawa osobowej tożsamości człowieka ma swe źródło w relacji do Boga w Trójcy Osób, na obraz którego zostaliśmy stworzeni. Od jakości bowiem tej zasadniczej relacji zależy relacja człowieka do siebie samego, innych osób ludzkich i całego kosmosu.

SUMMARY

Krzysztof Leśniewski

Anthropology according to contemporary orthodox theologians

Keywords: Orthodox anthropology, human person, relations, dialogue, Vladimir Lossky, Panayiotis Nellas, Nikos Nissiotis, Christos Yannaras, Metropolitan John Zizioulas

The article presents anthropological views of some very influential Orthodox theologians. The author starts his attempt from sketching a direct historical context of a rapid development of anthropology since 19th century. He indicates that since the middle of 20th century one can notice an increasing interest concerning on the understanding of human person, human freedom and human rights in social structures. Then

he summarizes main points of the mystical anthropology of Vladimir Lossky. This very influential theologian, who concentrated mostly on category of person in apophatic and Trinitarian perspective on the basis of the patristic wisdom, has influenced many contemporary religious thinkers.

Grounds of the anthropological reflection of Orthodox theologians were described in the second part of the article. Contemporary theologians have been trying to find answers for such questions as: “Who is a human being?”; “How to understand his or her freedom, rights, morality, life and existence?”; “What does compose the essence of his or her relations with other human beings in the community of the Church and society” – taking into account the Divine Scripture, the teaching of the Church and modern philosophical reflections.

The third part of the article shows four examples of Greek theologians who significantly have contributed to the contemporary discussion on the mystery of human person. Each of them characterizes of a specific attempt towards looking for anthropological solutions from Christian point of view. The author labeled the main interest of each of them by a specific title: Panayiotis Nellas – a Christocentric exponent of patristic anthropology, Nikos Nissiotis – a courageous searcher of bases of dialogical anthropology, Christos Yannaras – a brilliant architect of relational ontology of person, Metropolitan John Zizioulas – a persistent builder of personalistic ecclesiological anthropology.



Artur Jezierski

ŚWIĘTOŚĆ CZŁOWIEKA W NAUCZANIU KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Słowa kluczowe: świętość człowieka, nauczanie Kościoła prawosławnego, cel życia chrześcijańskiego, przebóstwienie, pokora, dusza i ciało, święci.

„Bóg jest pięknem najdoskonalszym pięknem ponadzmysłowym, łączącym harmonijnie wszystko to, co tylko można pomyśleć o dobru” – pisze Bazyli Wielki¹.

Czym natomiast jest świętość? Jak możemy zdefiniować to pojęcie?

Paweł Florenski napisał: „kiedy mówimy o świętym chrzcie, o świętym raju, o świętych darach, o świętej pokucie, o świętym oleju, o osiągnięciu doskonałości, to rozumiemy te pojęcia przede wszystkim, jako pochodzące od Boga. One są na tym świecie, lecz nie z tego świata”². W ten sposób wyrażamy pojęcie świętości, jako stanu nadzwyczajnego, oddzielenia od świata, od codzienności, od

¹ T. Špidlík & I. Gargano, *Duchowość ojców greckich i wschodnich*, Kraków 1997, s. 21.
² Cytaty za: A. Osipow, *Святость человека в православной аскетической традиции*, [w:] idem, *Православное учение о человеке*, Moskwa – Klin 2004, s. 140-141.

życia ziemskiego i przemijającego. Dlatego jeżeli używamy pojęcia święty, to zmierzamy do świata transcendentnego i nadzwyczajnego.

Apostoł Paweł określa wielokrotnie współczesnych jemu chrześcijan, jako świętych w Nowym Świecie. Oznacza to przede wszystkim oddzielenie się tych chrześcijan od ułomności człowieczeństwa. Według Apostoła Pawła świętość to przede wszystkim wyrzeczenie się grzesznego świata, oddzielenie się od niego. Świętość pochodzi od Boga, jest ontologicznie przypisana Bogu. Świętość, podkreśla Apostoł, jest nie tylko doskonała moralnie, lecz „oświeca Boskimi energiami”. Świętość jest nie tylko odpowiedzią daną wszelkiemu złu i nie tylko pokazuje Nowy Boski Świat, lecz jest także dowodem potwierdzającym jego realność poprzez. uświęcenie świata, w którym żyjemy świętość jest siłą, która przekształca nie tylko człowieka, ale też cały świat, w taki sposób, iż „Bóg jest wszystkim we wszystkich” (I Kor 15,28). W takim świecie wszystko, co stworzone powinno stać się innym i wyrażać sobą Boga.

Jednakże w tym procesie, po stronie stworzenia, aktywną rolę może odgrywać tylko człowiek. Ze szczególną siłą ukazując się tutaj ogromna rola świętych będących początkiem pełnego i powszechnego uświęcenia ludzi. Święci to przede wszystkim „inni” ludzie. Inni dlatego, ponieważ walczą i z Bożą pomocą zwyciężają zło, któremu ulegają „ludzie tego świata”. W tym oddzieleniu się od świata grzechu można dostrzec jedną z podstawowych charakterystyk świętości i tradycyjno-cerkiewnej jedności³.

Według Orygenesusa „W chwili pierwszego stworzenia człowiek otrzymał godność obrazu Bożego, lecz podobieństwo musi osiągnąć sam, własnym wysiłkiem poprzez naśladowane Boga”. Wizerunek jest jak ziarno, które musi wyrosnąć w pełnię Chrystusa⁴. Do tych myśli powrócę w późniejszej części pracy.

3 A. Osipow, *Святость человека в православной аскетической традиции...*, op. cit., s. 142-143.

4 T. Špidlík & I. Gargano, *Duchowość ojców greckich...*, op. cit., s. 66.

Stary Testament mówi po prostu o obrazie (wizerunku) Boga, bez dodatkowych wyjaśnień. Według Ojców greckich człowiek jest obrazem Chrystusa, a Chrystus obrazem Ojca⁵.

W Biblii przedstawia się całego człowieka, różne aspekty jego istnienia. Jest on „ciałem”, ponieważ jest stworzeniem śmiertelnym; jest „duszą”, ponieważ oddycha i żyje. „Duch” oznacza jego otwarcie na Boga, a „ciało” wyraża go na zewnątrz. Aspekty te (a nie części składowe człowieka) ciągle się zmieniają, odpowiednio do różnych sytuacji moralnych i religijnych człowieka, w zależności od tego czy jest on grzesznikiem, czy człowiekiem sprawiedliwym, istotą ziemską, czy niebiańską. Ten sam człowiek zmienia się w wyniku swych relacji z Bogiem.

Orygenes pisze: „W człowieku wewnętrznym znajduje się siedziba cnót, w nim zawarte jest całe rozumienie wiedzy; w nim odnawia się cały obraz Boży. Według Kasjana człowiek wewnętrzny to ten, który poświęca się całkowicie pracy wewnętrznej, zwalczając złe myśli”⁶.

Biblia akceptuje wolny wybór człowieka pomiędzy dobrem, a złem, jako naturalny warunek jego odpowiedzialności. Wolny wybór zakłada działanie moralne. Według Bazylego Wielkiego: „posłuszeństwo stwórczemu Słowu Boga jest obowiązkiem wszystkich istot. Człowiek jednak musi być posłuszny świadomie i dobrowolnie”⁷.

Kościół prawosławny może poszczycić się długą i piękną tradycją „świętych ludzi”. Kult świętych wyraża się m.in. w ich kanonizacji. Podstawą do kanonizacji są: życie, poprawność nauki i twórczości, asceza świętego, dokonane przez niego cuda oraz w niektórych przypadkach niezniszczalność relikwii (ros. *moszczy*). Nie sposób omówić wszystkich prawosławnych świętych, dlatego pozwolę sobie przytoczyć przykłady imion tylko niektórych z nich:

5 Ibidem, s. 67.

6 Ibidem, s. 69-70.

7 Ibidem, s. 73-74.

- Ojcowie Pustyni np. święty Jan Klimak i Abba Doroteusz;
- Męczennicy: św. Maksym Sandwicz, św. Gabriel Młodzieniec, św. Grzegorz Peradze, św. Męczennicy Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej;
- Święci Antoni i Teodozjusz Kijowsko-Pieczerscy;
- Święci Równi Apostołom Cyryl i Metody, Maria Magdalena;
- Święty Sergiusz z Radonieża i Serafin z Sarowa;
- Święty Nil Sorski;
- Jurodziwa Ksenia z Petersburga;
- Święty Grzegorz Palmas;
- Starcy jak np. starzec Paizjusz, starcy z Optino: Leonid, Makary, Ambroży.

W jaki sposób święci praktykowali swoją ascezę i zmierzali do przebóstwienia?

Tajemnicą tych świętych mężów była pokuta i pokora. Według definicji Jana Klimaka „pokuta jest paktem z Bogiem, aby rozpocząć nowe życie”. Pokora jest „matką, korzeniem, źródłem, fundamentem i siedliskiem wszystkich cnót”. Bazyli Wielki nazywa ją *panaretos*, pełnią cnotliwości, a Jan Chryzostom opisuje ją jako zaakceptowanie przez człowieka własnych ograniczeń i słabości⁸.

Życie według tych zasad – pokuty i pokory – jest trudne i wymaga wielu wyrzeczeń. Być może najtrudniejsze jest to, że o ile przebóstwienie (gr. *metanoia*) ogranicza się tylko do pewnego okresu naszej egzystencji, skrucha (gr. *penthos*) musi trwać nieustannie przez całe życie. Nie może się odnosić do pojedynczych grzesznych uczynków. Każdy musi czynić pokutę za samego siebie, natomiast skrucha nakłania do smutku i płaczu za grzechy tego świata. Takie zachowanie jest znakiem miłości. Skrucha, pisze Ammonas, wyrzuca z nas bez reszty wszystkie winy. Łzy powodują oczyszczenie, dziękczynienie Bogu za przebaczenie, spokój duszy. „Twarz obmyta przez łzy” – pisze Efreem Syryjczyk – „ma niezatarte piękno”. Z tego powodu mnisi

8 Ibidem, s. 60.

próbowali wszelkich środków, czasami bardzo surowych np. *wiergi*, by osiągnąć „święty płacz” i unikali wszystkiego, co mogłoby mu przeszkodzić w osiągnięciu stanu skruchy⁹.

Prawdziwy cel życia chrześcijańskiego polega na osiągnięciu Świętego Ducha Bożego i jedności z Nim. Post, czuwanie, modlitwa, miłosierdzie i wszelkie dobro czynione w imię Chrystusa, są tylko środkami do osiągnięcia Świętego Ducha Bożego. Warto zauważyć, że dobro czynione w imię Chrystusa zaskarbia nam owoce Ducha Świętego¹⁰.

Cel chrześcijańskiego życia, który święty Serafin z Sarowa opisał, jako zdobywanie Świętego Ducha Bożego, można określić w kategoriach przebóstwienia¹¹. Przebóstwienie staje się dla Maksyma Wyznawcy terminem kluczowym całej jego wizji antropologicznej i kosmicznej, spełnieniem najskrytszych pragnień natury ludzkiej. Istotnie w tej koncepcji mogą zostać połączone różne aspekty życia duchowego: przejście od obrazu do podobieństwa, zjednoczenie z Bogiem, kontemplacja, przeobrażenie świata, obecność Chrystusa w cnotach chrześcijańskich¹².

Święty Bazyli Wielki opisał człowieka, jako stworzenie, które otrzymało polecenie, aby stać się bogiem, a święty Atanazy stwierdził, że Bóg stał się człowiekiem po to, abyśmy, my ludzie, mogli stać się bogami. „W Moim Królestwie, powiedział Chrystus, Ja będę Bogiem z wami, jako bogami”. Stać się bogiem¹³, dostąpić przebóstwienia, to według nauczania Kościoła prawosławnego cel każdego chrześcijanina. W prawosławiu nasze zbawienie i odkupienie oznacza nasze przebóstwienie.

Za nauką o przebóstwieniu kryje się pojęcie człowieka czynionego na obraz i podobieństwo Boga w Świętej Trójcy. W czasie ostatniej wieczerzy Chrystus modlił się, „Aby wszyscy byli jedno, jak Ty

9 Ibidem, s. 113-114.

10 K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 255.

11 Ibidem, s. 256.

12 T. Špidlík & I. Gargano, *Duchowość ojców greckich...*, op. cit., s. 44.

13 Św. Ojcowie używając słowa „bóg” w odniesieniu do człowieka używają małej litery.

Ojcie, ze Mną, a Ja z Tobą, aby i oni byli z nami” (J 17,21). Jak trzy osoby Świętej Trójcy „zamieszkują” w sobie nawzajem w nieustającym ruchu miłości, tak my, uczynieni na obraz Świętej Trójcy ludzie, powołani jesteśmy do tego, aby „zamieszkiwać” w trynitarnym Bogu. Chrystus modli się o to, abyśmy mogli uczestniczyć w życiu Świętej Trójcy, w tym ruchu miłości, która przebiega pomiędzy Boskimi osobami; modli się o to, abyśmy mogli być uniesieni do Boga. W ujęciu świętego Maksyma Wyznawcy, święci to ludzie, którzy wyrażają Świętą Trójcę w sobie samych. To pojęcie osobowej i organicznej jedności pomiędzy Bogiem i ludźmi – Boga zamieszkującego w nas i nas, ludzi w Bogu – jest stałym tematem Ewangelii świętego Jana¹⁴.

Pojęcie przeobstwienia musi być zawsze pojmowane w świetle rozróżnienia między istotą Boga, a Jego energiami. Zjednoczenie z Bogiem oznacza zjednoczenie z Boskimi energiami, a nie z Bożą istotą. Zjednoczenie i przeobstwienie następuje nie według natury, a poprzez łaskę. Prawosławna teologia mistyczna utrzymuje, że człowiek zachowuje swą pełną osobową integralność bez względu na to, jak ściśle połączony jest z Bogiem. Po przeobstwieniu osoba człowieka pozostaje odmienna (choć nieoddzielona) od Boga. Misterium Świętej Trójcy to misterium jedności w odmienności i różnorodności. Ludzie, którzy wyrażają Świętą Trójcę w sobie samych, wcale nie wyrzekają się swych cech osobowych. Gdy święty Maksym Wyznawca pisał, że „Bóg i ci, którzy są godni Boga mają jedną i tę samą energię”, nie uważał, że w przeobstwieniu święci tracą swą wolną wolę, lecz dobrowolnie i z miłością dostosowują swą wolę do woli Boga. Człowiek, który „staje się bogiem” nie przestaje być człowiekiem: „Pozostaje stworzeniem, stając się bogiem przez łaskę, tak jak Chrystus został Bogiem, stając się człowiekiem przez Wcielenie”. Istota ludzka nie staje się Bogiem z natury, lecz jedynie „bogiem stworzonym, bogiem z łaski”¹⁵.

14 K. Ware, *Kościół prawosławny...*, op. cit., s. 256.

15 Cyt. za: K. Ware, *Kościół prawosławny...*, op. cit., s. 257-258.

Przebóstwienie dotyczy również ciała. Skoro człowiek jest jednością ciała i duszy, a także skoro Wcielenie Chrystusa zbawiło i odkupiło całą osobę człowieka, więc „wraz z duszą przebóstwione jest równocześnie nasze ciało”. Ciało ma swoje miejsce w Bożym podobieństwie, które powołani jesteśmy w sobie urzeczywistnić. „Ciała wasze są świątynią Świętego Ducha”, pisał Apostoł Paweł (1 Kor 6,19). „Nawołuję więc was, bracia przez miłosierdzie Boże, abyście oddali się Bogu na ofiarę żywą” (Rz 12,1). Na pełne przebóstwienie ciała trzeba jednak czekać aż do Dni Ostatnich, bowiem w tym obecnym życiu chwała świętych jest zwykle wewnętrzną chwałą samej tylko duszy. Kiedy jednak sprawiedliwi powstaną z martwych i przywdzieją duchowe ciało, ich świętość objawi się wówczas na zewnątrz. „W dzień Zmartwychwstania chwała Ducha Świętego wychodzi z wnętrza, pokrywając i ubierając ciała świętych – to chwała, którą posiadali wcześniej, ale skrywali w swych duszach. To, czym człowiek dysponuje teraz, ujawni się wówczas zewnętrznie w ciele”. Ciała świętych będą zewnętrznie przemienione przez Bożą światłość, tak jak przemienione było ciało Chrystusa na górze Tabor¹⁶.

Początków tej widzialnej i cielesnej chwały święci doświadczali już w obecnym życiu. Znany jest przykład świętego Serafina z Sarowa, który emanował w czasie modlitwy wewnętrzną światłością. Inni Ojcowie doświadczali podobnych przeżyć. Gdy św. Arseniusz Wielki modlił się, Jego uczniowie widzieli go *jakby całego w ogniu*, zaś o innym Ojcu Pustyni Abbie Pambo zapisano: „Podobnie jak Mojżesz otrzymał chwałę na podobieństwo Adama, tak, iż twarz jego jaśniała chwałą – tak i twarz abba Pambo lśniła jak błyskawica i był jak król siedzący na tronie”.

Zgodnie ze słowami św. Grzegorza Palamasa: „Jeśli w wieku, który ma nadejść, ciało będzie wraz z duszą uczestniczyć w niewy-

16 K. Ware, *Kościół prawosławny...*, op. cit., s. 258-259.

powiedzianych błogosławieństwach, z pewnością powinno, w miarę możliwości, mieć w nich udział nawet już teraz”¹⁷.

Zgodnie z przekonaniem, że ciało uświęcane jest i przemieniane wraz z duszą, prawosławni okazują ogromną cześć relikwiom świętych. Wierzą, że łaska Boża obecna w ciele świętych za życia, dalej przejawia swe działanie w ich pośmiertnych relikwiach, a Bóg posługuje się nimi jak kanałami Bożej mocy i narzędziami uzdrowienia. W niektórych przypadkach ciała świętych w cudowny sposób nie ulegają rozkładowi, ale nawet, jeśli do niego dochodzi, prawosławni okazują głęboki szacunek ich kościom. Ta cześć okazywana relikwiom jest przejawem wysoce rozwiniętej teologii ciała¹⁸.

Zasygnalizować warto jeszcze jeden aspekt świętości człowieka. Ciało człowieka jest świątynią Bożą. Człowiek jest jedyną istotą na tym świecie, której Chrystus ofiarowuje w Świętej Eucharystii Swoje Ciało i Krew. Uświęcamy się tą jednością, niejako przekraczamy próg paruzji– przyszłych czasów. Nawet aniołowie mogą jedynie asystować przy Świętej Liturgii. Człowiek zaś celebruje i przyjmuje. Jest Krzyżem Golgoty i grobem Zmartwychwstania. W momencie Eucharystii Chrystus zstępując do naszego ciała, niejako zstępuje do piekieł, by upadłego wynieść ku świętości. Z grobu czyni nasze ciała i osoby świątynią Zmartwychwstania. Podobne procesy „śmierci i odrodzenia” zachodzą również w pozostałych świętych sakramentach.

Przebóstwienie i zjednoczenie, przemienienie ciała i odkupienie mogą wydawać się bardzo odległe od doświadczenia przeciętnego chrześcijanina. Jednakże każdy, kto dochodzi do takiego wniosku całkowicie mijają się z prawosławnym pojęciem przebóstwienia.

Doprecyzowując warto zauważyć, iż:

- Przebóstwienie nie jest zastrzeżone dla garstki wtajemniczonych wybrańców, lecz przeznaczone jest jednakowo dla wszystkich. Kościół prawosławny wierzy, iż jest to właściwy cel

17 Św. Ojcowie używając słowa „bóg” w odniesieniu do człowieka używają małej litery. Cyt. za: K. Ware, *Kościół prawosławny...*, op. cit., s. 259.

18 K. Ware, *Kościół prawosławny...*, op. cit., s. 259-260,

życia każdego chrześcijanina, bez żadnych wyjątków. Całkowicie przeobstwieńni będziemy dopiero w Dniu Ostatecznym, jednakże w przypadku każdego z nas proces przeobstwieńnienia musi rozpocząć się już tutaj i teraz, w naszym obecnym życiu. W obecnym życiu niewielu osiąga pełne mistyczne zjednoczenie z Bogiem. Każdy jednak prawdziwy chrześcijanin usiłuje miłować Boga i wypełniać Jego przykazania. Dopóki szczerze próbujemy tak postępować, dopóty bez względu na to, jak nikłe mogą wydawać się nasze starania i jak często na tej drodze upadamy, będąc w pokorze, w pewnym stopniu już jesteśmy przeobstwieńni¹⁹.

- Fakt, iż dana osoba dostępuje przeobstwieńnienia nie oznacza, że przestaje być świadoma grzechu. Wprost przeciwnie, przeobstwieńnienie zawsze zakłada ciągły akt pokajania (pokuty). Święta czy święty może być daleko na drodze ku świętości, niemniej jednak nie przestaje wypowiadać słów Modlitwy Jezusowej: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznym”. Święty Sylwan z Góry Athos zwykł powtarzać słowa, które usłyszał w wizji od Chrystusa: „trzymaj swój umysł w piekle i nie oddawaj się rozpacz”, inni zaś prawosławni święci powtarzali słowa: „wszyscy będą zbawieni, a tylko ja będę potępiony”. Prawosławna teologia jest teologią chwały i przemienienia, ale też teologią skruchy i żalu za grzechy²⁰. Są to dwie strony jednej i tej samej drogi.
- Przeobstwieńnienie jest procesem zarówno indywidualnym, jak i społecznym. Wyraża się w miłości, jaką jednostka okazuje Bogu i bliźniemu. Te dwie miłości są nierozzerwalnie ze sobą związane. Człowiek może kochać swego bliźniego, jak siebie samego dopiero, gdy nade wszystko miłuje Boga; „człowiek nie może kochać Boga, jeśli nie darzy miłością innych ludzi” (1 J 4,20). W przeobstwieńnieniu nie ma cienia egoizmu, ponie-

¹⁹ Ibidem, s. 261.

²⁰ Cyt. za: K. Ware, *Kościół prawosławny...*, op. cit., s. 262.

waż dana osoba może dostąpić go jedynie wówczas, gdy miłuje swego bliźniego. „Od bliźniego jest życie lub śmierć” – powiedział Abba Antoni Wielki – „Bo jeżeli pozyskaliśmy brata, Boga pozyskaliśmy, ale jeśli zgorszyliśmy brata, zgrzeszyliśmy przeciw Chrystusowi (...) Gdybym mógł spotkać trędowatego i wziąć jego ciało, a dać mu w zamian własne, byłbym szczęśliwy: bo to jest miłość doskonała”. Taka jest prawdziwa natura przebóstwienia²¹.

- W prawosławiu miłość do Boga i miłość do ludzi musi przejawiać się w praktyce. Pamiętając o świętym Serafinie z jego przemienionym obliczem, powinniśmy wspomnieć również świętego Bazylego Wielkiego, który pomagał chorym w szpitalu w Cezarei. Św. Jan Jałmużnik wspomagał ubogich w Aleksandrii, a św. Sergiusz w brudnym odzieniu, pracował w przykuchennym ogrodzie, aby zapewnić strawę braciom i gościom monasteru. Nie są to dwie odmienne drogi, ale jedna i ta sama.
- Przebóstwienie zakłada w końcu życie w Kościele, życie modlitewne i sakramentalne. Przebóstwienie zgodnie z podobieństwem do Świętej Trójcy obejmuje życie we wspólnocie, a to wspólne życie, współzamieszkiwanie może być właściwie urzeczywistnione jedynie we wspólnocie Kościoła. Kościół i sakramenty są wyznaczonymi przez Boga środkami, poprzez które możemy zdobywać uświęcającego Ducha Świętego i urzeczywistniać w sobie Boże podobieństwo²².

Reasumując, warto przytoczyć słowa wypowiedziane przez św. Maksyma Wyznawcę: „podlegamy karze nie tylko za dokonane zło, lecz również za zaniedbane dobro i za to, że nie kochamy bliźniego”²³.

21 Cyt. za: K. Ware, *Kościół prawosławny...*, op. cit., s. 262-263.

22 K. Ware, *Kościół prawosławny...*, op. cit., s. 263.

23 Cyt. za: P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 368.

Innymi słowy walka z grzechem to tylko początek naszej chrześcijańskiej drogi. Wstęp do tego co najważniejsze. Podlegamy karze za to, że nie osiągnęliśmy przebóstwienia i nie staliśmy się poprzez łaskę Chrystusa tym, kim On jest według natury. Bóg stał się Człowiekiem, by człowiek stał się bogiem. Naszym powołaniem jest **świętość**.

W moim przekonaniu wewnętrzna jedność z Bogiem, poczucie Jego obecności w naszym sercu, miłość bliźniego, życie modlitewno – sakramentalne, skrucha i pokora, są niezbędnymi atrybutami świętości człowieka, a jednocześnie warunkami koniecznymi do jego przebóstwienia. Warto też pamiętać, że świętość to boży **dar**, ofiarowywany nam w odpowiedzi na nasze szczerze wysiłki. Nie można go wymusić, nie można na niego zasłużyć (nigdy nie jesteśmy godni zjednoczenia człowieka z Bogiem, stworzenia ze Stwórcą). Można o niego poprosić swoim życiem.

SUMMARY

Artur Jezierski

Sanctity of Human in Orthodox Church Teaching

Keywords: Sanctity of human, Orthodox Church teaching, aim of Christian life, transfiguration of human, humility, soul and body, Saints

What are sanctity and transfiguration of human being? In what way we can define these concepts?

Human plays active role in such process. The Holy Bible accepts free choice of human between Good and Evil, as a natural condition of human responsibility.

In what way Saints practiced their asceticism and approached to transfiguration of their souls and bodies? Mysteries of Saints were penance and humility.

The true aim of Christian life are gathering the Holy Ghost and being in Unity with Him. Shortage of food, pray to God, charity and all Good which we do in the name of Jesus Christ are means to unification process with the Holy Ghost.

The true aim of our life is transfiguration process which concerns ours souls and bodies.

We will be punish for lack of success in such transfiguration and for not becoming as a Jesus Christ on the base of His grace.

Unity with God, feeling of God presence, love to every human being are necessary attributes of human sanctity and necessary conditions for human transfiguration.



Jarosław Charkiewicz

KULT ŚWIĘTYCH W PRAWOSŁAWIU

Słowa kluczowe: Bóg, święci, świętość, teologia, przebóstwienie, Prawosławie, antropologia, Kościół, kult świętych, Biblia, aniołowie, ikona, relikwie, męczennicy, apostołowie, prorocy, modlitwa, wstawiennictwo, hymnografia, hagiografia, kanonizacja

1. TERMINOLOGIA

1.1. Świętość Boga i Kościoła

Moje rozważania na temat kultu świętych w Prawosławiu rozpoczną od próby zdefiniowania kluczowych dla tego tematu pojęć „świętość” oraz „przebóstwienie”.

W sensie absolutnym święty jest tylko Bóg, bowiem świętość jest „podstawową właściwością Boga”¹. O Jego świętości czytamy zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Prorok Izajasz pisze np. „Jego Imię jest Święty” (Iz 57,15), zaś apostoł i ewangelista Jan Teolog

¹ S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, tłum. H. Paprocki, Białystok – Warszawa 1992, s. 110.

deklaruje „tylko Ty jesteś Święty” (Ap 15,4). Święty czy Świętość jest jednym z tzw. Imion Boga. Zarówno to Imię, jak i inne Imiona, jak: Uświęcenie, Dobry, Dobroć wskazują na to, że „Bóg ma w Sobie całą pełnię dobra i świętości”², przy czym dobro to przelewa On na całe Swoje stworzenie, w ten sposób uświęcając je.

Bóg jest źródłem świętości Kościoła, Kościół zaś „jest święty świętością zamieszkującego w Nim Boga”³, „ścisłym i nierozzerwalnym związkiem z Jezusem Chrystusem i Świętym Duchem”⁴. Świętość Kościoła nie jest przy tym sumą świętości Jego członków. Choć Kościół jest nieomylny i bezgrzeszny, to nie jest to równoznaczne z bezgrzesznością pojedynczych Jego członków, którzy mogą być ludźmi grzesznymi. Obecność w Kościele grzeszników w żaden sposób nie narusza Jego świętości. Ich to właśnie Bóg wzywa do świętości: „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem Święty!” (1 P 1,15-16) czy też: „Wy zatem bądźcie tak doskonali, jak doskonałym jest wasz Ojciec w niebie” (Mt 5,48).

Analizując kwestię pozornej sprzeczności między świętością Kościoła i grzesznością Jego członków ks. Sergiusz Bułgakow wyróżnił dwie strony świętości Kościoła: obiektywną i subiektywną⁵. Świętość to łaska w ścisłym znaczeniu tego słowa. „Prawdziwa świętość Boża nie istnieje poza Kościołem i nie jest dawana poza Kościołem”⁶. Świętość Kościoła w sensie subiektywnym, to świętość teraz żyjących i zbawiających się w Kościele wiernych. Kościół jest bowiem święty świętością Boga, która jest udzielana Kościołowi, oraz świętością świata aniołów i świętych, ale też samych wiernych. Świętość jest przede wszystkim dawana wiernym przez Kościół, a dopiero potem – dzięki łasce Bożej – ich wysiłkiem przez nich realizowana, osiągnana.

2 Ihumen Hilarion (Alfiejew), *Misterium wiary*, tłum. J. Charkiewicz, Warszawa 2009, s. 37.

3 Cyt. za: Metropolita Antoni (Bloom), *Trudy*, t. 1, Moskwa 2002, s. 358.

4 J. Charkiewicz, *Świętość Kościoła*, „Cerkiewny Wiestnik” 2010, z. 2, s. 17.

5 Patrz: S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 111.

6 Ibidem.

1.2. Przebóstwienie

Kult świętych jest nierozzerwalnie związany z prawosławną nauką o przebóstwieniu (gr. *theosis*) jako celu życia chrześcijańskiego. „Przebóstwienie jest podstawą kultu świętych”⁷, a termin ten, będący jednym z fundamentalnych pojęć nauki chrześcijańskiej, najlepiej wyraża istotę świętości, jako „najciaśniejszego zjednoczenia się z Bogiem”⁸.

Osiągnięcie świętości przez człowieka w Kościele jest możliwe dzięki uswięcającemu go uczestnictwu w świętości Boga. Świętość jest przy tym darem, który Bóg ofiarowuje człowiekowi poprzez Świętego Ducha. Otrzymanie tego daru nie jest jednak możliwe bez współdziałania człowieka z Bogiem, bez duchowego wysiłku człowieka – jego aktywnej wiary i aktywnej miłości zrealizowania w sobie Bożego podobieństwa, czym człowiek przyciąga do siebie obfitą łaskę Bożą. Dostąpienie przez świętego świętości jest „nie tyle osiągnięciem samego świętego, ile działaniem łaski Bożej, objawieniem planu Bożego”⁹.

Zgodnie z nauką św. Maksyma Wyznawcy († 662), który najszerszej rozwinął naukę o przebóstwieniu, zapoczątkowaną jeszcze w okresie między I i II Soborem Powszechnym¹⁰, świętymi są ludzie, którzy osiągnęli przebóstwienie. Przebóstwienie człowieka, pełna jedność z Bogiem przez Ducha Świętego, jest zatem ostatecznym celem ludzkiego życia. Jedność ta jest osiągnięta nie tyle poprzez naśladownictwo Chrystusa, co dzięki „swojej prawdziwej pobożności

7 E. N. Nikulina, *Agiologija*, Moskwa 2009, s. 9.

8 A. Osipow, *O świętości w Prawosławiu*, „Cerkiewny Wiestnik” 2010, nr 1, s. 14.

9 W. M. Żywow, *Swjatost’ (kratkij słowar agiograficznych terminow)*, Moskwa 1994, s. 50 (podaję numery stron wydruku komputerowego).

10 Nauka o przebóstwieniu w swojej pierwotnej formie pojawiła się już w pismach świętych Ireneusza z Lyonu i Atanazego Wielkiego oraz Ojców Kapadockich – św. św. Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa i Grzegorza z Nyssy – a następnie w nauce o energiach Bożych swój rozwój otrzymała w pismach Pseudo-Dionizego Areopagity; patrz: W. M. Żywow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 37.

i absolutnemu posłuszeństwu Bogu¹¹. Uświęcenie świętych w duszy i ciele, ich wyjście naprzeciw łasce Bożej, prowadzi następnie do ich wysławiania przez Kościół w procesie kanonizacji.

W późniejszym czasie nauka o przeobstwieńniu człowieka zajęła istotne miejsce m.in. w nauce św. Grzegorza Palamasa († 1359), ważnej postaci dla prawosławnego hezychazmu.

1.3. Świętość człowieka i kult świętych

Apostoł Paweł, pisze: „...jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek – Chrystus Jezus. Dał On siebie samego na okup za wszystkich...” (1 Tm 2,5-6). Tym samym nie neguje on jednak potrzeby oddawania czci świętym i kierowania do nich swoich modlitw z prośbą o orędownictwo. Mówi on o pośrednictwie Chrystusa w kwestii Odkupienia, pojednania człowieka z Bogiem, gdzie rzeczywiście nie może być mowy o innym pośredniku. Jednak, aby człowiek mógł wykorzystać dary Odkupienia, sam powinien podjąć odpowiednie starania. Ponieważ jednak sam może być w tej kwestii niedoświadczony, może, a nawet powinien korzystać z pomocy osób, których duchowe doświadczenie jest dużo większe, a takimi są przede wszystkim święci, będący naczyniami łaski Bożej.

Tak więc w Prawosławiu święci traktowani są nie tyle jako pośrednicy pomiędzy ludźmi żyjącymi a Bogiem¹², co pomocnicy i „żywi nosiciele prawdziwego chrześcijaństwa, życie których służy wysokim przykładem moralnym”¹³ oraz – jak pisał św. Jan z Damasku – „przyjaciele Chrystusa oraz dzieci i dziedzice Boga”¹⁴. „Ten, kto nie ma przyjaciół w niebiosach – pisze biskup Hilarion (Ałfiejew) –

11 G. S. Bebis, *Święci Kościoła*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, Lublin 1999, s. 127.

12 Terminu „pośrednik” używa jednak np. Żywow, patrz: W. M. Żywow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 39, 50-51.

13 Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie*, t. 1, Moskwa 2008, s. 705.

14 Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, przekł. B. Wojkowski, Warszawa 1969, s. 228.

nie jest w stanie prawidłowo odbierać tej pobożności, którą otaczani są święci w Kościele prawosławnym¹⁵. Święci nie zastępują więc „Jedynego Pośrednika Chrystusa”, a są „naszymi współbłagalnikami, przyjaciółmi i pomocnikami¹⁶ (por. J 15,14-15), naszymi braćmi (por. Mt 12,49), uczestnikami chwały Bożej (por. J 17,22). „Czczę świętych, niewolników dzięki naturze, przyjaciół dzięki wybraństwu i synów oraz dziedziców dzięki łasce Bożej¹⁷ – pisze św. Jan z Damaszku.

Ten sam święty, uzasadniając konieczność oddawania czci świętym pisze: „nie mówię o świętych jako o bogach, królach i panujących dosłownie, tylko w tym znaczeniu, że byli królami i panami swoich namiętności i ustrzegli w sobie skażone podobieństwo do Boskiego obrazu, według którego zostali stworzeni (...) duchowo byli z Bogiem zjednoczeni i gościli Go w sobie, a przez posiadanie Go stali się dzięki łasce tym, czym On jest z natury¹⁸. Tak więc czcząc świętych „kłaniamy się nie temu, co w nich jest ludzkie, a temu, co boskie¹⁹.

Prof. Aleksy Osipow omawiając zagadnienie świętości w Prawosławiu, zwraca uwagę na negatywną i pozytywną stronę tego terminu. A aspekcie negatywnym, świętość to „obcość względem świata grzechu i jego negowanie”, w aspekcie pozytywnym zaś to nie tyle „moralna doskonałość” (choć i ona jest tu ważna), co „uczestnictwo w energiach nie z tego świata” (tj. energiach boskich). Wg prof. Osipowa jest jeszcze jeden aspekt świętości – to że jest ona „siłą, która przemienia nie tylko człowieka, ale i cały świat”. „Łaska Boża, która otacza jakąś osobę, promieniuje na innych ludzi i wprowadza stworzenie w proces przemienienia²⁰ – pisze Michel Quenot. Jednak siłą

15 Ihumen Hilarion (Ałfiejew), *Misterium wiary...*, op. cit., s. 147.

16 S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 137.

17 Św. Jan Damasceński, *Przeciw tym, którzy potępiają święte obrazy* 1, 20; przekład za: S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. i oprac. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 88, przypis 107.

18 Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary...*, op. cit., s. 228.

19 Ambroży Jurasow, *Prawosławie a protestantyzm*, Tesaloniki 2009, s. 91.

20 M. Quenot, *Ikona i kosmos. Inne spojrzenie na dzieło stworzenia*, przekł. H. Paprocki, Białystok 2007, s. 139.

zdolną odegrać aktywną rolę uświęcaniu świata może być wyłącznie człowiek, który jest odpowiedzialny za całe Boże stworzenie²¹.

Kult świętych wyrósł z kultu męczenników, a z czasem stał się nierozłącznym elementem bytu kościelnego. Oddawanie czci świętym to bardzo stara, zachowywana od czasów apostoelskich tradycja Kościoła. Święci zajmują ważne miejsce zarówno w historii Kościoła, jak i jego hymnografii, ikonografii oraz pobożności²². Wierni prawosławni traktuje świętych jako swoich orędowników i opiekunów na niebie.

Wielu spośród świętych, jeszcze przed odejściem z tego świata (a niekiedy dopiero po odejściu), otrzymało od Boga łaskę czynienia cudów, widzenia rzeczy przyszłych, dar modlitwy i wstawiennictwa za tych, którzy wciąż żyją w tym świecie. Wstawiennictwo to wypływa z faktu, że są oni częścią wspólnoty świętych, ze „stałej więzi modlitewnej”²³ Kościoła ziemskiego, współczesnego, wojującego, złożonego z żywych oraz Kościoła niebiańskiego, triumfującego, do którego przynależą wysławieni przez Boga święci²⁴. Łączność tych obu Kościołów podkreśla również starożytna praktyka, do dziś obecna w prawosławnych Kościołach słowiańskich, sprawowania Św. Liturgii na antyminsie, w którym znajduje się cząsteczką relikwii męczennika lub innego świętego. Tak więc właśnie w kulcie świętych przejawia się nasza wiara (lub jej brak) w jedność Kościoła ziemskiego i Kościoła niebiańskiego.

Kościół wierzy, że święci „nie są umarłymi”²⁵ a w dalszym ciągu żyją w Kościele, a wiara w ich żywe obcowanie uzasadnia i nasze

21 A. Osipow, *O świętości w Prawosławiu...*, op. cit., s. 6.

22 Anthony M. Coniaris oddawanie czci świętym trafnie nazywa „duszą prawosławnej pobożności”, patrz: A. M. Coniaris, *Introducing The Orthodox Church. Its Faith and Life*, Minneapolis 1982, s. 91.

23 Arcybiskup Paweł, *Nasza wiara*, tłum. A. Kempfi, Białystok 1987, s. 25.

24 Ks. Sergiusz Bułgakow akcentuje nawet obecność świętych w obu Kościołach: „pośrednią” w niebiańskim oraz „pośrednią” w ziemskim. Pisze on: „Święci są naszymi orędownikami i opiekunami na niebie, a przez to żywymi i aktywnymi członkami Kościoła wojującego, ziemskiego”; patrz: S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 135.

25 Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary...*, op. cit., s. 230.

kierowane do nich modlitwy. Przecież „Bóg nie jest Bogiem umarłych lecz żywych” – pisze ewangelista Marek (Mk 12,27). Św. Jan z Damasku stwierdza zaś: „Święci za życia byli wypełnieni Duchem Świętym. Również po ich śmierci łaska Ducha Świętego pozostaje niewyczerpana w ich duszy, w ich ciele spoczywającym w grobowcu, w ich rysach i świętych wizerunkach, a to nie ze względu na ich naturę, lecz jako następstwo łaski oraz Bożego działania”²⁶.

Pozbawiając się możliwości obcowania ze świętymi, skazujemy siebie na oderwanie od „złotego łańcucha” świętości, który wiedzie do apostołów i Chrystusa, którego ogniwa „...łączą się z poprzednim poprzez wiarę, uczynki i miłość. Tak oto w jednym Bogu tworzą oni jeden łańcuch, którego nie da się łatwo rozerwać”²⁷. Stąd tak ważne znaczenie przykładane jest w Prawosławiu do modlitw do świętych.

Negowanie i odrzucanie modlitwy do świętych oznaczałoby samoczynne, dobrowolne rozrywanie wspomnianej już więzi jedności łączącej Kościół ziemski i Kościół niebiański, które wspólnie tworzą jedno duchowe ciało, głową którego jest Jezus Chrystus (Ef 1,10; 4,6-16; 5,30; Kol 1,18). Oderwanie człowieka żyjącego na ziemi od tego, co niebiańskie – od Matki Bożej (która stoi na czele pocztu świętych) oraz świętych, od „świętych obcowania” pozbawiłoby Kościół miana byciem mistycznym ciałem Chrystusa, jednoczącym żywych i tych, którzy już odeszli, grzeszników i świętych...

26 PG 94, I, 1249 CD; cyt. za: L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993 s. 140.

27 Św. Symeon Nowy Teolog, *Rozdziały praktyczne i teologiczne* 3, 2-4 [SC 51, s. 120-122].

2. KSZTAŁTOWANIE SIĘ I ROZWÓJ KULTU ŚWIĘTYCH

2.1. Kult świętych w Starym Testamencie

W *Starym Testamencie* „świętość” oznaczała wydzielenie czegoś dla określonego celu, niedotykalność. Najgłębszy sens tego terminu odnosił się do samego Boga – tego, Który jest absolutnie oddzielony od całego stworzenia. Dlatego też za święte uważano to, co zostało wydzielone w celu poświęcenia Bogu. Święte było przede wszystkim Samo imię Boże (por. Ps 32 [33],21) oraz Prawo, nadane przez Boga w celu uświęcenia narodu wybranego. Ale Bóg wydzielił i poświęcił dla Siebie również: miejsca (Ziemia Obiecana, świątynia), określone grupy ludzi (kapłani, lewici, nazarejczycy, prorocy), przedmioty (składane w ofierze, szaty liturgiczne), czas (sobota lata jubileuszowe, święta). Święty miał być też sam Izrael – naród wybrany, wydzielony spośród innych narodów i poświęcony Bogu²⁸.

Tak więc już w Starym Testamencie zewnętrzne wydzielenie w celu poświęcenia Bogu posiadało głęboki sens duchowy i moralny. To, co zostało wydzielone znajdowało się w ścisłej łączności ze świętością posiadającego pełnię doskonałości Boga, któremu obcy był wszelki grzech. Osiągnięcie świętości, jako uczestnictwa w świętości Bożej, było stawiane w Starym Testamencie jako zadanie dla każdego człowieka: „Macie być świętymi, bom Ja jest święty” (Kpł 11,44; por.: Kpł 11,45; 19,2; 20,7; 20,26). Tym samym Bóg wskazywał, że samo składanie ofiar Bogu nie jest wystarczające dla osiągnięcia świętości. Bóg wzywał człowieka do przestrzegania danego mu Prawa Bożego (Kpł 22,31) z głęboką wiarą (2 Krn 20,20) i w osobistym doskonaleniu się (Ps 99 [98],3-9), choć z lekkiem i bojaźnią (Iz 8,13). Chociaż Staremu Testamentowi obca była jeszcze nowotestamentowa miłość do nieprzyjaciół, to słyszymy już w nim wezwania ludzi do tego, aby dążyli do moralnej doskonałości i czystości. Była to już zapowiedź nowotestamentowego podejścia do kwestii świętości.

²⁸ E. N. Nikulina, *Agiologia...*, op. cit., s. 7.

Stary Testament zna wiele przykładów oddawania szacunku ludziom za ich wielkość i doskonałość, który to szacunek nie miał niczego wspólnego z czcią, która przynależy jednemu tylko Bogu. I tak np. królowi Dawidowi pokłon oddał prorok Natan (1 Krl 1,23) czy Abigail (1 Sm 25,23), Obadiasz pokłonił się prorokowi Eliazowi (1 Krl 18,7), Szunemitka – prorokowi Elizeuszowi (2 Krl 4,37), prorok Samuel królowi Saulowi (1 Sm 28,14)²⁹. W Księdze Mądrości odnajdujemy też inne interesujące słowa dotyczące świętych: „A dusze sprawiedliwych (tj. świętych – przyp. J.Ch.) są w rękę Boga i nie dosięgnie ich męka” (Mdr 3,1).

2.2. Kult świętych w Nowym Testamencie i pierwszych wiekach chrześcijaństwa

W Nowym Testamencie słowo „święty” używane jest bezpośrednio wobec Boga (np. Łk 1,49; J 17,11), Jezusa Chrystusa (np. Mk 1,24; Łk 1,35) oraz Świętego Ducha (np. Mt 1,18; Mk 13,11). Odnajdujemy tam też pewne ślady początku czci oddawanej świętym. I tak np. apostoł Paweł wyraża się z czcią o Abrahamie (Rz 4,18-22) oraz Melchizedeku (Hbr 5,7; 7,1-4), a podziw ewangelisty Łukasza budzi męczeńska śmierć św. Stefana (Dz 6-7). W Nowym Testamencie, głównie w Listach Apostolskich, a szczególnie w Listach apostoła Pawła, termin „święty” używany jest również w odniesieniu do całej społeczności chrześcijan. „Wszystkim, którzy przebywają w Rzymie, umiłowanym przez Boga, świętym wybrańcom – łaska wam i pokój od Boga, Ojca naszego, i Pana, Jezusa Chrystusa” – pisze apostoł do Rzymian (1,7). Tego samego słowa używa on też np. rozpoczynając Listy do Filipian (1,1), Efezjan (1,1) i Koryntian (2 Kor 1,1). Tym samym apostoł Paweł wydziela chrześcijan spośród innych ludzi – jak to miało miejsce w Starym Testamencie – poświęcając ich służbie Bogu. Prof. Aleksy Osipow zauważa przy tym, że chociaż świętymi Apostoł Paweł nazywa wszystkich chrześcijan, to „od samego początku istnieje

29 Ambroży Jurasow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 92-93.

nia Kościoła i w całym następującym po tym okresie Jego świętymi nazywani są przede wszystkim chrześcijanie, którzy wyróżniają się szczególną czystością ducha, gorliwością życia chrześcijańskiego, modlitwy i miłości, męczeństwem za Chrystusa itd.³⁰. Nie oznacza to jakkolwiek różnego pojmowania świętości, a jedynie ocenę samego zjawiska na różnych poziomach. Wszyscy chrześcijanie są bowiem powołani przez Chrystusa do tego, aby być świętymi, natomiast świętości dostępują tylko ci, którzy swym bogobojnym życiem spełniają to powołanie.

Odkupieńcza ofiara Chrystusa złożona na Krzyżu, nadaje nowotestamentowemu pojęciu „świętość” dużo głębszą treść, niż miało to miejsce w Starym Testamencie. Starotestamentowe, wspomniane wyżej wezwanie do świętości (Kpł 11,44), Nowy Testament powtarza niemal dosłownie „Świętymi bądźcie, bo Ja jestem Święty!” (1 P 1,15), jednak źródłem świętości chrześcijan w Nowym Testamencie staje się świętość Jezusa Chrystusa. To dzięki przyjęciu przez Syna Bożego człowieczej natury członkowie Kościoła otrzymują możliwość odzyskania pierwotnej natury człowieka, zbrukanej grzechem, przemienienia jej łaską Bożą, przeobóstwienia. Podążając za Chrystusem, uczestnicząc w Jego Boskości i dzięki Jego łasce chrześcijanie stają się święci.

Prawdę tę Ojcowie Kościoła wyrażali wielokrotnie powtarzając słynną patrystyczną formułę św. Ireneusza z Lyonu: „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem”³¹, która stała się złotą regułą antropologii prawosławnej. Tak oto Wcielenie Logosu jest bezpośrednio związane z końcowym celem, przed którym stoi całe stworzenie – zjednoczeniem go według łaski z Bogiem. „Trzeba, aby każdy z nas stał się bogiem według łaski, bądź – słowami św. apostoła Pawła – «uczestnikami Bożej natury» (2 P 1,4)” – pisze Włodzimierz Łoski³².

30 A. Osipow, *O świętości...*, op. cit., s. 5.

31 *Contra haereses*, V, praef., PG 1, 1035.

32 W. N. Łoski, *Iskupljenje i oboženije*, [w:] *Po obrazu i podobiju*, Moskwa 1995, s. 105.

Przebóstwienie człowieka stanowi „istotę świętości”³³, a prawdziwa świętość możliwa jest wyłącznie w Kościele. W nim to, dzięki uczestnictwu w sakramentach, człowiek nieustannie uświęca się, a przebywając w łączności z Chrystusem „staje się nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17). Sakramentalny charakter uświęcenia człowieka podkreśla m.in. św. Mikołaj Kabasilas, pisząc: „Poprzez święte sakramenty (...) Światłość świata zwycięża świat, wprowadzając do śmiertelnego i zmieniającego się ciała stałe i nieśmiertelne życie”³⁴. Jednak członkostwo w Kościele, będącym „społecznością świętych”, „uwarunkowane jest – jak pisze prof. A. Osipow – nie prostym faktem przyjęcia przez osobę wierzącą Chrztu, Eucharystii i innych sakramentów, ale i szczególnym uczestnictwem Świętego Ducha”³⁵, „uczestnictwo zaś Ducha Świętego wypływa ze świadomości procesu woli osobistej aktywności”³⁶. Ma tu on na myśli nic innego jak „zdobywanie darów Ducha Świętego”, o którym mówił w rozmowie z Motowilowem św. Serafin z Sarowa³⁷. Człowiek duchowy, w przeciwieństwie do człowieka cielesnego, czy też zmysłowego stanowi bowiem świątynię Ducha Świętego: „Jesteście świątynią Boga, a Duch Boży mieszka w was” (1 Kor 3,16).

Świętość człowieka to jego udział w świętości Bożej. Jakże wymowna jest tu aklamacja kapłana skierowana do wiernych w momencie podnoszenia Świętych Darów. Św. Mikołaj Kabasilas wyjaśnia, że kapłan wypowiadając słowa „Święte świętym” i wzywając do uczestnictwa w św. Eucharystii „nazywa świętymi nie tylko ludzi,

33 W. M. Żywow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 48.

34 Św. Mikołaj Kabasilas, *Siem słow o żyzni wo Christie*, [w:] idem, *Christos, Cerkow, Bogorodica*, Moskwa 2002, s. 51.

35 A. Osipow, *O świętości...*, op. cit., s. 3-4.

36 Ibidem, s. 4.

37 W. Żywow zauważa, że prawosławna nauka o świętości i kulcie świętych nie raz wcześniej, jeszcze przed św. Serafinem z Sarowa, wyrażana była na Rusi przez różnych autorów, walczących z protestanckim poglądem na temat świętych. Wymienia przy tym nazwiska św. Józefa Wołockiego oraz Stefana Jaworskiego; patrz: W. M. Żywow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 52.

którzy osiągnęli doskonałość, lecz również tych, którzy wciąż dążą do świętości, jeszcze jej nie zdobywszy”³⁸. Do duchowego doskonalenia się i świętości wzywani są bowiem wszyscy bez wyjątku członkowie Kościoła. Już teraz jednak chrześcijanie nazywani są przez apostoła Pawła „plemieniem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem odkupionym (...) ludem Bożym, (...) tymi, którzy miłosierdzia dostąpili” (1 P 2,9-10), a każdy z nich osobno pozostaje „świętynią Boga” (1 Kor 3,16). Jakkolwiek pełna i doskonała świętość jest nie tyle stanem życia ziemskiego – czasowego, co przyszłego – wiecznego³⁹.

O ile teologiczne podstawy kultu świętych w Kościele ostatecznie uformowały się dopiero w okresie ikonoklazmu, to praktyka czczenia świętych obecna była w chrześcijaństwie od początków istnienia Kościoła. Kult ten sięgał nawet do późnego okresu starotestamentowego i odwoływał się do szacunku jakim już wtedy cieszyli się prorocy⁴⁰.

Rozwijający się stopniowo, ale sukcesywnie, kult świętych w Kościele pierwotnym poczynając od IV w. nabrał już charakteru powszechnego. Potwierdzają go postanowienia soborów lokalnych w Gangrze (ok. 340) oraz w Laodycei (ok. 360), mówiące o czci należnej męczennikom. Kanon 20 pierwszego z nich stanowi: „Jeśli ktoś owładnięty stanem hardości, z pogardą odrzuca zgromadzenia na cześć męczenników i dokonywanie dla uczczenia ich pamięci nabożeństwa, niech będzie wyklęty”⁴¹, zaś kanon 34 drugiego wspomnianego soboru przestrzega: „Żaden chrześcijanin nie powinien opuszczać męczenników Chrystusowych”⁴².

38 Św. Mikołaj Kabasilas, *Komentarz Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma*, tłum. M. Ławreszuk, Warszawa 2009, s. 78.

39 Por.: B. Saryczew, *Uczenije o Bogie Spasitielie. Konspekt lekcij po dogmaticzeskomu bogosłowiju*, rozdział II, <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/sarichev/rescuer/25.html> [dostęp 30.11.2009].

40 W. M. Żywow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 40.

41 A. Znosko, ks., *Kanony Kościoła prawosławnego*, t. 1, Hajnówka 2000, s. 141.

42 Ibidem, s. 160.

Równoległe stopniowo rozwijała się nauka Kościoła precyzująca zasady czci oddawanej świętym, czemu sprzyjało pojawianie się różnych herezji, które wypaczały kult świętych w dogodny dla nich sposób. Jedni np. oddawali cześć Matce Bożej nie tylko jako pierwszej wśród świętych zrodzonych przez człowieka, ale oddając Jej chwałę równą Bogu. Inni poddawali Kościół krytyce, twierdząc, że czcząc świętych chrześcijanie umniejszają chwałę Bożą i odbudowują pogański kult herosów (półbogów). Zagorzałym krytykiem kultu świętych oraz ich relikwii był np. w IV–V w. galijski kapłan Wigilancjusz. Jego poglądy znalazły stanowczy odpór w pismach błogosł. Hieronima ze Strydonu *Przeciw Wigilancjuszowi* oraz w kilku jego listach.

Nauka Kościoła o świętości, a tym samym i kwestii oddawania czci świętym została ostatecznie sprecyzowana dopiero w VII–VIII wieku i stanowiła jeden z aspektów odpowiedzi Kościoła na ikonoklazm. Wówczas to św. Jan z Damaszku zwrócił uwagę na różnicę pomiędzy oddawaniem chwały Bogu (gr. *λατρεία* – latrija – „sprawowanie kultu”, „adorcja”) oraz oddawaniem czci świętym (gr. *προσκύνησις* – proskinezis – „padanie na twarz”, „oddawanie pokłonu”) ⁴³. Duże zasługi w tym względzie położył też św. Maksym Wyznawca. Rozwijając naukę o Boskich energiach, mówi on o przenikaniu tych energii do natury ludzkiej oraz o świętości jako rezultacie tego przenikania ⁴⁴. Nauka ta leży również u podstaw kultu świętych, czci oddawanej relikwiom świętych oraz ich ikonom.

Istotne znaczenie dla ugruntowania kultu świętych w Kościele miał VII Sobór Powszechny (787), który w swych postanowieniach potępił ikonoklazm, określając jednocześnie, że „przedmiotem kultu powinny być nie tylko wizerunki drogiego i ożywiającego Krzyża, lecz tak samo czcigodne i święte obrazy” oraz, że „im częściej wierni będą patrzeć na ich (tj. świętych – przyp. J.Ch.) obrazo-

43 Jeszcze w połowie IV w., mówiąc o czci oddawanej przez Kościół wszystkim osobom Świętej Trójcy, św. Grzegorz Teolog używał obu tych terminów; patrz: W. M. Żywow, *Świątość’...*, op. cit., s. 40.

44 W. M. Żywow, *Świątość’...*, op. cit., s. 52.

we przedstawienia, tym bardziej, oglądając je będą się zachęcać do wspominania i miłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu⁴⁵. Ojcowie Soboru zaznaczyli przy tym, że świętych nie otacza się „taką adoracją, jaka według naszej wiary należy się wyłącznie Naturze Bożej”⁴⁶, że oddaje się im cześć przez ofiarowanie kadzidła i zapalenie świec.

W Prawosławiu święci nie są traktowani jako bogowie, lecz ludzie, którzy osiągnęli wyżyny duchowe i dzięki łasce Bożej zjednoczyli się z Chrystusem. Oddając cześć świętym, prawosławni wyrażają swoją „miłość i wdzięczność Bogu, który prowadzi świętych do doskonałości”⁴⁷. Tak więc „wychwalając duchowe zmagania i zwycięstwa świętych, Cerkiew sławi w samej rzeczy zbawcze dzieło samego Boga”⁴⁸. Czcić i szanować powinniśmy każdego człowieka, bowiem jest on obrazem Bożym, natomiast chwała przynależy wyłącznie Bogu⁴⁹. Poza świętymi w Prawosławiu cześć (gr. *proskinesis*) oddawana jest również ich relikwiom, ikonom przedstawiającym świętych, św. Krzyżowi czy Ewangeliarzowi⁵⁰.

Oddawanie czci świętym jest Chrystocentryczne. Oddając im cześć, oddajemy chwałę zamieszkującemu w nich Chrystusowi: „Chrystus jest początkiem, środkiem i końcem. Jest we wszystkich: w pierwszych, środkowych i ostatnich”⁵¹ – pisze św. Symeon Nowy Teolog. Wiara w Chrystusa jest równoznaczna z wiara w Jego Kościół, za który oddał Siebie Samego w ofierze w imię zbawienia człowieka. Czczenie świętych w istocie rzeczy jest więc tożsame z oddawaniem chwały Bogu, bowiem to On w nich zamieszkuje i przez nich działa.

45 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, układ i oprac. ks. A. Baron & ks. H. Pietras SJ, t. 1, Kraków 2007, s. 339.

46 *Ibidem*.

47 G. S. Bebis, *Święci Kościoła...*, op. cit., s. 128.

48 Arcybiskup Paweł, *Nasza wiara...*, op. cit., s. 25.

49 W. Asmus, *Istoriija Cerkwi: Kurs lekcij*, Moskwa 1998, s. 50.

50 W. M. Żywow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 40.

51 Św. Symeon Nowy Teolog, *Rozdziały praktyczne i teologiczne* 3, 2 [SC 51, s. 120].

2.3. Kult świętych a pogański kult herosów

W literaturze czynione jest niekiedy porównanie kultu świętych i pogańskiego kultu herosów (półbogów). I tak np. Wiktor Żywow pisze: „Rozwój kultu świętych nakłada się (...) na silną warstwę religijnych i społeczno-kulturowych poglądów późnoantycznego społeczeństwa”⁵², dodając, że kult ten odpowiadał oczekiwaniom tego społeczeństwa, upatrującego w chrześcijańskich świętych nie tylko swych obrońców i orędowników, ale też pośredników między człowiekiem a siłami wyższymi. W Kościele pierwszych wieków odbijało się niczym pogańskie echo „zwracanie się z modlitwą do świętych w tych samych przypadkach, gdy wcześniej składano ofiary Bożkom i zwracano się z prośbą o pomoc do bohaterów”⁵³. A taką rolę w pogańskim światopoglądzie spełniały demony i inne postacie mitologiczne. Jakkolwiek porównanie chrześcijańskiego kultu świętych do pogańskiego kultu herosów „nie jest wcale tak gorszące jak się wydaje”⁵⁴ – pisze ks. S. Bułgakow. Wyjaśnia przy tym: „Pogaństwo wraz z przesądami i zabobonami mogło zawierać w sobie także ważne wieści, cięń nadchodzących rzeczy, które z powodu Boskiej pedagogii ze względu na ekonomię Kościoła starotestamentowego, pozostawało nieznanym dla tego Kościoła”⁵⁵. Dopiero po Wcieleniu Słowa Bożego stało się jasne jak znaczna jest bliskość świętych z Chrystusem („po śmierci święci pozostają bliscy Bogu, a nawet stają się Mu bliżsi, niż byli żyjąc na ziemi”⁵⁶), że zbawiający się w Kościele otrzymując moc i życie Chrystusa – stają się „bogami według łaski”.

Ponadto już od samego początku w chrześcijańskim pojmowaniu świętości znalazły się elementy, które były zupełnie obce kultom pogańskim. „Orędownictwo świętego i bliskość do niego (...) wpro-

52 W. M. Żywow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 50.

53 Ibidem, s. 51.

54 S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 135.

55 Ibidem.

56 Ambroży Jurasow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 90.

wadzały wierzącego w bliskość do Boga i wywoływały przeżycia religijne, które były praktycznie nieznane pogaństwu”⁵⁷.

Obce pogaństwu w chrześcijańskim kulcie świętych jest też podejście do roli dobrych uczynków. Podstawy kultu świętych Kościół nie widzi w tym, że święci dokonali jakieś szczególne zasługi, za które należy się im od Boga zapłata i którymi mogliby się podzielić z tymi, którzy tych zasług nie posiadają, lecz w pogłębionej świadomości tego, że „Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, a pierwszym z nich jestem ja” (1 Tm 1,15)⁵⁸.

Nadrzędne traktowanie zasług świętego względem Boga oraz dobrych uczynków, stawiałoby świętych chrześcijańskich na równi z pogańskimi herosami. W chrześcijańskim podejściu do kultu świętych kluczowe znaczenie posiada wysiłek duszy i ciała świętego, ich aktywna wiara i aktywna miłość, które sprawiają, że przyciągają oni do siebie obfitą łaskę Bożą. Tym samym święci mogą nam pomagać „nie na mocy ogromu swoich zasług, ale na mocy odnalezionej przez nich duchowej wolności w miłości, co zostało osiągnięte przez ich własny wysiłek”⁵⁹, ukierunkowany na zdobywanie Ducha Świętego.

Szerzący się w różnych krajach kult świętych niejednokrotnie sięgał do wierzeń pogańskich. Stąd pojawiła się np. praktyka czczenia poszczególnych świętych jako patronów poszczególnych rodzajów rzemiosła, orędowników przed Bogiem w szczególnym rodzaju chorób itd. Krytyka tego rodzaju praktyk doprowadziła m.in. do odrzucenia kultu świętych przez protestantyzm. U schyłku XX w. również w wyrwanej z ognia propagandy ateistycznej Rosji i odrodzeniem wiary prawosławnej w Europie Wschodniej zaczęto, zapewne mimowolnie, sięgać do elementów pogańskich wierzeń i zabobonów. I tak w Kościele Rosyjskim zaczęły powstawać publikacje zawierające wskazówki do których świętych czy przed jakimi ikonami wierni

57 W. M. Żywow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 51.

58 Zwraca na to uwagę np. biskup Aleksander (Semenoff-Tian-Chansky): Biskup Aleksander (Semenoff-Tian-Chansky), *Prawosławnyj katechizis*, Paryż 1981, s. 64.

59 S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 137.

powinni modlić się o pomoc przy tej czy innej chorobie, w tych czy innych problemach życia codziennego. Tymczasem, co niejednokrotnie podkreśla np. prof. Aleksy Osipow, „Každy święty, do którego szczerze zwracamy się z modlitwą, jest naszym orędownikiem przed Bogiem i pomocnikiem w każdego rodzaju problemach”⁶⁰. Dodaje przy tym: „Rzeczywistość modlitwy do świętego zależy nie od jego mitycznej «specjalizacji», a od prawidłowości naszej modlitwy, która przede wszystkim powinna być powiązana z pokajaniem, szczerym pragnieniem życia po chrześcijańsku”⁶¹. Tak więc tego typu zachowania, „gdy na określoną modlitwę czy ikonę konkretnego świętego ludzie zaczynają patrzeć jak na swojego rodzaju magiczną moc, przy pomocy której chcą otrzymać to, o co proszą”⁶² należy traktować jako wypaczenie i zabobon niegodny praktyk prawosławnego chrześcijanina.

2.4. Kult świętych a kult aniołów

Czci oddawanej świętym w Prawosławiu nie należy utożsamiać z kultem aniołów, chociaż ich kult zbliża się do kultu świętych. Może o tym świadczyć np. fakt – na co wskazuje ks. Sergiusz Bułgakow – że wobec dnia imienin prawosławni używają również terminu „dzień anioła”, co jakkolwiek nie powoduje pełnego utożsamiania aniołów ze świętymi⁶³.

Zarówno do świętych, jak i do aniołów kierujemy nasze modlitwy. I jedni, i drudzy orędują modlitewnie za rodzaju ludzki. I święci, i aniołowie „są rękoma Bożymi, którymi Bóg dokonuje swych dzieł”⁶⁴. Jednak zbliżenie to nie likwiduje różnic pomiędzy rodzajem ludzkim i światem bezcielesnych mocy. Aniołowie, w przeciwień-

60 A. I. Osipow, *Stat' swjatym*, Moskwa 2010, s. 14.

61 Ibidem.

62 Ibidem.

63 S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 143.

64 Ibidem, s. 137.

stwie do świętych, są „pośrednikami pomiędzy Bogiem a rodzajem ludzkim”⁶⁵. To zwiastuni Boga i Jego słudzy, spełniający Jego wolę i Jego decyzje względem ludzi. Chociaż w ikonografii aniołowie przedstawiani są jako uskrzydłone istoty o ludzkiej postaci, to zgodnie z nauką Kościoła prawosławnego są to pozbawione ciała duchy, co różni je zdecydowanie od człowieka, którego ciało ma charakter materialny. To, że aniołowie, jako istotny bezcielesne, nie posiadają swego świata „staje się dla nich powodem szczególnej bliskości do Boga i życia w Nim”⁶⁶.

Święci w niebie, jak mówi Sam Pan, „są równi aniołom” (Łk 20,36), lecz ponad światem aniołów Kościół prawosławny stawia dwóch świętych: Bogarodzicę oraz św. Jana Chrzciciela. Matka Boża w Prawosławiu wychwalana jest jako „czcigodniejsza od cherubinów i bez porównania sławniejsza od serafinów”. Św. Jan Chrzciciel – prorok i Poprzednik Pański, jest największym z urodzonych przez niewiastę, jest człowiekiem niosącym posługę anielską, w ikonografii przedstawianym nawet ze skrzydłami anioła. To oni stoją najbliżej tronu Bożego (prawosławna ikonografia obrazowo wyraża to w kompozycji Deisis), to im przynależy szczególna bliskość do Chrystusa i moc orędownictwa.

Kult świętych i kult aniołów w Prawosławiu stwarza atmosferę pewnej pełnej miłości rodziny duchowej. Kult ten nie powinien być jednak oddzielony od miłości człowieka do Chrystusa oraz Jego ciała, którym jest Kościół.

65 Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 1, s. 484.

66 S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 142.

3. FORMOWANIE SIĘ KULTU ŚWIĘTYCH WEDŁUG TYPÓW ŚWIĘTOŚCI

Najwyższe wyżyny duchowe spośród wszystkich ludzi osiągnęła Matka Boża i to ona stoi na czele pocztu świętych wysławianych przez Kościół prawosławny, jako ta, która „jest najbliższą Chrystusowi ze wszystkich istot żywych”⁶⁷ i to zarówno w sensie duchowym, jak i cielesnym. Cześć oddawana Bogarodzicy różni się od kultu pozostałych świętych jedynie wyjątkową intensywnością. Matka Boża wraz z poczem pozostałych świętych (znanych lub nieznanymi z imienia), tworzą – jak już mówiliśmy – „złoty łańcuch”, wiodący do apostołów i Chrystusa.

W swych dziejach chrześcijaństwo wykształciło wiele typów świętości⁶⁸. Oparte są one o pewne kryteria, które od czasów Kościoła pierwotnego, „de facto nie zmieniły się (...), ale pojawiły się w chrześcijaństwie nowe typy świętości i zmianie uległ sposób kanonizowania świętych”⁶⁹. O mnogości darów Świętego Ducha (tj. różnorodności typów i kategorii świętości) czytamy już u apostoła Pawła: „Duch objawia się każdemu dla wspólnego dobra. Jednemu udziela daru wyrażania słowem mądrości, drugiemu wyrażania słowem wiedzy, innemu (udziela daru) wiary. Jeszcze innym ten sam Duch udziela daru uzdrawiania, a innemu dokonywania niezwykłych dzieł, a jeszcze innemu (daru) przemawiania z natchnienia Bożego i rozpoznawania duchów, modlenia się w różnych językach i tłumaczenia ich. Wszystkie te dary są dziełem jednego i tego samego Ducha, który je rozdziela, tak jak chce” (1 Kor 12,7-11). Nawiązując do tych słów, Wiktor Żywow pisze: „Święci są naocznym okazaniem planu Bożego wzglę-

67 Arcybiskup Antoni Bloom, *Odwaga modlitwy*, tłum. E. Wolnicka, Poznań 1987, s. 59.

68 Szerzej na temat typów świętości patrz np.: J. Charkiewicz, *Typologia świętych w Kościele prawosławnym: próba systematyki*, „Elpis” 2009, R. XI (XXII), z. 19-20 (32-33), s. 323-380.

69 H. Paprocki, *Ewolucja kryteriów świętości w Kościele Wschodnim*, [w:] *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączy czy dzieli?*, Kraków 1998, s. 53.

dem człowieka. Różnorodność zaś wysiłków, które doprowadzają do świętości, świadczy o różnorodności tego planu: każdy święty wraz ze swoim szczególnym żywotem ukazuje swoją drogę i występuje jako przykład tej drogi⁷⁰.

Zatem każda epoka może przynosić i przynosi nowe wzorce świętości. „Świętość jest tak samo różnorodna, jak i ludzkie indywidualności⁷¹ – pisze ks. Sergiusz Bułgakow – dodając, że „dążenie do świętości (które powinno być naturalnym dążeniem każdego chrześcijanina – przyp. J.Ch.) zawsze ma charakter indywidualno-twórczy⁷². Dlatego też, chociaż zasadniczy „podział świętych na typy ostatecznie sformował się dopiero w VII–VIII wieku⁷³, to nie mógł to być podział końcowy, wykluczający uzupełnianie go o nowe kategorie świętości, pojawiające się w nieustannym rozwoju historycznym, jakim podlega ludzkość, a zatem i Kościół. Z tego też powodu z biegiem lat typologia prawosławnej świętości musiała ulegać pewnym uzupełnieniom, podobnie jak związana z tym terminologia określająca nazwy grup świętych w ramach poszczególnych kategorii czy też tytuły używane w nazewnictwie świętych. Typologii prawosławnej świętości do dziś podlega nieustannemu rozwojowi, a przyszłość z pewnością okaże nowe wzorce świętości.

Początkowo kult chrześcijańskich świętych obejmował świętych starotestamentowych – proroków i patriarchów, oraz świętych nowotestamentowych – apostołów (najbliższych uczniów Jezusa Chrystusa) oraz męczenników za wiarę.

3.1. Pierwszymi chrześcijańskimi świętymi byli męczennicy. „Krew męczenników jest ziarnem chrześcijaństwa” – mówi Tertulian⁷⁴. Męczennicy zatem stanowią podwalinę i fundament Kościo-

70 W. M. Żywow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 50.

71 S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 137.

72 Ibidem.

73 Igumen Andronik (Trubaczow), *Wielikomuczeniki* (hasło encyklopedyczne), [w:] *Prawosławna Encyklopedija*, t. 7, s. 516.

74 Tertulian, PL 1, 534.

ła. „Według najstarszej tradycji – pisze Paul Evdokimov – męczennik bezpośrednio wchodzi do Królestwa”⁷⁵. Początkowo zatem zaliczani oni byli do grona świętych automatycznie. Zwykle wystarczał tylko udział biskupa w pogrzebie, po którym imię męczennika wpisywano na listę osób (dyptych), którą odczytywano podczas Świętej Liturgii. Pierwszym udokumentowanym świadectwem o kulcie męczenników jest „Męczeństwo Polikarpa” (ok. 156–159 r.). Już w II w.⁷⁶ chrześcijanie uroczyście czcili pamięć męczenników w rocznicę ich śmierci, a dzień ten uważany był za ich narodziny do nowego życia. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa męczeństwo w największym stopniu sprzyjało rozwojowi Kościoła i było swojego rodzaju kontynuacją służby apostołskiej. Pod koniec IV w. dni pamięci męczenników w kalendarzach kościelnych było już „stosunkowo dużo”⁷⁷.

3.2. Apostołów, „filary Kościoła”⁷⁸, tych, którzy „pierwsi głosili orędzie o Wcielonym Słowie Bogu i o zbawieniu przez Chrystusa”⁷⁹, uważano za świętych już w Kościele pierwotnym. To o nich prosił Jezus Chrystus Boga-Ojca w modlitwie arcykapłańskiej: „Ojcze, chcę, aby ci, których Mi dałeś, byli ze Mną tam, gdzie Ja jestem. Aby oglądali Moją chwałę, którą Mi dałeś, bo umiłowałeś Mnie, zanim świat powstał” (J 17,24). Zdecydowana większość spośród apostołów zmarła śmiercią męczeńską, stąd ich zbieżność z kultem męczenników. Istnieją świadectwa o obchodzeniu pamięci apostołów Piotra i Pawła już w połowie III wieku⁸⁰. Kult apostołów stał się jednak powszechny dopiero od IV w., a datą graniczną wydaje się być rok 313 i wydanie przez cesarza Konstantyna I Wielkiego Edyktu Mediolańskiego. Na

75 P. Evdokimov, *Prawosławie*, tłum. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 27.

76 E. N. Nikulina, *Agiologia...*, op. cit., s. 12.

77 Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 1, s. 709.

78 A. Ju. Kostin, *Niebiesnyje zastupniki*, Moskwa 2004, s. 9.

79 Na przykład: G. S. Bebis, *Święci Kościoła...*, op. cit., s. 126.

80 W. M. Żywow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 9.

mocy tego dokumentu chrześcijaństwo otrzymało status legalności w Cesarstwie, a „męczeństwo krwi stopniowo zastępuje życie według Ewangelii”⁸¹.

3.3. Oddawanie czci prorokom jako chrześcijańskim świętym rozpoczęło się bardzo wcześnie i stanowi zapewne przedłużenie ich kultu obecnego w judaizmie. Z czasem na Wschodzie Cesarstwa (w odróżnieniu od Zachodu) w kalendarzach pojawiło się święto ku czci świętych Starego Testamentu (w tym proroków), obchodzone w niedzielę przez Bożym Narodzeniem. Zgodnie ze świadectwem św. Cyryla Jerozolimskiego († 386) już w starożytnej liturgii imiona proroków były wymieniane po sakramencie Eucharystii⁸². Kultowi starotestamentowych proroków, którego następstwem było wpisanie ich imion do kalendarzy kościelnych, sprzyjały – zdaniem arcybiskupa Sergiusza (Spasskiego) – cuda, które miały miejsce przy ich relikwiach⁸³.

3.4. Praojcowie czczeni są w chrześcijaństwie jako święci co najmniej od drugiej połowy IV wieku. Początki ich kultu wiążą się przede wszystkim z Kościołem w Jerozolimie⁸⁴, a kult ten znalazł swój wyraz w ustanowieniu świąt ku czci świętych praojców (rozumianych przede wszystkim jako patriarchów Starego Testamentu) i świętych ojców (rozumianych jako świętych Starego Testamentu, którzy znajdują się w drzewie genologicznym Jezusa Chrystusa).

81 G. Skowrońska-Płaczynka, *O kategoriach świętych w prawosławiu i ekwiwalentach ich rosyjskich nazw w języku polskim*, [w:] *Z problemów przekładu i stosunków międzyjęzykowych*, pod red. T. Żeberek i T. Boruckiego, AP, Kraków 2002, s. 180.

82 W. M. Żywow, *Swjatost’...*, s. 47.

83 Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka*, t. 1, Włodzimierz 1901, s. 11.

84 W. M. Żywow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 42.

3.5. W Kościele pierwotnym zaczął się również formować kult **świętych hierarchów** (cs. *swjatiteli*), stanowiący przedłużenie czci, którą Kościół oddaje apostołom⁸⁵. Okresem szczególnego rozprzestrzenienia się kultu świętych biskupów była epoka Soborów Powszechnych, w których odegrali oni kluczową rolę. W przypadku hierarchów uznanie za świętego odbywało się przy tym na podstawie osobistych zasług i cnót. Początkowo cześć oddawana hierarchom jako świętym koncentrowała się w Kościołach lokalnych, a każda lokalna wspólnota obchodziła pamięć swoich biskupów. Ich imiona, podobnie jak imiona męczenników, wpisywano do dyptychów i regularnie odczytywano podczas nabożeństw. W miarę rozwoju kultu imię tego czy innego świętego zaczynało wychodzić poza granice jednej diecezji, a kult nabierał charakteru powszechnego⁸⁶. Dopiero z biegiem lat zaliczenie hierarchów do grona świętych zaczęło być bardziej selektywne. O ile w Kościele pierwotnym decydowała o tym głównie ich działalność mająca na celu obronę czystości wiary, to z czasem coraz większą rolę przy kanonizacji zaczęły odgrywać ascetyczne wysiłki hierarchów oraz rola, jaką wypełniali oni w organizacji życia diecezji czy całego Kościoła.

*

W IV–V w. w Kościele pojawił się pogląd mówiący o tym, że życie prowadzone z pełnym oddaniem Kościołowi pod względem świętości równe jest męczeństwu. I tak w tym okresie, wraz z rozwojem

85 Biskup Hilarion (Alfiejew) kult świętych hierarchów nazywa „następnym według czasu po kulcie apostołów i męczenników”, nie wspomina przy tym zupełnie o kulcie świętych starotestamentowych; patrz: Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 1, s. 709.

86 Za świętych uznano np. wszystkich biskupów rzymskich pierwszych wieków chrześcijaństwa (pierwszych 30 biskupów rzymskich odbierało cześć jako męczennicy), niemal wszystkich patriarchów konstantynopolińskich poczynając od Mitrofa († ok. 326), a kończąc na Eustachym († 1025), poza tymi, którzy wpadli w herezję, zostali usunięci z katedry lub prowadzili niegodne życie.

monastycyzmu w chrześcijaństwie powstał kult świętych mnichów, a wraz z uznaniem chrześcijaństwa za religię państwową kultu świętych władców⁸⁷.

3.6. Szersze oddawanie czci świętym mnichom (świętobliwym) (cs. *prepodobnyje*), jako osobnemu typowi świętości, rozpoczęło się wraz z końcem okresu prześladowań chrześcijan i zbiegło się w czasie z rozwojem życia monastycznego. Jako takie zostało ono zapoczątkowane na przełomie III-IV w. i związane było z osobami anachorety – św. Antoniego Wielkiego († 356) oraz założyciela pierwszej wspólnoty cenobitycznej św. Pachomiusza Wielkiego († 346). Początkowo świętobliwi byli czczeni głównie lokalnie (w granicach monasterów lub diecezji), a dopiero po pewnym czasie – wraz z rozprzestrzenianiem się wiadomości na temat ich świętego życia, cudów przez nich dokonanych lub niezniszczalnych relikwii – ich kult rozprzestrzenił się na cały Kościół⁸⁸. Rozwojowi kultu świętobliwych szczególnie sprzyjał okres Soborów Powszechnych, w obradach których część z nich brała udział. Już na początku VII w. istniały dosyć obszerne wykazy świętobliwych, odbierających cześć zarówno lokalnie, jak i powszechnie.

3.7. Oddawanie czci w chrześcijaństwie świętym władcom, zwanym również **prawowiernymi** (cs. *blagowiernyje*) zostało zapoczątkowane w okresie Soborów Powszechnych i koncentrowało się w Patriarchacie Konstantynopolitańskim, którego dzieje były ściśle związane z Cesarstwem Bizantyjskim⁸⁹. Sam status władcy, zgodnie z wyrażeniem cesarza Konstantyna I Wielkiego, „postawionego przez

87 Biskup Hilarion (Ałfiejew) pisze, że „kult pobożnych cesarzy i prawowiernych ksiąząt jest późniejszy w porównaniu z kultem męczenników, świętych hierarchów i świętych mnichów”; patrz: Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 1, s. 710.

88 H. Paprocki, *Ewolucja kryteriów świętości...*, s. 54.

89 Igumen Andronik (Trubaczow), *Blagowiernyj*, [w:] *Prawosławnaja encyklopedija*, t. 5, Moskwa 2002, s. 251.

Boga biskupem spraw zewnętrznych Kościoła”⁹⁰ pozwalał stosować wobec niego przymiotnik „prawowierny”⁹¹, tj. wyznający prawdziwą (tj. prawosławną) wiarę. Było to możliwe pod dwoma warunkami: władca taki nie mógł być heretykiem, a w swych działaniach musiał kierować się poczuciem sprawiedliwości⁹², a nie bez znaczenia była również pobożność władcy. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa kultem świętych otaczano przeważnie tych władców, „którzy okazali Kościołowi pomoc w walce z herezjami w epoce Soborów Powszechnych”⁹³.

Święci władcy czczeni byli zatem nie tyle za swoje wysoce moralne i ascetyczne życie, ile za rolę, jaką odegrali w historii Kościoła. Zaliczenie ich do grona świętych było więc nie tyle uznaniem ich osobistej świętości, co „aktem wdzięczności ze strony Kościoła”⁹⁴.

3.8. Od czasów Kościoła pierwotnego obecni byli w nim święci, którzy doznali cierpień z rąk pogan, ale nie zmarli śmiercią męczeńską⁹⁵. Kościół czcił ich jako **wyznawców** (cs. *ispowiedniki*). Poczynając od IV w. termin ten był używany również wobec osób, które świętością i doskonałością życia zaświadczały o swojej wierze, przy czym nie zmarły śmiercią męczeńską⁹⁶. Równoległe jednak w dalszym ciągu terminu tego używano w pierwotnym znaczeniu, w szczególności wobec obrońców czystości wiary w okresie szerzenia się herezji ariaństwa, eutychianizmu, monofiletizmu, ikonoklazmu i in.

90 Euzebiusz z Cezarei, *Vita Const.* IV 24.

91 A. Znosko, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996, s. 22.

92 Igumen Andronik (Trubaczow), *Blagowiernyj...*, op. cit., s. 251.

93 G. Fiedotow, *Święci Rusi (X–XVII w.)*, tłum. H. Paprocki, Białystok – Bydgoszcz 2002, s. 74.

94 Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 1, s. 710.

95 Po początkowym okresie krwawych prześladowań chrześcijan w Cesarstwie w I–II wieku, już w III w. polityka władz uległa pewnej modyfikacji – celem prześladowców stało się nie tyle pozbawienie życia wyznawców w Chrystusa, co zmuszenie ich przy pomocy tortur, więzienia, wygnania i innych środków do wyrzeczenia się wiary.

96 W. M. Żywow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 17.

3.9. Również w epoce Kościoła pierwotnego, bowiem już w III w., narodziła się kolejna kategoria świętości, której przedstawiciele wstawili się swą bezinteresownością w służbie bliźnim. Stanowią ją **Darmo leczący** (cs. *biessrebrenniki*) – święci pracujący dla dobra innych, nieodpłatnie leczący choroby ducha i ciała przy jednoczesnej odmowie pobierania za nią jakiegokolwiek wynagrodzenia. Przy tym święci ci „uważali, iż miłosierdziem Bożym i dobrem jest dla nich to, że otrzymywali możliwość bezinteresownej pracy w imię Chrystusa”⁹⁷.

3.10. W VI–VII w. w Bizancjum sformował się nowy, „najbardziej niezwykły”⁹⁸, typ świętości zwany **szaleństwem dla Chrystusa** bądź **salozmem** (cs. *jurodiwyje* lub *blażennyje*). Powstanie tego typu świętości wiąże swój początek ze środowiskiem monastycznym Kościoła Aleksandryjskiego i sięga w głąb IV w.⁹⁹ do osoby św. Izydora († ok. 365). Fenomen saloizmu dominował wśród ludzi świeckich, jakkolwiek okresy *jurodstwa* można również dostrzec w żywotach świętych innych typów świętości, np. mnichów Symeona Stylity Młodszego (zwanego Diwnogorcem) († ok. 596) i Bazylego Nowego († X w.) czy patriarchy jerozolimskiego Leoncjusza († 1175). Szaleniec Chrystusowy to „człowiek celowo pozorujący głupotę, brak rozsądku, narażający się na kpiny i szykany, uczestnicząc w ten sposób w poniżeniu i cierpieniu Chrystusa”¹⁰⁰. Saloizm łączy też w sobie odrzucenie rozumu ludzkiego połączone z ascezą ciała. Ten typ świętości upadł w Bizancjum na przełomie XI i XII w., a w podobnym czasie znalazł swą kontynuację w „nowej wersji” na Rusi.

97 Igumen Andronik (Trubaczow), *Biessrebrenniki*, [w:] *Prawosławnaja encykłopedija*, t. 5, Moskwa 2002, s. 9.

98 Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 1, s. 710.

99 E. E. Gołubinski, *Istorija Russkoj Cerkwi*, t. 1, Moskwa 1903, s. 656.

100 A. Znosko, *Słownik...*, op. cit., s. 22.

3.11. Początek XI w.¹⁰¹ przyniósł ze sobą narodziny nowej, dotychczas praktycznie niespotykanej formy świętości – **cierpiętnictwa** (cs. *strastotierpcy*). Georgij Fiedotow nie bezpodstawnie nazywa cierpiętnictwo „typem ruskiej świętości”¹⁰², charakterystycznym dla duchowości Kościoła Ruskiego, chociaż w istocie cierpiętników należałoby traktować jako formę świętości w ramach typu męczenników. W wąskim znaczeniu termin „cierpiętnik” stosowany jest w odniesieniu do tych świętych, którzy ponieśli śmierć nie z rąk prześladowców chrześcijaństwa, lecz nawet z rąk swych współwyznawców – „z rąk morderców i złoczyńców”¹⁰³, „z powodu ich gniewu, podstępny, zmywy”¹⁰⁴. Podkreślany jest przy tym szczególnie charakter ich postawy – zaniechanie użycia siły w walce z wrogiem, nie przeciwstawiania się złu siłą, stanowiące niedoścignione naśladownictwo samego Jezusa Chrystusa. Sztandarowym przykładem cierpiętnictwa ruskiego są oczywiście książęta Borys i Gleb († 1015), młodsi synowie wielkiego księcia Włodzimierza – pierwsi święci kanonizowani przez Kościół Ruski.

3.12. Dla pełniejszego obrazu rozwoju kategorii świętości w Prawosławiu należy też wspomnieć o świętych zwanych **sprawiedliwymi** (cs. *prawiednije*). Na ten typ świętości składają się dwie grupy świętych: sprawiedliwi starotestamentowi oraz sprawiedliwi nowotestamentowi i czasu późniejszego. Kategoria ta obejmuje zmarłe śmiercią naturalną osoby świeckie oraz tzw. białe (żonate) duchowieństwo, żyjące bogobojnym, pobożnym życiem w Chrystusie, zgodnie z prawdą Bożą, którzy swym życiem i poświęceniem Bogu osiągnęli świętość, a przy tym „nie mieszczą się w zakresie innych typów świętości”¹⁰⁵.

101 Za wcześniejszy przykład cierpiętnictwa można uznać św. Dulę, mnicha egipskiego, żyjącego prawdopodobnie w V w.; patrz: J. Charkiewicz, *Typologia świętych...*, op. cit., s. 345.

102 G. Fiedotow, *Święci Rusi...*, op. cit., s. 30.

103 A. Ju. Kostin, *Niebiesnyje zastupniki...*, op. cit., s. 10.

104 W. M. Żywow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 56.

105 K. Slepini, *Azy prawosławija*, <http://www.lib.eparchia-saratov.ru/books/17s/slepinin/hornebok32.html> [dostęp: 20.04.2010].

4. ELEMENTY KULTU ŚWIĘTYCH

Dla żywych święci stanowią zawsze aktualne wzorce do naśladowania prawdziwego życia w Chrystusie. Świętych powinniśmy „wychwalać, czcić i wysławiać”¹⁰⁶, co w Kościele odbywa się na rozmaite sposoby, o których mowa będzie poniżej. Powinniśmy również nieustannie prosić świętych o modlitwę, orędownictwo i wstawiennictwo za nas przed Bogiem.

4.1. Modlitwy do świętych o orędownictwo i wstawiennictwo przed Bogiem

Modlitwa w Prawosławiu posiada wyjątkowe znaczenie. Stanowi ona zarówno zasadniczy element wszystkich nabożeństw kościelnych, jak i prywatnych, domowych westchnień wiernych do Boga. Modlitewne obcowanie ze świętymi w istocie jest spełnieniem w praktyce łączności Kościoła ziemskiego i Kościoła niebiańskiego. Jedność między Nimi wyraża się bowiem w tym, że żyjący na ziemi modlą się za swych zmarłych przodków, zaś święci modlą się do Boga za żyjących obecnie, by wszyscy byli zbawieni.

Wiara w orędownictwo świętych stanowiła nieodłączną część religijnych zapatrywań ludzi Starego Testamentu, który dostarcza nam licznych przykładów orędownictwa proroków przed Bogiem. Święci starotestamentowi modlili się za lud zarówno za życia, jak i po swojej śmierci. I tak np. Bóg, pod wpływem modlitwy proroka Abrahama, zrezygnował z ukarania króla Abimeleka: „Abraham modlił się do Boga i Bóg uzdrowił Abimeleka, jego żonę i jego niewolnice” (Rdz 20,17). W II Księdze Machabejskiej znajduje się bezpośredni świadectwo o istnieniu w Starym Testamencie wiary w orędownictwo zmarłych sprawiedliwych: Machabeusz miał widzenie zmarłego arcykapłana Oniasza, który sam modlił się „za cały naród żydowski” (2 Mch 15,12) i który wskazując na dawno już zmarłego proroka Jere-

¹⁰⁶ Ambroży Jurasow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 91.

miasza zwraca się do Judy z takimi słowami: „Oto serdeczny przyjaciel, Jeremiasz, prorok Boży, który usilnie modli się za lud i za Święte Miasto” (2 Mch 15,14). O modlitwach „umarłych Izraela” mówi się w Księdze Barucha (Bar 3,4). Lud błagał też proroka Samuela „Módl się za sługami swoimi do twego Boga” (1 Sm 12,19), a sam prorok uważał za grzech, jeśliby miał się nie modlić, mówiąc: „Również ode mnie daleki niech będzie grzech przeciwko Niemu, bym przestał modlić się za was” (1 Sm 12,23).

Wraz z powstaniem Kościoła chrześcijanie również prosili świętych o modlitwy i wstawiennictwo. I tak np. apostoł Paweł prosił adresatów swoich listów – Efezjan, Tesaloniczan, Kolosan czy Rzymian, aby modlili się za niego (por.: Ef 6,19; 1 Tes 5,25; Kol 4,3; Rz 15,30-31). Apostoł Jakub nawoływał zaś: „módlcie się wzajemnie za siebie, abyście zostali uzdrowieni!”, dodając „Wielką ma moc wytrzymała modlitwa sprawiedliwego!” (Jk 5,16). Apostoł Jan zapewnia Gajusa o swoich modlitwach: „Umiłowany, przede wszystkim proszę Boga, żeby ci się dobrze powodziło i żebyś był zdrowy, podobnie jak zdrowa jest twoja dusza” (3 J 1,2), a apostoł Paweł Efezjan: „nie przestaję dziękować (Bogu), pamiętając o was w moich modlitwach” (Ef 1,16). Ten sam apostoł pisze do Filipian: „Wiem bowiem, że to dzięki waszej modlitwie błagalnej i pomocy Ducha Jezusa Chrystusa przyczyni się do mojego zbawienia” (Flp 1,19), a w I Liście apostoła Piotra czytamy: „oczy Pana (zwrócone są) na prawych i Jego uszy słuchają ich błagania” (1 P 3,12).

Również Ojcowie Kościoła pierwszych wieków akcentują znaczenie modlitw i wstawiennictwa świętych za żyjących na tym świecie. Np. św. Bazyli Wielki w jednym ze swych listów¹⁰⁷, wyraźnie pisze, że wierzy we wstawiennictwo apostołów, proroków i męczenników. Prosi też ich o modlitwy do Boga. Podobne myśli znajdujemy w dziełach i pismach św. Grzegorza z Nyssy, św. Grzegorza Teologa, św. Jana Chryzostoma i innych Ojców Kościoła. Już na początku II w. świadkowie męczeńskiej śmierci św. Ignacego Teofora relacjonowali:

¹⁰⁷ *Epistula 360.*

„powróciwszy ze łzami do domu mieliśmy całonocne czuwanie (...), potem zaś, nieco zasnąwszy, niektórzy spośród nas ujrzeni modlącego się za nas błogosławionego Ignacego”¹⁰⁸.

Modlitwy kierowane do świętych z prośbą o ich orędownictwo i wstawiennictwo przed Bogiem nie zastępują modlącym się Boga i nie wykluczają bezpośredniego z Nim kontaktu członka Kościoła. Każdy wierny powinien osobiście stać przed Bogiem i modlitewnie z Nim rozmawiać, podobnie jak we wspólnocie eucharystycznej nie ma pośrednika między przyjmującym Ciało i Krew Chrystusa a samym Chrystusem. Jednak rzeczą naturalną jest pewna bojaźń (cs. *strach Bożij*) wobec Boskiego Majestatu i potrzeba ukrycia się przed tą wspaniałością poprzez modlitewną ucieczkę pod opiekę Matki Bożej, świętych czy aniołów. Ucieczka ta nie powinna zasłaniać „wielkości Chrystusa i naszego życia w Nim, a przez Niego i w Trójcy Świętej”¹⁰⁹.

Bezpośredni kontakt z Bogiem nie wyklucza więc pośredniego kontaktu z Nim. Człowiek wierzący przebywając we wspólnocie ze świętymi, w „świętych obcowaniu”, czuje się jak wśród braci i przyjaciół, a „świadomość, że święci modlą się za nas i z nami do Chrystusa, pobudza nas do włączenia w modlitwę prośby do nich o pomoc i modlitwy”¹¹⁰. Ponadto człowiek taki, będąc świadom własnej grzeszności i słabości swojej wiary, swoje modlitwy kieruje do świętych, jako tych, którzy posiadając silną wiarę zwyciężyli grzech, czym zbliżyli się do Boga. W modlitwie do świętych doświadczamy bezpośredniej bliskości z Chrystusem, a modląc się do nich w rzeczywistości modlimy się do Chrystusa. Z kolei przez Chrystusa, w Chrystusie i z Chrystusem każdy święty uczestniczy w świętości Boga.

Modlitwy do świętych rozbrzmiewają wielokrotnie podczas każdej Św. Liturgii. Już podczas proskomidii kapłan wyjmuje czą-

108 M. Pomazanski, *Dogmaticzeskoje bogosłowije*, Klin 2001, http://k-istine.ru/base_faith/santspomazanskij.pfm [dostęp: 10.02.2010].

109 S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 138.

110 Ibidem.

steczki na ich wspomnienie. W antyfonach codziennych Kościoł modli się: „Modlitwami Bogarodzicy, Zbawco, zbaw nas” (pierwszy antyfon), „Modlitwami świętych Twoich, Zbawco, zbaw nas” (drugi antyfon) oraz „Zbaw nas, Synu Boży, przedziwny w swych świętych...” (trzeci antyfon). Wspominani są oni również na samo zakończenie Św. Liturgii w tzw. „rozesłaniu”. Duchowny nie prosi przy tym Boga w intencji świętych (oni już przebywają na niebiosach i tam wychwalają Boga), lecz o ich wstawiennictwo za nas przed Bogiem¹¹¹. Modlitwa duchownego jest aktem dziękczynienia za świętych i to właśnie „Z powodu tego dziękczynienia za świętych, Boska Liturgia nazywana jest Eucharystią” – pisze św. Mikołaj Kabasilas¹¹².

Niezliczone prośby do świętych o ich pomoc zawierają też inne nabożeństwa, zarówno ogólne, jak i adresowane bezpośrednio do nich, jak np. akatysty. Modlitewne wstawiennictwo świętych w Kościele „wzmacnia naszą modlitwę, uprasza nam u Boga tego, co jest nam niezbędne, pomaga nam w dziele naszego zbawienia”¹¹³.

*

Obecność świętych w Kościele zewnętrznie w sposób bardzo wyraźny okazywana jest w ich ikonach i relikwiach.

4.2. Kult ikon świętych

Pomiędzy czią oddawaną świętym a kultem ikon istnieje organiczna więź. W wyznaniach, którym obcy jest kult świętych (np. protestantyzm), nie ma też kultu wizerunków świętych. W Kościele prawosławnym ikona zajmuje wyjątkowe miejsce. Jest ona miejscem obecności Boga, który poprzez wizerunek objawił się człowiekowi

111 Św. Mikołaj Kabasilas, *Komentarz Boskiej Liturgii...*, op. cit., s. 101.

112 Ibidem, s. 103.

113 O. Dawydenkow, *Dogmaticzeskoje bogosłowije. Kurs lekcij*, Moskwa 1997, http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_boge2/davudenkov_dogmatika_1g_37_all.shtml [dostęp: 15.01.2010].

oraz nośnikiem Jego łaski, materialnym pośrednikiem pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Ikony świętych w każdym miejscu i o każdym czasie przypominają o powołaniu człowieka do doskonałości i świętości. Ikony pokazują uczestnictwo człowieka w życiu Boga, pokazują świętość osoby na niej przedstawianej, która uzależniona jest zarówno od działania łaski Świętego Ducha, jak i samego człowieka i jego wysiłków ascetycznych.

Fundamentem ikony jest dogmat o Wcieleniu Syna Bożego, a pierwsze ikony – obrazy święte – powstały wraz z powstaniem Kościoła. Za pierwszy wizerunek o charakterze ikonograficznym uważany jest Acheiropoiete, tj. „Oblicze nie ręką ludzką uczynione”, zwane też Mandylionem¹¹⁴, który powstał w sposób cudowny po przyłożeniu przez Chrystusa chusty do Swojej twarzy. M. Quenot pisze, że Mandylion jako „naznaczony pieczęcią Ducha Świętego, usprawiedliwia obrazy świętych, których czcimy”¹¹⁵. To na nim opiera się cześć oddawana każdemu świętemu wizerunkowi. Święci stali się bowiem przez łaskę takimi, jakim Chrystus jest przez naturę.

W wąskim znaczeniu terminu ikoną nazywane jest przedstawienie wykonane na desce, w szerokim zaś również przedstawienia wykonywane na ścianie, na metalu, na przedmiotach stosowanych w Cerkwi „i to nie tylko napisane (tj. namalowane), ale też wygrawerowane i wyszyte, i wyłożone mozaiką itp.”¹¹⁶.

Pierwszą oficjalną wzmiankę o ikonie i jej znaczeniu w Kościele był 82. kanon Soboru Piąto-Szóstego (tzw. in Trullo; 691-692). Rozprzestrzenienie się praktyki oddawania czci ikonom doprowadziło z jednej strony do reakcji przeciwników kultu ikon, która znalazła swój wyraz w ruchu ikonoklastów, a z drugiej w wypracowaniu teolo-

114 Patrz np.: J. Charkiewicz, *Święte Oblicze*, „Cerkiewny Wiestnik” 2003, nr 3, s. 31-37.

115 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 59. O. Grigorij Krug nazywa też Mandylion „fundamentem i rękojmią prawosławnego kultu obrazu dwóch natur w jednej hipostazie”; patrz: Grigorij Krug, *Myśli o ikonie*, tłum. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991, s. 81.

116 Mniszka Julianna (M. N. Sokołowa), *Trud ikonopisca*, Swjato-Troickaja Siergijewa Ławra 1998, s. 41.

gii ikony. Wyrazem tego stało się określenie natury ikony jako wizerunku, którego fundamentem jest Wcielenie Syna Bożego dokonane przez Ojców Kościoła na VII Soborze Powszechnym (787). 14 i 15 dekrety wiary tego soboru stanowią, że „czcigodne i święte obrazy (...) są wyobrażeniami naszego Pana Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela, Niepokalanej Pani naszej, świętej Bożej Rodzicielki, godnych czci Aniołów oraz wszystkich świętych i świątobliwych mężów”¹¹⁷. Kolejny zaś dekret przywołuje myśl św. Bazylego Wielkiego, że „cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na jego prototyp”¹¹⁸.

Dla prawidłowego pojmowania roli ikony w Kościele istotne znaczenie miał też odbywający się w 869–870 r. w Konstantynopolu sobór lokalny, który potwierdził i rozwinął postanowienia VII Soboru Powszechnego dotyczące kultu ikon. Sobór ten określił, że „to, co Ewangelia mówi nam słowami, ikona zwiastuje nam i czyni dla nas obecnym”¹¹⁹.

Ikony Kościół uznaje za najbardziej oczywiste objawienie faktu, że Bóg przyjął naturę człowieka, nierozzerwalnie łącząc ją ze swoją boską naturą. Ikona to nie przedstawienie człowieka lecz objawienie obrazu Bożego w człowieku. Ikona objawia Królestwo Chrystusowe, przemienione, przebóstwione ciało człowieka.

„Świętość jest zadaniem dla wszystkich ludzi – pisze Leonid Uspienski – a ikony umieszczane są wszędzie jako wzór tej świętości, jako objawienie świętości przyszłego świata, jako plan i zamierzenie przemienienia wszechświata”¹²⁰. Dzięki ikonie „możemy kontemlować świat, na razie dla nas niedostępny, świat który oglądają zbawieni w niebie”¹²¹.

117 *Dokumenty Soborów Powszechnych...*, op. cit., s. 337, 339.

118 Św. Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym* 18, 45 (PG 32, 149; S.C. 17, 194).

119 Cyt. za: M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1997, s. 69.

120 *Ibidem*, s. 155.

121 T. Wyszomirski, *Kościół ikoną innego świata*, „Arche. Wiadomości Bractwa” 1997, nr 3, s. 18.

Czcząc ikony Kościół nie czci materii (kawałka pomalowanego drewna czy mozaikę – Wj 20,2-5), ale Stwórcę materii, który dla człowieka przyjął postać materialną i poprzez materię dokonał dzieła zbawienia człowieka. Cześć oddawana obrazowi nie jest skierowana ku niemu samemu, tj. ku wyobrażanemu na nim wizerunkowi, lecz za pośrednictwem tego wizerunku zwraca się ku temu, kto został na tym obrazie przedstawiony. Kościół wierzy, że przed ikoną przedstawiającą Chrystusa modlimy się tak, jak przed samym Chrystusem, przed ikoną przedstawiającą konkretnego świętego, jak przed nim samym.

Piękno ikony zawiera się w jej wnętrzu, jako że swoje źródło ma ona w prototypie. Św. Bazyli Wielki pisze: „cześć oddawana ikonie przechodzi na prototyp”¹²², przy czym „związek między ikoną i jej Prototypem w żaden sposób nie pociąga za sobą identyfikacji obu”¹²³. Tym samym święte wyobrażenia jakby znajdują się na granicy dwóch światów – widzialnego, zmysłowego oraz duchowego, boskiego. Stają się jakby „widzialnym symbolem niewidzialnego, jego widzialną pieczęcią”¹²⁴.

Ikona i Ewangelia są na równi odbiciem niebiańskiego świata. „Ikona zawiera i głosi tę samą prawdę, co Ewangelia: jest ona, tak jak Ewangelia i święty krzyż, jednym z wymiarów Bożego objawienia oraz naszego zjednoczenia z Bogiem, formą, w której dopełnia się wspólne działanie Boga i człowieka, synergiem”¹²⁵.

Święty, który jest przedstawiany w ikonie dostąpił chwały Bożej, a zatem jego ikona powinna wyrażać jego świętość. Duchowy świat człowieka będącego świątynią Boga, ikona ukazuje za pomocą kolorów, form i linii. Ów wewnętrzny spokój i porządek świętego (bo przecież w Królestwie Bożym nie ma nieporządku) ikona ukazuje przez jego harmonię zewnętrzną. Harmonia ta przejawia się w każdym szczególnie ciała świętego, jego szatach i wszystkim, co go otacza.

122 Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, 18, 45 (PG 32, 149; S.C. 17, 194).

123 M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 35.

124 Grigorij Krug, *Mysli o ikonie...*, op. cit., s. 82.

125 L. Uspienski, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 108.

W ikonie wszystko zaświadcza sobą o zwycięstwie nad wewnętrznym chaosem i podziałem człowieka.

Ikona powstała dla modlitwy i sama w sobie jest modlitwą. Ale też bez modlitwy nie może być prawdziwej ikony, bowiem powstaje ona w modlitwie. Dlatego też jest ona efektem modlitwy. Ikony przypominają wiernym o Bogu, Jego życiu, świętych wydarzeniach, Matce Bożej, aniołach i świętych oraz pobudzają uczucia religijne, wiarę i miłość do Boga, Bogarodzicy i świętych. Ikony są też sposobem wychwalania Boga poprzez sztukę.

Świętość jest zaznaczana w ikonie za pomocą ustanowionego przez Kościół zasad ikonografii, specjalnego języka malarskiego, zwanego kanonem ikonograficznym. Język ten kształtował się przed wiele stuleci „mądrością Kościoła, narodów i historii pod łaski pełnym działaniem Świętego Ducha”¹²⁶ i ostatecznie sformował się do XII wieku¹²⁷. W takiej też postaci przetrwał do czasów współczesnych. Uznanie tego języka, „jest przeżyciem więzi z całą ludzkością i uświadomieniem sobie, że życie naszych przodków nie było daremne”¹²⁸, skoro „prawda, którą się kierowali, została utrwalona i oczyszczona przez sobór narodów i pokoleń, krystalizując się w kanonie”¹²⁹. Ikonograf nie jest przy tym krępowany kanonem, który pozostawia ikonografowi miejsce na osobiste natchnienie. Kanon dyscyplinuje tylko ikonografa i daje mu „pewność, że przedstawia Prawdę właściwie”¹³⁰. Dzięki kanonowi ikonograf może podnieść swoją kompozycję do poziomu ducha¹³¹, słowami o. Pawła Florenskiego „podążyć od mroku do jasności, od ciemności do światła”¹³².

126 Mniszka Julianna (M. N. Sokołowa), *Trud ikonopisca...*, op. cit., s. 42.

127 Archimandryta Zenon, *Biesiady ikonopisca*, <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/zinon1/zinon1.htm> [dostęp 20.03.2010].

128 P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 142.

129 Ibidem.

130 *Ikona to objawiona prawda*, z hieromonichem Grzegorzem (Charkiewiczem) rozmawia Krzysztof Aleksyuk, „Arche. Wiadomości Bractwa” 1997, nr 3, s. 10.

131 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona...*, op. cit., s. 55.

132 P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice...*, op. cit., s. 195.

Ikona świętego nie jest ani portretem, ani naturalistycznym jego przedstawieniem, w którym poszukuje się zewnętrznego podobieństwa. Ikona przedstawia bowiem oblicze wysławionego, przebóstwionego świętego nie takim, jakim był on na ziemi, ale w stanie wysławionym, w jego „wysławionej niebiańskiej jasności”¹³³. Ks. Sergiusz Bułgakow zauważa, że „na ikonach świętych przedstawiane są oczywiście nie tylko ich ciała (...), ale także ich dusze, a ściślej ich uduchowione ciała, gdyż ciało bez żyjącego w nim ducha i obok niego nie istnieje”¹³⁴.

Wiele ikon w Prawosławiu słynie mianem cudownych ze względu na cuda jakie Bóg czyni za ich pośrednictwem. Jednak, w istocie rzeczy – jak to trafnie zauważył M. Quenot, i nie sposób nie przyznać mu racji – „każda ikona «jest» cudowna na miarę jak jest czczona z wiarą w mistyczna obecność Chrystusa, Jego Matki lub przedstawianych świętych”¹³⁵. Ikona żyje bowiem miarą wiary tego, kto ją kontempluje. To wiara i modlitwa sprawiają, że rzeczywistość fizyczna jednoczy się z rzeczywistością duchową, a drewniana deska pokryta farbą – wizerunkiem przebóstwionego ciała – staje się źródłem łaski Bożej.

Innym niewytłumaczalnym dla współczesnej nauki zjawiskiem jest wydzielanie się wonnej mirry z niektórych ikon. Jest to wielki cud i znak chwały i łaski Bożej, to „świadczenie realnej obecności w Kościele tego, kto został na niej (ikonie – przyp. J.Ch.) przedstawiony: świadczy ona (mirra – przyp. J.Ch.) o bliskości do nas Boga, Jego Przczystej Matki i świętych”¹³⁶. Mirra, której źródłem jest ikona uważana jest przy tym za cudowną i posiadającą cudowne właściwości lecznicze.

133 S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony...*, op. cit., s. 89.

134 Ibidem.

135 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona...*, op. cit., s. 62.

136 Arcybiskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie*, t. 2, Moskwa 2009, s. 210-211.

4.3. Kult relikwii świętych

Relikwie świętych są „naczyniem szczególnej Bożej mocy, objawiającej się w tych, kogo On wybiera do swojej chwały”¹³⁷. Bóg zachowuje ciała wybranych przez siebie świętych w celu ich wychwalenia, ale również po to, aby objawić przez nie cudowną moc. W relikwiach działa bowiem taka sama łaska Ducha Świętego, którą za życia napelnieni byli święci. Nie opuściła ona ich wraz z ziemską śmiercią. Czcząc święte relikwie, tym samym czcimy świętego, do którego należą, jako że należące do niego uświęcone przez Boga ciało nie zaniżło po śmierci.

Od strony dogmatycznej kult relikwii opiera się na ścisłym związku ducha z ciałem¹³⁸, który to związek nie ulega przerwaniu w momencie śmierci człowieka. Ks. Sergiusz Bułgakow pisze: „Śmierć ogranicza swą moc w odniesieniu do świętych, którzy nie całkowicie opuszczają duchowo swoje ciało, ale są obecni przez łaskę w relikwiach...”¹³⁹.

W wąskim znaczeniu terminu „relikwiami” są będące nosicielami łaski Bożej doczesne szczątki świętych chrześcijańskich stanowiące przedmiot oddawania czci. Historyk Eugeniusz Gołubiński pisze, że „relikwie świętych to bardziej lub mniej całe ciała, a niekiedy same kości”¹⁴⁰. Ks. Władysław Cypin pisze zaś: „Jak relikwie czczono również szczątki, które podległy częściowemu zniszczeniu – kości, cząstki kości, a nawet prochy świętych¹⁴¹, dodając, że „Według św. Jana Chryzostoma, czci się nie tylko prochy, ale również popiół, który pozostał po męczennikach, choć nie nazywa on ani prochów, ani też popiołu terminem «relikwie»”¹⁴². W szerokim znaczeniu słowem

137 Ambroży Jurasow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 98.

138 Ks. Sergiusz Bułgakow pisze o „szczególnym związku Ducha Świętego z ciałem”, patrz: S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 140.

139 Ibidem.

140 E. E. Gołubinski, *Istorija kanonizacii swjatyh Russkoj Cerkwi*, Moskwa 1903, s. 298.

141 W. Cypin, *Kurs cerkownogo prawa*, Klin 2002, s. 485.

142 Ibidem.

„relikwie” (i w takim używane jest ono na Zachodzie) nazywane są również rzeczy materialne, które pozostały po świętych, np. ubrania, rzeczy osobiste – wszystko to, co w jakikolwiek sposób stykało się z nimi podczas ich ziemskiego życia¹⁴³. Do tego wykazu należałoby dodać również rzeczy, które miały bezpośrednią styczność z ciałem świętego po śmierci, np. płótno, w które ciało zostało owinięte¹⁴⁴ czy relikwiarz z relikwiami świętego. W Kościele Zachodnim nazywane są one „relikwiami wtórnymi”¹⁴⁵ lub „relikwiami drugiego stopnia”. W Kościele prawosławnym przedmioty te, choć przeniknięte łaską Bożą, są nie tyle relikwiami sensu stricto, co „przedmiotami pobożnego oddawania czci przez wiernych”¹⁴⁶.

Profesor Iwan Popow¹⁴⁷, w oparciu o naukę Ojców Kościoła definiuje trzy zasadnicze przyczyny, dla których ustanowiony został kult świętych relikwii. Przede wszystkim są one nośnikami łaski Bożej, która spoczywa w ciałach świętych również po ich śmierci. Po drugie, dla wiernego, który modli się przed relikwiami są one żywym przypomnieniem osoby tego świętego oraz pobudzają modlącego się do naśladownictwa jego życia. Trzeci powód ma charakter liturgiczny: relikwie świętych, które znajdują się w świątyniach potęgują wśród wiernych poczucie łączności z niewidzialnym Kościołem niebiańskim.

Relikwie niektórych świętych nie uległy działaniu procesu tlenia, tj. fizycznemu rozkładowi¹⁴⁸ i zachowały się w całości lub znacznej części do naszych czasów. Są to tzw. relikwie nierozkładalne¹⁴⁹ bądź

143 O. Dawydenkow, *Dogmaticzeskoje bogosłowije...*, op. cit.

144 W. Żywow w swoim słowniku podaje też, że „analogiczna cześć może rozpowszechnić się na szereg innych przedmiotów”, podając jako przykład „wosk ze świec, które stały na mogile świętego”; patrz: W. M. Żywow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 29.

145 *Kult relikwii*, <http://www.mbkp.info/swieci/relikwie.html> [dostęp: 20.01.2010].

146 P. Ostrow, *O poczitanii swjatyh moszczej*, „Żurnal Moskowskoj Patriarchii” 1997, nr 1, s. 73.

147 Patrz szerzej: I. W. Popow, *O poczitanii swjatyh moszczej*, „Żurnal Moskowskoj Patriarchii” 1997, nr 1, s. 74-79.

148 Patrz szczególnie: D. I. Protopopow, *O nietlenii swjatyh moszczej*, Moskwa 1997.

149 Ambroży Jurasow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 98.

niezniszczalne¹⁵⁰ (cs. *nietlennyje moszczi*), posiadające postać swojego rodzaju wyschłego ciała świętego, które w niektórych przypadkach może nawet posiadać pewne funkcje życiowe, np. odrastające włosy czy paznokcie¹⁵¹ lub też ciepłość ciała zbliżoną do temperatury ciała człowieka żyjącego. To, że relikwie tego czy innego świętego nie uległy rozkładowi wynika tylko i wyłącznie z woli Bożej, bowiem – jak pisze archim. Ambroży (Jurasow) – „Nierozkładalność ciał jest wolnym działaniem wszechmogącego Boga, a nie nieodzownym skutkiem ludzkiej sprawiedliwości”¹⁵². Dla Kościoła kwestia tego czy ciało świętego uległo rozłożeniu czy też nie, posiada drugorzędne znaczenie. Nagrodą za święte życie nie jest bowiem niezniszczalność ciała na ziemi, lecz życie przyszłe w wiecznej szczęśliwości.

Łaska Ducha Świętego obecna jest w świętych relikwiach niezależnie od ich fizycznych rozmiarów, bez względu na to, czy są to całe nierozłożone ciała świętych czy też małe cząsteczki ich kości (np. znajdujące się w antyminsach). Nawet w najmniejszej cząsteczce relikwii świętych obecna jest łaska Boża. Będąc uczestnikiem łaski płynącej od tej cząsteczki, stajemy się uczestnikami łaski całej hipostazy, a poprzez nią wierni zwracają się do samego Boga ze swoimi modlitwami, które wysłuchiwane są na miarę ich wiary i Bożej łaski.

Cechą szczególną wielu świętych relikwii jest wydobywający się z nich miły powonieniu zapach oraz wydzielanie się z nich wonnej mirry – płynnej substancji, która może posiadać różnorodną konsystencję, barwę i zapach. Wydobywanie się aromatycznej mirry z relikwii świętych czy też z ikon można traktować jako „namacalny znak świata wyższego, Królestwa Bożego”¹⁵³. Jest to wielki cud i znak chwały Bożej, poprzez który „Bóg pokazuje nam Swoją władzę nad

150 S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 140. Terminu „niezniszczalne” używa też ks. Aleksy Znosko: A. Znosko, *Słownik...*, op. cit., s. 193.

151 E. E. Gołubinski, *Istorija kanonizacji swjatyh...*, op. cit., s. 37.

152 Ambroży Jurasow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 99-100.

153 A. M. Lubomudrow, *Mirotoczenije i placz ikon*, <http://www.pravoslavie.by/sootc.asp?id=742&Session=100> [dostęp 17.02.2010].

materią, którą On stworzył i podporządkował ustalonym przez Siebie prawom¹⁵⁴. Mirra, której źródłem są relikwie czy relikwiarz świętego (podobnie jak mirra wydobywająca się w cudowny sposób z ikony) uważana jest przy tym za cudowną i posiadającą cudowne właściwości lecznicze. Zupełnie odrębną „właściwością” świętych relikwii są dokonujące się przy nich cuda uzdrowień chorych bądź ich bliskich zanoszących do nich swoje modlitwy.

*

Poza ikonami i relikwiami więź ze świętymi okazywana jest przez Kościół innymi sposobami, a mianowicie poprzez:

4.4. Ustanawianie świąt ku czci świętych w kalendarzu kościelnym i liturgiczne świętowanie ich pamięci

Każdy dzień roku kościelnego jest poświęcony przez wspomnienie świętych, którym w nabożeństwach tego dnia oddawany jest szczególny kult modlitewny.

Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w rocznicę śmierci świętych chrześcijanie spotykali się na wspólną modlitwę dla uczczenia ich pamięci. Te liturgiczne spotkania odbywały się początkowo wokół grobu świętego, bądź w świątyni, w której przechowywano jego relikwie. Wierni uczestniczący w takich spotkaniach wysłuchiwali m.in. żywota świętego oraz mowy pochwalnej ku jego czci. Obchodzenie dni poświęconych świętym stało się powszechną praktyką jeszcze przed IV wiekiem, o czym może świadczyć wspomniany wcześniej 20. kanon soboru w Gangrze (ok. 340), który nakłada anatemę na tych, którzy odrzucają obchodzenie dni poświęconych świętym. Już w V w. sformowana była praktyka spo-

154 W. Sokołow, *Możet li łoż byt' poleznoj dla Cerkwi? O mirotoczenii, podlinnom i mni-mom*, <http://kiev-orthodox.org/site/spiritual/216/> [dostęp: 17.02.2010].

rzządzania kalendarzowych wykazów świętych, w celu ich liturgicznego wspominania¹⁵⁵.

Zwyczaj liturgicznych spotkań chrześcijan w dzień śmierci świętych lub innym dniu poświęconym jego pamięci (np. dzień otwarcia bądź przeniesienia relikwii) oraz wspominania przez duchownego imion świętych podczas „rozesłania” kończącego Św. Liturgię zachował się do dziś. Szczególny charakter posiadają oczywiście uroczystości, podczas których odbywa się kanonizacja świętego, gdy władza kościelna określa dzień lub dni, w których od tej pory pamięć świętego będzie corocznie obchodzona.

Liturgiczne obchodzenie pamięci świętego przejawia się również w hymnografii kościelnej.

4.5. Układanie hymnów ku czci świętych

Jednym z elementów kultu świętych w Prawosławiu jest układanie hymnów na ich cześć. Św. Jan z Damaszku wzywa wszystkich: „jako prawdziwie wierzący, czcimy świętych w śpiewaniu psalmów i hymnów”¹⁵⁶. Stanowią one obszerną część hymnografii prawosławnej i funkcjonują obok modlitw kierowanych do świętych podczas każdej Świętej Liturgii. W hymnach tych zawarte są informacje o życiu świętych, wychwalani są oni za swe życie i uczynki, oraz kierowane są do nich modlitwy. Z myślą o świętych hymnografowie pisali i piszą tropariony i kontakiony, kanony i stichery, akatysty itd.

Hymnografia świętych „wypełniona jest znacznym sensem duchowym”, której zadaniem jest „nie tylko wychwaleniem pamięci tego bądź innego świętego, ale również pokazanie człowiekowi drogi duchowego doskonalenia się, drogi pokonania przeszkód. Jest to swego rodzaju szkoła duchowego doświadczenia jednostki”¹⁵⁷.

155 A. Udowienko, *Azbuka christianstwa*, http://azbuka-hrist.narod.ru/new/k/kult_svyatyh.html [dostęp: 5.05.2010].

156 Św. Jan Damasceński, *Wykład wiary...*, op. cit., s. 230.

157 J. K. Ewdokimowa, *Gimnografija – „cwiēt drewa żyzni Cerkwi Christowej”*, <http://www.bogoslov.ru/text/print/370167.html> [dostęp: 30.04.2010].

Szczególny rozwój prawosławnej hymnografii miał miejsce w Cesarstwie Bizantyjskim, a największe zasługi w tym względzie położyli: św. Roman Melodos († po 555), św. Jan z Damaszku († 750), św. Kosmas z Majumy († 787), św. Teodor Studyta († 826) i św. Józef Hymnograf († 886).

4.6. Wznoszenie świątyń ku czci świętych

Już w pierwszych wiekach chrześcijanie spotykali się w miejscach męczeńskiej śmierci męczenników oraz cmentarzach, gdzie zostali pochowani. Zaczęli też wznosić na tych miejscach świątynie, które poświęcano pamięci świętych. Zgodnie ze starożytną tradycją poświęceniu nowej cerkwi do dziś towarzyszy złożenie relikwii świętego lub świętych (nie koniecznie tego ku czci którego poświęcana jest świątynia) pod ołtarzem.

Decyzja w sprawie poświęcenia nowej świątyni na pamiątkę konkretnego świętego należy do miejscowego biskupa. Przy jej podjęciu określoną rolę odgrywa zarówno popularność świętych odbierających kult w całym Kościele prawosławnym, jak i tradycje w tym względzie danego Kościoła lokalnego, promującego świętych ze swojego terenu. W Polsce najwięcej świątyń parafialnych za swojego patrona (niezależnie od dedykowania świątyń świętom czy ikonom Matki Bożej) posiadają: św. Mikołaj Cudotwórca, św. Jan Teolog, święci Piotr i Paweł, św. archanioł Michał, św. Jan Chrzciciel. Spośród lokalnych świętych coraz więcej jest świątyń i ołtarzy dedykowanych św. męcz. Gabrielowi z Zabłudowa, św. męcz. Grzegorzowi (Peradze) oraz Świętym Męczennikom Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej.

4.7. Spisywanie żywotów świętych

Żywoty świętych stanowią zapewne najbardziej obszerną część literatury chrześcijańskiej. Ich źródeł czy prototypu należy upatrywać w rzymskich „Aktach męczenników” (łac. *acta marturum*), tj. zbiorach starożytnych informacji o męczennikach, główny element

których stanowią opisy ich męczeńskiej śmierci. „Aktami” tymi były bądź spisane świadectwa naocznych świadków (najstarszy zachowany tego typu dokument to wspomniane wcześniej „Męczeństwo Polikarpa”), bądź też oficjalne protokoły sądowe (np. protokół z procesu biskupa Kartaginy Cypriana z 258 r.). „Akta męczenników” chrześcijanie pierwszych wieków odczytywali podczas liturgicznych spotkań w rocznicę śmierci świętego, które odbywały się najpierw przy jego grobie, a później w świątyni, w której znajdowały się jego relikwie.

Żywot świętego to jego „słowna ikona”, pewien wyidealizowany obraz jego życia¹⁵⁸, to nie tyle jego biografia, co opisanie jego drogi ku zbawieniu. Z zasady, podobnie jak ikona, żywot jest pisany według specjalnego kanonu, poza który „autor pozwala sobie wychodzić jedynie w wyjątkowych wypadkach”¹⁵⁹. Jakkolwiek kanon ten może różnić się w zależności od czasów powstania oraz różnych chrześcijańskich tradycji (w tradycji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego kanon taki sformował się już w XII w.). Podobnie jak w przypadku kanonu ikonograficznego, gdzie w ikonie każda kategoria świętości posiada swoje osobliwości, tak też w przypadku żywotów świętych różnych typów świętości, istnieją między nimi pewne różnice. Podobnie jak w kanonie ikonograficznym, również kanon hagiograficzny nie sprawia jednak, że autor żywota staje się jego więźniem, że ogranicza on jego autorską indywidualność. Jest to jedynie pewien wzorzec, zawierający ogólne zasady, którego zadaniem jest m.in. dyscyplinowanie, wykluczenie fantazji i samowoli autora. Przestrzegając zasad kanonu hagiograficznego, autor żywota, podobnie jak ikonograf, realizuje Tradycję Kościoła, „wyraża pragnienie przynależności do wielkiej wspólnoty żyjącej dziedzictwem, które Chrystus pozostawił swojemu Kościołowi”¹⁶⁰.

Kompozycyjnie na schemat żywota świętego składa się: wprowadzenie pisane w imieniu autora, który mówiąc o swej niegodności

158 E. N. Nikulina, *Agiologija...*, op. cit., s. 20.

159 Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 1, s. 711.

160 O. Popova, E. Smirnova & E. Cortesi, *Ikony*, Warszawa 1998, s. 13.

prosi pomocy Bożej na przedstawienie życia i wyczynów ascetycznych świętego; pochwała rodzicom i ojczyźnie świętego; opis dzieciństwa i młodości świętego; opis jak doszło do podjęcia przez niego decyzji poświęcenia swego życia Bogu; opis doskonalenia się świętego w trudach ascetycznych; przedstawienie okoliczności śmierci świętego i cudów po niej następujących; dziękczynienie Bogu i wezwanie do naśladownictwa życia świętego oraz modlitwy z prośbą o opiekę i orędownictwo świętego przed Bogiem¹⁶¹.

Pisząc o roli żywotów świętych, biskup Hilarion (Alfiejew) dokonuje interesującego zabiegu, pisząc: „Można powiedzieć, że w Kościele każdy święty przeżywa jakby trzy życia. Jedno – to jego realne życie, zakreślone określonym czasem i przestrzenią geograficzną. Drugie – to jego żywot. I trzecie – to «pośmiertne» życie świętego, tj. jego życie w wielowiekowym doświadczeniu Kościoła, zawierającym w sobie liczne cuda, uzdrowienia i przypadki pomocy tego świętego ludziom”¹⁶².

Żywoty świętych znalazły również swoje stałe miejsce w nabożeństwie jutrzni, szczególnie w tradycji mnichów studytów.

Żywoty świętych stanowią dla chrześcijan nie tylko bezcenne źródło wiedzy na temat życia, działalności i nauki świętych, ale też wspaniałe źródło chrześcijańskiego nauczania. Niezmiennie pozostają też lekturą zawierającą dla każdego chrześcijanin wzorce do naśladowania w swoim własnym życiu.

*

W czci oddawanej świętym istotne wydają się być formalne czynności obrzędowe, związane z „realizowaniem” tego kultu, jak np. zewnętrzne oddawanie czci ikonom czy relikwiom świętych, zapalanie przed nimi świec, okadzanie itd. Dużo ważniejsze w tym kulcie jest jednak modlitewne obcowanie człowieka ze świętymi oraz czer-

161 E. N. Nikulina, *Agiologia...*, op. cit., s. 27.

162 Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 1, s. 711.

panie z przebogatej spuścizny ich życia i dzieł oraz naśladowanie ich w swoim życiu.

5. KANONIZACJA ŚWIĘTYCH

Z kultem świętych nierozzerwalnie związana jest kwestia kanonizacji, która jest „w swojej istocie kościelnym poświadczeniem uczestnictwa świętego w Bogu”¹⁶³.

Termin „kanonizacja” (łac. *canonisatio*) jest zlatynizowaną transkrypcją greckiego słowa *kanonizo*, oznaczającego „regulować, uprawomocniać, legalizować”¹⁶⁴. Do użytku kościelnego termin ten wprowadzony został stosunkowo późno i to przez teologów zachodnich. W Kościele Greckim nie posiadał wówczas analogii, dlatego też w jego miejsce używane było wyrażenie „zaliczenie do grona świętych” lub też „włączenie do wykazu świętych”. Sformułowanie to przeszło następnie również do języka Kościoła Ruskiego oraz Rosyjskiego, gdzie stosowane jest do dziś i stanowi odpowiednik katolickiego terminu „kanonizacja”.

Oficjalne zaliczenie do grona świętych jest zjawiskiem stosunkowo późnym. Kościół pierwszych wieków nie znał żadnej procedury zaliczania do grona świętych. Kult tego czy innego świętego pojawiał się spontanicznie we wspólnocie chrześcijańskiej. Jego imię, za zgoda miejscowego biskupa, wpisywano do kalendarza kościelnego pod określoną datą – zwykle datą jego śmierci, tj. narodzin dla nieba. Taki święty cieszył się czcią lokalną, tj. w granicach diecezji kierowanej przez tego hierarchę lub też jedynie na terenie monasteru, w którym zamieszkiwał za życia lub zmarł. Zdarzały się przypadki, że niektórym świętym świątynie budowano i dedykowano jeszcze za ich życia.

¹⁶³ W. M. Żywow, *Swjatosť...*, op. cit., s. 49.

¹⁶⁴ O kanonizacji swjatyh w Russkoj Prawosławnoj Cerkwi. Dokład metropolita Krutickogo i Kołomienskogo Juwienalija na swjaszczennom Pomiestnom sobore Russkoj Prawosławnoj Cerkwi, poswjaszczennom 1000-letiju Kreszczenija Rusi, [w:] *Kanonizacja swjatyh*, Troice-Siergijewa Ławra 1988, s. 15.

Ponieważ budowę świątyń i monasterów (oraz dedykowanie ich określonym świętym) w pierwszych wiekach chrześcijaństwa prowadzili przede wszystkim ich fundatorzy, będący osobami prywatnymi, poczynając od V w. Kościół w Rzymie zaczął stopniowo przejmować nad tym kontrolę. Sprowadzała się ona do zgody na poświęcenie nowego obiektu świętemu. Późniejsze wprowadzenie sformalizowanej procedury kanonizacyjnej było więc związane przede wszystkim z „dążeniem do zapobieżenia dostawania się do kościelnego kultu świętych osób wątpliwej reputacji”¹⁶⁵.

W ostatnich wiekach pierwszego tysiąclecia, w przypadku kultu świętego rozpościerającego się na cały Kościół, władze kościelne lub też wyższa władza świecka, zaczęły wydawać specjalne decyzje. Zapadały one jednak sporadycznie i nie były traktowane jako warunek do tego, aby na danym terenie pojawiał się i rozwijał kult danego świętego¹⁶⁶.

U schyłku pierwszego tysiąclecia Kościół posiadał już sformalizowany spis świętych (gr. *synaksarion*), którzy byli czczeni w całym Kościele. Wielu spośród świętych, którzy do tej pory cieszyli się tylko lokalnym kultem, stało się patronami świątyń budowanych w różnych zakątkach Cesarstwa oraz poza jego granicami. Aby wzmóc kult świętych wcześniej czczonych tylko w granicach diecezji i rozprzestrzenić go na inne tereny, biskupi diecezjalni zwracali się do Rzymu z prośbą o akceptację. W tym celu gromadzono i przedstawiano informacje o osobie świętego i jego kulcie. Od tego też czasu można mówić o kanonizacji świętych we współczesnym znaczeniu tego słowa.

Dopiero X w. przyniósł w Cesarstwie Bizantyjskim pierwszą szeroko zakrojoną próbę kodyfikacji świętych, systematyzacji i redagowania żywotów świętych. Największe zasługi położył wówczas w tym względzie bizantyjski działacz i hagiograf Symeon Metafrasta

165 Ibidem, s. 16.

166 Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 1, s. 712.

(Logoteta). Jednak w tym czasie oficjalna sankcja najwyższych władz kościelnych czy też świeckich wciąż nie była konieczna (we wschodniej części Cesarstwa) do zaliczenia tej czy innej osoby do grona świętych¹⁶⁷.

W Kościele Zachodnim poczynając od drugiej połowy XII w. kanonizacja nowych świętych stała się wyłączną prerogatywą papieża w Rzymie.

Z kolei praktycznie aż do XVI w. w Kościele Wschodnim zasadą było, że zwierzchnik Kościoła bądź biskup potwierdzał jedynie specjalnym dokumentem już istniejący kult świętego i na tej podstawie jego imię było wpisywane do kalendarza liturgicznego.

Tak też w Kościele Ruskim¹⁶⁸ od czasów chrztu Rusi aż do połowy XVI w. zaliczenie do grona świętych leżało w gestii miejscowych hierarchów. Nie stało to na przeszkodzie temu, że kult niektórych spośród tych świętych nabierał charakteru ogólnoruskiego. Podczas moskiewskich soborów 1547 r. i 1549 r. dokonano kanonizacji ogólnocerkiewnej 39 świętych. Następnie, do roku 1721 r. do grona świętych czczonych w całym Kościele Rosyjskim zaliczono jeszcze kolejnych 146 świętych. Wraz z likwidacją patriarchatu w Rosji i powołaniem do życia Świętobliwego Synodu (1721 r.) jako najwyższej władzy w tym Kościele, procedura kanonizacji uległa znacznemu sformalizowaniu, co w znacznym stopniu ograniczyło liczbę nowych kanonizacji (10 ogólnokościelnych i 15 lokalnych). W okresie władzy radzieckiej, aż do 1988 r. Kościół Rosyjski był pozbawiony możliwości przeprowadzania kanonizacji. W 1000-lecie chrztu Rusi do grona świętych zaliczono 8 osób, a poczynając od 1992 r. rozpoczęła się trwająca do dziś stopniowa, ale szeroko zakrojona kanonizacja męczenników i wyznawców z okresu władzy radzieckiej¹⁶⁹.

167 Ibidem, s. 713.

168 Fundamentalną pracą w zakresie kanonizacji świętych w Rosyjskim Kościele Prawosławnym, ale też zawierającym wiele informacji na temat kanonizacji w Kościele Greckim jest książka: E. E. Gołubinski, *Istorija kanonizacii...*, op. cit.

169 W. Cypin, *Kurs...*, op. cit., s. 488.

Zwyczaje i procedury kanonizacyjne w poszczególnych lokalnych Kościołach prawosławnych nie są jednorodne i mogą się od siebie różnić. Odnośnie uznawania świętych kanonizowanych w innych Kościołach lokalnych obecna praktyka Kościoła prawosławnego jest następująca. Po dokonaniu kanonizacji w granicach jednego z lokalnych Kościołów prawosławnych, zwraca się on do pozostałych Kościołów lokalnych z prośbą o wpisanie imienia nowego świętego do swych dyptychów (wykazów świętych). Zadośćuczynienie prośbie nie jest obowiązkowe i leży wyłącznie w gestii najwyższej władzy Kościoła, który jest proszony o uznanie tej kanonizacji w granicach swojej jurysdykcji¹⁷⁰.

Prawo kościelne normuje pewne warunki, które powinien spełnić zmarły, aby mógł zostać zaliczony do grona świętych. Podstawą kanonizacji świętych w Prawosławiu pozostaje męczeńska śmierć lub świętość życia, jak też oddawanie czci zmarłemu przez wiernych oraz przede wszystkim cuda, które mają miejsce dzięki modlitwom do niego. Bezwzględny warunek jego kanonizacji nie stanowi natomiast niezniszczalność relikwii świętego. Może ona stanowić jedynie jeden ze znaków świadczących o jego świętości¹⁷¹. Podobnie brak niezniszczalności (czyli zniszczalność ciała świętego) nigdy nie może być traktowane jako przeszkoda dla kanonizacji.

Oddawanie czci świętym nie jest następstwem kanonizacji, jak niekiedy mylnie się uważa. Wręcz przeciwnie – kanonizacja jest następstwem powszechnego oddawania czci świętemu oraz „pewnych szczególnych znaków, różnych w różnych okolicznościach”¹⁷². Mogą to być widzialne znaki dane przez Boga (np. niezniszczalność relikwii, wydzielanie przez nie wonnej mirry, czy cuda mające miejsca przy grobach świętych), które potwierdzają świętość tego czy innego człowieka. Kluczowa wydaje się być jednak odczuwalna przez ludzi

170 Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 1, s. 716.

171 Por. np.: W. Cypin, *Kurs...*, op. cit., s. 485.

172 S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 139.

łaska Boża towarzysząca świętemu oraz cudowne uzdrowienia mające miejsce przy ich grobach. Aktem zaliczenia do grona świętych władza kościelna „jedynie świadczy o tej oczywistości, która jest sprawą soborowej samoświadomości Kościoła, i uprawomocnia kult świętych”¹⁷³. Zewnętrznym wyrazem procesu kanonizacyjnego jest to, że Kościół zmienia charakter modlitwy odnoszącej się do danego człowieka. Podczas obrzędu pogrzebu zmarłego Kościół niejednokrotnie prosi Boga: „Ze świętymi daj odpoczynek, Chryste, duszy zmarłego Twego sługi...”¹⁷⁴. Podobne słowa znajdują się też podczas ceremonii zaliczenia do grona świętych jeszcze przed wychwalaniem go już jako nowego świętego. Wraz z kanonizacją zamiast modlitwy za zmarłego, w których prosimy Boga o darowanie mu wiecznego odpoczynku i odpuszczenia grzechów, Kościół modli się już do niego, aby modliwie orędownął za żywych przed Bogiem.

Rzeczywista liczba świętych (a nie tylko tych kanonizowanych, objawionych świadomości Kościoła) nie jest znana człowiekowi, a jedynie Bogu. Ponieważ imiona wielu świętych pozostają nam nieznane, Kościół wspomina ich (wraz z tymi znanymi) podczas święta Wszystkich Świętych. Również w obecnych czasach jest wielu świętych – ukrytych i jawnych – którzy kiedyś zostaną wysławieni przez Kościół, będą oświecać drogę jeszcze żyjących na tym świecie, świecąc nie swoim światłem lecz Chrystusowym, światłem Boskiej Miłości.

ZAKOŃCZENIE

W obecnych zlaicyzowanych i materialistycznych czasach dla wielu ludzi świętość przestała być czymś atrakcyjnym i pożądanym. A przecież „Świętość to obecność najwyższych wartości duchownych,

¹⁷³ Ibidem.

¹⁷⁴ Obrzęd pogrzebu ludzi świeckich: http://liturgia.cerkiew.pl/euch/pogrzeb/pogrzeb_swieckich.pdf [dostęp: 30.04.2010].

połączonych z czystością od grzechu¹⁷⁵, to nie jakiś status, lecz jakby stan ducha. Współczesne podejście ludzi do świętości doprowadziło do osłabienia kultu świętych, co z kolei sprawiło ogólne ostudzenie pobożności i religijności. Dlatego też, pokładając nadzieję w Bożym miłosierdziu, „ceńmy bliskość świętych Pańskich do Boga i zwracamy się do nich o pomoc, pamiętając, że oni nas kochają i troszczą się o nasze zbawienie¹⁷⁶. Pamiętajmy, że łaska świętości w Kościele, dawana przez Kościół, a w praktyce realizowana i osiągnana przez wiernych, nigdy nie zubożała i nie zubożeje do końca świata.

SUMMARY

Jarosław Charkiewicz

The Veneration of the saints in the Orthodox Church

Keywords: God, saints, holiness, theology, theosis, Orthodoxy, anthropology, Church, veneration of saints, Old Testament, New Testament, angels, icon, reliquary, martyrs, apostles, prophets, prayer, intercession, hymnography, hagiography, canonization.

The article begins from explaining two key terms for the theme: the holiness and the the concept of theosis. In the first and second paragraph author makes general remarks on what is the sanctity of God and sanctity of the Church. Only after that it is explained what

175 M. Pomazanski, *Prawosławnoje dogmaticzeskoje bogosłowije w sjużetnom izłożenii*, Ryga 1993 s. 31.

176 *Biskup Aleksander (Mileant), Prawosławnoje pocztitanije swjatyh*, www.holy-transfiguration.org.ru/.../saints_intercessors_ru.html [dostęp: 17.04.2010].

was the meaning of the word “saint” used in the Old Testament and similarities and differences of the meaning of this term in the New Testament. The Church teaching of sanctity was précised in VII–VIII centuries only, when St. John Damascenes explained the differences between of worshipping God and venerating the saints. The author also explains differences between veneration of saints and the cult of pagan heroes, as well as between venerating saint and venerating angels. Many observations are given from the Church Fathers as well as contemporary Orthodox theologians.

In the third paragraph it was explained how the forming of the venerating saints of different categories was made i.e.: the martyrs, the apostles, the prophets, the ancestors (fathers, etc.), saint hierarchs of the Church, the venerable (the monastics), the right-believing, the witnesses, unmercenary physicians, the fool-for-Christ, the passion-bearers, the righteous (the just).

The fourth paragraph gives short analysis of several main elements of the veneration of saints, as: the prayers to the saints, the intercession of the saints, the veneration of icons of the saints, the venerating of relics of the saints, the establishing of the feasts honoring the saints in the Church calendar, the liturgical feast for the memory of the saints, building of the churches honoring the saints, hymnography and hagiography to commemorate saints.

The last paragraph of the article makes an explanation how the word “canonization” is understood on Orthodox Church and what is the procedure of canonizing saints in Orthodoxy is used.

ARTYKUŁY

AKTUALNY STAN PRZYGOTOWAŃ DO SOBORU PANPRAWOSŁANEGO

Słowa kluczowe: Prawosławie, Kościół, autokefalia, autonomia, Kościół-Matka, dyptychy, Sobór Pan-Prawosławny, sobór, synod, tomos, diaspora, dialog między-prawosławny.

OGÓLNE POJĘCIE SOBORU

„Soborowość” jest jednym z najważniejszych przejawów Kościoła prawosławnego, który określa jego istotę. Cała wschodnia eklezjologia zachowuje swoją autentyczność dzięki „soborowości” stanowiącej barometr jej istnienia. Soborowość to również wymiar tajemnicy Kościoła, który doświadcza swej „soborowości” na każdym poziomie życia, w tym również poprzez wydarzenie soboru jako zgromadzenia¹.

Sobory miały różną etiologię, od której zależało nadanie im odpowiedniej rangi. Najwyższą z nich był Sobór Powszechny, następnie Lokalny. Znane były sobory *Endimusa*, charakteryzujące się nagłością swego zwołania. Uczestniczyli w nich ci hierarchowie, którzy na dany moment znajdowali się w Konstantynopolu. Dzisiaj sobory otrzymały miano Wielkich i Wszechdoskonałych Synodów (gr. *Μεγάλη και Υπερτελής Σύνοδος*), Spotkań Zwierzchników Lokalnych Kościołów Prawosławnych (gr. *Αι Συνάξεις των Προκαθημένων των κατά τόπους*

¹ Por.: T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny*, Kraków 2008, s. 29.

Ορθόδοξων Εκκλησιών), bądź też ich przedstawiciele. Rosja wprowadziła pojęcie Arcypasterskiego Soboru i Soboru Lokalnego, na którym wybiera się patriarchę. W innych Kościołach Lokalnych znany jest również Sobór kłeryko-laicki (gr. η Κληρικολαϊκή). Każda z kategorii tych soborów, bądź synodów, zajmowała się sprawami Kościoła, ale tylko Sobór Powszechny zajmował się herezjami, co oznacza, że rangę „powszechności”, a więc i „ekumeniczności”, nadawał takiemu soborowi kolejny Sobór Powszechny potwierdzający naukę poprzedzających Soborów Powszechnych. Taka „repcja” w sensie technicznym oznacza przyjęcie, tj. zgodę ze strony ludu na określoną decyzję soborową lub eklezjalną. W szerszym znaczeniu termin ten oznacza cały proces, dzięki któremu każde pokolenie przyjmuje Boże Objawienie wynikające z Pisma Świętego i Tradycji². Decyzje Soborów Lokalnych natomiast można było zmieniać postanowieniami innych soborów i synodów, co mogło głównie wynikać z ich czasowej dezaktualizacji.

Na początku XX wieku, z inicjatywy Patriarchatu Ekumenicznego, rozpoczęto starania zwołania Soboru Panprawosławnego, który miałby zająć się problemami natury kanoniczno-administracyjnej i tradycyjno-liturgicznej. Za najważniejszy punkt odniesienia takich starań należy uznać encyklikę patriarchy ekumenicznego Joachima III z 12 czerwca 1902 r., w której *primus inter pares* wzywał „Kościoły siostrzane” do szukania odpowiednich dróg urzeczywistnienia się jedności ogólnoprawosławnej³. Pomimo wielu starań i odbytych konferencji, chociażby w Konstantynopolu w 1923 r. jak również intensywnej wymiany epistolarnej w tek kwestii, intensyfikacja przygotowań do Soboru Panprawosławnego nastąpiła dopiero za czasów patriarchy Atenagorasa na początku lat 60. XX w., gdy na wyspie Ro-

2 Por.: ibidem, s. 101.

3 Zob.: ibidem, s. 139; por. K. Leśniewski, *Zaangażowanie prawosławia w ruch ekumeniczny*, „Arche” 1998, z. 3-4, s. 9.

4 Katalog tematów został opublikowany między innymi w: A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne*, t. 2, Warszawa 1975, s. 138-144.

dos w 1961 r. odbyła się I Wszechprawosławna Konferencja, gdzie zamieszczono katalog tematów i problemów, którymi powinien zająć się przyszły sobór⁴. Ważnym wydarzeniem w procesie przygotowań do Soboru miała IV Międzyprawosławna Konferencja Przygotowawcza, która obradowała w 1968 r. w Centrum Ekumenicznym Patriarchatu Konstantynopolitańskiego w Chambesy, gdzie dokonano klasyfikacji tematów na cztery grupy i poproszono poszczególne Kościoły Lokalne o opracowanie stosownych stanowisk, co do ich problematyki⁵.

W swoim referacie skupię się na trzech najbardziej aktualnych zagadnieniach w procesie przygotowawczym do Soboru Panprawosławnego, a będą nimi: diaspora prawosławna, procedura nadawania autonomii oraz autokefalii, a także problem dyptychów.

DIASPORA PRAWOSŁAWNA

Fenomen diaspery prawosławnej pojawił się na przełomie XIX i XX wieków wskutek licznej emigracji wiernych Kościoła prawosławnego. Przyczyny tej emigracji były głównie spowodowane względami ekonomicznymi, politycznymi⁶, ale i ideowymi. W rezultacie, wspólnoty prawosławne powstały tam, gdzie nie było dotychczas zorganizowanych Kościołów autokefalicznych, ani autonomicznych, a mianowicie: w Europie Zachodniej, Ameryce Północnej i Południowej, Australii, a także na czarnym kontynencie w Afryce, który podlega Patriarchatowi Aleksandryjskiego.

Wierni z poszczególnych Kościołów zachowywali kanoniczną łączność ze swoim Kościołem-Matką, co w konsekwencji prowadziło do powstawania i współistnienia kilku jurysdykcji na jednym terytorium, którym najczęściej przewodniczyli biskupi. Zdarzało się również, że niektóre wspólnoty zrywały kontakt z Kościołem Macierzystym i tworzyły własną jurysdykcję. Za przykład może nam posłużyć

5 Zob.: J. Tofiluk, *O przygotowaniach do Soboru Wszechprawosławnego*, „Elpis” 1999, R. I (XII), z. 1 (14), s. 73.

6 Por.: T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny...*, op. cit., s. 352.

Rosyjskim Kościoł Prawosławny Zagranicą⁷, a także Autokefaliczny Kościół Ameryki i Kanady, któremu Rosyjska Cerkiew Prawosławna nadała niezależność. Już w 1970 r. patriarcha Atenagoras zwrócił się do metropolity Kruticy Pimena (od 1971 roku patriarchy Moskiewskiego i całej Rusi) z listem, w którym przywołuje 12 kanon IV Soboru Powszechnego zabraniający istnienia dwóch biskupów na jednym terytorium⁸. Czasowi i klimatowi powstania tego kanonu był nieznanym fenomenem diaspory, dlatego też trudno o konkretne rozwiązanie kanoniczne w danej kwestii. Ponieważ nie ma sprecyzowanego zagadnienia diaspory jej problem staje się źródłem konfliktów w łonie Kościoła prawosławnego⁹, któremu czoło winien stawić Sobór Panprawosławny.

Krótkiej analizie wymaga również 28 kanon IV Soboru Powszechnego, który w pojmowaniu Patriarchatu Ekumenicznego daje mu prawo wyłącznych kompetencji do wspólnot diasporalnych. Kanon ten nawiązuje do szczególnych przywilejów i prerogatyw Konstantynopola, jako stolicy Nowego Rzymu, względem krajów „barbarzyńskich” czyli tych, które znajdują się poza terytorium Cesarstwa Bizantyjsko-Rzymskiego. Przywilej ten oznaczał prawo do *chirotonii* biskupów tych krajów, a więc, innymi słowy, do zwierzchności jurysdykcyjnej. Oto fragment tego kanonu: „...z tychże samych pobudek stu pięćdziesięciu miłych Bogu biskupów przyznało równe przywileje świętobliwej katedrze Nowego Rzymu, słusznie rozważywszy, iż mia-

7 Do zjednoczenia z Macierzystym Kościołem doszło w święto Wniebowstąpienia Pańskiego 2009 roku w Moskwie.

8 Całość treści 12 kanonu brzmi następująco: „Doszło do naszej wiadomości, że niektórzy, wbrew postanowieniom kościelnym, wróciwszy się do władz cywilnych, mocą ich listów pragmatycznych, rozczłonkowali jedną prowincję kościelną na dwie, wskutek czego w jednej prowincji ma być dwóch metropolitów. W związku z powyższym Święty Sobór postanowił, by na przyszłość żaden biskup nie ważył się tak postępować, albowiem gdy to zrobi, zostanie pozbawiony swojej godności. Miasto zaś, któremu listy cesarskie nadały tytuł metropolii, ma się zadowolić tylko tytułem honorowym zarówno jak i biskup zarządzający jego Kościołem, z zachowaniem uprawnień należących do rzeczywistej metropolii”. Zob.: A. Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego w polskim przekładzie*, Warszawa 1978, t. 1, s. 61.

9 Por.: T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny...*, op. cit., s. 352.

sto które dostąpiło zaszczytu być miastem cesarza i rady najwyższej oraz posiada równe przywileje ze starym cesarskim Rzymem, zostanie wywyższone również w sprawach kościelnych, podobnie do Rzymu i będzie drugim po nim. Dlatego jedynie metropolici prowincji Pontu, Azji i Tracji, jak i biskup tychże prowincji w części okupowanej przez obcoplemieńców, będą konsekrowani przez rzeczoną świątobliwą stolicę świątobliwego Kościoła Konstantynopolitańskiego...¹⁰.

Większość kanonistów pochodzenia słowiańskiego nie zgadza się z taką interpretacją 28 kanonu i twierdzi, że pod narodami „barbarzyńskimi” lub, jak to ujął w tłumaczeniu ks. Znosko „obcoplemieńczymi”, należy rozumieć jedynie „niegreckie” narody wymienionych terytoriów w kanonie, a więc Pontu, Azji i Tracji. Do dnia dzisiejszego interpretacja tego kanonu rodzi nieporozumienia w łonie Kościoła prawosławnego, dlatego między innymi na ostatnim IV Panprawosławnym Zjeździe Przedсобorowym w Chambesy w czerwcu 2009 roku, o którym będzie mowa poniżej, nie odwoływano się do tego kanonu przy dyskusji na temat prawosławnej diaspory z uwagi na dość znaczącą rozbieżność poglądów Kościołów prawosławnych na jej temat. Przed IV Ogólnoprawosławnym Zjazdem Przedсобorowym jego przewodniczący Metropolita Pergamonu Jan powiedział między innymi: „Byłoby krótko komukolwiek zakwestionować, że obecny sposób organizacji Prawosławnej Diaspory, nieodmaga od strony kanonicznej i eklezjalnej. Tak jak wszyscy wiemy 8 kanon I Soboru Powszechnego wyraźnie określa, że w jednym i tym samym mieście nie może być więcej biskupów niż jeden. Ten kanon jest fundamentalny, ponieważ wyraża prawosławną eklezjologię w sposób jasny...”.¹¹ W sprawie kanonu 28 o „barbarzyńskich” terytoriach hierarcha dodał: „Patriarchat Ekumeniczny, nie odstępując od swojej interpretacji tego kanonu i dla jedności Kościoła prawosławnego, którą uważa na najwyższe dobro, zaakceptował obecność biskupów innych prawosławnych jurysdykcji kościelnych na terytorium

10 A. Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego...*, op. cit., s. 66.

11 Z osobistego archiwum jako uczestnika Zjazdu (przypis autora).

Diaspory do czasu, kiedy znajdzie się sposób regulacji stanu rzeczy, zgodnie z porządkiem kanonicznym, który został wyrażony przez 8 kanon I Soboru Powszechnego i fundamentalnych zasad eklesjalnych prawosławnej wiary i tradycji”¹².

Ponieważ diaspora budziła coraz więcej kontrowersji, stała się jednym z najbardziej trudnych i zapalnych tematów na Sobór Panprawosławny, z którymi miałby się on zmierzyć. Procedura przygotowań do soboru zakłada, że najpierw każdym zagadnieniem zajmuje się Międzyprawosławna Komisja Przygotowawcza, która przedkłada wypracowanym materiał o danym zagadnieniu Panprawosławnemu Zjazdowi Przesoborowemu. Dotychczas odbyło się cztery takie zjazdy oraz kilkanaście komisji przygotowawczych. Statut przedsoborowy przewiduje jednogłośnie ostatecznych decyzji, które następnie, w takim właśnie brzmieniu, trafią na Sobór Panprawosławny, gdzie zostaną przyjęte przez jego uczestników. Nie przewiduje się również, aby na Soborze jakkolwiek z Kościołów Lokalnych zmienił swoje stanowisko względem któregoś z tematów. Z tego też wynika waga i prestiż Panprawosławnych Zjazdów Przesoborowych. Ich komunikat oznacza przyjęcie wspólnego stanowiska względem jednego problemu i wyznaczenie kolejnego tematu. W przeciwnym razie przygotowania do Soboru Panprawosławnego nigdy się nie skończą.

W komunikacie I Panprawosławnego Zjazdu Przesoborowego z 1976 r. dowiadujemy się więc, że diaspora prawosławna znalazła się na pierwszym miejscu, a zaraz za nią autokefalia i sposób jej ogłoszenia, autonomia i sposób jej ogłoszenia oraz dyptychy¹³. Ostateczny materiał na IV Zjazd decyzją Zjazdu III przygotowały Komisje z 1990 i 1993 roku. IV Zjazd odbył się w Chambesy w czerwcu 2009 roku, na którym PAKP reprezentowany był przez biskupa siemiatyckiego Jerzego (Pańkowskiego) i ks. dra Andrzeja Kuźmę. Warto zauważyć, że od czasu ostatniej sesji Międzyprawosławnej Komisji

12 Ibidem.

13 Zob. treść komunikatu w: T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny...*, op. cit., s. 352.

Przygotowawczej do IV Zjazdu upłynęło szesnaście lat. Za ten okres wiele w kwestii diaspory uległo zmianie, dlatego też przyjęcie dokumentów opracowanych przez ww. komisje wymagało wprowadzenia koniecznych zmian.

Zasadniczą normą, którą przyjęto, było powołanie tak zwanych konferencji (zgromadzeń) episkopalnych, w skład których wchodziłi wszyscy biskupi urzędujący na tym samym terytorium. Ponieważ powstało wiele innych wspólnot diasporalnych, postanowiono, aby w skład konferencji episkopalnych weszły kraje sąsiednie. W rezultacie powstały okręgi (regiony) łączonych konferencji episkopalnych. A oto jak wzrosła liczba tych regionów na szesnaście lat.

Stan z 1993 roku, to regiony:

1. Ameryka Północna i Centralna Ameryka Południowa.
2. Australia.
3. Wielka Brytania, Francja.
4. Belgia i Holandia.
5. Austria i Włoch.
6. Niemcy.

Stan na 2009 roku, to regiony:

1. Ameryka Północna i Centralna.
2. Ameryka Południowa.
3. Australia, Nowa Zelandia i Oceania.
4. Wielka Bretania i Irlandia.
5. Francja.
6. Belgia, Holandia i Luxemburg.
7. Austria.
8. Włochy i Malta.
9. Szwajcaria i Lichtenstein.
10. Niemcy.
11. Kraje Skandynawskie (oprócz Finlandii).
12. Hiszpania i Portugalia.

Jednak problemem okazało się być przewodnictwo w tych konferencjach. Patriarchat Ekumeniczny nieustępliwie domagał się prze-

wodnictwa z uwagi na honorowe pierwszeństwo w dyptychach prawosławnych. Wzbudziło to kontrowersje w Kościele Rosyjskim, Rumuńskim i Czeskim. PAKP stanął na stanowisku alternatywnego rozwiązania na zasadzie rotacji w przewodniczeniu (gr. *εκ περιτροπής*). Nie zostało ono jednak zaakceptowane, a nasz Kościół został poproszony o inne propozycje. Kluczem do rozwiązania problemu stała się między innymi nasza nieugięta pozycja, aby decyzje takich konferencji zawsze zapadały na zasadzie *consensusu*. Po długiej debacie propozycja ta została przyjęta jednogłośnie. W rezultacie, przewodniczącym konferencji zawsze pozostaje przedstawiciel Patriarchatu Ekumenicznego lub w razie jego nieobecności kolejny Kościół w dyptychach. Przyjęto również regulamin funkcjonowania tych konferencji z uwzględnieniem, aby Kościoły Lokalne nie domagały się na razie statusu autokefalii dla wspólnot diasporalnych. Komisje z 1990 i 1993 roku sugerowały, aby przyjąć deklaracje Kościołów Lokalnych o nie tworzeniu nowych diecezji w diasporze, poza już istniejącymi, co okazało się jednak niemożliwe z uwagi na rosnącą emigrację.

Warto wszakże podkreślić, iż wszystkie Kościoły Lokalne ze zrozumieniem patrzą na problem diaspory – jako pewnej anomalii kanonicznej, która winna odnaleźć swoje rozwiązanie samoczynnie z upływem czasu. Nie może ona jednak stanowić przyczyny opóźniania zwołania Soboru Panprawosławnego.

AUTONOMIA I SPOSÓB JEJ OGŁASZANIA

Problem autonomii kościelnej, na pierwszy rzut oka, jest jednym z najbardziej klarownych kanonicznie zagadnień. Wydawałoby się, że procedura nadawania autonomii zamyka się pomiędzy dwoma stronami – Matczynym Kościołem i jego częścią, która ma otrzymać statut częściowej niezależności.

Przedsoborowe prace pokazały jednak, że i ten temat nie należy do prostych, a ponadto był również powodem wielu kościelnych

nieporozumień¹⁴. O przykłady nie trudno. Autonomiczny Kościół Fiński, który otrzymał autonomię od Kościoła Rosyjskiego, a później od Konstantynopola, Autonomiczny Kościół Japonii, a na pewno najbardziej zapalny punkt w tej materii ostatnich lat – Autonomiczny Kościół Estonii. Obecność przedstawicieli tego ostatniego była wielokrotną przyczyną przerwania różnych spotkań międzyprawosławnych, dlatego też na Spotkaniu Zwierzchników w Konstantynopolu w październiku 2008 r. postanowiono, aby brały w nich udział tylko Lokalne Kościoły Autokefaliczne.

Lista tematów ustalonych na Rodos przewidywała rozpatrywanie problemu autonomii razem z autokefalią, ale od 1976 r., podobnie jak miało to miejsce z diasporą prawosławną, temat ten stał się odrębnym zagadnieniem, który zgodnie z postanowieniami III Zjazdu Przedсобorowego miał być rozpatrywany na IV Zjeździe w czerwcu 2009 roku. Debata nad diasporą była jednak tak czasochłonna, że nie pozwoliła na jego analizę. Komisje z 1990 i 1993 r. przygotowały tekst do zatwierdzenia. Zajmowały się tym głównie Patriarchaty Aleksandrii, Jerozolimy, Moskwy, Rumunii oraz Kościół Grecki.

Ponieważ tematy są obszerne, bowiem dotyczą jeszcze autokefalii i dyptychów, zamiast na zjazd trafiły na Międzyprawosławną Komisję Przedсобorową, która odbyła się w Chambesy w grudniu 2009 roku. PAKP reprezentowali ponownie biskup Jerzy (Pańkowski) i ks. dr A. Kuźma. Jednogłośnie przyjęto tekst, który określał:

- a) pojęcie, treść i różnorodność form autonomii kościelnej;
- b) warunki, jakie pozwalają na zwrócenie się o autonomię;
- c) wyłączną kompetencję Autokefalicznego Kościoła, który inicjuje i nadaje autonomię *par excellence* oraz
- d) skutki nadania autonomii względem Kościoła Matczynego.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że główne rozbieżności dotyczyły określenia, kto w istocie rzeczy jest Kościołem-Matką. Konstantynopol i starożytne patriarchaty pozostawiają to prawo za sobą,

14 Por.: *ibidem*, s. 373.

natomiast Patriarchat Moskiewski i niektóre Kościoły słowiańskie dopatrują się go w swoim bezpośrednim zaangażowaniu w działalność misyjną na terenach pretendowanych do kościelnej autonomii, bądź autokefalii. Rozbieżności te jednak nie wpłynęły tym razem na decyzję odnośnie do sposobu ogłaszania autonomii.

W krótkiej konkluzji można więc powiedzieć, że autonomia jest niezależnością względną posiadającą różne stopnie, które określa Kościół-Matka; wybór zwierzchnika Autonomicznego Kościoła dokonuje się na zasadzie zatwierdzenia bądź elekcji; zwierzchnik Matczyne-go Kościoła informuje wszystkich innych zwierzchników o nadaniu autonomii; Kościół Autonomiczny w spotkaniach międzyprawosławnych uczestniczy tylko za pośrednictwem swego Kościoła Matczyne-go; sytuacje sporne będą rozwiązywane na ogólnoprawosławnym forum; zwierzchnik Autonomicznego Kościoła wspomina imię tylko zwierzchnika Matczyne-go Kościoła i nie będzie wpisywany do dyptychów oraz będzie otrzymywał św. Miro od Kościoła-Matki.

AUTOKEFALIA I SPOSÓB JEJ OGŁASZANIA. DYPTYCHY

O ile trudna sprawa diasporę prawosławnej została definitywnie zatwierdzona, a kwestia sposobu ogłaszania autonomii przygotowana do ostatecznej recepcji, o tyle zagadnienia autokefalii i dyptychów wymagają jeszcze dalszej dyskusji i postanowień. Odnośnie autokefalii problem polega na tym, że nie ma konkretnym wytycznych w kanonach, które określałyby w jaki sposób nadawać autokefalię, chociaż „powstawanie Kościołów autokefalicznych nigdy nie było przypadkowe”¹⁵.

Podobnie jak przy ogłaszaniu autokefalii bierze się pod uwagę motywy (niepodległość państwa, oddalenie terytorialne), kryteria, bądź warunki (wola samego Kościoła, zdolność do samodzielności), a także strona prawna (kto nadaje autokefalię i w jaki sposób). To ostatnie wiąże się z określeniem najważniejszego, a mianowicie, kto

¹⁵ Ibidem, s. 361.

jest Kościołem-Matką. Ponieważ w wielu przypadkach kilka Kościołów pretendowało na Kościoły Macierzyste, pojawiła się w świadomości prawosławnej propozycja, aby autokefalię nadawały wszystkie Autokefaliczne Kościoły Prawosławne reprezentowane przez ich zwierzchników. Wówczas znika problem Kościoła-Matki, który pozostaje takim tylko w sensie inicjatorskim, co do autokefalii, a po jej ogłoszeniu duchowym.

Na Komisjach Przesoborowych w 1990 i 1993 r. przyjęto wobec tego postulat, aby wszyscy zwierzchnicy nadawali autokefalię. Na ostatniej Komisji Przygotowawczej w grudniu w 2009 r., gdzie przyjęto propozycję sposobu ogłaszania autonomii pojawił się problem dotyczący składania podpisów przez zwierzchników pod Tomosem Autokefalii. Innymi słowy, Patriarchat Ekumeniczny stanął na stanowisku, że skoro zapewnił sobie zgodę wyrażoną pisemnie przez inne Kościoły, to wystarczy, że Patriarcha Konstantynopola sam podpisze Tomos i ogłosi autokefalię jako pierwszy wśród równych i wyraził wszystkich. Taki stan rzeczy utrudnił jednogłośne przyjęcie jakiegokolwiek decyzji z uwagi na protest Patriarchatu Rumuńskiego, Bułgarskiego, Polskiego oraz Kościoła Czech i Słowacji. Patriarchat Moskiewski widział alternatywne wyjście poprzez konieczną obecność, poza Patriarchą Ekumenicznym, podpisu na Tomosie Kościoła Matczynego, ale wówczas znów powracał problem określenia Kościoła-Matki. Wobec takiej propozycji zaprotestowało kilka Kościołów.

Kolejnym ustępstwem ze strony Patriarchatu Ekumenicznego była zgoda na obecność podpisów pozostałych zwierzchników zaproszonych w tym celu przez Patriarchę Ekumenicznego, ale z dopiskiem „poświadczający”, przeciwko czemu definitywnie zaprotestował Patriarchat Rumuński. Gdyby została przyjęta taka alternatywa, wówczas wszyscy zwierzchnicy, po podpisaniu Tomosu, ogłaszaliby wspólnie i uroczyście nową autokefalię. Ostatecznie postanowiono jednak odłożyć zaistniałą rozbieżność do kolejnej Komisji Przedpoborowej, jak również przygotowanie jednolitego tekstu Tomosu o Autokefalii, wzięwszy pod uwagę, iż dotychczas każdy z nich posiada odmienną treść.

Jeżeli chodzi o kwestię dyptychów, która związana jest nierozdzielnie właśnie z tym kto i kiedy nadał autokefalię poszczególnym Kościołom i która z nich jest ważna, to zasadniczym problem tak zwane kryterium starszeństwa, a mianowicie, czy jest nim tytuł patriarchy, czy starożytność – apostołskość Kościoła.

Zagadnienie kolejności dyptychów dotyczy głównie dwóch Kościołów: Patriarchatu Gruzji, który ubiega się o ujednoczenie swego miejsca, zważywszy na fakt, iż w części Kościołów (głównie słowiańskich) zajmuje szóste miejsce, a w innych miejsce dziewiąte. Kościół Gruzji żąda umiejscowienia go na miejscu szóstym, w przeciwnym razie nie będzie składał podpisów pod żadnym z panprawosławnych dokumentów Kościoła Cypru, który jest Kościołem Apostolskim i któremu przyznano autokefalię na III Soborze Powszechnym w Efezie. Kościół ten chce pozostać przy tytule arcybiskupa, ale znalazł się na piątym miejscu, nawet przed Patriarchatem Moskiewskim. Pozycja Kościoła Cypryjskiego nie wydawała się jednak być nieugięta. Zapytanie odnośnie miejsca PAKP w dyptychach prawosławnych (we wszystkich Kościołach Lokalnych dwunaste, natomiast w Kościele Rosyjskim trzynaste), spotkało się z życzliwym zrozumieniem i perspektywą ujednoczenia na korzyść PAKP. Niestety z uwagi na brak czasu na ostatniej Międzyprawosławnej Komisji Przedсобorowej kwestii dyptychów nie poruszono, a pozostawiono na kolejną Komisję wraz z debatą na temat sposobu ogłaszania autokefalii.

Reasumując należy stwierdzić, iż perspektywa zwołania Soboru Panprawosławnego staje się coraz bardziej możliwa i osiągalna. Pomimo rozbieżności poglądów, mających skądinąd wielostronne uzasadnienia historyczne, prace Komisji i Zjazdów przedсобorowych dają nadzieję na ogólnoprawosławny *consensus* w wielu trudnych i zawiłych sprawach.

SUMMARY

Biskup Jerzy (Pańkowski)

Present status of preparation to the Pan-Orthodox Council

Keywords: Orthodoxy, Church, Autocephaly, Autonomy, Mother Church, Diptych, Pan-Orthodox Council, Sobor, Synod, Tomos, Diaspora, catholic, Inter-Orthodox dialog.

The article begins from explanation of the meaning (from the point of view of the Orthodox Church) of the word „catholic” as one of the ontological attributes of the Church. Than the author presents the examples of the different kinds of meetings of Church hierarchs on the highest level and its titles/names.

Than the article gives a short presentation of the initiative and history of the convene of Pan-Orthodox Council. The idea of that kind of meeting was born in the beginning of XX century on Ecumenical Patriarchate.

The preparation to the Pan-Orthodox Council lasts many years and contains of many different kind of meetings. Meetings of the special commission that consists of representatives of each Autocephaly Orthodox Church concentrate on the different topics. During last meetings several important topics were discussed, as: Orthodox Diaspora, Autonomy and the methods of its granting, Autocephaly and the methods of its granting and Diptychs. The author, who took part in some of these meeting, explains the positions of the various Churches in these matters as well as shares his opinions on them.

In conclusion the author presents the opinion that despite many different problems on the way to prepare the Pan-Orthodox Council, this idea can be realized even in the near future.

GRECKI MNICH TEODOR PIERWSZYM PRYMASEM ANGLII

Słowa kluczowe: Anglia, Bizancjum, historia, chrześcijaństwo

Najazdy Anglów, Saksonów i Jutów na Wyspy Brytyjskie osiągnęły swoje apogeum około 450 r., a pierwsze wojskowe konflikty między tymi ludami i Brytyjczykami zajęły większość VI wieku. Przed połową tego wieku już uformowały się w Brytanii małe angielskie i saksońskie królestwa – królestwo Nortumbrii datowane jest na rok 547 (król Ida). Była to epoka, kiedy św. Kolumb zakładał swe szkockie i piktyjskie misje, a Iona było centrum aktywnej działalności misyjnej.

Prawnuk Idy, króla Bernicii, *Eanfrid*, i jego brat *Oswald*, ukryli się z uczniami Kolumba w Iona (lata 620.), ponieważ król Edwin z Deiry nie chciał mieć za rywali tych możnych z bernicyjskiej części Nortumbrii. Zarówno *Eanfrid*, jak i *Oswald*, wraz z wielu innymi przyjął chrzest w Iona.

Po śmierci króla Edwina *Eanfrid* powrócił i zajął tron Bernicii. Po jego śmierci (z ręki Cadwalli, brytyjskiego wodza), Bernicia przeszła w ręce brata *Eanfrida*, *Oswalda* (683 r.). Chociaż Edwin był chrześcijaninem (ochrzczony w 627 r. przez Paulinusa, wysłanego z Rzymu), *Eanfrid* wyrzekł się wiary otrzymanej w Iona. Natomiast *Oswald* był gorliwym chrześcijaninem. Pokonał on Cadwallę w 634 roku pod Denisesburn (koło Hexham) pod znakiem Świętego Krzyża. Wkrótce potem posłał on do Iony po biskupa, który mógłby

w Nortumbrii nauczyć, ochrzcić i wprowadzić chrześcijańską wiarę. Miał przybyć biskup Aidan.

Konflikt z Brytyjczykami nie był dla Oswalda nowością. Jego ojciec *Ethelfrid* (wnuk Idy) był królem Bernicji. Żona Ethelfrida, Acha była siostrą króla Edwina. Ale król *Ethelfrid* był odpowiedzialny za wielkie zwycięstwo nad Brytyjczykami pod Chester w 603 r. (zwane bitwą pod Degstasaniem), w którym, według Czigodnego Bedy, *poległo co najmniej 1200 brytyjskich chrześcijańskich mnichów*.

Na temat przedstawionej Kościołowi brytyjskiemu przez misjonarza Augustyna propozycji, aby zmienić ich zwyczaje (ok. 603 r.), którą zresztą odrzucono, Beda mówi:

na co Augustyn, ten człowiek Boży, mówiono że odpowiedział groźbą... jeżeli odmówią pokoju z bratnimi chrześcijanami, będą zmuszeni przyjąć wojnę z rąk wrogów... Jakiś czas potem król Ethelfrid... dokonał wielkiej rzezi niewiernych Brytonów. Zanim wszczęto bitwę, zauważył on, że ich kapłani zgromadzili się na uboczu, w bezpieczniejszym miejscu, aby modlić się za ich żołnierzy, i zapytał, kim są i w jakim celu się tam udali. Większość spośród tych kapłanów przybyła z klasztoru Bangor, gdzie mówiono, że było tak wielu mnichów, że chociaż klasztor był podzielony na siedem części, każda pod własnym przełożonym, żadna z części nie składała się z mniej niż trzystu mnichów, z których wszyscy utrzymywali się z pracy rąk. Większość spośród tych mnichów, którzy pościli przez trzy dni, zgromadziła się, aby pomodlić się przed bitwą, będąc strzeżonymi przez pewnego Brocmaila, który miał ich chronić od mieczy barbarzyńców w czasie, gdy oni byli pogrążeni w modlitwie. Jak tylko króla Ethelfrida powiadomiono o ich zamiarze, powiedział on: „jeśli wzywają do swego Boga przeciwko nam, to walczą przeciwko nam, nawet jeśli nie noszą broni”. Skierował zatem pierwszy atak przeciwko nim, a potem zniszczył resztę przeklętej armii, nie bez ciężkich strat po stronie jego własnych sił. Mówi się, że z mnichów, którzy przybyli się pomodlić, około tysiąca dwustu zginęło w tej bitwie, a tylko pięćdziesięciu ocalało ratując się ucieczką. Brocmail i jego ludzie uciekli przy pierwszym

ataku, pozostawiając tych, których mieli chronić nieuzbrojonych i narażonych na ciosy miecza wroga¹.

Trudno uwierzyć, że Beda mógł w ten sposób usprawiedliwić rzeź setek wiernych mnichów zachowujących tradycje św. Antoniego, którego mnisi zostali wspomniani powyżej w naszym opisie monastycyzmu walijskiego i irlandzkiego. Nigdzie nie zostało zapisane, że król Ethelfrid był chrześcijaninem. Był on „nieznającym prawdziwej religii” (s. 92), on „prześladował Edwina” (s. 123), „niszczył Brytonów z większym okrucieństwem niż wszyscy inni angielscy wodzowie” (s. 92) i najwyraźniej, jak właśnie widzieliśmy, obawiał się brytyjskich kapłanów w takim samym stopniu, jak i ich wojowników. Jego syn Oswald miał dokonać zbrojnych ataków przeciwko Brytyjczykom (w imię Świętego Krzyża), ale prawdopodobnie nie ruszając ich kapłanów i mnichów. Jak mógł on uczynić to drugie, jeżeli to on właśnie zaprosił św. Aidana, również produkt antonińskiego monastycyzmu, aby pomógł mu jako królowi i by nawrócił Nortumbrię?

Jaką stratą dla monastycznego życia Walii była ta rzeź kapłanów dokonana przez pogańskiego Ethelfrida, szwagra chrześcijańskiego króla Edwina i ojca św. Oswalda. Przeniknięcie do Anglii prawosławia św. Antoniego i św. Atanazego, jak również św. Patryka, musi być rozpatrywane w tak burzliwym kontekście. Ten sam schemat sprawdził się w przypadku większości północnoeuropejskich plemion teutońskich, których przywódcy byli tak gotowi do przyjęcia nowej, lepszej religii, ale tak okrutni z charakteru.

Trudno jest rozpoznać rodzaj religii w tych praktykach anglosaksońskich konwertytów, ale historie z niektórych z ich żywotów mogą nam pomóc w zrozumieniu: przede wszystkim, króla *Edwina* którego nawrócenie zostało opóźnione o kilka lat po tym, jak usłyszał o chrześcijaństwie od misjonarza Paulinusa. Według Bedy, dopiero kiedy Edwin odczuł wdzięczność za wierność króla Redwalda

¹ Beda Czcigodny, *A History of the English Church and People*, tłum. i wstęp Leo Shirley-Price, Penguin Books, R. E. Latham/London 1955. s. 103.

ze Wschodnich Anglów (u którego był gościem na wygnaniu i który go nie wydał w ręce wroga), wtedy on, dzięki rozpoznaniu Bożej dobroci (a później nauce Paulinusa) zrezygnował ze swego uporu i przyjął chrześcijaństwo. Innym czynnikiem było to, że jego główny rywal, *Ethelfrid*, został pokonany w bitwie przez syna Redwalda.

Kiedy Edwin wezwał, aby Witenagemot (parlament) poszedł w tym w jego ślady, ich myślenie wskazywało na gotowość na jakieś filozoficzne odpowiedzi na kwestię życia i śmierci, których nie mógł dostarczyć kult Drzewa. Główny kapłan, *Coifi* nie mógł postąpić inaczej, jak tylko przyjąć nową religię, ponieważ stara religia, powiedział on, bez względu na to, jak bardzo by ktoś czcił bogów, nie prowadziła naprzód. Inny thegn uważał, że nowa religia mogła pomóc wyjaśnić, dlaczego i po co jest nasze życie na ziemi². Kiedy *Coifi* postanowił sprofanować starą świątynię (w Godmanham), wsiadł na rumaka (wcześniej kapłani mogli dosiadać jedynie osła), zażądał miecza (również nowość dla kapłana) i popędził gwałtownie ku staremu ołtarzowi, dokonując profanacji. Dopiero wtedy nakazał spalić świątynię (627 r.).

Widzimy, że nowa religia była z pewnością bardziej satysfakcjonująca niż stara dla tych Anglów z Nortumbrii. Całkowity wpływ na osobowość był wyzwalający, ale wzrost w prawdziwej chrześcijańskiej duchowości był kwestią zupełnie odmienną. Nauczanie rozpoczęło się od *Palladiusza*³, który wyświęcił kościół w Yorku, ale szczególnie od św. Aidana, który został wezwany do Nortumbrii później przez pobożnego króla Oswalda. Późniejsze nawrócenie ludów Bernicji i Deiry w Nortumbrii, może być zilustrowane tym, co zdarzyło się w jednej z najbardziej znaczących spośród jej szlacheckich rodzin, która stała się rodziną chrześcijańską.

2 Beda Czcigodny, *A History...*, op. cit., s. 90.

3 Chrzest króla Edwina miał miejsce na Wielkanoc, 12 kwietnia 627 r. w kościele św. Apostoła Piotra w Yorku, kościele zbudowanym pośpiesznie w czasie pobierania przez niego nauki i przygotowania do chrztu. W tym mieście ustanowił on siedzibę *Palladiusza*.

Z tej rodziny, świętobliwy *Cedd* został wysłany, aby nawrócić Wschodnich Saksonów i został konsekrowany na ich biskupa (przez Finana w nowym klasztorze Lindisfarne na wybrzeżu Nortumbrii) w 653 roku. Jego trzej bracia *Caelin*, *Cynibil* i *Caedda* (św. Chad) byli kapłanami, a ten ostatni został ostatecznie mianowany na biskupa Mercji. Św. Chad, brat Cedda urodził się w 640 r. Za młodu udał się on do celtyckiego monasteru Rathmelsigi w Irlandii, gdzie zachowano surowe tradycje religijne św. Kolumba⁴. Tutaj spotkał on angielskiego możnowładcę Egberta, który został przyjacielem jego i jego brata Cedda⁵. W 655 r. Cedd założył słynny klasztor w Lastingham w północno-wschodnim Yorkshire. Jeden z królów Nortumbrii, *Ethelwald*, syn Oswalda, zaspokajał materialne potrzeby klasztoru, który został zbudowany pod kierownictwem Cynibila, drugiego brata Cedda. Trzeci brat, Caelin, był swego czasu kapelanem Ethelwalda i to dzięki niemu królewska rodzina Nortumbrii zaznajomiła się ze św. Ceddem.

Kiedy Cedda zmarł w 661 r. i został pochowany w Lastingham, jego brat św. Chad został tamtejszym opatem. Będąc uformowanym w irlandzkim klasztorze, prowadził on ekstremalnie proste, pokorne i zdyscyplinowane życie. W 664 r., nortumbryjski król *Oswy* wysłał Chada do Canterbury, aby został on konsekrowany na biskupa Yorku, ponieważ osoba pierwotnie wybrana przezeń na to stanowisko, *Wilfred*, zbyt długo zwlekała z powrotem z Francji po konsekracji. Dotarłszy do Canterbury, dowiedział się, że arcybiskup *Deusdedit* zmarł, a wobec tego musiał się udać do Zachodnich Saksonów, gdzie został konsekrowany przez biskupa *Wini* i dwóch brytyjskich (celtyckich) biskupów. Po powrocie przez trzy lata Chad odbywał pieszo

4 F. Henry, *Early Christian Irish Art*, Dublin 1963, s. 126-128.

5 Ten Egbert przybył do Irlandii przed 664 r. i był tam jeszcze w roku 716. Inni dołączyli do niego, a między innymi, św. Willibrord w wieku dwadzieścia lat. Ten ostatni po 12 latach nauki wyjechał (około 690 r.) ewangelizować Fryzję. Założył on w Echternach (Luksemburg) klasztor, który utrzymywał kontakt zarówno z Irlandią, jak i z Nortumbrią przez trzydzieści-czterdzieści lat.

dalekie podróże pasterskie i misyjne po całej Nortumbrii, zgodnie z tradycją znanego irlandzkiego mnicha Aidana (635 r.).

Jednakże kiedy Wilfred powrócił z Francji i zażądał swojego biskupstwa, nowy arcybiskup Canterbury, Teodor, spytał, czy Chad zrzekłby się biskupstwa Yorku; istniały również jakieś wątpliwości co do jego konsekracji, jako że dokonali jej brytyjscy biskupi, którzy nie przestrzegali obowiązujących w Rzymie tradycji dotyczących daty Wielkanocy itp. Chad całkowicie się na to zgodził i udał się do klasztoru w Lastingham. Jednakże wkrótce potem chrześcijański król Mercji, Wulfhere spytał arcybiskupa Teodora, czy Mercja mogłaby mieć biskupa i po porozumieniu się z Oswym z Nortumbrii, Teodor przeniósł Chada do Mercji (668 r.). Chadowi powierzono pieczę nad Mercją, a także Lindsey (północny Lincolnshire), gdzie król Wulfhere podarował teren na nowy klasztor w At-Barwe (Bardney).

Czcigodny Beda mało mówi o życiu Chada jako biskupa, oprócz tego, że ustanowił on swoją siedzibę w Lichfield i że zmarł 2 marca 672 roku. Zbudował on dom niedaleko katedralnego kościoła i zgromadził wokół siebie w prostej wspólnocie monastycznej siedmiu lub ośmiu mnichów. Chad zmarł w czasie epidemii dżumy, zaś tradycja mówi, że siedem dni przed jego śmiercią chór śpiewających aniołów zstąpił do kaplicy, w której się modlił i ogłosił, że wkrótce przybędą, by go zabrać. Ich śpiew został szczególnie zauważony przez przyjaciela Chada, Owinięgo ze wschodniej Anglii, który przyłączył się do wspólnoty i pracował w ogrodzie. Ciało Chada pochowano w kościele św. Marii w Lichfield, a później przeniesiono do tamtejszego kościoła św. Piotra. Na jego miejsce został wyświęcony przyjaciel Chada, Wynfred.

Czy możliwe jest zrozumienie czegoś z duchowości i teologii tych wczesnych angielskich chrześcijan z przekazów na temat św. Chada? Historia Owinięgo słyszącego anielski chór jest dosyć pouczająca. Dawni Anglicy, zgodnie z ich starożytną tradycją pogańską, uważali obecne życie ledwie za przejście pomiędzy dwoma większymi światami, tymi przed i po życiu. Chrześcijańskie niebo było alternatywą dla czegoś niejasnego i nawet dżumę traktowano jako okazję do postępu.

Co więcej, była tam „nadnaturalna” rzeczywistość. Czcigodny Beda dowiedział się o okolicznościach, w jakich zmarł Chad od Hygbalda, opata Lindsey, który udał się z wizytą do Egberta do jego irlandzkiego klasztoru. Egbert powiedział mu, że w chwili, gdy Chad umarł, przyjaciel Egberta miał widzenie w którym widział Cedda zstępującego z nieba z aniołami, aby zabrać duszę jego brata, św. Chada. Jednakże jedną z najciekawszych rzeczy na temat Chada było jego odczuwanie świata przyrody. Beda dowiedział się o tym od własnego nauczyciela Trumberta, który był formowany u Chada w Lastingham. W jego odczuciu przyroda staje się ustnikiem Boga. Jeśli pojawiała się burza w odległych wzgórzach Yorkshire, Chad szedł do kościoła i modlił się do chwili, aż gwałtowna wichura, ulewa, błyskawice albo grzmoty mijały. Najwyraźniej dla niego symbolizowały one straszny Sąd Ostateczny pod Koniec Czasu i w takich chwilach spoglądał on na własne życie, a zwłaszcza jego słabości wydawały mu się wyraźnie widoczne. Ci Anglowie i Saksoni uważali naturalne życie stworzonego świata za związane z życiem moralnym ludzi. Taka tradycja może wytłumaczyć ostatecznie wielką angielską tradycję wiązania religii z nauką naturalną.

Św. Chad łączył w sobie niektóre spośród najlepszych cech wczesnych celtyckich i angielskich mnichów. Został on uformowany w tradycji św. Kolumba i Ridana, zachował ich pokorę i prostotę, a jednocześnie wyrażał swoją teologię zgodnie ze starym angielskim światopoglądem. Jego uczniowie najwyraźniej postępowali tak samo. Wokół relikwii św. Chada wyrosły opowieści o uzdrowicielskich cudach. Beda mówi, że relikwie przechowywane były w drewnianym grobowcu w kształcie małego domu. Pielgrzymi brali trochę prochu z grobu, mieszały z wodą i dawali choremu człowiekowi albo zwierzęciu. Także osoby chore psychicznie były uzdrawiane w tym kościele po spędzeniu nocy przy grobie Chada.

Historia Chada jest oświecająca dla naszego tematu: wysoka duchowość i pewna radosna, żywa teologia naturalna, zgodnie z którą nadnaturalna percepcja i anielskie chóry są być może ilustracją nawróconych starych germańskich wierzeń. Tutaj strach świata po

śmierci ustąpił radosnej śmierci, wciąż w rękach budzącej strach natury. Jasne jest, że Nortumbrijczycy, formowani przez swych irlandzkich nauczycieli byli częścią angielskiego chrześcijaństwa, które było dalekie od tego, co absorbowało św. Atanazego, na przykład, jego walki z arianizmem, czy nawet św. Patryka, w jego misyjnej miłości do Irlandczyków. Możemy też przeanalizować żywot św. Egberta, aby zobaczyć te same cechy, co i u św. Chada, dość znacznie oddalone od IV–V wiecznego chrześcijaństwa imperium rzymskiego.

Egbert omal nie umarł w czasie epidemii dżumy w 664 r. w Irlandii. Tak jak wielu angielskich panów wielkiego rodu, opuścił on Nortumbrię w czasie episkopatów Finnana i Colmana, czy to w celu odbywania studiów religijnych, czy też prowadzenia życia surowej ascezy. Niektórzy z nich poświęcili się życiu monastycznemu. Szkoci przyjęli ich wszystkich i, nie żądając zapłaty, dostarczali im codzienne wyżywienie, księgi i naukę. Ethelhun i Egbert studiowali w Rathelsigi w Irlandii. Wszyscy ich przyjaciele zmarli od dżumy i oni także zachorowali. Tak oto Egbert analizuje swoje minione życie:

łzy płynęły z jego oczu, kiedy ze smutkiem przypominał sobie swoje grzechy i błagał Boga z głębi serca, aby nie pozwolił mu umrzeć, zanim nie odpokutuje za grzechy dzieciństwa i młodości i nie posłuży sam lepszemu celowi w dobrych uczynkach.

Ślubował on, że pozostanie na wygnaniu i nigdy nie powróci do rodzimej Anglii i że, o ile nie przeszkodzi mu w tym choroba, oprócz kanonicznych godzin modlitwy, będzie on codziennie odmawiał cały Psalterz, aby wychwalać Boga i raz w tygodniu będzie pościł dzień i noc. Egbert rzeczywiście spędził resztę życia za granicą i zmarł w wieku 90 lat w Iona. Tym rodzajem życia pomógł on własnym rodakom, jak na przykład Cedd i Chad, jak również szkockiej misji oraz misji do odległej Fryzji (on sam nigdy tam nie był, ale wysłał tam wielu innych, włącznie z Willebrordem).

Anglosaksońscy konwertyci byli dobrymi misjonarzami, dokładnie tak samo jak Celtowie. Szczególnie interesowało ich nawrócenie Fryzyczyków oraz saksońskich Germanów na kontynencie. Ich

przywódcy byli często potomkami wyższej klasy Anglów z Nortumbrii. Nie odczuwało się wśród nich żadnego szczególnego wpływu rzymskiego, oprócz tych, którzy podróżowali do serca imperium, jak to miało miejsce w przypadku Benedicta Biscopa.

Przejdźmy teraz do analizy niektórych z tych kontynentalnych wpływów na anglosaksońskich chrześcijan. Jak już powiedzieliśmy, klimat teologiczny tego młodego Kościoła był wyraźnie zdeterminowany przez irlandzko-walijskich mnichów, którzy zachowywali tradycję egipskiej pustyni. Anglowie i Saksoni dodali ich własny szczególnie pogląd na świat przyrody, świat wieczny i ich stosunek do ludzkiego grzechu i pokuty (jak widzieliśmy to u św. Chada i św. Egberta). Ale te czynniki same były odpowiednie, aby stworzyć swego rodzaju chrześcijaństwo bez wystarczających więzi z klasycznym Kościołem, którego historia i organizacja rozwinęły się w pierwszych wiekach we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego i z tego powodu absolutnie konieczne było, by taka śródziemnomorska kultura i tradycja została przywieziona tak szybko, jak tylko stare chrześcijańskie ośrodki mogły to dostarczyć.

Najwyraźniej problem brytyjskich i angielskich chrześcijan był bardzo dobrze znany w Rzymie i dalej na Wschód, ponieważ w ciągu VII i VIII wieku anglosaksońska Anglia otrzymała wielką dawkę klasycznej nauki i teologii, która nawet do naszych czasów pozostaje cechą charakterystyczną w Oksfordzie i Cambridge i wszystkich związanych z Kościołem anglikańskim szkołach i instytucjach.

Ogólnie rzecz biorąc proces ten został zapoczątkowany dogłębnie wraz z przybyciem mnicha Hadriana i Teodora, arcybiskupa Canterbury, do Kentu w 670 r. Hadrian, urodzony w północnej Afryce, był opatem klasztoru Niridano koło Neapolu, jak również klasycznym uczonym. To właśnie jemu papież Witalian polecił zostać arcybiskupem Canterbury po tym, jak król Oswy poprosił papieża o zapelnienie tego stanowiska.

Stosunek papieża do tych nowych królestw chrześcijańskich w Anglii można pojąć z jego listu do króla Oswy w 655 roku:

Oni (Anglicy) uwierzą w Chrystusa, Twórcę wszystkich rzeczy... zadanie waszej wysokości, jako żywego członka Chrystusa, polega na tym, aby zawsze przestrzegać świętych przykazań Księcia Apostołów, zarówno w przestrzeganiu Wielkanocy, jak i we wszystkim przekazanym nam przez świętych apostołów Piotra i Pawła, którzy jak niebieskie ciała oświecają świat, dając codziennie światło... Z wdzięcznością przypisujemy te dary...błogosławionemu Księciu Apostołów w hołdzie dla jego nieśmiertelnej pamięci... Rozkazaliśmy, aby relikwie błogosławionych apostołów Piotra i Pawła oraz świętych męczenników Laurencjusza, Jana i Pawła, Grzegorza i Pankracego, zostały dane dostarczycielom tego listu do jego wysokości. Wysyłamy do naszej duchowej córki, waszej królowej, krzyż wykonany z kajdan błogosławionych apostołów Piotra i Pawła, wraz ze złotym kluczem... Wy macie za patrona Odkupiciela rodzaju ludzkiego, naszego Pana Jezusa Chrystusa, który będzie was wspomagał we wszystkich waszych wysiłkach mających na celu zebranie razem nowego narodu w Chrystusie i ustanowienia tam prawosławnej i apostołskiej wiary”⁶.

Między liniami czytamy głęboką troskę pasterską o Anglików i ich królów (w tym przypadku króla Nortumbrii). Jednakże *sposób*, dzięki któremu Anglicy poznają prawo Chrystusa jest pod kuratelą św. Piotra, św. Pawła i ich następców w Rzymie. Papież zrozumiał angielskie ukochanie „niebiańskiego światła” i grał na ich szacunku do „pamięci przodka”. Chrystus przybędzie do nich bezpośrednio jako pomoc, to pewne – jak to widać w ostatnim powyżej cytowanym zdaniu – oczywiście jeżeli oni będą czcili wielkich apostołów, którzy żyli i nauczali w Rzymie oraz ich następców.

Raz zaproponowawszy królowi właściwy sposób myślenia, papież Witalian w ciągu kilku lat zapewnił praktyczną metodę, dzięki której Anglicy mogli otrzymać wszystkie korzyści klasycznego chrześcijańskiego wykształcenia i kościelnego porządku – a stało się to dzięki misji Hadriana i Teodora. To zasługa papieża, że usłuchał on rady opata Hadriana i wyznaczył jako nowego arcybiskupa Canterbury greckiego mnicha Teodora. Wysoko ceniąc jego erudycję w ca-

6 Beda Czigodny, *A History...*, op. cit., s. 200.

łej klasycznej greckiej kulturze, papież uczynił tylko kilka wyjątków co do jego myśli i stylu życia: po pierwsze, miał on przyjąć okrągłą tonsurę zachodnich mnichów i zrezygnować z „tonsury św. Pawła” (wschodni styl). Teodor czekał cztery miesiące, aby odrosły mu włosy – do nowej tonsury – i ostatecznie został konsekrowany na biskupa 26 marca 668 roku⁷. Inne ograniczenie polegało na tym, że miał on „nie wprowadzać jakichkolwiek typowo greckich zwyczajów, które by kolidowały z nauką prawdziwej wiary”⁸. Zobaczymy poniżej, czy Teodor to wypełnił, kiedy będziemy omawiać reformy wprowadzone przez niego w Kościele angielskim.

Warto zauważyć, że Teodor z Tarsu (Cylicja), przyjaciel Hadriana, i podobnie jak on uczony w Piśmie Świętym i greckich i łacińskich klasykach, w chwili, gdy wziął na siebie obowiązki prymasa Anglii, miał już 66 lat. Chociaż był on pełen wigoru, jak to można wywnioskować z drogi, którą przebył jadąc z Rzymu do Canterbury, przejeżdżając przez i zatrzymując się w Marsylii, Arles, Paryżu, Sens i Meaux, gdzie spotkał się z biskupami tych miejsc. Te wymienione miejsca postoju, wzięwszy pod uwagę ich kulturę, dają nam pewne pojęcie o wpływach, które oddziaływały na życie Kościoła w tamtych wiekach. Anglikom wyjątkowo poszczęściło się, ponieważ, mieli misyjnych biskupów, którzy pomogli im zorganizować ich własne chrześcijaństwo, obdarowując ich bogactwem myśli klasycznej, teologii bizantyńskiej oraz doświadczeniem wschodniego życia monastycznego.

Dotarliśmy wreszcie do Canterbury, Teodor, zgodnie z wcześniej zawartą umową, wyznaczył Hadriana na opata tamtejszego klasztoru św. Piotra. W ten sposób stworzono warunki do rozpowszechnione-

7 Warto zauważyć, że sakra miała miejsce 300 lat po czasach św. Atanazego i św. Antoniego. Wiele wydarzyło się dla brytyjskich (Walijczyków i Irlandczyków) chrześcijan od IV wieku, ale to był początek chrześcijan angielskich i zamierzenia Witaliana były bardzo ważne dla tych ostatnich.

8 Papież obawiał się, że Teodor mógłby być przesiąknięty monoteletyzmem. Podczas sporów monoteleckich na Wschodzie, Rzym traktowano jako ostoję prawosławia, co podkreślił św. Maksym Wyznawca.

go wpływu klasycznego wykształcenia w Brytanii. W tym ośrodku, a później w Yorku, studia klasyczne były rozpowszechnione wśród angielskiej młodzieży. Jak powiedział Beda, Hadrian i Teodor odwiedzili cały kraj. Byli oni ludźmi wykształconymi, zarówno w literaturze religijnej, jak i świeckiej, przyciągnęli znaczną liczbę studentów, „do umysłów których wlewali oni wodę pełnowartościowej wiedzy dzień po dniu”. Uczyli ich Pisma Świętego, poezji, filozofii, matematyki, astronomii i obliczeń ustalających kalendarz kościelny. „Niektórzy z ich uczniów żyją jeszcze obecnie”, mówi Beda Czcigodny,

są oni tak biegli w łacinie i grece, jak w ich ojczystym języku. Nigdy nie było takich szczęśliwych czasów jak te, od kiedy Anglicy osiedlili się w Brytanii. Chrześcijańscy królowie byli tak silni, że przeżali wszystkie plemiona barbarzyńskie. Ludzie gorliwie dążyli do nowo znalezionych radości w królestwie niebieskim, a wszyscy, którzy pragnęli wykształcenia w Piśmie Świętym znaleźli gotowych nauczycieli pod ręką⁹.

Sytuacja polityczna w Anglii w czasie i po pontyfikacie Teodora (670–690) związana była z insurekcją w Wessex (pod Ine) i Sussex (Caedwella). Ten pierwszy podbił Walijszyków na Zachodzie i ustanowił nowe diecezje. Caedwella udał się, aby spotkać się z papieżem i zmarł w 688 r. w Rzymie. Ale centrum władzy w VIII wieku była, za panowania Athelbalda (716–757) i Offy (757–796) Mercja. Ten ostatni został nazywany przez papieża „królem Anglików” – Offa utrzymywał bliskie kontakty z Karolem Wielkim. Wytłoczył on też pensa, a kiedy wreszcie otrzymał arcybiskupstwo dla swojej stolicy w Lichfield, ofiarował swój pierwszy coroczny dar papieżowi w Rzymie, nazywany później „pensem Piotra”.

Rozwój literatury w narodzie rozpoczął się w poprzednim wieku, w znacznej mierze dzięki Hadrianowi, Teodorowi i ich kulturowemu dziedzictwu. Przy klasztorze św. Piotra angielscy chłopcy uczyli

9 Beda Czcigodny, *A History...*, op. cit., s. 106.

się greckiej poezji, muzyki, astronomii, arytmetyki i medycyny. Tutaj właśnie studiował *John of Beverly*, który później został biskupem Hexam i zasłynął jako cudotwórca. On to ordynował Czcigodnego Bedę na diakona i kapłana. Później John of Beverly został biskupem Yorku. *Aldhelm*, mnich z Malmesbury, późniejszy biskup Sherbourne (Somerset) był skoligacony z rodziną królewską z Wessex. Był to znany poeta, kompozytor pieśni religijnych, którego król Artur później bardzo wychwalał, a który opiewał dziewictwo, autor 100 słynnych zagadek wierszem. Był to wielki erudyta zarówno w zakresie literatury biblijnej, jak i świeckiej i jego wiersze są wyjątkowo pełne polotu jak na tamte czasy.

Hwechtbert był przełożonym klasztoru w Wearmouth od 716 r. i wielu przyszłych opatów naśladowało jego erudycję. *Tatwin*, kolejny uczyony, który był biskupem kościołów w Kencie, został biskupem Canterbury w 731 roku.

Ale najśłynniejszym z tych wszystkich uczonych-księży był Benedict Biscop, który zbudował klasztor w Wearmouth ku czci „Księcia Apostołów”. W ciągu całego swego życia odbył on pięć podróży do Rzymu i za każdym razem powracał na północ Anglii ze skarbami i księgami w celu ozdobienia swoich klasztorów w Wearmouth i Jarrow. W czasie jednej z tych podróży został on przedstawiony arcykantorowi Johnowi, opatowi rzymskiego klasztoru św. Marcina. Zabrał go do Anglii, aby ten nauczył angielskich mnichów śpiewania roku liturgicznego tak jak śpiewano w bazylice św. Piotra w Rzymie. Misją Johna było też zbadanie „wiary Kościoła Anglików” i poinformowanie o tym po powrocie do Rzymu. Papież Agaton chciał się upewnić, czy Anglicy nie popadli w mono-teletyzm. Raport Johna dotarł do papieża (Anglicy zachowali prawosławną wiarę, twierdził on), ale John zmarł w drodze do Rzymu, a jego ciało pochowano w Tours (przypuszczalnie w klasztorze założonym tam przez św. Marcina).

Benedict Biscop był emisariuszem wpływu Kościoła rzymskiego w północnej Anglii. Należał on do szlachetnie urodzonych. Towarzy-

szył on także kontrowersyjnemu biskupowi Wilfredowi (później biskupowi Yorku) w jego pierwszej podróży do Rzymu¹⁰.

Beda Czcigodny, urodzony w 672 roku w Jarrow, kiedy jeszcze był siedmioletnim nortumbryjskim młodzieńcem, został przez rodziców powierzony Benedictowi Biscopowi, aby uczył się przy Kościele. Napisał on później dzieło *History of Abbots Benedict, Coelfrid and Hwechtbert, rulers of the Monasteries of Jarrow and Wearmouth*, a także Komentarze do Pisma Świętego oraz o Historii Naturalnej, Gramatyce i, oczywiście, słynną *Ecclesiastical History of the English People*.

Uczeń Bedy, *Ecbert* rozwinął Katedralną Szkołę w Yorku, która naśladowała przykład kolegium Teodora w Canterbury w szczególnej uwadze udzielanej klasycznej edukacji oferowanej angielskiej młodzieży. Później *Alcuin* poszedł śladami Ecberta w Yorku. Jego osiągnięcia naukowe były dobrze znane w całej Europie; został on nawet powołany do uczenia na dworze Karola Wielkiego w Aachen.

Historyczna, edukacyjna i oświeceniowska misja Hadriana i Teodora, zrealizowana pod patronatem papieża Witaliana, odniosła wielki sukces. Pełna entuzjazmu młodzież angielska, dążąca do zamiany przestarzałych nordyckich światopoglądów na dobrze zaprezentowaną klasyczną kulturę chrześcijańską, gromadziła się, aby studiować u greckich mnichów którzy żyli według reguły wschodniego monastycyzmu, i utrzymywali kontakt z Niepodzielnym Kościołem Chrystusowym. Wrodzone talenty poetów, pisarzy i bardów stymulowane były do tego stopnia, że stworzono wiele nowych instytucji kształcących, które z kolei przyciągały inną angielską młodzież, żądną tego samego rodzaju odpowiedzi na ich duchowe dążenia.

Oczywiście, Rzym miał w tym szczególną rolę do odegrania.

Papież starał się, aby w kresie zakładania Kościoła angielskiego, nie powstało nic podobnego do ducha celtyckiej niezależności, z jego własną datą Wielkanocy, albo jego szczególnymi teologami, takimi jak Pelagiusz. Również, podejrzenie o monoteletyzm wśród Angli-

10 Por.: Beda Czcigodny, *A History...*, op. cit., s. 305-314.

ków przerażało władze kościelne w Rzymie. Jak widzieliśmy, arcykantor John przybył z Benedictem Biscopem, aby przeprowadzić badanie tej sprawie.

Sposobem, który wybrano, aby zwalczać dewiacje monoteletyzm, było pokazać angielskim królom, że św. Piotr przemawia w imieniu Pana oraz podkreślić jedność rzymskiego biskupa wraz z Piotrem, Księciem Apostołów¹¹. Ale papież Witalian posunął się o krok dalej i prawdopodobnie pojmując, że najlepszym sposobem, aby zwalczać herezje jest zaszczepienie klasycznej kultury w całym jej bogactwie włącznie z tradycją świecką, zapewnił on Anglikom, poprzez swoich misjonarzy, podstawowe wykształcenie klasyczne.

Ale Teodor z Tarsu nie wykonywał ślepo żadnego rzymskiego projektu. Wykształcony z pierwszej ręki w klasycznej greckiej i chrześcijańskiej tradycji, jak również dzięki temu, że przez jakiś czas mieszkał w Rzymie, przyniósł on Anglikom nie tylko to, co Rzymianie i Północni Afrykanie cenili jako stosowne wykształcenie, ale także całą kościelną „Tradycję”, która później rozwinęto w pełni w Bizancjum. I tak Teodor wprowadził proto-bizantyjskie prawo kanoniczne do Canterbury w czasie, kiedy Kościół angielski dopiero był organizowany. Na dwóch słynnych synodach (673 r., 680 r.), nowy arcybiskup ustanowił doktrynalne i eklezjalne podstawy angielskiego chrześcijaństwa, na podstawie starożytnej tradycji wschodniej części basenu Morza Śródziemnego. Były to czasy „Niepodzielnego Kościo-

11 Pierwsze tysiąclecie (Pismo Święte uparcie milczy na temat pobytu św. Apostoła Piotra w Rzymie) wysoko ceniło rolę i ważność św. Piotra w Kościele rzymskim, opierając się jedynie na pobożnej i niepotwierdzonej tradycji. Ponieważ była to tylko pobożna tradycja, więc siłą rzeczy pierwsze tysiąclecie nie znało rzymskiego, jurydycznego pojęcia prymatu następcy św. Piotra biskupa nad pozostałymi Kościołami, lecz znało prymat w sensie prymatu honorowego jakim teraz pośród Kościołów prawosławnych cieszy się patriarcha Konstantynopola w oparciu o uchwały kanoniczne IV soboru Powszechnego. Dla podkreślenia ważności Kościoła rzymskiego, który był Kościołem stolicy Imperium rzymskiego, relikwie św. apostoła Piotra prawdopodobnie przeniesiono z Babilonu do Rzymu. Gwoli jasności należy dodać, że funkcja apostoła jest funkcją nieprzechodnią, na przykład arcybiskup Aleksandrii nie jest następcą apostoła Marka, nie jest apostołem Aleksandrii ale tylko biskupem miasta i Kościoła założonego przez Apostoła Marka.

ła”, a proponowane przezeń reformy w Kościele angielskim stanowiły nic innego jak tylko wprowadzenie koncepcji uznawanych wszędzie w prawosławnym świecie chrześcijańskim.

Teodor uczestniczył w Rzymie w obradach poprzedzających VI sobór powszechny dotyczący herezji Eutychesa i monoteletyzmu (powszechny sobór w Konstantynopolu w 680–681 roku). Wezwał on angielskich biskupów na Synod w Hatfield (Hertford) w tym samym roku, gdzie po dyskusjach biskupi potwierdzili przyjęcie nicejskiego Symbolu Wiary, poprzednich pięciu soborów powszechnych¹² oraz ogólnie przyjętych Ojców Kościoła. Potwierdzili swoją wiarę „Jednego Boga w Trzech Współistotnych Osobach o Równej Chwale i Czcii”¹³.

Poprzedzając ten synod na temat *jedności doktrynalnej*, Teodor zwołał sobór angielskich biskupów na temat *praktycznej jedności kościelnej* – Synod w Hertford – 24 września 673 roku. Był na nim obecny sam jako Arcybiskup Canterbury, Biskup Bisi (wschodnia Anglia), Wilfred z Nortumbrii (przez legatów), Putta, biskup Rochester, Lutherius, biskup Zachodnich Saksonów, i Wynfried, biskup Mercji (który poszedł w ślady św. Chada).

Celem synodu była „jedność i przestrzeganie kanonicznych dekretów starożytnych Ojców”. Teodor wskazał biskupom 10 rozdziałów kanonicznych dekretów niepodzielnego Kościoła, w których zazaczył on pewne fragmenty dla ich rozważenia. Zgromadzeni biskupi zgodzili się na następujące kanoniczne wymagania organizacji angielskiego Kościoła:

1. Data Wielkanocy wspólna z innymi częściami chrześcijańskiego świata;
2. Nieingerencja biskupów w nie ich własne diecezje;
3. Kanoniczne reguły regulujące stosunek biskupów do wspólnot monastycznych;

12 To znaczy Nicea, Konstantynopol, Efez, Chalcedon, Konstantynopol (V). Zaakceptowali oni również I Sobór Laterański w Rzymie (649 r.).

13 Beda Czcigodny, *A History...*, op. cit., s. 235.

4. Dekrety przeciwko mnichom przenoszącym się z pod Bizancjum zaś druga pod Persję. Do konfliktów pomiędzy Bizancjum a Persją dochodziło z powodu prześladowań Ormian przez Persów. Właśnie w wyniku konfliktu z Persami Ormianie nie wysłali swych przedstawicieli na sobór w Chalcedonie. W 491 roku synod w Waharszapat odrzucił uchwały chalcedońskie i przyjął „Henotikon” cesarza Zenona. Wielki wysiłek pojednania z Ormianami podjął patriarcha Focjusz, ale niestety w wyniku politycznych zamieszek nie doszło do porozumienia. Do dzisiaj Kościół Ormiański jest zaliczany do Kościołów monofizyckich.

SUMMARY

Ks. Warsonofiusz (Doroszkiewicz)

Greek Monk Theodore as the first Primate of Canterbury

Keywords: England, Byzantine Empire, history, Christianity

The theological climate of the young Church of Anglo-Saxon Christians was determined by Irish and Welsh monks maintaining the tradition of the Egyptian desert. The Angles and Saxons had a particular vision of the natural world, of the eternal world, a particular comprehension of sin and repentance. Rome in its missionary work used them to attach the British Christians the see of St Peter. Britain had no original link with the culture and tradition of the classical Church. It has been particularly established and enforced in VII and VIII, when England received a great dose of classical learning and theology due to

the activity of archbishop of Canterbury Theodore and monk Hadrian. The formerly Greek monk Theodore – well learned in the Holy Scripture as well as Greek and Latin classics – was named the archbishop of Canterbury by pope Vitalian under the condition that he should not introduce any typically Greek customs. Theodore named Hadrian the abbot of the Canterbury monastery of St Peter. There and in York young English could pursue classical studies of the Holy Scriptures, poetry, philosophy, mathematics, astronomy, etc. It resulted in significant literary development in Britain, of which venerable Bede is an example.

Theodore introduced in Canterbury proto-byzantine canonical law, during two famous synods established doctrinal and ecclesiastical foundations of English Christianity based on ancient orthodox tradition of Eastern part of the Mediterranean region. At the Synod of Hatfield, with the other bishops, Theodore confirmed the Nicene Creed, five former ecumenical councils and the generally accepted Church Fathers. They worked also on practical church unity, that is established: common date of Easter with other parts of Christian world, non-intervention of bishops in other dioceses, canonical laws regulating the attitude of bishops towards monastic communities and the decrees against monophysite monks coming from Persia.

TERMINOLOGIA FILOZOFICZNA W NAUCE OJCÓW KOŚCIOŁA

Słowa kluczowe: Metafizyka, ousia, hipostaza, energia, arete, dusza, doskonałość, filozofia, teologia

Najczęściej spotykaną opinią, na temat stosunku myśli chrześcijańskiej do filozofii, jest stwierdzenie, że Ojcowie od filozofów zapożyczyli jedynie pojęcia, zaś wszystko pozostałe, czyli metodologię, sposób prowadzenia dyskursu, odrzucili. By dokładnie przyrzeć się temu należy skonfrontować ze sobą pojęcia, jakie pojawiają się w filozofii starożytnej oraz w teologii chrześcijańskiej. Umożliwi to dostrzeżenie tego, iż pojęcia te istnieją w pewnej rzeczywistości językowej, od której nie można w pełni wyabstrahować. Rzeczywistość ta zaważyła na sposobie uprawiania myśli chrześcijańskiej, odróżniła ją od stylu starotestamentowego, co zaważyło na późniejszej wizji teologii chrześcijańskiej.

Przed analizą znaczeń terminów filozoficznych w teologii chrześcijańskiej należy dokonać ich podziału na przejrzyste kategorie. Można bowiem zauważyć, że pewne pojęcia przyjęły się w nauce dogmatycznej, a inne w moralnej. Te pierwsze są pojęciami metafizycznymi, a drugie etycznymi, paralelnie występują w systemach filozoficznych starożytności oraz w nauce Ojców. W celu opisanego prawdy wiary Ojcowie Kościoła odwoływali się i korzystali z filozoficznych pojęć metafizycznych, w szczególności Platona i Arystotelesa, które umożliwiły im opisanie chrześcijańskiej nauki kosmologicznej, teologicznej i ontologicznej. Zaś w celu zdania relacji z moralnością chrześcijańskiej korzystali oni z, wypracowanej przez filozofów, terminologii

praktycznej, etycznej. Właśnie w takim podziale spróbuję przedstawić recepcję pojęć filozoficznych w nauce chrześcijańskiej.

1. POJĘCIA METAFIZYCZNE W NAUCE DOGMATYCZNEJ

Wraz z zetknięciem się chrześcijaństwa z kulturą grecką rozpoczął się proces wzajemnego oddziaływania na siebie tych dwóch kultur. Z jednej strony chrześcijaństwo zaczęło zajmować miejsce kultury pogańskiej, a z drugiej to właśnie ta kultura swym najcenniejszym dorobkiem wzbogaciła naukę chrześcijańską. Powstająca teoretyczna nauka chrześcijańska powstała na bazie reinterpretacji pojęć filozoficznych przez Ojców Kościoła. Fundamentalne pojęcia, które legły u podstaw nauki dogmatycznej, wpłynęły na charakter dyskursu teologicznego oraz wyznaczyły kierunek rozwoju myśli chrześcijańskiej. Tymi pojęciami są terminy filozoficzne takie jak istota, natura, hipostaza, itp., które okazały się odpowiednie do opisania rzeczywistości Boskiej, do opisania Boga objawionego w Piśmie Świętym.

1.1. Οὐσία i ὑπόστασις

Chcąc dokonać analizy semantycznej powyższych pojęć postaram się bazować na liście św. Bazylego Wielkiego do swego brata Grzegorza z Nyssy¹. W nim św. Bazyl dokonuje rozróżnienia tych pojęć, wkłada nowy sens w istniejące już pojęcia. Chrześcijaństwo przynosząc prawdziwą naukę wypełniło nową treścią, przygotowaną przez starożytność, formę przeznaczoną dla dyskursu naukowo-teoretycznego. Można powiedzieć, że chrześcijaństwo, posiłkując się pojęciami już istniejącymi, uporządkowało systematycznie swoją naukę, będącą wyrazem nowej, nie-pogańskiej epoki. Najpierw jednak postaram się ukazać w jaki sposób pojęcia οὐσία i ὑπόστασις były ro-

1 Zob. Свт. Василий Великий, *Письмо Григорию брату о различии сущности и ипостаси*, http://www.krotov.info/library/03_v/vasivy_vel/ob_ipostas.html [dostęp: 26.08.2010].

zumiane w klasycznej filozofii starożytnej, w klasycznej metafizyce, ponieważ to właśnie wobec niej nauka Kapadoczczyków okazała się reformatorska i oryginalna.

W myśli starożytnej interesujące nas pojęcia nie były rozróżniane, istota (ουσία) i hipostaza (υπόστασις) były utożsamiane i zazwyczaj używane zamiennie. Ουσία, co tłumaczone jest jako istota, substancja bądź esencja, jest pojęciem najczęściej używanym w starożytności przez Arystotelesa. W Księdze V „Metafizyki” Stagiryta opisuje dwa znaczenia tego pojęcia. Podkreśla, że ουσία jest przez niego rozumiana jako „ostateczny substrat, który nie jest już orzekany o czymś innym, oraz jako to, co będąc czymś konkretnym [tzn. określonym bytem] jest także rozłączne: a taką jest forma i kształt każdej rzeczy”². Istota jest „tym, co ani nie może być orzekane o podmiocie, ani nie może znajdować się w podmiocie, ... Drugimi substancjami nazywają się gatunki, do których należą substancje w pierwszym znaczeniu, jak również rodzaje tych gatunków”³. Ukonkretniając dalej definicję tego terminu Arystoteles pisze, że istota jest pierwszą kategorią bytu, jest tym, co „istnieje przed wszystkim innym i co nie jest własnością niczego, lecz po prostu istnieje”⁴. Istota nie zawdzięcza swojego istnienia niczemu innemu, jest samoistna. W „Teologii mistycznej...” W. Łoski, cytując św. Jana z Damaszku, pisze, że istota „nie jest dla czegoś innego, nie istnieje w drugim, nie potrzebuje drugiego, by istnieć, lecz jest w sobie i w niej istnieje to, co przygodne”⁵. Termin ten dla Arystotelesa był fundamentalnym, to na nim filozof oparł swój system, zapoczątkowując tym samym esencjalny charakter późniejszej filozofii europejskiej. Ojcowie dostosowując termin ουσία do myśli chrześcijańskiej powoływali się właśnie na arystotelesowską kategorię substancji. O ile to pojęcie w filozofii odgrywało zasadniczą rolę, to pojęcie υπόστασις nie miało charakteru filozoficznego, nie

2 Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1984, s. 119-120.

3 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Kraków 2007, s. 53.

4 Arystoteles, *Metafizyka...*, op. cit., s. 159.

5 W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 54.

odgrywało żadnej roli w metafizyce Stagiryty, funkcjonowało raczej w użyciu potocznym, a nie naukowym. Oznaczało ono to, co istnieje rzeczywiście, to, co trwa, jak twierdzi Łoscki, oznaczało po prostu istnienie⁶. Jeżeli ουσία oznaczała to, co jest, to ὑπόστασις oznaczała to, co istnieje. Zauważalna synonimiczność obu tych pojęć sprawiała, że w filozofii były one bardzo często utożsamiane i traktowane wymiennie. Dopiero w IV w. Ojcowie, a w szczególności Bazyli Wielki, dostrzegli delikatną różnicę i terminy te wykorzystali w celu objaśnienia dogmatu o Trójcy Świętej.

Święty Bazyli w liście do swego brata Grzegorza podejmuje próbę rozróżnienia znaczeń terminów istota i hipostaza. Już na początku listu podkreśla, że wielu filozofów nie rozróżnia ich znaczeń, przez co nie mogą zrozumieć chrześcijańskiej nauki o jednej istocie Boga i trzech hipostazach. Zgodnie z logiką utożsamiającą sens obu terminów nie można jednemu bytowi przypisywać trzech różnych istnień, ponieważ każdy byt istnieje w sobie charakterystyczny sposób. Św. Bazyli, dostrzegając problem w braku rozróżnienia pojęć istota i hipostaza, ostrzega Grzegorza przed popadnięciem w błąd w jaki wpadli inni. Pojęciu ουσία można przypisać szeroką semiotykę, charakteryzującą się uogólnianiem oraz tym, że jest wspólna wielu przedmiotom. Podając przykład pojęcia „człowiek” Bazyli stara się wytłumaczyć, sens pojęcia „istota”. „Człowiek” jest nazwą wspólną wszystkim ludziom, dotyczy istoty rodzaju ludzkiego, natomiast poszczególne imiona – Piotr, Jan, Jakub – są czymś, co wyróżnia te konkretne byty i co sprawia, że nie możemy mówić już o jakimś człowieku, ale o człowieku konkretnym. W tym przykładzie, to właśnie imię byłoby hipostazą, uzewnętrzniającą istotę. Podobnie rzecz się ma gdy mówimy o Trójcy Świętej. O sposobie bytowania Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego nie można myśleć inaczej jak o przekraczającym wszelki umysł i niewypowiedzianym sposobie istnienia. Wszystkim Im wspólne są pojęcia niestworzonności i nieosiągalności, którymi możemy opisać wspólną Im Trzem istotę, bo przecież nie możemy po-

6 Por.: ibidem.

wiedzieć, że „Jeden jest bardziej nieosiągalny i niestworzony, a Drugi mniej”⁷. Takie pojęcia jak nieosiągalność, niestworzoność, jedność czy świętość opisują istotę Trójcy Świętej, czyli to, co wspólne Ojcu, Synowi i Świętemu Duchowi. Posiłkując się przykładem tęczy Bazyli stara się wyjaśnić czym jest istota-ουσία. Gdy widzimy tęczę widzimy ją jako całość, postrzegamy wielość kolorów, ale mówimy o jednej tęczy. Możemy ją opisywać oraz jej właściwości, możemy tłumaczyć jej sposób zaistnienia, jej przyczyny, itd. Wszystko czego powiemy o tęczy będzie dotyczyło jej istoty, tego, co jej jako całości jest wspólne. Natomiast, gdy zaczniemy opisywać z osobna kolory jakimi się mieni, poruszymy tematykę, która nie jest już wspólna jej jako całości, ale wyodrębnia z tej całości pewne części jednostkowe, odróżniające się od innych, ale mimo to stanowiące wspólnotę w całości. Podobnie sprawa się ma z pojęciem istoty i hipostazy w odniesieniu do Trójcy Świętej. Bazyli uważa, że nie jest sporna nauka o jednej istocie Boga i nie byłoby problemu gdyby nie wprowadzone przez niego pojęcie hipostazy. Istota jest więc tym co wspólne, jest absolutną jednością, do której opisania najlepiej pasuje metoda apofatyczna. O istocie Boga nie możemy mówić. Dlatego Bazyli pisze: „Jeżeli jest już konieczne, by według własnego uznania przedstawić niezlane rozdzielenie Trójcy, to nie będziemy podejmować się szczególnego rozpatrywania tego, co możemy dostrzec we wspólnocie: mam na myśli niestworzoność, bądź to, co jest ponad wszelkie rozumienie bądź cokolwiek podobne, ale postaramy się odnaleźć to, co jednostkowe, w czym o Każdym jasno zaprezentuje się i niepomieszanie odgraniczy się od rozpatrywanej wraz z Nim prezentacji Innego”⁸. „Istota nie ma bytu w czymś innym, istnieje sama z siebie”⁹, może być wspólną kilku jednostkom. Bazyli wydaje się powtarzać, jeśli nie bezpośrednio, to pośrednio słowa i przykłady Arystotelesa z „Metafizyki”, używa pojęcia ουσία w klasycznym znaczeniu tego słowa. Novum jakie wnosi do nauki

7 Свт. Василий Великий, *Письмо Григорию...*, op. cit.

8 Ibidem.

9 W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 54.

biskup Cezarei dotyczy pojęcia *υπόστασις*. Dotychczas niewyjaśnione i niezrozumiałe przez wszystkich pojęcie staje się fundamentalne dla teologii chrześcijańskiej, a potem także dla myśli europejskiej (tłumaczone jako *persona-osoba*, od którego bierze nazwę *personalizm* – jeden ze współczesnych nurtów filozoficznych).

Pojęcie *υπόστασις* Bazylego tłumaczy poprzez opisanie różnic wewnątrz Trójcy Świętej. Jednak na początku posługując się wcześniej używanym już przekładem Bazylego pisze, że „mówiąc „człowiek” – poprzez nieokreśloność znaczenia została nam objawiona pewna niekonkretna myśl, w której odkryta zostaje pewna natura, ale nie to, co jej podlega i co odsłania się swym własnym imieniem. Mówiąc zaś „Paweł” – ukazuje się w odsłaniającej poprzez imię rzeczy podlegająca jej natura”¹⁰. Święty przechodzi od ogółu do szczegółu, istota nie mówi jeszcze wszystkiego o rzeczy jako takiej, mówi jedynie o rzeczy jako gatunku. Dlatego pojęcie hipostaza wyróżnia według niego rzecz jednostkową, nie gatunek a jednostkę danego gatunku. Pisze dalej, że „oto i jest hipostaza – nie nieokreślone pojęcie istoty, nie zatrzymujące się na czymkolwiek z powodu wspólnoty znaczenia, ale pojęcie, które ukazuje i ukonkretnia to, co wspólne i niekonkretne w każdej rzeczy przez jej oczywiste szczególne cechy...”¹¹. Na przykładzie pojęcia „człowiek” św. Bazylego starał się ukazać różnicę w rozumieniu interesujących nas pojęć. Gdy, dokonując wystarczającego opisu różnic, Bazylego przeszedł do tematyki Boga, dokonał najważniejszego kroku w historii kształtowania się nauki chrześcijańskiej. Wychodzi od nauki o Duchu Świętym, dzięki któremu możliwe jest wszelkie poznanie i poprzez Którego łaska przekazywana jest stworzeniu. Duch jest związany z Synem, poprzez Którego w świat przychodzi i jednocześnie z Którym jest pomyślany, jest też związany z Ojcem Syna, od Którego sam pochodzi. Dokonując opisu charakterystycznych cech Ojca, Syna i Ducha Świętego dokonujemy rozróżnienia w Ich sposobie bytowania, co jednocześnie prowadzi do wyróżnienia i nazwania

10 Свт. Василий Великий, *Письмо Григорию...*, op. cit.

11 Ibidem.

tego, co jedne w swej troistości. „Bycie Ojca, które przedstawia się tobie w wielu rozmyślaniach (bo przecież nie może dusza opierać się na wziętej oddzielnie myśli, będąc pewna, że bycie Ojca przewyższa wszelką myśl), zauważysz także u Syna, podobnież i u Ducha Świętego. Przecież pojęcie niestworzonności i nieosiągalności jest jednym i tymże zarówno w stosunku do Ojca, Syna i Ducha Świętego”¹² – na tym stwierdzeniu należałoby poprzestać, gdybyśmy chcieli opisywać jedynie istotę Boga. Jednak Bazyli nie chce się na tym zatrzymać, robi krok do przodu by wytłumaczyć czym jest hipostaza. Stwierdza, że „jeżeli już należy według swoistych przesłanek przedstawić niezlane rozdzielnie Trójcy, to nie będziemy w celu szczególnego rozpatrzenia zajmować się tym, co dostrzegalne w ogólności: mam na myśli niestworzonność, bądź to, co jest wyższe wszelkiego zrozumienia lub cokolwiek temu podobne, ale będziemy poszukiwać tego jedynego, przez co prezentacja o Każdym jasno i niezmiernie odgraniczy się od rozpatrywanej wraz z Nim prezentacji o Innym”¹³. Po tych słowach św. Bazyli dokonuje rozróżnienia osób Trójcy Świętej, wyodrębnia cechy charakterystyczne każdej z Nich. Znane z katechizmu cytaty dotyczące dogmatu o Trójcy Świętej pochodzą właśnie od św. Bazylego. Pochodzenie Ducha Świętego od Ojca, przedwieczna zrodzoność Syna przez Ojca oraz samoprzyczynowość Ojca stanowią odróżniające cechy Trójcy Świętej, a zarazem swoiste cechy każdej hipostazy. Hipostaza jest uzewnętrznieniem się istoty w sposób niepowtarzalny i jednostkowy. Dlatego w nauce chrześcijańskiej to, co sprzeczne i nielogiczne okazuje się być teoretycznie wytłumaczone. W celu lepszego wytłumaczenia jak św. Bazyli rozumie pojęcie hipostazy w stosunku do Trójcy Świętej zacytuję obszerniejszy fragment z cytowanego już listu: „...na ile Duch Święty, od Którego pochodzą wszelkie łaski, związany jest z Synem, z Którym nierozdzielnie jest pojmowany, w byciu zaś swoim jest zależny od Ojca jako Przyczyny, od Którego też pochodzi, o tyle też posiada następującą odróżniającą

12 Ibidem.

13 Ibidem.

cechę hipostatycznej swoistości: po Synu i wraz z Nim jest uznawany i od Ojca bierze swoje bycie. Syn zaś przez Siebie i z Sobą czyni Ducha poznawanym, jako pochodzący od Ojca, jeden przez jednozrodzenie zajaśniał od Niezrodzonego Światła, nie posiada we własnych cechach żadnego związku z Ojcem czy Duchem, lecz jeden uznawany jest według wyżej wspomnianych cech. Bóg zaś, nad wszystkimi Istniejący, posiada pewien szczególny znak swojej hipostazy: On jest Ojcem i jeden nie posiada przyczyny swojego bycia i Sam szczególnie jest poznawany według tegoż znaku. Dlatego twierdzimy, że we wspólnej istocie są nieschodzące się i nie dostrzegane w Trójcy znaki wspólne, poprzez które ujawnia się różnorodność Osób, o Których świadczy wiara; Każda [Osoba] poznawana jest oddzielnie według właściwych jej przejawów, w taki sposób, że przez wymienione wyżej przejawy objawia się różnica hipostaz¹⁴.

W taki sposób pojęcie dotychczas nieużywane i niezrozumiałe stało się fundamentem teologii chrześcijańskiej, a prawosławnej szczególnie. Myśl przytoczona przez ks. Johna Meyendorff'a chyba najprecyzyjniej oddaje sens rozróżnienia znaczeń pojęć „istota” i „hipostaza”. Teolog ten cytując św. Grzegorza Palamasa pisze, że „Istota jest w sposób konieczny bytem, ale byt nie jest w sposób konieczny istotą¹⁵”. Pojęcie hipostazy umożliwia zajęcie się problematyką Boskiej egzystencji, a dokładniej mówiąc jest początkowym i jeszcze nie do końca precyzyjnym ujęciem mistycznego doświadczenia Boga przez człowieka. Samo pojęcie istoty uniemożliwia opisanie tego doświadczenia, a nawet zaciemnia obraz Trójcy Świętej, czyni Ją statyczną. Wypracowane pojęcia określiły to, co wspólne i to, co szczególnie w Trójcy Świętej. Bazyli Wielki posługując się synonimami sprecyzował naukę o naturze i Osobach, pojęcie „hipostaza” już nie było rozumiane jako synonim istoty, ale jako osoba, przybrało bardziej egzystencjalny charakter niż miało dotychczas.

14 Ibidem.

15 Cytat za: J. Meyendorff, *Teologia Bizantyjska*, Kraków 2007, s. 178.

1.2. Ἐνέργεια

Kolejnym ważnym pojęciem, związanym z ontologią chrześcijańską, jest ἐνέργεια. O ile pojęcia „istota” i „hipostaza” zostały zdogmatyzowane na pierwszych soborach powszechnych, to pojecie „energii” swój dogmatyczny wyraz uzyskało dopiero na soborach w 1341 i 1351 r. Nie znaczy to jednak, że wcześniej nie funkcjonowało ono w dyskursie teologicznym, czy filozoficznym, ponieważ jego pierwszym wyrazicielem jest Arystoteles. W „Metafizyce” porusza on kwestię sposobu aktualizacji bytu, aktualizacji wszelkich jego możliwości, doprowadzania go do pełni swego istnienia. Definicja „energii” pojawia się w VIII księdze „Metafizyki”, zaś tematyka z nią związana przewija się także w innych fragmentach tego dzieła.

Arystoteles opisując relacje materii do formy i ich wzajemny sposób istnienia posługuje się pojęciem „energii”. W polskim tłumaczeniu „Metafizyki” Kazimierza Leśniaka ἐνέργεια jest przełożone jako „akt”. Słowo to oznacza coś, co trwa między pewnymi stanami. Jeżeli stan A jest przyczyną stanu B, to coś musi go doprowadzić do tego stanu. Arystoteles posługuje się pojęciami δύναμις (potencja) i ἐντελέχεια (doskonałość, aktywność, działanie). Umożliwia mu to opisanie pewnych stanów bytu, jego sposobu realizacji albo lepiej jego sposobu bycia. Byt istniejący potencjalnie nie zrealizował jeszcze swoich możliwości, zaś byt w stanie entelechii jest zaktualizowanym w pełni, jest bytem spełnionym, czyli takim, w którym wszystko, co jest wpisane w jego naturę, zaistniało. Zaś energia nie jest ani stanem A-potencją, ani stanem B-entelechią, a jest czymś trzecim, innym od obydwu tych stanów. Jej cechą charakterystyczną jest ciągle bycie w ruchu, bycie między A i B, czyli w takiej relacji: „A ↔ B” energia byłaby „↔”. Arystoteles posługuje się przykładem lodu mówiąc, że „jeżeli chcemy zdefiniować lód powiemy, że jest to «woda zamrożona albo stwardniała w ten a w ten sposób»”¹⁶. I właśnie ten „sposób” jest

16 Arystoteles, *Metafizyka...*, op. cit., s. 208.

energiją, aktem przeprowadzającym wodę z jednego stanu w drugi. Wyodrębnienie energii jako aktualizacji bytu umożliwia zastosowanie czasownikowości w odniesieniu jej do bytu. Dlatego możemy mówić o byciu bytu, który dąży do swojej aktualizacji w entelechii. W księdze IX Arystoteles dokonuje bardziej wyrazistego opisanie i odróżnienia energii od potencji. Uważa, że wnioskowanie indukcyjne, wyliczenie różnic między poszczególnymi stanami bytu, może pomóc w lepszym zrozumieniu słowa „energia”. „Pojęcie aktu [energii – Ł.L.], które zamierzamy podać może być poznane przez indukcję, za pomocą poszczególnych przypadków; i nie trzeba poszukiwać definicji wszystkiego, ale wystarczy dostrzec analogię, taką jak między budującym a mogącym budować, między czuwającym a śpiącym, między patrzącym a niewidzącym, ale posiadającym wzrok, między tym, co zostało oddzielone od materii, a materią, między tym, co zostało zrobione, a tym, co nie zostało zrobione. Nazwijmy aktem (energiją – Ł.L.) pierwszy człon tych różnych stosunków, a drugi człon potencją”¹⁷. Ten obszerny cytat lepiej oddaje sens pojęcie „energia”, odróżnia je od potencji, jak również od entelechii. Entelechia rozumiana jako cel, kres aktualizacji bytu jest stanem, do którego energia doprowadza. Można powiedzieć, że energia uzewnętrznia byt, w skutek czego ów byt staje się w pełni sobą, a co za tym idzie energia nie jest celem, a działaniem do celu doprowadzającym¹⁸. Jest aktualnością, ukierunkowaniem na cel, jakim jest entelechia.

Wyodrębniona przez Stagirytę triada *δύναμις-ἐνέργεια-ἐντελέχεια* legła u podstaw chrześcijańskiej metafizyki bytu. Należy wspomnieć, że Arystoteles nie dokonał pełnej analizy tego pojęcia, ani nawet nie zamierzał tego robić. Jego poglądy fizyczne i metafizyczne noszą piętno substancjalizmu, czyli problematyki substancji, a energia substancją nie jest. Pojęcie substancji dotyczy potencji i entelechii, ale nie energii. Dlatego tematyka ta została potraktowana przez niego marginalnie. Dopiero pisarze chrześcijańscy dokonali pełniejszej

17 Ibidem, s. 227.

18 Por.: ibidem, s. 228.

analizy tego pojęcia, pojawia się ono u św. Bazylego, św. Maksyma Wyznawcy, a w szczególności sposób u św. Grzegorza Palamasa, który jako pierwszy dokonał dogłębnej analizy, zarówno filozoficznej, jak i teologicznej tego pojęcia.

Przejęcie pojęcia „energii” od Arystotelesa dokonywało się powoli. O ile św. Bazyl używał go ostrożnie do opisu sposobu poznania Boga, to już o wiele odważniej tym pojęciem posługuje się św. Maksym. To co później zostanie sformułowane na XIV-wiecznym soborze w Konstantynopolu Wyznawca przyjmuje dużo wcześniej za punkt wyjścia chrześcijańskiej myśli. „...wszelka moc i energia Trój-jedynego Bóstwa, jak i wszystko, co w pewien sposób odróżnia się od natury Boskiej...”¹⁹ – w tych słowach można dostrzec czym dla pisarzy chrześcijańskich była „energia”. Była czymś, co odróżnia się od natury Boga, od Jego istoty, ale nie jest czymś oddzielnym od Niego, jest objawieniem Boga. Taki sposób myślenia wiele wieków wcześniej został obrany przez św. Maksyma. Za punkt wyjścia swojej nauki obiera on objawienie się Boga człowiekowi. Bóg, Logos poznawany jest w swoich energiach, co ukazuje nam, że energia była rozumiana w czasach św. Maksyma jako sposób uzewnętrzniania się Boskiej istoty. Energia rozumiana jest jako istnienie w odróżnieniu od istoty. Przy całej apofatyce Maksyma Wyznawcy energie tworzą jedyną sferę poznania Boga i przebóstwienia człowieka.

Opierając się na pismach św. Maksyma, na dziełach Pseudo-Dionizego oraz na nauce Arystotelesa św. Grzegorz Palamas, stając w obronie praktyki modlitewnej mnichów z Góry Atos, podjął się opisu możliwości zjednoczenia stworzenia ze Stwórcą. Fundamentalne dla niego pojęcie „energii” dzięki niemu stało się wykładnią nauki o przebóstwieniu i otrzymało dogmatyczny charakter.

Bazując na rozróżnieniu dokonanym przez Arystotelesa św. Grzegorz podjął się filozoficznego wytłumaczenia doświadczenia światłości Bożej, którą uznał za energię Boga i bazując na rozróżnie-

19 Свт. Григорий Палама, *Исповедание православной веры*, http://www.krotov.info/acts/14/2/palama_02.htm [dostęp: 26.08.2010].

niu na byt w sobie i byt energiczny doprecyzował chrześcijański pogląd dotyczący tej spornej kwestii. Przyjmuje za punkt wyjścia Boże istnienie, które stało się dostępne w doświadczeniu chrześcijańskim. Ustanowił rozróżnienie pomiędzy Bożym aktem objawienia – energią – i niepoznawalną istotą. Dzięki temu podziałowi Grzegorz przewycięża antynomię poznawczą Boga, rozróżniając intelektualne i abstrakcyjne poznanie Boga oraz doświadczenie w Duchu Świętym. Rozróżnienie na istotę i energie nie narusza jedności Bożego bytu, bowiem Bóg w pełni obecny jest w Swej istocie i energii. Grzegorz pisze, że „skoro można mieć udział w Bogu i skoro nadprzyrodzona istota Boża jest absolutnie poza możliwością uczestniczenia, to istnieje coś pomiędzy istotą, w której nie można mieć udziału, a tymi, którzy uczestniczą, coś, co umożliwia im uczestnictwo w Bogu. Jeżeli usuwamy to, co istnieje pomiędzy uczestnikami a tym, w czym nie można mieć uczestnictwa – o cóż za pustka! – odcinamy się od Boga, niszcząc tę więź, tworząc bezmierną i nie do przebycia przepaść pomiędzy Bogiem z jednej strony, i stworzeniem oraz porządkiem stworzenia z drugiej strony. Musielibyśmy wówczas poszukać innego Boga, który nie tylko posiadałby w Sobie swój własny kres, Swą własną energię i Swe własne przebóstwienie, ale byłby również Bogiem dobrym, – bowiem w innym przypadku nie chciałby istnieć jedynie po to, aby kontemplować samego Siebie – Bogiem, który jest nie tylko doskonały, ale przewyższa całą pełnię bytu, tak, że, gdy w Swej dobroci pragnie czynić dobro, mógł to czynić (...). Tak więc poprzez Swe objawienia i poprzez Swoje stwórcze i opatrnościowe energie, czyni Siebie obecnym dla wszystkiego. Jednym słowem, musimy szukać Boga, w którym w taki, czy inny sposób możemy uczestniczyć, aby poprzez to uczestnictwo, każdy z nas, w sposób dla siebie właściwy i przez analogię uczestnictwa, mógł otrzymać istnienie, życie i przebóstwienie”²⁰. Jeżeli Bóg pozostawałby zawsze niepoznawalny to przyjście Chrystusa w ciele straciłoby sens. Dlatego można powie-

20 Свт. Григорий Палама, *Триады. В защиту священнобезмолствующих*, Санкт-Петербург 2004, III,2,24.

dzieć, że niepoznawalny Bóg tak naprawdę nie istnieje, ponieważ Stwórca choć w Swej istocie niepoznawalny, to w każdej energii objawia się w pełni jako Bóg Żywy i Prawdziwy²¹. Liczne słowa dotyczące poznania Boga sprowadzają się do opisanie energii Boskich, w czym św. Grzegorz okazuje się opierać na podstawach „Metafizyki” Arystotelesa²². Widoczna jednak jest znacząca różnica. Dla św. Grzegorza pojęcie energii jest fundamentalne i to właśnie jemu poświęca najwięcej uwagi w swoich „Triadach”. Podkreśla niejednoznaczność istoty Boga i istnienia Boga, istota jest niedostępna ludzkiemu poznaniu, a istnienie (bycie) jest dostępne w energiach. Dla Arystotelesa energia jest ujawnieniem potencji i doprowadzeniem jej do realizacji w entelechii, zaś dla św. Grzegorza energia jest sposobem objawiania się Boga, jest niestworzoną realnością Boga. Entelechią dla św. Grzegorza jest przeobstwienie, do którego doprowadza uczestnictwo w energicznym związku Boga z człowiekiem.

Nauka Palamasa o energiach jest w pewien sposób rozwinięciem myśli Arystotelesa i jej uzupełnieniem przez doświadczenie chrześcijańskie. W tym rozwinięciu św. Grzegorz dokonał rozróżnienia energii, nie tylko światłość i łaska, ale również moc stwórcza, opatrność, wola i inne aktualności Boga są nazwane energiemi. Palamas dokonał analizy pojęcia „energii”, którą dopiero w XX w. kontynuowali teolodzy i filozofowie prawosławni z nurtu neopatrystycznego. Ciekawym i godnym odnotowania jest też fakt, że dwudziestowieczny filozof Martin Heidegger, dokonując własnych tłumaczeń i komentarzy dzieł filozofów starożytnych, w szczególności dzieł Arystotelesa, starał się kontynuować i rozwijać arystotelesowską koncepcję energii. W wielu swych myślach był bliski nauce św. Grzegorza o energii, co nie ma jednak zastosowania do całości jego nauki.

W tym miejscu należy zauważyć, że sam Palamas, jak również teologowie prawosławni I poł. XX w., nie rozwinął do końca koncepcji

21 Por.: J. Meyendorff, *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, Lublin 2005, s. 88-89.

22 Por.: Свт. Григорий Палама, *Триады...*, op. cit., s. 247, przypis 173.

energii. Problem ten zaczął w XX wieku interesować filozofów świeckich, ponieważ propozycja stworzenia nowej ontologii, niearystotelesowskiej, umożliwiła osiągnięcie nowej, dotychczas niespotykanej wizji świata i człowieka. Wspomniany już wyżej Martin Heidegger uważa, że z uwagi na złe przetłumaczenie na łacinę greckiego słowa *εὐεργεῖα* jako *actus* (akt) spowodowało zasadniczą zmianę myśli²³. Zarówno Heidegger jak i Chorużyj²⁴ wyciągają wniosek i twierdzą, że z tego powodu filozofia i teologia zachodnia rozwijały się w inny sposób niż myśl wschodnia. Cytując tego ostatniego można powiedzieć, że „teologii palamickiej i doświadczeniu hezychastycznemu odpowiada całkowicie nowe, niearystotelesowskie rozumienie energii. Jeśli arystotelesowska energia zawsze jest energią aktualizacji określonej formy-entelechii, to w doświadczeniu przebóstwienia energii stworzone są ukierunkowanie na transcendowanie natury stworzonej, wchodząc w jedność z łaską (synergizm) jako wolne od wszystkich istot stworzonych i telosów, bezistotowe; natomiast energie Boże zachowują swoją przynależność do natury (ουσια) Bożej, ale sama ουσια nie jest już arystotelesowską formą-entelechią: zostaje radykalnie pozbawiona wszelkich kategorii arystotelesowskich i dyskurs teologiczny często jest wyrażany językiem apofatycznym, na przykład przez określenie Ουσια terminem Nadnatura”²⁵. Wypracowany w teologii prawosławnej dyskurs jest owocem praktyki duchowej, bowiem w nim możliwe jest osiągnięcie lepszego zrozumienia tejsze praktyki.

23 Por.: S. Chorużyj, *Czym jest myśl prawosławna?*, tłum. H. Paprocki, „Elpis” 2001, R. 4(17).

24 Sergiusz Chorużyj, współczesny rosyjski filozof, zajmujący się myślą prawosławną, hezychazmem, na gruncie którego stara się rozwijać antropologię filozoficzną.

25 Ibidem.

Opisane powyżej pojęcia znajdują się u podstaw teologii prawosławnej, to od ich analizy rozpoczął się historyczny proces tworzenia języka teologicznego. Należy dostrzec jednak, że same z siebie pojęcia ουσία, υπόστασις i ενέργεια są pojęciami filozoficznymi. To ze słownika filozoficznego zostały zapożyczone i wprowadzone do myśli chrześcijańskiej, stając się tym samym fundamentalnymi pojęciami teologicznymi. Dopiero wychodząc od analizy tych pojęć i przykładania do nich myśli biblijnej zaczęły powstawać pojęcia stricte teologiczne. Zaczynając od Atanazego Wielkiego, który bronił wypracowanego na Soborze w Nicei pojęcia współistotny (*ομοούσιος*), poprzez ojców kapadockich (z ich całą wspomnianą już powyżej zasługą dla teologii prawosławnej) do ostatniego Grzegorza Palamasa widzimy proces kształtowania się światopoglądu prawosławnego. Owy światopogląd wychodząc od wspólnych pojęć filozoficznych stworzył cały słownik precyzyjnych pojęć teologicznych, które nieznane były starożytnym filozofom. Teologia rozwijała się wedle odrębnych od filozofii zasad, spośród których najważniejszą jest oparcie na objawieniu Bożym całego sposobu myślenia Ojców, z którego wynika cała teoria chrześcijańska, jako przekaz doświadczenia Boga, wspólnego dla całego Kościoła. Poszczególne pojęcia i formuły wypracowane przez Ojców w dobie Soborów powszechnych świadczą o rozwijaniu się dyskursu teologicznego. Pochodzenie Ducha Świętego od Ojca, jedna natura wcielonego Boga Słowa, nauka o dwóch wolach, jak również obrona ikon (jako obrona nauki o wcieleniu) – te i inne sformułowania przybrały rangę dogmatu, upiękły dyskurs teologiczny i jednocześnie doprecyzowały naukę chrześcijańską.

2. PRZYKŁADY POJĘĆ ETYCZNYCH W MYŚLI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Pisarze chrześcijańscy wchodząc w dyskusję z filozofią starożytną nie mogli nie odnieść się do nauki etycznej filozofów przedchrześcijańskich. W obrębie całościowego systemu filozoficznego poza tematyką metafizyczną istnieją jeszcze dwie części – część teoriopoznawcza i praktyczna, czyli etyka. Te dwie sfery filozofii stanowią dwie z trzech jej części. O ile metafizyka mówi o ogólnym i szczegółowym sposobie istnienia bytu jako bycia, to epistemologia (teoria poznania) konstytuuje poznanie i bada warunki jego zaistnienia, inaczej mówiąc stara się wyznaczyć pewien niesprzeczny, unikający fałszu kierunek za którym podążać powinien rozum, by mógł dojść do wiedzy prawdziwej – *επιστήμη*. Zaś etyka, starająca się dokonać całościowej analizy nad sferą ludzkiego istnienia, poszukuje odpowiedzi na fundamentalne pytania o naturę dobra i zła oraz o cel (i zasadność tego celu) życia człowieka. Z uwagi na to, że w teologii prawosławnej nastąpiło zjednoczenie tych dwóch sfer filozofii – epistemologii i etyki (ponieważ prawdziwe poznanie jest wynikiem życia i aktywności dążącej do przeobstwienia, nie można w prawosławiu mówić o poznaniu pewnym oddzielnym od sfery etycznej), poniżej postaram się przeanalizować podstawowe pojęcia etyczne w filozofii starożytnej oraz ukazać w jaki sposób zaistniały w teologii wschodniej.

2.1. Ἀρετή, ψυχή, εὐδαιμονία – starożytna droga do doskonałości

Rozpoczynając analizę etyki starożytnej, w szczególności klasyków, jakimi byli Sokrates, Platon i Arystoteles, uważam, że najlepiej jest rozpocząć od zagadnień antropologicznych. Interesujące nas trzy pojęcia leżą u podstaw etyki filozoficznej, a z nich najważniejszym i zasadniczym jest termin *ψυχή*, który tłumaczymy jako dusza. Zaczynając od definicji człowieka należy przez pojęcie *αρετή* dojść do *εὐδαιμονία*, jako celu życia człowieka.

Zarówno Sokrates jak i Platon, a i w pewnej mierze Arystoteles, pojęciem *ψυχή* definiowali człowieka. Dla Sokratesa dusza jest siedliskiem świadomości i intelektualnej aktywności człowieka, a Platon uznając ciało za więzienie duszy mówił o niej, że jest człowiekiem w pełni. W „Państwie” w micie o jaskini Platon daje tego najlepszy przykład, kiedy mówi o konieczności opuszczenia ciała i dostrzeżeniu tego co prawdziwe, piękne i dobre. Zarówno Sokrates jak i Platon głosili dualizm duszy i ciała skrajnie go rozwijając. Ciało jest jedynie upadłą materią, źródłem cierpienia i zła, które należy porzucić, które należy opuścić w celu uwolnienia duszy i jej realizacji. Człowiek w ciele nie może się realizować, nie może być człowiekiem, bo namiętności cielesne go gniożą, dlatego koniecznym jest pełne zaprowadzenie nad nimi. Takie panowanie nad sobą nazywa się *ἐνκρατεία* i polega na podporządkowaniu popędów rozumowi. Jest to pierwszy i konieczny etap wyzwolenia się człowieka z cielesności, który umożliwia osiągnięcie wolności od jakichkolwiek czynników zewnętrznych oraz osiągnięcie samowystarczalności (*αὐταρκ...α*), czyli stanu, w którym do osiągnięcia szczęścia człowiekowi potrzebne są tylko walory duszy. Jak widzimy człowiek jest sprowadzony przez Sokratesa i Platona do bycia duszą. Słowo *ψυχή* w takim razie jest uchwyceniem definicji człowieka.

Z kolei u Arystotelesa pojęcie *ψυχή* rozumiane jest bardziej szeroko. Platon wyróżnia co prawda rozumną, gniewliwą i pożądliwą część duszy, z których pierwsza jest siedliskiem intelektualnych zdolności, druga jest siedliskiem uczuć gniewu i złości, a trzecia odpowiada za nasze pragnienie posiadania czegoś. W przypowieści o woźnicy i rydwanie dwukonnym Platon ukazał sposób działania duszy – rozum na wodzy powinien trzymać obie pozostałe części duszy, które zwodzą cały rydwan na niebezpieczne ścieżki. Utożsamiając duszę z człowiekiem i odrzucając ciało Platon odzegnał się także od mówienia o cielesności przy rozpatrywaniu sfery ludzkiej aktywności. Arystoteles zaś, we wszystkim zachowując głoszoną przez siebie zasadę *złotego środka*, nie odrzuca w pełni cielesności człowieka, nie uważa jej za coś absolutnie złego. Ciała nie należy

odrzucać, tylko należy nauczyć się nad nim panować (o czym poniżej). Natomiast co do pojęcia ψυχή, to Stagiryta także jak Platon opisuje jej trzy rodzaje – wegetatywną, zmysłową i rozumną²⁶. Jednak nie odnosi tych części tylko do człowieka, ale do wszystkich istot żywych. Duszę wegetatywną posiadają wszystkie byty żyjące (rośliny, zwierzęta, ludzie), duszę zmysłową zwierzęta i ludzie, a duszę rozumną jedynie ludzie. O ile Platon nawoływał do opanowania namiętności i odrzucenia cielesności, to Arystoteles nawołyuje do rozwinięcia części rozumnej duszy, przez którą człowiek staje się w pełni człowiekiem, ponieważ „w duszy znajduje się doskonałość”²⁷. Aktywność rozumowa jest tym, co przynależy tylko człowiekowi, dlatego tę część duszy należy rozwijać najbardziej. Tylko część rozumowa duszy przyczynia się do szczęścia, do teoretycznej kontemplacji. Pełny wyraz nauki Arystotelesa o duszy można znaleźć w jego traktatach „O duszy”, „Etyka wielka”, „Etyka mała” i „Etyka nikomachejska”.

Dusza przez klasyków filozofii jest postrzegana jako pewna wewnętrzna (w stosunku do ciała) siła, która umożliwi życie szlachetniejsze, niecielesne, do którego prowadzi aktywność intelektualna. Widzimy, że mimo różnic w szczegółach swych nauk, trzech klasycy starożytnej myśli są jednomyślni co do ogólnej wizji duszy, jako pewnego wewnętrznego motoru napędzającego cielesną maszynę. Dusza jest traktowana jako coś lepszego niż ciało żyje swoim życiem, potrzebuje, tak jak ciało pokarmu, pokarmu duchowego, którym jest filozofia. To dzięki filozofii dusza może przechodzić w lepsze stany, może się uszlachetniać, może osiągać ἀρετή.

Pojęcie ἀρετή w tłumaczeniu na język polski oznacza cnotę. W starożytnej myśli pojawia się ono niejednokrotnie jeszcze przed klasykami filozofii starożytnej, w myśli Homera i presokratyków. Znaczenie tego pojęcia zmieniało się w zależności od epoki. U Ho-

26 Arystoteles, *Etyka wielka*, Warszawa 2010, s. 21.

27 Ibidem, s. 20.

mera pojawia się przy opisie Achillesa i oznacza dzielność, męstwo, u Sofoklesa tę cechę posiadała Antygona, która odważyła się pochować brata, zaś przez sofistów ἀρετή była rozumiana na sposób utylitarystyczny, czyli taki, w którym wybieram to, co jest dla mnie korzystniejsze w danej chwili. Z uwagi na to, że sofisci, jako nieprzejednani wrogowie Sokratesa, dążyli do łaskawości bogów, miłości przyjaciół, poważania, podziwu, bogactwa itp. musieli posługiwać się metodami, które są skuteczne w osiągnięciu celu. Cnota dla nich była wyliczoną racjonalizacją przyjemności oraz korzyści materialnych i moralnych, czyli utylitaryzmem kierującym się rozumem.

Zupełnie inaczej postrzegana zaczyna być ἀρετή od czasów Sokratesa, który rozumiał ją jako cel życia, do którego należy dążyć wszelkimi siłami. Cnota nie miała charakteru przyjemności, była stanem umysłu i ciała, do którego doprowadzić może jedynie prawidłowe poznanie. Naukę Sokratesa o cnotcie możemy znaleźć w jego *intelektualizmie etycznym*, w którym poprzez ćwiczenie myślenia, poszukiwanie prawdy i dążenie do dobra człowiek poznaje samo dobro, a samo poznanie obliuguje do życia cnotliwego. Rozum uczestniczy w dążeniu człowieka do doskonałości, a nawet jest konieczny w tym procesie. Sokrates życie cnotliwe rozumie jako całościową postawę człowieka, która wynika z rozumowego poznania i bez którego jest niemożliwa do osiągnięcia, bo dobro, wiedza o którym umożliwi dobre życie, ma charakter intelektualny i na tej płaszczyźnie jest poznawane. Cnota dla Sokratesa ma jak najbardziej charakter intelektualny, ale jest nierozzerwalnie związana ze sferą cielesną i w ogóle z życiem codziennym.

Uczeń Sokratesa – Platon, rozwijając naukę mistrza, za cnotę uważa ludzką aktywność intelektualną, która jednak nie ma nic wspólnego z cielesnością i materialnością. Platon robi krok do przodu i, w odróżnieniu od Sokratesa, rozwija idealistyczną teorię życia cnotliwego, które oczywiście powinno mieć odbicie w życiu w cielesności, ale w pełni osiągalne jest jedynie w świecie idei (w kontemplacji świata idei). O ile dla Sokratesa cnota to taki typ działania, które najlepiej realizuje istotę danej rzeczy ze względu na cel, dla jakiego zo-

stała stworzona²⁸, to dla Platona każdej części duszy jest przypisana oddzielna cnota – mądrość, męstwo i umiarkowanie. Analizując zaś cnotę całościowo Platon stwierdza, że jest nią sprawiedliwość, którą rozumie jako ład i harmonię panujące w duszy, czyli pewien stan, do którego należy dążyć, ponieważ cnota umożliwia zrealizowanie ludzkiego celu – poznania Dobra samego-w-sobie oraz osiągnięcie stanu harmonii. Platońska cnota podobnie jak i sokratejska to pewien stan duszy umożliwiający kontemplację świata idei.

Z kolei Arystoteles wydaje się odchodzić od tradycji sokratejskiej. Cnotą nazywa dzielność etyczną, stan, w którym człowiek poznawszy swoje słabe i mocne strony, obrał *złoty środek* między nimi i po długich ćwiczeniach (ascezie) jego dusza tak się do niego przyzwyczaiła, że ten umiar nie jest już czymś narzuconym przez rozum, ale stał się dla człowieka czymś naturalnym, stał się dzielnością etyczną, czyli „trwałą dyspozycją”²⁹. Dzielność etyczna jest umiejętnością postępowania zawsze według zasady *złotego środka*, jest trwałą umiejętnością, do której prowadzi walka z namiętnościami i panowanie nad nimi. Arystoteles dokonuje także podziału cnot, bo jego zdaniem jest ich wiele, na *cnoty etyczne* i *cnoty dianoetyczne*. Pierwsze dotyczą zmysłowej, zaś drugie rozumnej części duszy człowieka lecz nie one nas teraz interesują. Cnota jako dyspozycja duszy umożliwia osiągnięcie stanu *ευδαιμονία*, stanu szczęśliwości.

Dla Platona *ευδαιμονία*, była równoznaczna z wyjściem z mitycznej jaskini i kontemplowaniem idealnego światła odbijającego idee dobra, piękna i prawdy. Arystoteles zaś nawoływał do doskonałości rozumowej, wiecznej i ziemskiej. Ta pierwsza wynika z teoretycznej kontemplacji, a druga z życia zgodnego z cnotami etycznym. To wieczne szczęście jest wiedzą o tym, co ponadzmysłowe, o metafizyce, o Bogu, jako bycie najszczęśliwszym, który jest samomyślącą myślą.

28 Por.: P. Kołodziński & J. Kapiszewski, *Etyka*, Gdynia 2008, s. 134.

29 Arystoteles, *Etyka wielka...*, op. cit., s. 22.

Oczywiście poza tymi trzema omówionymi powyżej pojęciami możemy wymienić mnóstwo innych pojęć etycznych, które zajmują miejsce w myśli filozoficznej. Jednak dla ukazania pewnego obrazu myśli etycznej sądzę, że wymienione pojęcia duszy, cnoty i szczęśliwości wystarczają.

2.2. Pojęcia etyczne w nauce Ojców

W okresie patrystyki dostrzegamy, że Ojcowie byli nie tylko teoretykami, ale przede wszystkim praktykami. Ich chrześcijaństwo nie ograniczało się jedynie do precyzyjnego opisywania nauki chrześcijańskiej, ale było życiem w pewnej tradycji, było kontynuacją ducha apostołskiego w nowych czasach. Dostrzegamy tym samym, że pierwotne wobec teoretycznej nauki okazuje się doświadczenie chrześcijaństwa od wewnątrz, duchowe doświadczenie życia w Kościele. Dlatego wraz z rozwojem dyskursu teologicznego-teoretycznego pojawia się także dyskurs praktyczny, który powstaje na pustyni, w monasterach, a który możemy nazwać dyskursem ascetycznym. Dyskurs ten rozwijał się wśród ojców pustyni i charakteryzował się opisywaniem praktyki duchowej, wypracowaniem bardzo precyzyjnych pojęć dotyczących aktywności człowieka podczas modlitwy oraz stworzeniem prawosławnego obrazu antropologicznego. Nauka o tym zawarta jest w *Dobrotolubiju*, dotyczy praktycznej strony życia chrześcijańskiego, bez której niemożliwe jest poznanie Boga.

Takie pojęcia jak *αρετή*, *ψυχή* i *ευδαιμονία* w myśli chrześcijańskiej, podobnie jak pojęcia metafizyczne, nabierają oczywiście innego znaczenia niż w myśli filozoficznej. Rozpoczynając od duszy należy odwołać się do biblijnej antropologii, która ukazuje człowieka jako psychosomatyczną jedność. Jedność między ciałem a duszą jest nierozzerwalna, a ważność tego potwierdza wiara w zmartwychwstanie wraz z ciałem. Widzimy, że już na samym początku pojęcie *ψυχή* jest odmienne od znaczenia jakie przekazali nam Platon i Arystoteles. Dusza nie jest istotą człowieka, nie jest wcieloną ideą, która ciało traktuje jako więzienie, nie jest czymś lepszym od ciała, bowiem do Boga

dąży cała ludzka natura, a nie jedynie dusza. Św. Grzegorz z Nyssy w traktacie „O stworzeniu człowieka” naucza, że dusza jest organem, do którego należy odczuwanie, a nieco dalej pisze, że już samo Pismo „określa różnicę, słowem serce określa stan ciała, duszą – coś pośredniego, a zamysłem – wyższą umysłową i twórczą moc”³⁰. Widzimy, że w obrazie antropologicznym poza duszą i ciałem pojawia się jeszcze duch – *voûç*, który rozpatrywany jest oddzielnie od duszy. Dla Platona i Arystotelesa *voûç* jest najwyższą częścią duszy i jest rozpatrywany integralnie z duszą. W myśli prawosławnej *voûç* przez jednych rozumiany jako głębia duszy, przez innych jako coś, co jest ponad nią. Teraz nie chciałbym nad tym rozważać, bowiem ważne jest jedynie to, że *voûç*-umysł, jak uważają wszyscy, jest odpowiedzialny za myślenie i w nim dokonuje się poznanie Boga. „Duch/umysł, najwyższa część bytu ludzkiego, jest zdolnością kontemplacji, poprzez którą człowiek skłania się ku Bogu. Najbardziej osobista część człowieka, ośrodek jego świadomości i wolności – *voûç*, jest tym, co w naturze ludzkiej najbardziej odpowiada osobie; można by rzec, że jest on siedzibą osoby, hipostazy ludzkiej, która zawiera w sobie całość natury – ducha/umysł, duszę i ciało”³¹ – pisze Łoski. Umysł przez ojców greckich jest utożsamiany z obrazem Bożym w człowieku. Zaś dusza jest rozumiana jako ożywiająca ciało siła³², jej naturalna moc rozwija się wraz z ciałem, nie można dokonać rozłączenia jej od ciała, jest wraz z ciałem stworzona (a nie jak u Platona wieczna), odłącza się od ciała, a w dniu powszechnego zmartwychwstania ponownie się z nim połączy dla życia wiecznego.

Duszę należy uszlachetniać, rozwijać, a jest to możliwe za sprawą cnót. *Αρετή* nie jest postrzegana jako pewna jedna aktywność, czy stan osiągnięty poprzez określoną praktykę. W literaturze ascetycznej mamy doczynienia z ćwiczeniami duszy, praktykami, które mają

30 Свт. Григорий Нисский, *Об устройении человека*, http://www.krotov.info/library/04_g/gri/gor_nissky_06.htm [dostęp: 26.08.2010].

31 W. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 190.

32 Zob.: Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, 29 rozdział, Kraków 2006.

doprowadzić do różnych cnót. U Abby Doroteusza spotykamy naukę o budowaniu „*domu duszy*, który człowiek buduje, gdy przestrzega Bożych przykazań”³³. Cnota według niego jest wynikiem ćwiczenia, praktyki – przestrzegania przykazań, dzięki której dusza się rozwija. Jednak nie uczy on o jakiejś jednej cnotcie, co miało miejsce w starożytności, a o różnych cnotach. Dla Platona cnotą jest sprawiedliwość, dla Arystotelesa – dzielność etyczna, dla stoików – apatia, dla epikurejczyków – przyjemność, a dla ascetów chrześcijańskich nie istnieje jakaś jedna cnota, która doprowadza do szczęścia. Abba Doroteusz używa następujących słów: „chcę, by człowiek każdego dnia zyskiwał trochę każdej cnoty, a nie tak jak to czynią niektórzy: trzymają się jednej tylko cnoty i żyją w niej, tylko nią jedną się zajmują, a o inne się nie troszczą. Być może posiadają tę cnotę z nawyku [czego chciał Arystoteles – Ł.L.] lub z własności przyrodzonych i dlatego nie trwoży ich przeciwna tej cnotcie namiętność”³⁴. Budowa *domu duszy*, ma na celu przygotowanie duszy, a wraz z nią ciała, do rozpoczęcia procesu wznoszenia się do Boga. Można powiedzieć, że zdobywanie cnót jest sprzątaniami domu przed przyjęciem ważnego gościa (łaski Bożej, samego Boga), jest przygotowaniem się do rozpoczęcia rozmowy z tym gościem, ale jeszcze nie samą rozmową. Widzimy, że zupełnie czymś innym jest zdobywanie cnoty przez filozofów, np. stoików, niż nauka ascetów chrześcijańskich. Dla filozofów cnota była czymś najważniejszym, jej osiągnięcie wprowadzało w stan ευδαιμονία, w stan szczęśliwości. Dla chrześcijańskich mnichów i Ojców Kościoła zdobywanie cnoty jest jedynie pierwszym etapem w drodze do szczęśliwości (ευδαιμονία dla nich jest stanem блаженства – pełnej szczęśliwości, a nie jedynie szczęśliwości fragmentarycznej). Dusza aktywna jest na mnóstwo sposobów, jest w ciągłym ruchu, dlatego nie można opanować jednego z jej aspektów, a należy opanować wszystkie namiętności-poruszenia duszy, które przeszkadzają w skupieniu i budowaniu *domu duszy*, jako schronienia dla łaski. Gdy zajmiemy się pewnym

33 *Opowieść o świętym ojcu Doroteuszu*, Hajnówka 2001, s. 124.

34 *Ibidem*, s. 125.

aspektem, tylko jedną namiętnością, a nie wszystkimi, to „postępowanie takie jest nierozsądne, bowiem ten, kto chce zbudować dom i uczynić dla siebie schronienie, powinien budować ze wszystkich czterech stron [a nie z jednej – Ł.L.] i zewsząd umacniać”³⁵. Taka postawa wobec cnót ukazuje, że by osiągnąć stan *блаженства* należy wykazać się większym wysiłkiem, bo zdobycie cnót nie jest jeszcze celem, a jedynie etapem do celu. Nauka ascetyczna rozwija szczególnie poszczególne etapy poczynając od ćwiczenia się w cnotach, poprzez skupienie umysłu, chronienie umysłu, modlitwę umysłu do kontemplacji Boga w Jego niestworzonej światłości. Nam wystarczy jednak wykazanie różnego rozumienia pojęcia cnoty przez filozofów i myślicieli chrześcijańskich.

Z kolei *ευδαιμονία*–*блаженство* w nauce ojców pustyni tożsama jest z nauką o *przebóstwieniu*-*θέοσις*. Dla Arystotelesa była to umysłowa–teoretyczna kontemplacja, której oddaje się umysł, dla Platona – mistyczna kontemplacja świata idei, jaka miała dokonywać się w oderwaniu duszy od ciała, natomiast dla Ojców psychosomatyczne transcendowanie mające doprowadzić człowieka do stania się Bogiem poprzez łaskę. Celem praktyki duchowej jest znajdujący się w innej płaszczyźnie ontologicznej Bóg, Którego poznawać możemy w jego energiach. Dokonując skupienia i ukierunkowania wszelkich aktywności-energii ku granicy swego istnienia człowiek, w celu zjednoczenia się z Bogiem, przygotowuje się i oczekuje na przebóstwiająca łaskę, bo to jedynie za sprawą Boga może nastąpić przebóstwienie. Ten stan połączony z wizją boskiej światłości nie jest stanem trwałym, ma charakter energiczny, więc nie można się w nim wyćwiczyć, ani go wyuczyć. Za przykład można obrać postać św. Symeona Nowego Teologa, który doświadczywszy stanu łaski i dopuściwszy do siebie myśl o tym, że już posiadał najważniejszą umiejętność zdobywania łaski, nagle stracił dary, którymi Bóg go obdarzył. Następnie przez całe życie starał się powrócić do stanu wcześniejszego i jedynie po wielu latach ponownie doświadczył tego, co za młodu utracił. W odróżnie-

³⁵ Ibidem.

niu od dzielności etycznej Arystotelesa i teoretycznej kontemplacji przebóstwienie jest dynamiczne, ma charakter energiczny, a energia jako będąca ciągle w ruchu, powoduje, że więź energiczna także jest dynamiczna. Dlatego powrót do stanu przebóstwienia jest ciągłym dążeniem do coraz to nowego transcendowania własnego istnienia w horyzoncie Boskiego Bytu.

Pojęcia etyczne, podobnie jak i pojęcia metafizyczne, choć brzmią tak samo, to w myśli prawosławnej rozumiane są inaczej niż w myśli starożytnej. O ile podstawowe pojęcia metafizyczne legły u podstaw dogmatyki chrześcijańskiej, to nauka etyczna filozofów jedynie z nazwy jest podobna do chrześcijańskiej. Myśliciele chrześcijańscy nawiązywali do biblijno-judaistycznej koncepcji człowieka i w niej dopatrywali się przeznaczenia człowieka. Nauka o przebóstwieniu nie ma swojego odpowiednika w filozofii starożytnej, a koncepcje duszy i cnoty, co już powiedziałem, tylko z nazwy są sobie bliskie, bowiem u ich podstaw leży nie starożytny grecki, a starotestamentowy obraz antropologiczny.

* * *

Starając się ukazać wpływ filozofii na terminologię Ojców Kościoła dokonałem podziału pojęć na metafizyczne i etyczne. Pierwsze i drugie mają swoje odpowiedniki w filozofii i teologii, jednak, co starałem się ukazać, pojęcia dotyczące moralności, antropologii i celu życia człowieka swoje znaczenie czerpią z Biblii i choć są obecne także w myśli greckiej, to jedynie wchodzą z nią w dyskusję. Co ukazuje nam tradycja Kościoła pierwszego tysiąclecia? Wszystkie herezje były podnoszone przez pozostałość myślenia antycznego w Kościele, były wyrazem niezrozumienia logiki biblijnej, apostoelskiej, ale rozwiązywane były w języku bazującym na filozoficznych pojęciach. Mimo to jedynie te treści filozoficzne weszły w skład myśli chrześcijańskiej, które okazały się zgodne z duchem chrześcijańskim (dyskurs teologiczny), zaś pozostałe zostały pozostawione dla rozważań teoretycznych, które miały pełne prawo rozwijać się na gruncie filozofii.

SUMMARY

Łukasz Leonkiewicz

Philosophical terminology in the Teachings of the Church Fathers

Keywords: Metaphysics, ousia, hypostasis, energy, arete, psyche, perfection, philosophy, theology

Pre-Christian philosophy has formed land for the development of Christian theology, but first of all it has worked out notions enabling to describe the learning announced in the Bible. Vocabulary of notions handed over by the antiquity, new Christian, showed itself the age for Christian thinkers with foundation, on which the building of theology was made. Philosophical concepts such as *ousia*, *hypostasis* whether *energy* showed themselves most suitable for describing the Christian dogma, but also with a view to describing the sphere of experience, spheres of action, philosophical terms were the most adequate. Philosophy played the major part in the process of developing of Christian theology, even if itself it didn't create the last one. Full rejecting of the ancient concept by Christian theologians wasn't possible. Starting from St. Basil the Great among theologians ruled a view that Christianity didn't adopt from antiquity anything apart from notions. But many notions failed in the philosophical thinking of the antiquity and even though they have other meanings now, they can have them only because they developed, they lived their own life, in every age they were differently interpreted. The separation of philosophy and theology has never taken place fully, because it couldn't have. Otherwise we would form something what in it form would resemble the attempt of interpretation of the New Testament without taking Old into account.

FILOZOFIA I TEOLOGIA: STARE I NOWE PARADYGMATY RELACJI

Problem relacji między filozofią i teologią służy jako dobra ilustracja tezy heglowskiej o tożsamości tego, co logiczne i tego, co historyczne. Podchodząc ku niemu bardziej systematycznie można byłoby zbudować coś w rodzaju drzewa Porfiriusza, czyli schemat logiczny, w którym znajdowałyby się wszystkie możliwe do pomyślenia rodzaje danej relacji, zaś następnie upewnić się, że w biegu historii myśli europejskiej wszystkie te rodzaje, bez wyjątku, zostały wcielone. W tym krótkim tekście nie zamierzamy podejmować się takiego całościowego, akademickiego zadania. Jednak postaramy się prześledzić genezę relacji między filozofią i teologią (od której, w wielu wypadkach, zależy wszystko to, co następuje później), usystematyzować zasadnicze rodzaje bądź paradygmaty tej relacji i wydzielić określającą tendencję współczesną w jej ewolucji. Następnie, w części końcowej, spróbujemy zaznaczyć pewną nową, lub stosunkowo nową, perspektywę, która jest sugerowana przez struktury światopoglądu prawosławnego, zakorzenione w jego głównej tradycji mistyczno-ascetycznej.

1. Jak wiadomo, idea rozdzielenia sfer filozofii i teologii, a wraz z nią problem ich wzajemnej relacji, rozpoczynają się w epoce chrześcijańskiej. W antycznej świadomości idea rozdzielenia, idea dwóch różnych (nie według stopnia doskonałości, ale według swej istoty), a nawet konkurujących relacji Rozumu wobec Boskiej rzeczywistości nie

pojawiła się nigdy. Nawet w okresie finalnym neoplatonizmu, gdy umierała antyczna świadomość, umierała ona jako świadomość jednolita; zaś relacja wobec Boskiej rzeczywistości także jawiła się jednolicie, jako w pełni objęta poprzez sferę filozofii. Oczywiście istniała oddzielnie sfera religii jako kultu, nie umysłowego, a życiowo-praktycznego uporządkowania relacji z bogami. Ale nawet tu istniała trwała tendencja dążąca ku syntezie, która już niejednokrotnie była osiągnięta u pitagorejczyków, orfików czy w neoplatonizmie. U Jamblicha i u Proklusa filozofowanie okazuje się być liturgią i teurgią; wszystko, co można by opisać słowem teologia (Θεολογία) – było ono niekiedy stosowane przy opisie niektórych aspektów bądź poziomów wyższego poznania, u Arystotelesa oznaczało ono naukę o Pierwszym Poruszycielu, – znajduje sobie miejsce wewnątrz filozofii jako jednolitego żywiołu Umysłu, realizującego się w kognitywnym albo auto-kognitywnym systemie. Bo jakże inaczej miałby się realizować Umysł, jeśli nie w Miłości do Mądrości?

Trudno nie zgodzić się z tym, że zjawisko rozdziału filozofii i teologii odzwierciedla w sobie początkowy, nowoeuropejski podział i konfliktowość świadomości. Wraz z tymi właściwościami, jego źródła sięgają genezy chrześcijaństwa, jego dwubiegunowych helleńsko-hebrajskich korzeni. W dosłownym sensie i w wypracowanych terminach, opozycja filozofia – teologia uformowała się dopiero w dojrzałym Średniowieczu, ale są wszystkie niezbędne przesłanki ku temu, by wyprowadzić historię tej relacji już z czasów wczesnego chrześcijaństwa. Chrześcijańska teologia nie była jeszcze wtedy ukształtowana, jako odrębna dziedzina i dyscyplina, jednak mimo to istniała i uświadamiała siebie jako *szczególny rodzaj myśli*, pryncypialnie różniący się od filozofowania helleńskiego. Filozofia utożsamiana była ze specyficznym środowiskiem myśli pogańskiej, który nie zna Chrystusa i znać Go nie może. W Chrystusie, zgodnie z Pismem Świętym, „spoczywa cała pełnia Boskości” – tak więc, gdy filozofia rości sobie prawo mówienia o tym, co Boskie, mówienie to okazuje się być albo formalną mową, albo prostym oszustwem; chrześcijański zaś sposób myślenia o Bogu [*Bogomudrije* – Ł.L.] powinien być budowany

inaczej, powinien być innym dyskursem. Ta logiczna dedukcja opozycji filozofii i chrześcijańskiego myślenia o Bogu dokonana została już w Nowym Testamencie przez apostoła Pawła, dlatego w Liście do Kolosan znajdujemy jej pierwszą formułę: „Uważajcie bracia, żeby nikt was nie zwiódł filozofią i próżnym gadaniem” (Kol. 2,8; filozofia i „próżne gadanie”, po grecku, w tym kontekście są synonimami). W epoce apologetów motyw ten jest powtarzany nagminnie, zaś u Tertuliana zostaje on ujęty w znany aforyzm: „Cóż wspólnego jest u Aten i Jerozolimy? U Akademii i Cerkwi?”. Zazwyczaj aforyzmy Tertuliana uważane są za zbyt ostre i jednostronne, ale w danym przypadku istnieją poważne podstawy ku temu by sądzić podobnie, bo przecież sam Tertulian w swym traktacie „Preskrypcja przeciw heretykom” powołuje się na przytoczony przez nas werset Pawła.

Jak widzimy jeszcze przed całkowitym ukształtowaniem się teologii chrześcijańskiej zaznaczyła się wyraźna opozycja tejże teologii i filozofii. Nie możemy teraz wchodzić w analizę co do istoty tej opozycji, ale postaram się ukazać jej dwie główne strony. Po pierwsze, w chrześcijańskim opisie Boga radykalnie zmieniały się zadania i warunki myślenia: miejsce warunków poznania (Boga) zajęły warunki relacji (do Boga), dążenia do Boga Żywego i Osobowego, – są to specyficzne warunki organizacji sfery bytu osobowego. Stąd, po drugie, zmieniło się podejście do myślenia. Antyczna kultura myśli, podkreślała znaczenie myśli jako takiej, jako żywiołu czystego Umysłu, sztuki poznania i samopoznania, – wszystko to przestało być szczególnym celem i wartością, i zostało porzucone na korzyść pewnych, jeszcze nie jasných, innych zasad, które określano formułami „dążenia do Chrystusa” i „zjednoczenia z Chrystusem”. W wyniku tego filozofia i teologia zaczęły być sobie przeciwstawne jak Ateny i Jerozolima, jak poznanie i doświadczenie relacji, jak czysta myśl i całościowe, jednolite, duchowo-psychiczne dążenie do Chrystusa.

Takie były relacje wyjściowe. Potem następuje okres patrystyki, kiedy ta relacja przyjmuje inny wymiar. Charakter wprowadzonych zmian okazuje się dosyć cienki i, co istotne, w zachodniej i wschodniej myśli wprowadzany jest on i oceniany zupełnie inaczej. Właśnie

tu rozpoczyna się rozdział Wschodniej i Zachodniej tradycji teologicznej oraz ustanawianie głębokich typologicznych różnic duchowości chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Na Zachodzie w ostatnim półtorawieczu wielkie szkoły teologii protestanckiej (wśród których szczególną rolę odegrała jedna z ostatnich – szkoła K. Bartha), stworzyły koncepcję, w której patrystyka była charakteryzowana jako „ostra hellenizacja” bądź „szczepionka hellenistyczna” zasad chrześcijańskich. Przekonywano, że w wyniku etapu patrystycznego myśl chrześcijańska przyswoiła struktury myśli greckiej i hellenistycznej i stała się odgałęzieniem tej myśli, złąła się z tradycją platońską i neoplatońską. Stąd wynikały liczne wnioski, z których teraz dla nas ważne są dwa. Po pierwsze, chrześcijańskie myślenie o Bogu straciło swoje pierwotne przeciwieństwo wobec filozofii; stało się ono chrześcijańską teologią, zaś ta teologia, ogólnie mówiąc, miała cechy wspólne z myślą antyczną, stała się częścią sfery filozofii jako uniwersalnego żywiołu myślenia. Po drugie, powstała przysłowiowa opozycja, przeciwstawienie Pierwotnego chrześcijaństwa, jako jedynie oryginalnego, autentycznego chrześcijaństwa, i patrystyki, a także późniejszego pokonstantynowskiego Kościoła.

W Prawosławiu jednak zawsze było zupełnie inne spojrzenie na ten problem. Nigdy nie postrzegano patrystyki jako czysto teoretycznego, hellenizowanego dyskursu, ponieważ nie opuszczano z widoku tego, iż w tej epoce, w tym samym późno antycznym świecie i w tymże środowisku kościelnym, a czasami nawet pośród tych samych ludzi, obok teoretycznego tekstu patrystyki tworzony był także praktyczny język ascetyki, to znaczy chrześcijańskiej praktyki duchowej. Cała ta sfera duchowej i mistycznej praktyki była gorliwie i obrazowo przeniknięta bezpośrednim dążeniem do Chrystusa, tak więc nieadekwatne i w ogóle niemożliwe było mówienie, w stosunku do niej, o utracie bądź chociażby o osłabieniu chrystocentryzmu i autentycznego patosu pierwszych chrześcijan. Ascetyka tworzyła także swój dyskurs, którego charakter powoli zmieniał się od praktyczno-przykładowego do rozwiniętego mistyczno-energicznego dyskursu, który nieco później otrzymało miano *teologii mistycznej*. Dlatego jako owoc

etapu patrystycznego dostrzegana jest nie tylko teologia teoretyczna (o której poziomie hellenizacji można się sprzeczać), ale również mistyczno-ascetyczny dyskurs, który dla ułatwienia można nazwać *bogosłowijem*¹ (co w pełni odpowiada tradycyjnemu prawosławnemu znaczeniu tego terminu). Rozróżnienie w pełni, *explicite*, dwóch sfer, dwóch dyskursów możemy odnaleźć, na przykład, u Grzegorza Palamasa. Bardzo ważnym jest fakt, że te dwie sfery, teologia i *bogosłowije*, nie były izolowane, ale ściśle związane ze sobą, a w ich związku to właśnie *bogosłowije* odgrywało rolę pierwszoplanową: rolę sprawdzonego doświadczeniem duchowego punktu orientacyjnego i cokołu (choć rolą ta w dyskursie teologicznym nierzadko pozostaje ukryta). W rezultacie, dla pozycji prawosławnej, uwzględniającej wszystko powyższe, patrystyka nie jest bynajmniej zdradą pierwotnego chrześcijaństwa i nie jest zhellenizowaną teologią, ale swoistą syntezą teologii i *bogosłowija*, jako dwóch różnych sposobów dyskursu teologicznego. W świetle powyższego, problem relacji filozofii i teologii, czego nie da się nie zauważyć, staje się jeszcze trudniejszy, staje się problemem relacji już nie dwóch, a trzech różnych dyskursów, przy czym dyskursowi teologii charakterystyczna jest tendencja przybliżania się do filozofii, a dyskursowi *bogosłowija* – tendencja odciągająca od niej. Takie połączenie przeciwnych i zwalczających się tendencji wyjaśnia dlaczego w Prawosławiu stosunek wobec filozofii nijak nie mógł przyjąć form tak wyraźnych paradygmatów jak na Zachodzie, a zamiast tego był permanentnie niejasnym i sprzecznym.

2. Swoją uwagę zatrzymaliśmy na wczesnym etapie kształtowania się myśli chrześcijańskiej, ponieważ to on w dużej mierze określił sposób rozwoju interesującego nas problemu. Ramy danego tekstu nie pozwalają nam na przesłedzenie jego rozwoju, dlatego ograniczymy

1 Autor, korzystając z obecnych w języku rosyjskim dwóch określeń greckiego słowa *θεολογία* – *теология* i *богословие*, słowa *teologia* używa dla określenia teoretycznej nauki patrystycznej, zaś słowem *bogosłowije* określa naukę ascetyczną. W celu podtrzymania dokonanego przez autora rozróżnienia słowa *bogosłowije* nie będę tłumaczył, a w całym tekście będę go używał pisząc kursywą i w transliteracji. [- Ł.L.]

się jedynie do pobieżnej analizy. Na Zachodzie nie wytworzyły się powyżej opisane utrudniające korelacje, głębokie i nieproste więzi teologii z praktyką duchową. Sfery, teoretyczna i praktyczna, relacji wobec Boga okazały się tu o wiele bardziej oddzielone. Będąc niezależną od doświadczenia ascetycznego i *bogostłowija mistycznego*, teologia rozwijała się po prostu jako jedna z dyscyplin teoretycznych w kontekście ogólnokulturowym, w którym była w najbliższych relacjach z filozofią. W swym systemie i metodzie nie miała ona żadnej wyjątkowej cechy, jednak równocześnie, z uwagi na jej bezpośredni związek z dogmatyką i wykładnią wiary, orientowany religijnie światopogląd Średniowiecza nie mógł nie naznaczyć jej szczególnym statusem. Ponieważ nie było widać żadnych wewnętrznych zasad dla tej szczególności, rozum zaczynał się buntować, wchodził z nią w spór, a relacja filozofia-teologia zaczęła być przedmiotem intensywnej refleksji; nieustannie były produkowane, wypróbowywane, badane różnorodne scenariusze i paradygmaty tej relacji. Gdy tylko w scholastyce, poczynając od Abelarda, ostatecznie i precyzyjnie ukonstytuowane zostały obie dyscypliny, wtedy szybko wraz za tym pojawiają się prawie wszystkie główne warianty ich relacji. U Sigera z Brabancji pojawia się paradygmat *wykluczającej się nawzajem* relacji: pozycja filozofii i teologii nieuchronnie prowadzi do wzajemnej sprzeczności. W szkole z Chartres Jan z Salisburi proponuje paradygmat *niezależnej* relacji: filozofia i teologia, przeciwnie, nie mogą być ze sobą w sprzeczności, ponieważ nie mają one wspólnego przedmiotu i wspólnej podstawy. To właśnie sfera filozofii jest wiedzą pochodzącą z doświadczenia, logiką dyskursywną i racjonalną metodologią, zaś sfera teologii to ekonomia zbawienia, która podporządkowuje się nie naturalnym, a nadnaturalnym regułom. Na koniec, panującym i ortodoksalnym stał się, jak wiadomo, trzeci wariant, paradygmat *włączającej* relacji, stwierdzony w tomizmie i wyrażony przez sławetną dewizę „*Philosophia est ancilla theologiae*”.

W aspekcie pryncypialnym dla późniejszej historii rozumienia europejskiego nie pozostało wiele do powiedzenia. W następnych epokach drogi i sfery filozofii i teologii coraz bardziej się rozmięka-

ją, problem ich wzajemnej relacji coraz bardziej traci na ostrości, do tego stopnia, że znikają podstawy, by zaliczać go do centralnych bądź znaczących dla myśli nowoeuropejskiej. W naszej hipotetycznej tablicy możliwych paradygmatów pozostaje, w zasadzie, jedna niezauważona pozycja, która i tak nie jest w pełni nowa. Był to starożytny helleński paradygmat, o którym już mówiliśmy: paradygmat, włączający teologię w filozofię i rozpatrujący filozofię jako żywioł uniwersalny i sposób myśli o tym, co nadzmysłowe i transcendentne. Zrozumiałe jest, że w myśleniu średniowiecznym pozostawał on wyparty i porzucony; zrozumiałe również jest to, że wraz z nadejściem nowożytności, wraz z rozwojem i nasileniem sekularyzacji myślenia, musiał on pojawić się ponownie. Jak wiadomo, najbardziej konsekwentnie i zasadniczo paradygmat *ponownego włączenia* relacji zrealizował Hegel. Po trudnej ewolucji na początkowych etapach, w swym dojrzałym systemie odradza on klasyczne pozycje metafizyki antycznej: „Sama filozofia także jest nabożeństwem, religią” i „religia sprowadza się właśnie do poznania Boga”². Na wyższym stadium religia posiada, według Hegla, za zadanie stanie się „naukową religią”, odkrycie swojej treści w formach myślowych, ale zadanie to może być rozwiązane jedynie przez filozofię. Teologia bowiem może obchodzić się z formami myślowymi niedoskonale, samowolnie, a jeżeli już uda się jej tego pozbyć, to jedynie wstąpi na poziom filozofii. „W istocie, ortodoksalną jawi się teraz filozofia...właśnie ona potwierdza i ochrania te warunki te zasadnicze prawdy chrześcijaństwa, które zawsze miały siłę”³. O ile taka heglowska pozycja jest bezpośrednio przeciwstawna Tomaszowemu rozwiązaniu, to polemika tomizmu, jak również neotomizmu, z Heglem i heglizmem staje się aktualnym elementem w tematyce relacji filozofii i teologii na Zachodzie.

Oczywiście wszystkie wymienione paradygmaty w nowożytności nie raz powracały i były na nowo analizowane w innej terminolo-

2 G. W. F. Hegel, *Filozofija religii*, t. I, Moskwa 1975, s. 220.

3 Ibidem, t. 2, s. 213.

gii. Należy także dodać, że po tak długim panowaniu konfliktowych *paradygmatów wzajemnego wykluczania się* i niesymetrycznych, nierównouprawnionych *paradygmatów wzajemnego wcielania*, w naszym stuleciu zakreślona została wyraźna przewaga *paradygmatu niezależności* filozofii i teologii. Właśnie do tej kategorii przynależy stanowisko Heideggera, które przedstawił on w swoim wykładzie „Filozofia i teologia” [1927], poświęconym Rudolfowi Bultmanowi, swojemu bliższemu towarzyszowi tych lat. Jak niegdyś u Jana z Salisbry, filozofia i teologia, w tym wypadku także, nie posiadają wspólnej płaszczyzny i wspólnej przestrzeni, na której mogłyby się one spotkać i wejść w konflikt. Heidegger umieszcza teologię w sferze *ontycznej*, tej, w której przebywa naukowe poznanie, – ponieważ teologię określa on jako „naukę wiary” (wkładając w tę formułę wiele sensów: jest to nauka zarówno o tym, w co wierzą, jak i o tym, jak działają wierząc; jest to także „interpretacja pojęciowa istnienia chrześcijańskiego”). Zaś sfera filozofii to sfera ontologiczna, a w tej sferze jest zupełnie inna konstytucja i inny dyskurs. Odkrywając inny wymiar przedmiotu, dyskurs filozofii może działać jako „ontologiczna korektywa ontycznej treści fundamentalnych pojęć teologicznych” – jednak taka funkcja nie okazuje się dla niego konieczną i nie tworzy jakiegokolwiek wewnętrznej więzi między filozofią i teologią; przeciwnie, „nie istnieje coś takiego, jak „chrześcijańska filozofia”, bo byłoby to po prostu drewniane żelazo”⁴. W literaturze rosyjskiej tę pozycję Heideggera analizuje i podtrzymuje Włodzimierz Bibichin, zaś ze strony teologii (protestanckiej) przyłącza się do niej Paul Tillich. Według Tillicha, „filozofia zajmuje się tworzeniem bycia w jego relacji ze sobą; teologia zajmuje się znaczeniem bycia dla nas”⁵, – w tezie tej nietrudno odnaleźć wariację na postawiony przez Heideggera temat „Filozofia i teologia jako to, co ontologiczne i to, co ontyczne”. Podsumowującym wnioskiem Tillicha jest wyraźnie sformułowany paradygmat niezależności: „Tak więc między filozofią i teologią nie istnieją ani

4 M. Heidegger, *Phänomenologia und Theologie*, Frankfurt am Main 1970, s. 32.

5 P. Tillich, *Systematic Theology*, London 1968, s. 25.

styczności, ani synteza, ponieważ... nieobecna jest wspólna płaszczyzna⁶. Można, zresztą, odnaleźć w pozycji Heideggera (jak i Tillicha) element, odcień antycznego włączenia teologii w filozofię, ponieważ istnieje niepowątpiewalne wartościowe i istotowe pierwszeństwo tego, co ontologiczne przed tym, co ontyczne, „bycia w sobie” przed „byciem dla nas”, drugie może być postrzegane jako swego rodzaju wtórny, „stosowany” aspekt pierwszego. Koniecznym jest także zauważyć, że zarówno u Heideggera, jak i Tillicha charakterystyka teologii dotyczy zachodniego, a przede wszystkim protestanckiego wzoru; nijak nie uwzględnia ona właściwości teologii mistycznej Prawosławia i nie może być jej w pełni adekwatna.

Na zakończenie należy wspomnieć, że obok wszystkich wspomnianych paradygmatów, w myśli europejskiej bytuje od dawien dawna jeszcze jeden, którego nie odnajdziemy na drzewie logicznych relacji, ponieważ pryncypialnie uchyla się on od sformułowania tego jak traktowane są w nim filozofia, teologia i ich wzajemna relacja. Jest on tym samym paradygmatem *rozmytej relacji*, przynależność do której stanowi ceche charakterystyczną tradycji gnostyckiej i gnostyckiego typu myśli. Jak wiadomo, gnostycyzm stworzył ideał wiedzy syntetycznej, która nie jest ograniczona ani ramkami filozofii, ani teologii, ale występuje w stosunku do nich jako „trzeci rodzaj”, jako jednocząca wyższa synteza. Taki ideał znajduje się w oczywistym związku z antycznym ideałem jednolitej wiedzy (i świadomości), o której mówiliśmy. Jednak ważna różnica polega na tym, że, jeżeli antyczność organicznie tworzyła swój typ wiedzy jednolitej ab ovo, to gnoza wychodzi z już dokonanego rozdzielenia. Chce ona przywrócić utraconą jednolitość jako utracony Raj, a dążąc ku temu bierze ona gotowe produkty różnych tradycji i różnych epok, różnych sposobów myślenia i dokonuje ich zjednoczenia, co i jest, wedle założenia, „synkretyzmem”, główną, gatunkową jej cechą, albo kto woli, jest to rodzajowa trauma myśli gnostyckiej. (Oczywiście, w wyniku

6 Ibidem, s. 31.

upadku i rozpadu tradycji, pod synkretyzm podpada także neoplatonizm, tak więc granica pomiędzy nimi jest cienka, a czasami nawet się zaciera.) Zrozumiałe dlatego jest to, że zarówno filozofia, jak i teologia nie uważają za wystarczające to rozszczenie gnozy do miana wyższej syntezy. W swych realnych formach, gnoza jest nie tyle pośredniczącym bądź wyższym, ile oddzielającym rodzajem wiedzy: dzielącym mocą niodookreśloności swych pojęć i pryncypiów, uniemożliwiający odniesienie ich ani do filozofii, ani do teologii. Według swojej typologii myślenie gnostyckie jest paranaukową i parafilozoficzną formą myśli, do sedna której przynależy odrzucenie metody i ograniczeń pojęciowych, nieobecność kryteriów odróżniających to, co należyte wywnioskowane i zauważone od uniesień fantazji i dowolności. Od dawna w taki sam sposób oceniają gnozę badacze, którzy poczynawszy od Hegla, określającego w „Wykładach z historii filozofii” myśl gnostyków jako „niespokojne i fantastyczne konstrukcje” i przekonującego, że „gnostycyzm...przyodziewał swoje wyobrażenia w formy, które były mu podpowiadane przez wyobraźnię”⁷. W wyniku zlewania się wszystkich granic, problem filozofii i teologii, właściwie, nie otrzymuje w gnozie żadnej formy; można jedynie mówić o pewnym nieokreślonym zbliżeniu, nakładaniu lub mieszaniu się tych dwóch sfer.

Wraz z tym, w historii myśli, podobne tendencje powstają nągminnie i okresowo, przybierając w siłę w epokach kryzysu i większych przemian. W ślad za klasycznym gnostycyzmem późnego antyku, do typu gnostyckiego przynależy wiele różnych nurtów i oddzielnych zjawisk, które ujęte w całości kształcie układają się w pewną linię przerywaną, przesywającą na wskroś linię z pogranicza europejskiego filozofowania. Można do gnozy odnieść całą gamę poglądów mistyki średniowiecznej, mistyczną teozofię i renesansową filozofię przyrody, filozofię religijną kręgu romantyków niemieckich, na czele z poglądami Novalisa i Baadera, wolną teozofię i filozofię objawienia

7 G. W. F. Hegel, *Lekcji po istorji filozofii*, [w:] *Sobrannyje soczinienija*, t. XI, Moskwa 1932, s. 92.

późnego Schellinga i na koniec, znacząca i ważną część – rosyjską filozofię religijną Srebrnego Wieku, do której powrócimy w paragrafie 5 (oczywiście, wyliczenie to nie jest pełne). Do tej linii przez cały czas dołączały się zupełnie marginalne niefilozoficzne ruchy, niezliczone doktryny sektanckie i okultystyczne, szkoły i szkółki, od manichejczyków w starożytności poczynawszy do współczesnych grup oczekujących Ery Wodnika.

3. Dla chrześcijaństwa wschodniego ostatnie dziesięciolecie okazały się etapem zgłębionej analizy i oceniania na nowo swych konceptualnych zasad i dotychczasowych sposobów ich wyrażania. Zapoczątkowany został nowy sposób rozumienia myśli prawosławnej jako specyficznej intelektualnej tradycji, specyficzny dyskurs w uniwersum rozumu europejskiego, który swoją historię rozpoczyna w okresie patrystyki klasycznej. W granicach tego sposobu rozumienia powinno także, mówiąc ogólnie, pojawić się nowe podejście do problemu relacji między filozofią i teologią: owa relacja powinna charakteryzować się osobliwościami na nowo rekonstruowanego „dyskursu wschodniochrześcijańskiego”. Jednak, co już wyżej zostało zasugerowane, problem ten jest bardziej problematyczny, ponieważ staje się relacją trzech sfer, spośród których główną jest *bogosłowije*, nierozzerwalnie związane z praktyką duchową i jednocześnie zupełnie różne od całej struktury i metody metafizyki europejskiej. W wyniku tego problem do dziś pozostaje niezrozumiały i nieprzeanalizowany; a my teraz jedynie nakreślimy kilka punktów, mających charakter sygnalizacji i hipotezy.

W książce „Ku fenomenologii ascezy” przytaczamy myśl o naturze generatywnej doświadczenia mistycznego. W nas interesującym temacie myśl ta przekłada się następująco. Na początku było doświadczenie. Zaś na początku doświadczenia było bezpośrednie doświadczenia bycia: doświadczenie orientacji globalnej, pierwotnej samoświadomości-zapytywania człowieka. Takie doświadczenie może mieć nie tylko różną głębię, ale także może być różnego rodzaju i treści: nie ma tu pełnej jedności i uniwersalizmu w skali całego

„fenomenowi człowieka”. Jednak wspólnym okazuje się ukonkretniający predykat – generatywność (zdolność tworzenia i wytwarzania), twórcza potencja doświadczenia. I pierwszą jej aktywnością, „pierwszą emanacją” jest to, że dane doświadczenie implikuje, wyprowadza konkretną ontologię i ontologikę (logikę istnienia i bycia), które także nie są uniwersalne, ale różnią się w zależności od rodzaju i treści doświadczenia. W duchowej historii świata europejskiego udział biorą, wspólnie ją składając (i sobą wyczerpując), dwie ontologie i ontologiki: antyczna ontologia jednego bytu, ontologika bycia–myślenia, i chrześcijańska ontologia bytu osobowego, bądź rozszczepionego bycia, ontologika bycia–relacji. Obie ontologiki odnajdują swoje pierwotne i czyste wyrażenie w konkretnym dyskursie: ontologika bycia–myślenia w dyskursie filozofii greckiej, ontologika bycia–relacji w dyskursie patrystyki, bądź dokładniej, we wspólnym dyskursie patrystyczno-ascetycznym. Te dwa dyskursy posiadają szczególną odróżniającą cechę jedności (jednolitości) i pełni. Powyżej już mówiliśmy, że cecha ta przynależy filozofii greckiej: w *jednym* sposobie organizacji myśli, filozoficznym, ona w *pełni* określa, wykorzystując termin Haideggera, sposób uporządkowania zasad odpowiadającej jej ontologiki – utrwała zasadnicze pozycje, problemy, aporie, a przy tym, nie dzieli siebie na części i nie ogranicza siebie przekazem jedynie jakiejś części tego zadania – teologii bądź innego sposobu wyrażania. Tą jednością i pełnią włada także patrystyczno-ascetyczny dyskurs, we współczesnym jego rozumieniu.

W swej strukturze dyskurs ten jest złożony, syntetyczny, jednoczy w sobie język pospolity, „teoretyczny” język sylogistyki, ściśle wyspecjalizowany aprioryczny język dogmatu i język doświadczenia, który przekazuje doświadczenie wspólnoty z Bogiem (jako mistyczno-ascetyczną praktykę). Pod tą różnorodnością odsłania się jednak wewnętrzna jedność. Język mistyczno-ascetycznej praktyki wspólnoty z Bogiem jest *bogosłowijem*₂ w starożytnym prawosławnym rozumieniu tego terminu, który tak oto tłumaczy jeden ze współczesnych nauczycieli tejże praktyki: „*Bogosłowijem* nie są domysły ludzkiego umysłu-rozsądku bądź rezultat badania krytycznego, a opowiadanie

o tym byciu, w które poprzez działanie Ducha Świętego człowiek został wprowadzony”⁸. Język zaś dogmatów zakorzeniony jest w *bogosłowni Soborów*, w którym to terminie, co bardzo ważne, widoczne jest także znaczenie doświadczałne. Specyficzny język dogmatu ujawnia się poprzez *fenomen Soboru*. Ontologika, wyrażana poprzez dyskurs patrystyczno-ascetyczny, charakteryzuje się otwartością: sposób bycia człowieka (bycia-obecności, bycia-świadomości) nie ma określenia samozamkniętości, ani samowystarczalności, ale konstytuowany jest poprzez pewną otwartą, wyprowadzającą na zewnątrz relację wobec położonego na zewnątrz Źródła (patrz. *Rod Ili nierod?*⁹), albo lepiej „Bogoludzką relacją”. „Bogosłowije” jest językiem doświadczenia bycia jako doświadczenia konstytuującego Bogoludzką relację; w fenomenie Soboru ta konstytuująca relacja, a mówiąc ściślej doświadczenie odpowiadające takowej, *wyprowadzana jest w horyzoncie intersubiektywności*, przy czym przyjmuje ona nową naturę, przemieniając się w nowy rodzaj doświadczenia: doświadczenie soborowo-kościelne Bogoludzkiej relacji. Predykat określający ten nowy rodzaj doświadczenia utrwalony zostaje w terminach sakramentalnych jako *Bogonatchnioność*¹⁰, a sposobem wyrażenia tego doświadczenia jest język dogmatu. W rezultacie, twierdzimy, że patrystyczno-ascetyczny dyskurs posiada jedną doświadczałną zasadę, włączającą w siebie doświadczenie soborowe i (osobowe) doświadczenie mistyczno-ascetyczne, które ze sobą są związane w taki sposób, że ten pierwszy rodzaj doświadczenia jest intersubiektywnym rozszerzeniem i przetworzeniem drugiego. Władając jedną naturą i jednym sposobem organizacji, dany dyskurs włada także właściwością pełni, w znaczeniu wyżej ukazanym – pełnego określenia i umocnienia zasad organizacji ontologiki. W odróżnieniu od źródłowego antycznego doświadczenia, chrześcijańskie źródłowe doświadczenie jest doświadczeniem

8 Hieronimich Sofroniusz, *Starec Sihuān*, Moskwa 1991, s. 153.

9 S. Chorużyj, *Rod ili nie rod?*, [w:] *O starom i nowom*, Sankt-Petersburg 2000, s. 311-350.

10 *Bogoduchnowiennost – bogonatchnioność*, tłum. za: A. Znosko, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996.

sytuacji bycia-w-relacji, dlatego odpowiednio do tego doświadczenia powodowana nim organizacja zasad ontologii konstytuuje się jako *ontodialog*. Dyskurs patrystyczno-ascetyczny obejmuje ten ontodialog i objaśnia go w całej jego różnorodności, jako jeden proces onto-antropologiczny, odkrywający się na płaszczyźnie energii (która także jest „byciem-działaniem”) i ukierunkowanie, poprzez całą gamę różnego rodzaju stopni pośrednich, transformujący „naturalne” struktury energetyczne codzienności w „nadnaturalne” energetyczne struktury synergii i przebóstwienia.

Tak więc dyskurs patrystyczno-ascetyczny występuje jako analogia i paralela dyskursu filozofii antycznej: w stosunku do innego doświadczenia źródłowego i innej ontologii, on także utrwała sposób urządzenia zasad ontologii w konkretnym jednym sposobie wyrażenia i organizacji. Dzięki temu, każdy z dwóch dyskursów umacnia się w odpowiadającej mu ontologicznie jako nieprzemijające źródło, początek, *αρχή*: całej (późniejszej) spekulacji, objaśniającej, tłumaczącej, rozwijającej daną ontologię, on konstytuuje konkretną *archeologię*. Taki wniosek bezpośrednio przylega myśli, przedłożonej przez ks. Jerzego Florowskiego w jego koncepcji syntezy neopatrystycznej (patrz: *Neopatristsczeskij sintez i russkaja filozofija*¹¹), przedstawiającą patrystykę jako chrześcijański, bądź ukościelniony hellenizm, w przeciwieństwie do myśli protestanckiej, która traktuje ją jako hellenizację chrześcijaństwa: pierwsze jest dyskursem tego wyodrębnionego, odnalezionego przez starożytną Grecję typu, ale wyrażającego nowe doświadczenie i jego nową ontologię; drugie jest zniekształceniem i utratą nowego doświadczenia, na rzecz próby opisanego starymi pojęciami i w starym dyskursie.

Jednak, co oczywiste, różnice doświadczenia źródłowego implikują wystarczająco głębokie, kardynalne różnice dwóch „archaicznych” dyskursów. Nasz temat, relacja filozofia–teologia–*bogosłowije*, okazuje się w samym ognisku tych różnic. Jedynym sposobem orga-

11 S. Chorużyj, *Neopatristsczeskij sintez i russkaja filozofia*, [w:] *O starom i nowom*, Sankt-Petersburg 2000, s. 35-61.

nizacji, w jakim tworzony jest dyskurs, dla myśli antycznej jest filozofia, dla języka patrystyczno-ascetycznego jest *bogosłowije*; tak jak filozofia grecka jest jednym żywiołem umysłu, tak (patrystyczne) *bogosłowije* jest jednym żywiołem Osobowości i relacji (z Bogiem). Wedle dokonanej definicji – jasno wynikające z jej genezy – *bogosłowije* jest „opowieścią”, opowiadaniem o wspólnocie, które, nie przestając być mową (o doświadczeniu) wspólnoty, jedynie komplikuje się jeszcze bardziej poprzez konieczne wyprowadzenie wspólnoty w horyzont intersubiektywny, co realizuje się za pośrednictwem dyskursu dogmatycznego. Taki sposób mówienia w dużym stopniu jest „nieterminologiczny”, jego słowa-pojęcia aktywnie sprzeciwiają się przekodowywaniu ich w meta-język nauki, ponieważ ich leksyko-semantyczna płaszczyzna charakteryzuje się złożoną, wielopoziomową strukturą, włączającą liczne asocjacyjne i indywidualne sensory, konotacje, referencje, których repertuar jest bardzo specyficzny i w wielu wypadkach nieoczekiwany. Tak więc sposób mówienia (o doświadczeniu) wspólnoty, jeszcze bardziej skomplikowany przez intersubiektywny, dogmatyczny element, jest bardzo odległy od sposobu mówienia (o doświadczeniu) myślenia, filozofii. Nie można ich sprowadzić do siebie nawzajem, nie można między nimi ustanowić żadnej, bezpośredniej, namacalnej relacji lub zgodności. Niepoprawnie byłoby mówić, że w patrystyce filozofia została włączona w *bogosłowije*, lub że jest jemu podporządkowana, albo że w myśli greckiej *bogosłowije* zostało włączone w filozofię lub zostało jej podporządkowane, ponieważ są to dwa dyskursy, które odnoszą się do różnych ontologik i do różnych rodzajów doświadczenia bycia. (Chociaż teologia, jako dyskurs nie-doświadczalny, może powstawać w różnych ontologiach i być w różnych relacjach, włączenia lub podporządkowania, zarówno z filozofią jak i *bogosłowijem*.) Można jedynie wiedzieć, że w pełni swej mocy, oba sposoby tracą przeciwstawieństwo, przy którym kłóciłyby się ze sobą nawzajem o zasady organizacji ontologiki.

4. W świetle powyższego schematu droga myśli zachodniej zarysowuje się w sobie szczególny sposób. Wpływ silnego intelektual-

nego świata filozofii greckiej, dążenie do wykorzystania jego arsenału konceptualnego były obecne także w klasycznej patrystyce, jednak na Wschodzie, za pomocą od razu nawiązanego sojuszu z ascetyką, silnie akcentowany był prymat doświadczenia; i dopóki ten ostatni był, w swym jądrze, chrystocentrycznym doświadczeniem wspólnoty z Bogiem, tendencja filozoficzna nie mogła w szczególny sposób się rozwijać. Z kolei na Zachodzie (oczywiście, nie bez wpływu osobliwości rozumu łacińskiego) o wiele większe znaczenie było przyznawane poprawności logicznej i konceptualnej dokładności dyskursu. Z tego powodu prymat doświadczenia, również prawie od razu, został zamieniony przez prymat tych kryteriów, które odpowiadały normom konstytutywnym filozofii, ale nie *bogosłowia*. W związku z dokonaniem zmiany kryteriów główną tendencją rozwoju okazało się zdecydowane zbliżenie dyskursu do typu filozoficznego. Na tej drodze dyskurs oswajał obszerną i treściwą problematykę, której *bogosłowije*, nie uważało za ważną do rozpatrywania, jednocześnie oddalał się od wyrażenia doświadczenia wspólnoty z Bogiem. Nie bacząc na to, jeszcze bardzo długo uważano, że dyskurs przynależy i powinien przynależeć ontologicznie doświadczenia chrześcijańskiego, a gwarantem tego uznany został dogmat, który także zaczął być traktowany nie jako szczególne intersubiektywne (soborowe) doświadczenie, a jako konstrukcja spekulatywna, „formuła dogmatyczna”. Jednak tak rozumiany dogmat zaczął występować jako coś niedoskonałego i dziwnego: był on ciemnym, aporycznym, nieudowodnianym, jednak przy tym wszystkim, ostro odróżniano go od dowolnych wyjaśnień, poprawek, „ulepszeń”, jakie koniecznie chciała wprowadzić myśl analityczna. Myśli analitycznej naturalne było jego odrzucenie. W taki sposób dokonywało się rozdzielenie na dwa nurty, mające jedną historię, prawie takie same kryteria i nawet, ogólnie mówiąc, te same pozycje ontologiczne, a różniące się jedynie tym, że w nurcie „teologii” rozum był zobowiązany do przestrzegania dogmatu, a w nurcie „filozofii” rozum nie był do tego zobowiązany.

Tak wygląda, w uproszczeniu, logiczna geneza tej sytuacji dojrzałego Średniowiecza, kiedy myśl zachodnia rozpoczyna podejmo-

wać i analizować, wszelkie możliwe warianty relacji filozofii i teologii. W świetle tego, co już powiedziano, sytuacja ta przybiera wyraz *sytuacji rozszczepionego dyskursu*, kiedy zasady organizacji ontologii zostały rozdzielone pomiędzy dwa sposoby wyrażenia, które, w swej istocie, nie są bardzo od siebie odległe, ale mające złożone i skomplikowane relacje – wielowariantowe, nieraz konfliktowe i w sposób jawny nie dające się w pełni wyjaśnić. W końcu to pozycja filozofii okazała się bardziej zasadna, ponieważ filozofia występowała jako nauka naturalna, a sposób samoanalizy rozumu zakorzeniony był w światopoglądzie antycznym. Z kolei teologia stała na pozycji antyracjonalnej, antynomicznej i utrzymywała się raczej siłą autorytetu zewnętrznego. Przyczyną i płaszczyzną dla takiej relacji okazało się to, że w ciągu długiego procesu redukcji teologia coraz bardziej oddalała się od *bogostowija* jako patrystyczno-ascetycznego dyskursu doświadczenia, tracąc, tym samym, więź ze swoimi rzeczywistymi zasadami doświadczenia chrześcijańskiego. Oczywiście sfera doświadczenia religijnego nadal istniała, a w pewnej mierze, teologia przyznawała się do związku z nią; jednak należy tu koniecznie dodać, że samo wyobrażenie o doświadczeniu także było redukowane i poddawane rozszczepieniu. Doświadczenie religijne co raz bardziej było maltretowane przez poznający rozum jako doświadczenie na wskroś subiektywne, niewiarygodne, nieodróżnialne od iluzji i wyobrażenia, przeciwstawiające się doświadczeniu naukowemu, które to satysfakcjonowało kryteriami srogości i wiarygodności (na zewnątrz było jednak jedynie wąskim, szczególnym i bardzo specyficznym, rodzajem doświadczenia). W rezultacie pozycja przedstawiana w naszych czasach przez Tillicha i Haideggera, – przyznanie teologii statusu nauki, czyli potraktowanie jej jako pewnej szczególnej dyscypliny, która nie może dać odpowiedzi na zasady organizacji ontologii – okazuje się możliwie najbardziej pozytywna wśród wszystkich, jakie są dopuszczalne dla obiektywnego sądzenia w sytuacji rozszczepionego dyskursu.

Drugą cechą charakterystyczną tej sytuacji, którą należy podkreślić, jest powstanie problemu ontologicznego. Obie wyjściowe on-

tologii okazują się, co jest prawie tautologiczne, w pełni określonymi przez ontologie, tak więc oba pierwotne dyskursy, przedstawiające zasady organizacji tych ontologik, stały przed zadaniem eksplikacji ontologii, ale wcale nie jej poszukiwań czy wyboru. Rozum bynajmniej nie przedkładał żadnej nieokreśloności i niejednorodności ontologii, władając bezpośrednią więzią z konkretnym źródłowym doświadczeniem bycia. Ale w sytuacji rozszczerzonego dyskursu taka nieokreśloność i niejednorodność pojawia się z koniecznością – gdy tylko rozum europejski odżegnuje się od prymatu kryteriów doświadczalnych oraz stara się jednoczyć strukturę filozoficzną, związaną wieloma niemi z ontologią antyczną jednego bytu i przyjęte początkowo zadanie wyrażenia organizacji zasad ontologii chrześcijańskiej bytu osobowego – wspólnoty. Organizująca zasady rola koncepcji wspólnoty i osobowości nie była uświadamiana, ale nie przestawała istnieć jako bardziej oczywista (namacalna) i prosta (po części uproszczająca) charakterystyka ontologii chrześcijańskiej jako ontologii rozszczerzenia bytu. Nietrudno więc zauważyć, że w konstrukcjach filozofii zachodniej ontologia występuje, jako przedmiot – jeśli nie pospolitego wyboru, to wyjściowego fundamentalnego postulatu, Satz vom Grund; przy tym wybierane drogi różnią się między sobą znacząco, wypełniając obszerne spektrum pozycji, rozpościerających się od ontologii radykalnie zjednoczonego bytu do ontologii bytu, radykalnie rozszczerzonego.

5. Wspomniana nieokreśloność ontologii jest jednym z czynników, który wyraźnie odznaczył się na sytuacji myśli rosyjskiej. Jak już nie raz mówiliśmy (i zdecydowanie przekonywaliśmy) formułowanie się myśli rosyjskiej, jej typologia, ustalane było poprzez wspólne oddziaływanie zachodniej myśli i dyskursu wschodniochrześcijańskiego. To nałożenie na siebie i zmieszanie różnorodnych warstw przeszkadzało czystości dyskursu, usposabiało ku nieokreśloności, synkretyczności; a to, że jedna z tych warstw władała nieokreślonością pryncypialną, powiększało to pra-usposobienie. Oczywiście, idąc dalej, to dyskurs patrystyczno-ascetyczny, wyrażający organi-

zaczę zasad ontologii chrześcijańskiej, w swym całokształcie i pełni nie wszedł do kultury i myśli rosyjskiej. Kultura i duchowość Rosji aktywnie przejęły i twórczo rozwinęły tradycję ascezy prawosławnej; jednak patrystyka wraz ze swoją delikatną metodą i aparatem konceptualnym pozostała mało oswojona i nie rozwinięta. Bazowy dyskurs Prawosławia został oswojony jedynie w formach praktycznych, co spowodowało, że okazał się fundamentalnym jedynie dla środowiska monastycznego i ludowego, niewystarczająco poruszający kulturę i oświatę państwa (choć spotykane były także ważne, wyraźne wyjątki od tej reguły). Podczas nieobecności tej miarodajnej podstawy życia religijne i kulturalne tradycyjnie pozostawało areną różnorodnych tendencji i wpływów. Na przykład w XIX w. w Rosji panował jeszcze stary paradygmat wykluczania się nawzajem, wedle którego wszelka filozofia przynosi szkodę i jest jedynie omamem; jednak już w tym samym czasie Jerzy Samarin stanowczo twierdził w swej dysertacji, że prawosławne *bogosłowije* włada organicznym pokrewieństwem z filozofią Hegla i powinno z koniecznością bazować się na tej filozofii.

Takie osobliwości kulturalnej historii w pełni objawiły się podczas ostatniego znaczącego zjawiska w myśli rosyjskiej – metafizyki renesansu religijno-filozoficznego. Wraz z niepodważalną skalą tego zjawiska, metody tej metafizyki, jej specyficzna typologia i stylistyka zawsze stwarzały trudności przy kwalifikacji ich w historii filozofii, a widmo ocen było pstrokate i sprzeczne, włączając zarówno kategoryczne odrzucenie, jak i nadmierne zachwyty. Zaznaczony przez nas schemat pozwala, w pewnej mierze, pokonać te trudności poprzez odsłonięcie struktury dyskursu filozofii religijnej i prześledzenie pochodzenia fundamentalnych elementów tej struktury. Z łatwością na konkretnym materiale można zauważyć, że ten formułujący się dyskurs zawładną elementami trzech dyskursów, w których rozwijały się źródłowe ontologii świadomości europejskiej – *bogosłowija*, teologii, filozofii; jednak poprzez zmieszanie ich ze sobą i wzajemne nakładanie, podrywając się nawzajem, wszystkie trzy dyskursy zaprezentowały się jako zdekompletowane i niepełnowartościowe.

Trzonowy dla Prawosławia element, patrystyczno-ascetyczne *bogosłowie* doświadczenia osobowości i wspólnoty, był obecny raczej pośrednio, poprzez bierne odzwierciedlenia i odgłosy. Niejednokrotnie już zaznaczaliśmy, że palamickie wschodzenie i zanurzenie się w doświadczenie ascetyczne nie dokonywało się bynajmniej wtedy w myśli rosyjskiej. Jednak, z drugiej strony, prawosławny wysiłek ascetyczny opieczętował „duch kultury rosyjskiej”, jej ogólną typologię, mentalność, atmosferę dyskursu... Te wpływy, często oddolne, nieformalne i z trudem dające się skonceptualizować, werbalne wyrażenie znajdowały, przede wszystkim, w literaturze – i dopiero potem, poprzez wpływ literatury i religijności ludowej, niebezpośrednimi drogami wchodziły w orbitę myśli Srebrnego Wieku, wyrażając się nie tyle w języku teoretycznym, ile w poetyce, stylistyce i tematyce filozofii rosyjskiej, w jej tonie, formie, intonacji... Zaś konceptualna treść religijna pojawiła się w tej filozofii przeważająco w formie teologumen, które jedynie w mniejszym stopniu bezpośrednio przynależały do dyskursu patrystycznego, a w większości pochodziły z teologii zachodniej. Z kolei element filozoficzny, który miał być wiodącym, nie mógł poprawnie i w pełni się zrealizować, przeprowadzić metodę filozoficzną w całości i osiągnąć czystość dyskursu filozoficznego z uwagi na niedającą się ominąć obecność innych elementów, zupełnie od niego różnych. Na dodatek, podążając za filozofią zachodnią, przejął on od niej odległość pozycji ontologicznej, jej chwiejność między panteizmem antycznym, deistycznym hipertroficznym rozszczepieniem bytu i nowotestamentową ontologią osobowej relacji z Bogiem. Należy jeszcze dodać do tego, że cały wspólny, zbiorowy dyskurs w stosunku do różnych w swym składzie elementów dokonywał organizacji, ich zjednoczenia, stopienia, zrastania do nierozdzielności i nierozróżnialności, a nie precyzyjnego metodologicznego rozróżnienia. Tak więc analiza pod kątem tematyki o filozofii i teologii prowadzi nas do potwierdzenia nie raz już przytoczonych opinii, że w filozofii Srebrnego Wieku znaleźć można ślady synkretyzmu, tendencji gnostyckich i typologię „aleksandryjską” (patrz wyżej p. 2). Podkreślimy jednak, że te ogólne oceny, wystarczające dla nas z uwagi na nie-

konkretność tematu, nie są wystarczające przy analizie konkretnych zjawisk, która zobowiązana jest uwzględnić ważną niejednorodność i niewspółmierność materiału, a także istniejącą tendencję procesu filozoficznego ku stopniowemu przezwyciężaniu słabości.

6. Przy rozpatrywaniu ontologii osobowego bycia-wspólnoty dyskurs patrystyczno-ascetyczny służy jako nieusychające źródło, bynajmniej jednak nie wyczerpuje sobą tego rozpatrywania i nie porusza wszystkich powstających w jego toku problemów. Nasza tematyka doprowadza nas do niektórych z tych problemów; przede wszystkim oczywistym jest, że w zawiązku z nią powstają pytania o wzajemne relacje z ontologią bycia-myślenia. W odróżnieniu od drogi filozofii zachodniej sprawa nie dotyczy przejścia lub ześlizgiwania w tę ontologikę, ale tego, by zrozumieć, wyprowadzić ze swojej zasady, w swojej perspektywie jej główne pojęcia, jej problematykę oraz przedstawić główne pytania. Ukazana problematyka jest, jak wiemy, „wielką rozmową” o bycie i niebycie, myśleniu, naturze i istnieniu... – i wystarczająco wyraźne jest to, że zbliżanie się do rozwiązania wyznaczonych zadań można poszukiwać w nurcie – bądź odsyłając się do nurtu – fenomenologii. W ognisku całej problematyki – problemu myślenia, a ważną właściwością fenomenologii jest dalece posunięta wspólnota stworzonej w niej koncepcji myślenia, jej przydatność i efektywność w różnych i oddalonych od siebie sferach. W pełnej zgodności z konsekwentnym dążeniem Husserla do chronienia fenomenologii raczej jako metody, bez przemieniania jej w konkretną ontologię, fenomenologia może, do pewnego stopnia, posłużyć jako most metodologiczny między dwiema europejskimi ontologiami. (Podobną rolę dla niej w swym czasie zakreślał Max Scheler)

Dla nas w centrum znajduje się koncepcja *świata-jako-doświadczenia*: traktując doświadczenie jako doświadczenie świadomości w konstrukcji, określonej redukcją fenomenologiczną, i doświadczenie myślenia, realizującego siebie w akcie intencjonalnym, ta koncepcja w pełni odpowiada ontologicie bycia-myślenia; ale, co już

wcześniej pokazywaliśmy¹², przy określonym uogólnieniu horyzontu doświadczenia i rozumieniu doświadczenia, ona odpowiada także ontologicie bycia-wspólnoty, jaką jest ona rozumiana w dyskursie hezychastycznym. Odsyłając się do tej wiążącej koncepcji można przedstawić problem myślenia jako adekwatny wobec ukazanej ontologii. (W istocie treści, takie zadanie jest bliskie zadaniu ustanowienia wzajemnej więzi między fenomenologią i dialogiką – jednak bliskość ginie, a zadanie staje się coraz trudniejsze poprzez to, że w naszym wypadku sprawa dotyczy relacji bardzo specyficznej, ontodialogu.) Rolę kluczową odgrywa tu inna wiążąca koncepcja, *transcendowanie*. W klasycznym dyskursie filozoficznym ona bezpośrednio odsłania naturę myśli, tak jak w ontologicie bycia-wspólnoty ona tak samo bezpośrednio wyraża jej dynamikę ontologiczną: zgodnie z naszą deskrypcją (patrz. *Rod ili nierod?*), w wymiarze bycia-działania ta dynamika przejawia się jako „wydarzenie transcendowania”. Jednak problematyka transcendowania w tych dwóch kontekstach jest bardzo różna; nasze zadanie w swej najważniejszej części sprowadza się do porównania dwóch problemów, co rozpoczęliśmy już w cytowanym artykule. „Most fenomenologiczny” okazuje się przy tym koniecznością, ponieważ konstytucja wydarzeń transcendowania realizuje się właśnie w świecie-jako-doświadczeniu, który poprzez siebie ukazuje niezbędną przestrzeń i perspektywę porównania. Konkretna i bynajmniej nie prosta analiza porównawcza wychodzi daleko poza ramy naszego szkicu, a my ukarżemy jedynie ogólną właściwość, która jest dość oczywista: w ontologicie bycia-wspólnoty fenomen myślenia okazuje się w swej naturze nie autonomicznym i nie zamkniętym w sobie. Tak jak „radikalne transcendowanie”, w odróżnieniu od „transcendowania kogitatywnego” (ponownie patrz *Rod ili nierod?*), wydarzenie transcendowania także włada ekonomią holistyczną, a jedynie w perspektywie holistycznej tej ekonomii myślenie istnieje i realizuje siebie, występując jako „umysł-biskup”. Mimo tego wyda-

12 S. Chorużyj, *Podwíg kak organon. Organizacja i germeniewtika opyta w isichastskoj tradicii*, [w:] *Woprosy filosofii*, Moskwa 1998, 3/II-B.

zenie transcendowania przedkłada szczególną, spontaniczną dynamikę, realizującą się przez „energie położonego na zewnątrz Źródła”, które posiadają źródło poza świadomością, jednak istotowo ogarniają świadomość i myślenie. W rezultacie odkrywamy, jako jego cechę konstytutywną, *dwojaką niezamkniętość myślenia*, tak mówiąc, „od góry” i „od dołu”: immanentną korelację i włączoność jego w holistyczną antropologiczną ekonomię i spontaniczną (powodowaną łąską) dynamikę meta-antropologiczną.

Rozwinąwszy problem fenomenu myślenia w ramach ontologii bycia-wspólnoty rozszerzamy język i zakres conceptualny tej ontologii, otrzymując możliwość rozpatrzenia w jej granicach, z jej pozycji koncepcje centralne i problematykę ontologii bycia-myślenia, przez co osiągnięte zostają założone cele porównania. Dwie ontologii odnajdują wspólny język i możliwość dialogu; oczywiście dialog konstytuuje obecność dialogicznej sytuacji, fakt nieidentyczności tych dwóch: konstytutywna dla drugiej ontologii parmenidesowa tożsamość bytu i myślenia, przedkładająca ontologię jednego bytu, powinna radykalnie być transformowana w ontologię bycia-wspólnoty, przedkładającą rozszczepienie bytu i mającą za prototyp wspólnoty – ontodialog. Jednocześnie możliwość dialogu odnajdują także dyskursy, które wyrażają organizację zasad dwóch ontologii i przedstawiają sobą źródłowe praobrazy, odpowiednio, *bogostowija* i filozofii, zaś nawiązując do wyjściowego tematu tego artykułu, można wyciągnąć z pojawiającej się sytuacji dialogicznej „nowe paradygmaty ich relacji”. Jednak teraz nie będziemy starać się tego dokonać, ograniczymy się jedynie jedną ogólną obserwacją, która pomoże zrozumieć charakter przejawiającej się relacji.

Jak wcześniej zauważyliśmy, cechą specyficzną myślenia w wydarzeniu transcendowania – wciągnięcie jego do otwartej strategii ontodialogu, w którym aktywnym kluczowym czynnikiem jest spontaniczna dynamika wschodzenia, realizująca się przez energie transcendujące, jako energia położonego na zewnątrz Źródła. Ta spontaniczna dynamika charakteryzuje się czystą i radykalną różnicą, tworzącą barierę głębokiej niezgodności i nieporównywalności między

dwiema ontologiami w ich źródłowym doświadczeniu bycia. Różnica rzeczywiście jest radykalna, ale istnieje możliwość zaobserwowania jej genezy i, dzięki temu, przy wszelkiej niezgodności można także osiągnąć treściwe porównanie doświadczenia źródłowego. Zaś geneza zawiera się (ponownie wspomnijmy *Rod ili nierod?*) w akcie *nawrócenia się*, bądź eksterioryzacji energii, realizujących wydarzenie transcendowania. Początkowo one w żaden sposób nie wydzielają się z całej wielości różnorodnych, różnie ukierunkowanych energii świadomości i nie tworzą żadnej spontanicznej dynamiki, ponieważ myślenie w takim modusie wcale nie włada opisaną specyfiką. Następnie dokonuje się – albo się nie dokonuje, bo konieczność jest tu nieobecna – „rozpoznanie położonego na zewnątrz Źródła”, akt nawrócenia się, w którym energie transcendowania, eksterioryzując się, odnajdują szczególny status i poprzez to powstają przesłanki konstytucji wydarzenia transcendowania. Właśnie nawrócenie, w taki sposób, tworzy przesłanki i stwarza możliwość początkowi nowej antropologicznej, a dokładniej już meta-antropologicznej, strategii, w której jako agent dokonywujący występują energie położonego na zewnątrz Źródła. Należy jednak wyraźnie podkreślić, że rozumienie nawrócenia się w użytym przez nas znaczeniu nijak nie można bezpośrednio utożsamić z pospolitym pojęciem psychologii religijnej: jest to bardzo charakterystyczny, „ontologizowany” jego rodzaj, wchodzący w ontologikę osobowego bycia-wspólnoty jako jej specyficzna przynależność. A nasza końcowa obserwacja zawiera się w tym, że w tak rozumianym wydarzeniu nawrócenia możemy dokładnie lokalizować ten punkt, tę ontologiczną bifurkację, od której początek bierze możliwość drastycznej spontanicznej dynamiki i strategii meta-antropologicznej oraz w której zakorzenione jest rozchodzenie się dwóch ontologik, z których składa się uniwersum rozumu europejskiego.

Przetłumaczył Łukasz Leonkiewicz

O IKONOGRAFII ŚWIĘTYCH W PRAWOSŁAWIU

Słowa kluczowe: ikonografia, święci, świętość, Prawosławie, Kościół, kult świętych, ikona, nimb, Biblia

I. KULT IKONOGRAFICZNYCH PRZEDSTAWIEŃ ŚWIĘTYCH

Św. Jan z Damaszku pisze: „Święci za życia byli wypełnieni Duchem Świętym. Również po ich śmierci łaska Ducha Świętego pozostaje niewyczerpana w ich duszy, w ich ciele spoczywającym w grobowcu, w ich rysach i świętych wizerunkach, a to nie ze względu na ich naturę, lecz jako następstwo łaski oraz Bożego działania”¹. Stwierdzenie to stanowi wyraźne potwierdzenie tego, że łaska Ducha Świętego trwa zarówno w relikwiach świętego, jak i w jego wizerunkach.

Zadaniem wizerunków świętych jest przy tym jak najpełniejsze i najwierniejsze, o ile to tylko jest tylko możliwe przy pomocy środków wyrazu artystycznego, wyrażenie prawdy o Bożym Wcieleniu. Wcielenie Jezusa Chrystusa jest bowiem podstawą całej chrześcijańskiej ikonografii.

Bazując na idei Wcielania można powiedzieć, że wszystkie ikony są ikonami Chrystusa. Takimi są zarówno wizerunki przedstawiające bezpośrednio Jego oblicze bądź sceny z Jego ziemskiego życia oraz przedstawienia Bogarodzicy, w której dziewiczym łonie doko-

¹ PG 94, I, 1249 CD; cyt. za: L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993 s. 140.

nało się Wcielenie („Słowo ciałem się stało...), jak i te, które przedstawiają postacie świętych – ludzi stworzonych przez Boga, którzy za wzór swego ziemskiego życia mieli Chrystusa do tego stopnia, że stali się Jego „odbiciem”, Jego obrazem. Ks. Sergiusz Bułgakow pisze: „Ogólną podstawą ikony człowieka (...) jest fakt, że obraz Boży został w człowieku przywrócony przez Chrystusa, który w swoim człowieczeństwie ukazał prawdziwy obraz człowieka. (...) Wszystkie ikony świętych są w tym sensie wielopostaciową ikoną Chrystusa, w nich «odtworzony jest Chrystus» (por. Ga 4,19)”².

Pomiędzy czcżą oddawaną świętym a kultem ikon ich przedstawiających istnieje organiczna więź. Łaska Ducha Świętego powołuje do życia świętość zarówno przedstawianej osoby, jak i jej ikony. Łaska ta tworzy kontakt między wiernym a świętym, a pośrednikiem tego kontaktu jest właśnie ikona tego świętego. Tym samym wierny swoją modlitwą kierowaną do świętego przedstawianego na ikonie za jej pośrednictwem bierze udział w świętości tego świętego. W ikonie święty obecny jest przez łaskę „w celu przyjęcia modlitwy w swoim obrazie, na mocy związku i idealnej jego tożsamości z praobrazem”³.

Ikona pokazuje uczestnictwo człowieka w życiu Boga, pokazuje świętość osoby na niej przedstawianej, która uzależniona jest zarówno od działania łaski Świętego Ducha, jak i samego człowieka i jego wysiłków ascetycznych. Ikona przedstawia nade wszystko duchowe oblicze świętego, jest wizerunkiem liturgicznym człowieka przebóstwionego, w którym obecna jest łaska Ducha Świętego, „ukazuje oddziaływanie łaski Bożej na ludzkie ciało, a szczególnie na organy zmysłów”⁴. Tak jak Jezusa Chrystusa przedstawia się jako Bogoczłowiek podobnego człowiekowi we wszystkim oprócz grzechu, tak też świętego przedstawia się na ikonie jako człowieka uwolnionego od grzechu. Chociaż ikona przedstawia jego stan przebóstwiony, to nie wyklucza niczego z tego, co ludzkie. Dlatego też ikona przedstawia

2 S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, tłum. i oprac. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 88.

3 Ibidem, s. 89.

4 L. Uspienski, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 145.

też ziemską działalność świętego, z której „wrosło jego działanie duchowe”⁵. I tak może to być działalność biskupa czy mnicha, kapłana czy żołnierza, władcy czy prostego człowieka z ludu, itd. Zawsze jednak cały bagaż działań i doświadczeń świętego ukazywany jest w kontekście jego oczyszczającej więzi ze światem boskim.

Przedstawiając duchowe oblicze świętego ikona powinna zachowywać także pewną zewnętrzną zgodność z pierwowzorem. Wizerunek świętego powinien być wierny prawdzie historycznej. Zadaniem ikonografia jest jak najdokładniejsze, jak to jest możliwe (a uzależnione jest to również od stopnia jego wzrostu duchowego), oddanie rysów, charakteryzujących postać świętego, aby jak najmniej odbiegała ona od pierwowzoru. Oczywiście nie zawsze jest to możliwe, na przykład z tego powodu, że oblicze świętego uległo zapomnieniu z powodu upływu czasu, w których żył czy też braku odpowiedniej wprawy i niezręczności ikonografa. W każdym razie, nawet jeśli święty przedstawiany na ikonie nie zostanie rozpoznany, to – bazując na atrybutach obecnych na ikonie⁶ – wierny z łatwością będzie mógł powiedzieć przynajmniej do jakiego typu świętości on należy. W ikonografii Kościoła prawosławnego identyfikacja konkretnego świętego na podstawie atrybutów indywidualnych może być jednak trudniejsza, niż w sztuce Kościoła rzymskokatolickiego, gdzie atrybuty indywidualne są powszechnie stosowane.

Aby jak najwierniej oddać rysy świętego ikonografowie korzystają z wzorów – wcześniej powstałych ikon tego świętego oraz podręczników nauki sztuki ikonografii (gr. *Hermeneia*, cs. *Ikonopisnyj podlinnik*, *Licowej podlinnik*, *Podlinnik*, *Licewyje swjatcy*, *Obraczczik*,

5 Ibidem, s. 148.

6 Barbara Dąb-Kalinowska dzieli atrybuty świętych występujące w sztuce wczesnochrześcijańskiej na: uniwersalne (nimb, aureola, baldachim), ogólne (przysługujące grupie osób, na przykład księga czy określony rodzaj szaty) oraz indywidualne (określające poszczególnego świętego); patrz: B. Dąb-Kalinowska, *Ziemia piekła, raj. Jak czytać obrazy religijne*, Warszawa 1994, s. 133.

7 Ks. Sergiusz Bułgakow pisze, że podręczniki te mają dla ikon „znaczenie «duchowej cenzury»”, patrz: S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białyсток – Warszawa 1992, s. 159.

Piersonalnik)⁷, w których znajdują się m.in. wzorce bardziej lub mniej dokładnie określające zasady przedstawiania różnych postaci. Podręczniki te zostały wypracowane w oparciu o Pismo Świętą i Świętą Tradycję⁸. Twarze niektórych świętych zostały utrwalone jeszcze za ich życia, ikony innych powstawały w oparciu o wypowiedzi osób, które znały ich za życia, innym razem zostały one objawione podczas widzeń. Nie przywiązywano przy tym dużego znaczenia do konieczności zewnętrznego portretowego „podobieństwa” (cs. *podobije*), ograniczając się do pewnych ogólnych rysów, bowiem prawdziwe, duchowe „podobieństwo” uznawane jest w ikonografii za ważniejsze od portretowej wierności.

To, że wizerunek świętego powinien być wierny prawdzie historycznej, nie oznacza, że ikona świętego powinna być jego fotografią czy też naturalistycznym przedstawieniem, w którym poszukuje się zewnętrznego podobieństwa. Nie powinna też być jego portretem. Portret poszukuje bowiem środków dla wyrażenia naturalnego, indywidualnego oblicza, podczas gdy ikona przedstawia oblicza przebóstwione – nadprzyrodzone i wysławione. Ikona prezentuje rys ludzkiego oblicza Boga w sposób symboliczny, a nie realistyczny, jak to czyni portret. W sztuce sakralnej „portret naturalistyczny człowieka może funkcjonować tylko jako dokument historyczny”⁹. Nigdy nie będzie on jednak zastępował ikony, której cześć oddajemy nie ze względu na jej zewnętrzne podobieństwo z pierwowzorem, lecz ze względu na podobieństwo świętego do Boga.

Podobieństwo świętych do Boga sprawia, że ikony przedstawiając ich duchowe oblicze, mogą sprawiać wrażenie szablonu, monotonii i jednostajności, graniczącej z zupełnym brakiem cech indywidualnych. Podobne wrażenie można również odnieść do opisów życia świętych zawartych w ich żywotach. Dzieje się tak ponieważ zadaniem ikon, tak jak i żywotów, nie jest ukazanie za wszelką cenę

8 Mniszka Julianna (M. N. Sokołowa), *Trud ikonopisca*, Swjato-Troickaja Siergijewa Ławra 1998, s. 76.

9 L. Uspienski, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 138.

indywidualności świętego, lecz właśnie jego podobieństwa do Boga. Ks. Jerzy Tofiluk pisze o tym tak: „Każde zdjęcie, portret czy też obraz przedstawiają pewien stan lub rzecz, które już nie istnieją, ponieważ zostały utrwalone jako kopia (...). Odwrotnie ma się rzecz z ikoną, ponieważ nie jest ona kopią przedstawiającą rzeczy nieistniejące. Ikona uobecnia, czyni oryginał obecnym”¹⁰.

Ikona powstała z myślą o człowieku i od niego zwraca się w swym „zaszyfrowanym” języku. Celem ikony nie jest wywołanie naturalnych ludzkich uczuć, lecz kierowanie wszystkich ludzkich uczuć ku przeobstwieniu. Osiągnięcie łaski Ducha Świętego nie było bowiem wyłącznym zadaniem świętych przedstawianych na ikonach, lecz jest zadaniem każdego członka Kościoła, a ikona ukazuje właśnie chwałę świętego, który już jest w stanie przeobstwienia, ukazuje jego twarz przemienioną, wieczną. Twórczym zadaniem ikony nie jest po prostu wpajanie mu za pomocą kolorów, form i linii chrześcijańskich prawd wiary, lecz ukazywanie mu świata do którego powinien dążyć, świata przeobstwionego, a więc jej rolę stanowi kompleksowe formowanie całego człowieka.

II. KANON IKONOGRAFICZNY PRZEDSTAWIEŃ ŚWIĘTYCH, TREŚĆ I SYMBOLIKA

Łaska Ducha Świętego „nie jest wyrażalna żadnym ludzkim sposobem”¹¹. Nie da się bowiem w pełni przedstawić świętości ani przy pomocy słowa, wizerunku czy też innych dostępnych człowiekowi środków. Dlatego też sztuka cerkiewna w ciągu długiego czasu wypracowywała zasady, które umożliwiają chociaż w pewnym stopniu przedstawić to, co niewyrażalne. Duchowy świat człowieka będącego świątynią Boga, ikona ukazuje za pomocą kolorów, form i linii. Ów wewnętrzny spokój i porządek świętego (bo przecież w Królestwie Bożym nie ma nieporządku) ikona ukazuje przez jego harmonię

¹⁰ J. Tofiluk, *Duchowa treść ikony*, „Arche. Wiadomości Bractwa” 1997, nr 3, s. 9.

¹¹ L. Uspiński, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 140.

zewnątrzną. Harmonia ta przejawia się w każdym szczególnie ciała świętego, jego szatach i wszystkim, co go otacza. W ikonie wszystko zaświadcza sobą o zwycięstwie nad wewnętrznym chaosem i podziałem człowieka.

Świętość jest zaznaczana w ikonie za pomocą ustanowionego przez Kościół zasad ikonografii, specjalnego języka malarskiego, zwanego kanonem ikonograficznym. Język ten, podobnie jak i samo nabożeństwo chrześcijańskie, kształtował się przed wiele stuleci „mądrością Kościoła, narodów i historii pod łaski pełnym działaniem Świętego Ducha”¹² i ostatecznie sformował się do XII wieku¹³. W takiej też postaci przetrwał do czasów współczesnych. Uznanie tego języka, „jest przeżyciem więzi z całą ludzkością i uświadomieniem sobie, że życie naszych przodków nie było daremne”¹⁴, bowiem „prawda, którą się kierowali, została utrwalona i oczyszczona przez sobór narodów i pokoleń, krystalizując się w kanonie”¹⁵. Zachowanie kanonu ikonograficznego, który „posiada znaczenie ogólnej zasady”¹⁶ przy pisaniu ikon (ikona jest pisana, a nie malowana) pozwala stwierdzić czy wizerunek jest ikoną, czy nią nie jest.

Realizacja kanonu ikonograficznego przy pisaniu ikony sprawia, że ten czy inny święty przedstawiany w ikonie na wizerunkach wykonanych przez różnych ikonografów posiada takie same (lub bardzo zbliżone) oblicze, szaty, a ikona wykonana jest w zbliżonej kolorystyce. Kościół uważa bowiem, że skoro określony święty, którego ciało stało się nosicielem Ducha Świętego, został niegdyś tak a nie inaczej przedstawiony, to nie ma potrzeby dokonywania tego zmiany. Nie stoi to w sprzeczności z istnieniem wielu tzw. szkół ikonograficznych (szczególnie na Rusi), w których postaci świętych mogły być przedstawiane w nieco odmienny sposób.

12 Mniszka Julianna (M. N. Sokołowa), *Trud ikonopisca...*, op. cit., s. 42.

13 Zenon, archimandryta, *Biesiady ikonopisca*, <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/zinon1/zinon1.htm> [dostęp: 20.02.2010].

14 P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, tłum. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 142.

15 Ibidem.

16 S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 159.

W ikonie nic nie jest pozostawione przypadkowi, a każdy element powiązany jest z całością. Ikona jest bowiem wynikiem długiej Tradycji „w której medytacja i drobiazgowo opracowanie stanowią jedną całość”¹⁷. Oto poszczególne elementy ten całości.

1. Światło

Światło i światłość należą do kluczowych terminów chrześcijańskiej pobożności, które pojawiają się w Ewangeliach i służą poznaniu Boga. Światło odgrywa też duże znaczenie w ikonie, a Michel Quenot pisze nawet, że jest ono „tematem ikony”¹⁸. W ikonie, jako w „oknie do wieczności”, przedmioty i osoby nie rzucają cienia, bowiem cienia nie ma w Królestwie Bożym. Ikona nie zna światłocienia ani wypukłości podkreślanej przy pomocy cienia, bowiem przedstawia świat absolutnej światłości: „Bóg jest światłością i nie ma w Nim żadnej ciemności” (1 J 1,5). W świecie ikon słońce nigdy nie zachodzi, dzień nie doświadcza zmroku, bowiem w tym świecie zawsze jest południe. Źródło światła w ikonie nie znajduje się gdzieś na zewnątrz, lecz w niej samej: „królestwo Boże jest w was” (Łk 17,21). Ikona nie potrzebuje zewnętrznego oświetlenia, bo sama jest światłem. W ikonie wszystko skąpane jest we wszechogarniającym świetle, a Boże światło przenika każdą rzecz.

Światło na ikonie przedstawiane jest na kilka sposobów. W języku technicznym ikonografów „światłem” bądź „światłością” nazywane jest „tło” ikony, jej podkład, bez względu na to, czy posiada ono kolor złoty czy też inny (np. czerwony – barwa płomieni, czy zielony – barwa życia i symbol Ducha Świętego). Przy tym „złoto samo z siebie nie wydaje światła, a jedynie odbija je od realnego źródła; tak też światłość świętego z natury nie należy osobiście do niego, lecz do Boga, a świeci w świętych tak, jak słońce w złocie”¹⁹.

17 M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1997, s. 57.

18 Ibidem, s. 93.

19 W. S. Kutkowej, *O Nimbach*, <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/kutkovoy13/> [dostęp: 31.05.2010].

Światłość pochodząca od postaci na ikonie przedstawiana jest też przy pomocy nimbu²⁰. Chociaż wizualnie zdaje się on być najprostszym elementem ikony, to „treści, która jest w nim zawarta, należy do najbardziej nasyconych i złożonych”²¹.

Nimb stanowi symbol (czy nawet więcej – rzeczywistość) doskonałości, świętości i chwały – Boskich energii, łaski Ducha Świętego, symbol „spływania światła Bożego na człowieka, który żyje w bliskości z Bogiem”²². Jest on atrybutem będącym „bardzo wymowną wskazówką obecności świata duchowego”²³. O jego głębokim sensie mówił już ewangelista Mateusz: „sprawiedliwi będą jaśnieć jak słońce w królestwie swego Ojca” (Mk 13,43).

W żywotach świętych nie raz spotykamy świadectwa światła, które rozjaśniało od wewnątrz oblicza świętych w chwilach najwyższej chwały. Jaśniała twarz Mojżesza, gdy schodził z góry i musiał przesłonić twarz zasłoną, gdyż lud nie mógł znieść blasku (Wj 34,40; 2 Kor 3,7-8). Nieopisaną światłością, jaśniejszą od słońca, jaśniała też twarz św. Serafina z Sarowa podczas jego rozmowy z Motowiłowem²⁴. Oczywistym jest, że światłości tej nie da się przedstawić w żaden sposób w jego naturalnej postaci. Dlatego też w ikonografii przyjęto wyrażanie jej za pomocą nimbu – zewnętrznego sposobu wyrażania świętości, świadectwa światła. Nimb w sposób symboliczny wyraża autentyczną i konkretną rzeczywistość, stan wewnętrzny człowieka, którego twarz „jaśnieje silniej niż słońce”. Tymczasem korona często przedstawiana nad głowami świętych na wizerunkach rzymskokatolickich pozostaje w pewnym sensie zewnętrzną, a nie wewnętrzną.

20 Patrz głównie szkic: W. S. Kutkowej, *O Nimbach...*, op. cit.

21 Ibidem.

22 Patrz: M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 85.

23 L. Uspienski, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 142.

24 Św. Serafin Sarowski, *Ogień Ducha Świętego. Rozmowa św. Serafina z Sarowa z Mikołajem Aleksandrowiczem Motowiłowem (Wspomnienie zapisane przez M.A. Motowiłowa)*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 32, 41.

Na poziomie idei nimb był już obecny w kulturze *Starego Testamentu*²⁵. Gdy idea ta trafiła na chrześcijański grunt, wypełniła się nową treścią i stała się główną elementem (oczywiście poza osobą samego świętego) ikony. W ikonografii chrześcijańskiej nimb obecny jest od IV wieku²⁶. Początkowo, jako mandorla (szczególna forma nimbu w kształcie owalu), pojawiał się na przedstawieniach Wniebowstąpienia Pańskiego, zaś od V wieku już w tradycyjnej postaci na wizerunkach Matki Bożej oraz świętych. Nimb w zależności od tła ikony posiada kolor złoty, biały bądź żółty, natomiast pierwotnie „istniała tradycja, zgodnie z którą nowotestamentowi święci byli przedstawiani ze złotymi nimbami, a starotestamentowi ze srebrnymi”²⁷. Na zachodnich obrazach odpowiednikiem nimbu jest aureola²⁸.

Trzecim sposobem przedstawiania światła na ikonie są złote (a niekiedy srebrne) kreski w postaci promieni lub blików zwane „asystką”, które obecne są wszędzie: na obliczu, szatach, architekturze, itd. Asystka symbolizuje Bożą światłość, świadczy o obecności Świętego Ducha. To bowiem światło „stwarza rytm, ożywia oblicza i góry w ostatecznym efekcie dematerializacji”²⁹. Asystka nie ma przy tym postaci jednolitego masywnego złota, a jest to jakby „eteryczna, powietrzna pajęczyna cienkich złotych promieni”³⁰, które mają wygląd „żywego, płonącego i jakby ruchomego światła”³¹.

Tym samym światło jest podstawowym elementem życia ikona. Gdy brak jest wewnętrznej światłości, a zamieniana jest ona realistycznym cieniem, ikona umiera.

25 W. S. Kutkovej, *O Nimbach...*, op. cit.

26 W. M. Żywow, *Świątost’ (kratkij słowar agiograficznych terminow)*, Moskwa 1994, s. 36 (podaję numer strony wydruku komputerowego).

27 Ibidem.

28 Por.: L. Uspienski, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 142-143 oraz J. Charkiewicz, *Jezus Chrystus w ikonografii*, Warszawa 2008, s. 78-79.

29 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 54.

30 E. Trubieckoj, *Kolorowa kontemplacja*, tłum. H. Paprocki, Białystok 1998, s. 40.

31 Ibidem.

2. Oblicze

Bazą przedstawień wszystkich innych przedstawień ludzkiego oblicza jest wizerunek Jezusa Chrystusa „nie ręką ludzką uczyniony”. Jest on prototypem i źródłem wszystkich ikon. W nim swój początek bierze każdy święty obraz. Dlatego też „każde przedstawienie oblicza ludzkiego wznosi się czy też pragnie wznieść się ku wizerunkowi Chrystusa”³².

Oblicze Zbawiciela, wcielonego Logosu, uświęca wszystkie inne oblicza. Nic więc dziwnego, że – jak pisze ks. Henryk Paprocki – „święci na ikonach mają coś z oblicza Chrystusa”³³, a powodem tego jest uczestnictwo człowieka w świętości Boga. Oblicze (ikona pokazuje właśnie oblicze, a nie twarz) świętego przedstawianego na ikonie stanowi więc jej centrum. Dlatego też w dużych warsztatach ikonograficznych pisanie oblicz świętych (ale też rąk) zajmowali się mistrzowie, podczas, gdy pozostałe elementy wykonywali głównie uczniowie.

Oblicza w ikonach, podobnie jak i ciała świętych, są ascetyczne, jakby wysuszone i pozbawione życia. Są to jednak tylko pozory. Statyczność oblicz świętych tai w sobie ogromny wewnętrzny dynamizm duszy zdążającej do Boga. W ikonie nie chodzi o oddanie piękna ludzkiego ciała, lecz o oddanie piękna ducha, którego źródłem jest Duch Święty, podobieństwa do Boga osiągniętego przez człowieka. Owe piękno ducha wynika z łączności dwóch elementów: ziemskiego i niebiańskiego.

Ponieważ ikona z samej swojej natury jest radosna, jest świętem, świadectwem zwycięstwa, to znajduje to też swoje odbicie na radosnych, świetlanych obliczach przedstawianych na ikonie postaci. Twarze świętych na ikonach przywołują oblicze Chrystusa, w którego człowiek przyoblekł się w sakramencie chrztu. Smutne twarze świętych, które pojawiły się na późniejszych ikonach świadczą wyłącznie

32 Grigorij Krug, *Myśli o ikonie*, tłum. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991, s. 13.

33 P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice...*, op. cit., s. 7.

o „utracie przez Kościół paschalnej radości”³⁴. Jest to wypaczenie rzeczywistego przesłania jakie niesie w sobie ikona, której treścią jest światłość i miłość, światłość, która przychodzi na świat oraz miłość, którą jest sam Jezus Chrystus.

Ikona (w przeciwieństwie do obrazów Kościoła Zachodniego) unika naturalistycznego przedstawiania bólu i cierpienia, a tym samym emocjonalnego wpływania na patrzącego. Dlatego też oblicza świętych na ikonach nie odbijają stanów emocjonalnych – radości czy smutku, gniewu czy bólu.

Twarz stanowi centrum ciała i jest miejscem koncentracji światłości w ikonie. W twarzy centralne miejsce zajmują zaś oczy: „Światłem dla ciała jest oko” (Mt 6,22). Oblicza z ikon mają oczy żywe, duże i szeroko otwarte, bowiem „są zwrócone ku Panu” (Ps 25,15). To oczy, które „ujrzały Twoje zbawienie” (Łk 2,30), oczy „rozszerzone przez wizję Boga”³⁵, kontemplujące Boże tajemnice. To oczy, które są otwarte na nadprzyrodzoność. Oczy te rzadko patrzą prosto w oczy widza, ale też nie patrzą gdzieś obok. Najczęściej spoglądają „gdzieś «ponad» widza – nie tyle jemu w oczy, ile w duszę”³⁶. Chociaż oczy postaci z ikon są faktycznie pozbawione blasku, to „Światło może płynąć z oczu, zalewając światłością całe oblicze świętego”³⁷. To światłość duchowa, a nie fizyczna.

Inne, poza wzrokiem, narządy zmysłów postaci przedstawianych na ikonie, pełnią funkcję drugorzędną. Podczas gdy oczy skierowane są na zewnątrz, to – jak pisze M. Quenot – inne narządy zmysłów „skierowane są ku wnętrzu”³⁸. Narządy zmysłów postaci przedstawianych na ikonie mają często dziwne, nienaturalne kształty. Podkreśla to oderwanie świętych od podniet tego świata, ich całkowite odcięcie

34 Por. S. Batkow, *Obrazy wieczności*, <http://nesusvet.narod.ru/ico/books/batkov/batkov2.htm#b4> [dostęp: 20.04.2010].

35 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona...*, op. cit., s. 55.

36 Arcybiskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie*, t. 2, Moskwa 2009, s. 196.

37 S. Batkow, *Obrazy wieczności...*, op. cit.

38 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona...*, op. cit., s. 55.

się na przejawy świata materialnego, a pełne nastawienie się na świat duchowy osiągnięte w stanie świętości. Rola przedstawianych w ikonie narządów zmysłu nie polega bowiem – jak pisze Leonid Uspienski – „na przybliżaniu obserwatora do tego co można obserwować w naturze, lecz na ukazaniu, że oto ma przed sobą ciało, które postrzega to, co wymyka się normalnej percepcji człowieka”³⁹. Tym samym obserwator oprócz świata fizycznego widzi też w ikonie świętego jego świat duchowy.

Usta świętych na ikonach są bardzo wąskie, ascetyczne, geometryczne i „wykluczają wszelką zmysłowość”⁴⁰. Są zamknięte, w modlitewnej kontemplacji milczą, podobnie jak całe ciało, które podporządkowane jest duchowi, zgodnie ze słowami Pisma: „Niech wasze ciało zachowuje milczenie” (Za 2,17).

Uszy świętych na ikonach są nienaturalistyczne „rozwinęte przez słuchanie słów Pana”⁴¹. Czoło jest wysokie i wypukłe, bowiem wyraża mądrość i siłę ducha. Nos jest wydłużony i cienki, podkreśla szlachetność – nie absorbuje on już zapachów tego świata, lecz wonny zapach świata innego. Szyja jest wydłużona, a podbródek energiczny. Policzki często pokrywają głębokie zmarszczki.

3. Ciało, gest i ruch

Ludzkie ciało świętego w ikonie jest ukazane nie jako zniszczone, ale jako wolne od zniszczenia grzechu, przemienione i przebóstwione. To ciało, które w pewnej mierze już uczestniczy w tych właściwościach ciała duchowego, które powinno otrzymać w dzień Zmartwychwstania. Jest to ciało statyczne, a nieruchomość postaci na ikonie wyraża pokój Boży, podczas gdy ruch „świadczy o braku życia duchowego i wskazuje na grzeszny stan człowieka”⁴². Statyczność postaci to też wynik tego, że „ikona świętego przedstawia nie

39 L. Uspienski, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 145.

40 M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 83.

41 Ibidem.

42 Ibidem, s. 85.

tyle proces, ile rezultat, nie tyle drogę, ile punkt przeznaczenia, nie tyle ruch do celu, ile sam cel⁴³.

Święci trwają w modlitwie przed obliczem Boga, a do obserwatora zwrócenie są *en face* lub w $\frac{3}{4}$ twarzy. Wynikiem tego jest bezpośredni kontakt obserwatora z postacią na ikonie: święty jest obecny tu i teraz, twarzą w twarz. Z profilu na ikonach przedstawiane są tylko postacie trzecioplanowe (na przykład: mędrzy ze Wschodu) czy też „negatywni bohaterowie”, tj. postacie, które nie osiągnęły świętości (na przykład: Judasz Iskariota). Podobnie z profilu przedstawiane są na ikonach zwierzęta. W wyjątkowych przypadkach w półprofilu lub w $\frac{3}{4}$ przedstawiani są święci w rozbudowanych kompozycjach, w których zwrócenie są oni ku punktowi środkowemu przedstawienia. W takich kompozycjach, w szczególności, w kompozycjach Deisis figury postaci orędujących w kierunku Chrystusa są pochylone, i to zazwyczaj tym bardziej im bliżej Zbawiciela się znajdują⁴⁴. „Profil – jak pisze M. Quenot – w pewnym sensie zmienia bezpośredni kontakt i deprecjonuje relacje⁴⁵.

Wewnętrzna harmonia świętego przedstawianego w ikonie stanowi odbicie bezruchu Boskiego spokoju. Harmonia ta znajduje odbicie w ruchach świętego, a gesty postaci przedstawianych na ikonie odgrywają w ikonografii ważną rolę. Jakkolwiek ruch w ikonie „zostaje wprowadzony w jakieś nieruchome ramki, które dosłownie wiążą ruch⁴⁶. Niekiedy gest może stanowić węzeł całej kompozycji, przekazujący „wewnętrzną duchową energię słowa⁴⁷, stojącego za gestem. Szczególne znaczenie posiadają gesty rąk, przy czym palce rąk są – podobnie jak całe ciało – długie i cienkie, co świadczy o „duchowej szlachetności i czystości czynów⁴⁸, wska-

43 Arcybiskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 2, s. 194.

44 Por. S. Batkow, *Obrazy wieczności...*, op. cit.

45 M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 80.

46 E. Trubieckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, op. cit., s. 14.

47 S. Batkow, *Obrazy wieczności...*, op. cit.

48 Rafał (Karelin) archimandryta, *O języku prawosławnej ikony*, [w:] *Prawosławna ikona, kanon i stil'. K bogoslužebnomu rassmotreniju obraza*, sost. A. Striżew, Moskwa 1998, s. 43.

zuje na „dematerializację i strumień intensywnej duchowości, tryskającej z całego bytu”⁴⁹.

Ręce często cechuje szczególna wyrazistość, a ich gesty mają istotną rolę. Gest Oranty, obecny w szczególności w ikonografii maryjnej, symbolizuje gorliwą modlitwę. O modlitwie i posłuszeństwie świadczy gest wyciągniętych dłoni świętych przedstawianych w kompozycji Deisis. Często mają oni dłonie całkowicie zakryte szatami, co symbolizuje szczególne drżenie przed świętością, której dotknięcia orędujący nie czuje się nawet godzien. Inny modlitewny gest – dłonie złożone na piersiach w modlitwie jedna na drugiej symbolizuje przyjęcie przez tę osobę łaski. Ręce świętych mnichów często są uniesione do góry w modlitewnym geście, przy czym dłonie zwrócone są wewnętrzną stroną w stronę widza.

Dążenie do przedstawiania świętego w stanie przeobóstwienia sprawia, iż w ikonie nie jest on przedstawiany z jakimikolwiek defektami ciała, które towarzyszyły mu za życia na ziemi. Jeśli więc nawet nie posiadał on ręki, to na ikonie ją ma, jeśli był niewidomy, to ma oczy szeroko otwarte⁵⁰, jeśli posiadał wadę wzroku i nosił okulary, to na ikonie je „zdejmuje”. Zamknięte oczy świętych na ikonach nie świadczą o tym, iż są niewidomi, lecz, że są martwi (np. Chrystus na ikonie Ukrzyżowania lub Zdjęcia z Krzyża, czy też Bogarodzica na ikonach Zaśnięcia). Wyjątkiem mogą być ikony Teofanasa Greka, który na ikonach przedstawiał ascetów i stylitów z zamkniętymi oczyma, co miało świadczyć o ich „pełnej śmierci dla świata oraz uśmierceniu w sobie «wszelkiego cielesnego mędrkowania»”⁵¹.

„Nieobecność naturalizmu jest najlepiej widoczna w rękach i stopach, ciele «obumierającym»”⁵². Święty przedstawiony w ikonie

49 M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 85.

50 Trafnie zauważa arcybiskup Hilarion (Ałfiejew), że przedstawienia na niektórych ikonach św. Matrony Moskiewskiej (która była niewidoma) z zamkniętymi oczyma „nie w pełni odpowiada kanonowi”, patrz: Arcybiskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 2, s. 194.

51 Arcybiskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 2, s. 194.

52 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona...*, op. cit., s. 55.

porzucił już bowiem ciało materialne, na rzecz „ciała uwielbionego” (Flp 3,21), ciała „podległego duchowi” (1 Kor 15,44). Jego ciało jest przejrzyste i subtelne. Święty z reguły jest nieruchomy lub „zastygły w pokłonie”⁵³, jest żywym kamieniem, budującym swój dom duchowy, przystępującym do Chrystusa, „do żywego Kamienia, odrzuconego wprowadzie przez ludzi, ale przez Boga wybranego” (1 P 2,4-5). Z opuszczoną głową z uwagą słucha głosu Bożego, który święci słyszą w głębi swojego serca⁵⁴.

4. Kolor

Kolor w ikonie odgrywa bardzo ważną rolę. Eugeniusz Trubieckoj nazywa ikonę „kolorową kontemplacją”⁵⁵, zaś o. Paweł Florenski „wypisanym kolorami Imieniem Bożym”⁵⁶ oraz „utrwalonym i objawionym w kolorach wyniesieniem świata duchowego”⁵⁷.

Kolor w ikonie jest nierozzerwalnie związany ze światłem, a barwa jako taka jest wynikiem działania światła. „Ikona jest pisana światłem”⁵⁸. Połączenie światła i kolorów określa cały nastrój ikony. Dlatego też kolory w ikonie, których gama znaczeń jest właściwie nieskończona, stanowią nie tylko element dekoracyjny, ale ich zadaniem jest przede wszystkim wyrażenie świata przemienionego.

Kolor w ikonie posiada charakter względny. Podobnie jak inne elementy ikony kolory są podporządkowane podstawowemu celowi – pokazaniu świata duchowego przedstawianej osoby. Chociaż każda z barw w ikonie oddzielnie posiada swoje symboliczne znaczenie, to nie powinno się interpretować poszczególnych kolorów, oddzielnie poza kontekstem całego przedstawienia. Podczas gdy kolor sam

53 E. Trubieckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, op. cit., s. 17.

54 Rafał (Karelin), archimandryta, *O językie prawosławnej ikony*, [w:] *Prawosławna ikona, kanon i stil'. K bogoslužebnomu rassmotreniju obraza*, s. 43-44.

55 E. Trubieckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, op. cit.

56 P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice...*, op. cit., s. 132.

57 Ibidem, s. 140.

w sobie jest statyczny, to w połączeniu z innym kolorem nabiera dynamiki. Chociaż każdy oddzielny kolor w ikonie posiada swoją własną symbolikę, to w ikonie mamy raczej do czynienia z kompozycjami kolorów niż kolorami w czystej postaci. W ikonie bowiem „przemawiają nie kolory, a współbrzmienie kolorów”⁵⁹. Podobnie dzieje się, gdy używając dokładnie tych samych nut otrzymujemy zupełnie nie przypominające siebie melodie.

Wizualnie barwa obliczy i całych ciał świętych przedstawianych na ikonie oddają kolorystykę ludzkiego ciała. Nie jest to jednak jego naturalna karnacja, bowiem w ikonie nie chodzi o oddanie fizycznego piękna ciała ludzkiego. Ciała świętych przedstawiane są jako śniade, mają one „kolor ziemi”⁶⁰ – jak pisze M. Quenot. Zewnętrznym pięknem ludzkiego ciała jest jego wewnętrzne piękno – czystość ducha, co apostoł Paweł wyraził słowami: „Niech ozdobą ich nie będzie to, co zewnętrzne (...). Niech będzie nią niezniszczalne wnętrze człowieka, w którym kryje się łagodne serce i duch spokojny, tak wysoko ceniony przez Boga” (1 P, 3,3-4). To właśnie wewnętrzne piękno człowieka wynikające z łączności elementu ziemskiego i niebiańskiego, ukazuje ikona. Dlatego też rozjaśniające światło ikony nie jest naturalną jasnością twarzy oddaną za pomocą kolorów. Jest to światłość ciała przebóstwionego, ciała w którym obecna jest oczyszczająca łaska Ducha Świętego.

Kolor odgrywa w sztuce sakralnej bardzo ważną rolę, bowiem „barwa działa na całe ciało, ale bardziej jeszcze działa na duszę, dostarczając wspaniałych [duchowych – przyp. J. Ch.] przeżyć”⁶¹. Każda z barw niesie w sobie nie tylko ogólne odczucie ciepła (kolor czerwony, żółty) bądź zimna (kolor niebieski, zielony) oraz asocjacji z tym związanymi. Swoje znaczenie posiada również nasycenie kolorów – ich rozrzedzenie lub zagęszczenie, przy czym rozrzedzenie wskazuje

58 Por. S. Batkow, *Obrazy wieczności...*, op. cit.

59 Rafał (Karelin) archimandryta, *O języku prawosławnej ikony...*, op. cit., s. 44.

60 M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 80.

61 *Ibidem*, s. 96.

na nieważkość, ulotność, a niekiedy na duchowość, zaś zagęszczenie wskazuje na trwałość i siłę, ale jest też symbolem głębokich przeżyć. Kontrast kolorystyczny podkreśla że kompozycja jest zakończona, podczas gdy półtony wskazują na przechodzenie jednego stanu w inny⁶².

Biel jest w ikonie kolorem „najgłębszym i najbardziej mistycznym”⁶³, będącym „poza przestrzenią i poza czasem”⁶⁴. Symbolizuje on światłość i ponadczasowość, ale też czystość, radość i szczęście. To kolor objawienia, łaski i Teofanii, „działający na naszą duszę jak milczenie absolutne”⁶⁵. Barwa biała to symbol obecnego w każdej ikonie światła Taboru – wiecznych Boskich energii oraz obecności Świętego Ducha. Podczas, gdy wszystkie kolory odpowiadają na pytanie „co?” – jak pisze archimandryta Rafał (Karelin) – to tylko kolor biały odpowiada na pytanie „kto?”, tylko on stanowi „jakość a nie właściwość, nie jest emblematem, a odwiecznym sednem wszystkich kolorów”⁶⁶. Nimby świętych jeśli nie są złote (czy niekiedy srebrne), to są właśnie białe.

Złoty to kolor szeroko stosowany w ikonografii. Symbolizuje on wieczność, życie wieczne i wiarę, ale przede wszystkim Światłość – Słońce Prawdy – Jezusa Chrystusa. To też kolor uduchowienia używany jako tło dające przestrzeń, w której „ciała nie mogą być konfrontowane z elementami pejzażu czy architektury”⁶⁷. Eugeniusz Trubieckoj pisze nawet: „Wszystkie inne kolory w stosunku do złota znajdują się w pewnym podporządkowaniu i jak gdyby tworzą wokół niego «szereg»”⁶⁸, dodając, że „złoty, kolor słońca, oznacza centrum Bożego życia, a wszystkie inne – jego otoczenie”⁶⁹.

62 Rafał (Karelin), archimandryta, *O języku prawosławnej ikony...*, op. cit., s. 49.

63 Ibidem, s. 69.

64 Ibidem.

65 M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 98.

66 Rafał (Karelin) archimandryta, *O języku prawosławnej ikony...*, op. cit., s. 70.

67 M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 101.

68 E. Trubieckoj, *Kolorowa kontemplacja...*, op. cit., s. 39.

69 Ibidem.

Kolor żółty może posiadać dwojakie znaczenie: „czysta żółć wyraża prawdę, zaś mętna żółć jest symbolem pychy, cudzołóstwa, zdrady...”⁷⁰. Barwa żółta symbolizuje też ciepło i miłość.

Błękit w różnych jego odcieniach to kolor nieba, nieskończoności, barwa ponadczasowości, milczącej pokory i czystości. Kolor ten „akcentuje życie wewnętrzne i pociąga ku nieskończoności”⁷¹. Kolor niebieski to z kolei tajemniczość, a turkusowy to młodość.

Kolor bzu symbolizuje smutek i odległą perspektywę, barwa lilii to spełnienie. Kolor bursztynu to symbol harmonii, zgody i przyjaźni.

Zieleń symbolizuje równowagę, spokój i brak ruchu. Jest to też symbol życia i odrodzenia duchowego, często wykorzystywany w szatach proroków i Jana Teologa, zwiastuna Świętego Ducha.

Czerwień i jego odcienie to symbol młodości i zdrowia, piękna i bogactwa, ale też kolor walki i ofiarności – barwa krwi, przelanej przez męczenników za wiarę. Jest to więc też kolor miłości, ofiary i altruizmu. Odcień czerwieni – purpura, to z kolei oznaka najwyższej, królewskiej władzy. Inny jej odcień – róż – to symbol dzieciństwa, pomarańcz to znak łaski Bożej zwyciężającej to, co materialne, a fiolet symbol spełnienia.

Brąz to barwa ziemi, ale też kolor szeroko stosowany w ikonografii do stopniowania innych kolorów.

Kolor czarny⁷² symbolizuje nicość i śmierć, trwogę i chaos, pustkę i otchłań. To barwa utożsamiana z upadłym aniołem, ale też kolor teologii apofatycznej, która drogą negacji pokazuje, że Boga nie da się porównać z niczym⁷³. W kontraście z bielą lub innymi kolorami wskazuje on na tajemnicę, której rozum ludzki nie jest w stanie przeniknąć. W połączeniu z zielenią to barwa starości. Odcień czer-

70 M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 101.

71 Ibidem, s. 99.

72 Archimandryta Rafał (Karelin) kolor czarny obok białego nazywa głównymi barwami ikony, patrz: Rafał (Karelin) archimandryta, *O języku prawosławnej ikony...*, op. cit., s. 69.

73 Ibidem.

ni – szarość to symbol martwości (demony w ikonografii są czarne lub szare). Ale czarny to również kolor „przejściowy”, prowadzący do odrodzenia⁷⁴. Jest to przecież barwa habitu mniszego, podkreślająca odrzucenie marności świata.

5. Szaty i atrybuty

Szaty postaci przedstawianych na ikonach zachowują swoje naturalne, „ziemskie” właściwości. Jednocześnie przedstawiane są one tak, aby „nie ukrywać chwały osoby świętej”⁷⁵. To ich „szata duchowa”, której zadaniem jest nie ukrycie świętości postaci przedstawianej, a podkreślenie jej dzieła. „Ta szata – pisze Quenot – nie otacza już ciała, ale dusze, które stały się przejrzyste”⁷⁶. Zachowując swoje cechy szczególne szata okrywa ciało świętego w sposób doskonale logiczny i uporządkowany, nie podkreśla jednak konturów ciała, a raczej je symbolicznie zaznacza. Podobnie jak samo oblicze świętego stanowią one odbicie jego ładu i harmonii wewnętrznej. Logicznie okrywają one ciało ludzkie, ale nie ma w nich nawet cienia przypadkowości czy nieporządku. Szaty uświęcają się stanem osoby, którą okrywają. Już samo dotknięcie nie ciała, lecz szat Zbawiciela, Bogarodzicy czy świętych sprawiało uzdrowienia (por.: Dz 19,12).

Niektóre postacie świętych przedstawiane na ikonie posiadają charakterystyczne tylko dla nich atrybuty (w Prawosławi atrybutyzacja w ikonografii jest dużo mniej rozpowszechniona niż w sztuce religijnej Kościoła rzymskokatolickiego). Zazwyczaj znajdują się one w ich dłoniach. I tak np. ewangelści przedstawiani są z księgą Ewangelii, prorocy ze zwojami pisma, apostoł Piotr często przedstawiany jest z pękiem kluczy (por. Mt 16,19), praojciec Noe z arką, prorok Izajasz z płonącym węglem, król i prorok Dawid z Psalterzem, męczennicy z krzyżem (dużo rzadziej z gałązką palmową – symbolem przynależności Królestwu Niebiańskiemu), itd.

74 Por.: M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 102.

75 L. Uspienski, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 150.

76 M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 79.

W niektórych, nielicznych przypadkach, ciała świętych na ikonach mogą być zupełnie pozbawione okrycia. Dotyczy to w szczególności wizerunków saloitów, ale też Marii Egipcjanki, Makarego Egipskiego, czy 40 męczenników z Sebasty.

6. Czas i przestrzeń

Przestrzenią ikony jest nieskończoność, a cała jej czasoprzestrzeń uświęcana jest przez świętego przedstawionego na ikonie. Ze względu na jego przebóstwienie, na jego uczestnictwo w życiu Bożym, przebóstwieniu ulega cały kosmos. Ikona „przedstawia harmonię zbawionego kosmosu, ukazuje bogactwo uświęconego i przebóstwionego życia”⁷⁷.

Sztuka ikony nie zna ograniczeń, dlatego też możliwe są w niej wszelkie kompozycje budowy przestrzeni. Ikona „daje całościowy ogląd rzeczywistości”⁷⁸, a obraz przedstawionego w niej człowieka odsyła do świata, w którym wymiary nie mają już znaczenia. Dlatego też gdy w ikonie przedstawiana jest więcej niż jedna postać, to ich wielkość zależy wyłącznie od pełnionej przez nie funkcji i znaczenia, przy czym postaci znajdujące się na dalszym planie są proporcjonalnie większe od postaci z planu pierwszego. To czy znajdują się one z przodu czy też z tyłu nie ma tu jednak istotnego znaczenia, bowiem w ikonie nie ma trzech wymiarów, a zatem i głębi. W niej wszystkie postacie są pierwszoplanowe. Ponadto „możność niezależnego komponowania każdej figury daje wspaniała giętkość w podporządkowaniu wszystkiemu głównemu ośrodkowi kompozycji”⁷⁹.

Ikona nie jest ograniczona ani perspektywą linearną, ani określonym punktem widzenia. Zjawisko to zostało szczegółowo opisane przez o. Pawła Florenskiego⁸⁰ i nazwane „odwróconą perspektywą”.

77 J. Tofiluk, ks., *Duchowa treść ikony...*, op. cit., s. 7.

78 O. Popova, E. Smirnova & E. Cortesi, *Ikony*, Warszawa 1998, s. 17.

79 P. Evdokimov, *Wtajemniczenie w ikonę*, [w:] T. Špidlik, *Wielcy mistycy rosyjscy*, Kraków 1996, s. 291.

80 P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice...*, op. cit., s. 212-230.

Punkt zbieżności linii w ikonie znajduje się nie wewnątrz kompozycji (jak to ma miejsce w malarstwie tradycyjnym), a po stronie widza, tego „kto przychodzi celem spotkania innej rzeczywistości”⁸¹. Stąd wrażenie, że osoby wychodzą z ikony i idą na spotkanie widza. Tym samym kompozycja ikony nie zamyka się, a otwiera na nieskończoność i wolność⁸². Słowami Paula Evdokimova: „Odwrócona perspektywa rzeczywiście ma swój punkt wyjścia w sercu tego, który kontempluje ikonę”⁸³.

Odwrócona perspektywa jest szczególnie zauważalna w przedstawieniach budowli architektonicznych, stołów, siedzisk, ale przede wszystkim księgi (zwłaszcza Ewangeliarza), z którą zwykle przedstawiany jest Zbawiciel, a niekiedy również święci. Ewangeliarz jest przedstawiany tak, że widzimy od razu jego trzy obrzeża, a niekiedy również grzbiet. Również bryły o wklęsłych czy wypukłych kształtach są przedstawiane pod takim kątem widzenia, jaki zgodnie z zasadami rysunku perspektywicznego jest z góry wykluczony. Odwróconej perspektywie podlegają też twarze postaci z ikon, stąd np. widoczne na obliczach świętych skronie czy boczne płaszczyzny nosa i innych części twarzy. I odwrotnie – dodaje Florenski – „skrócone są płaszczyzny, dla których naturalne byłoby pokazanie ich w pełnym widoku od przodu”⁸⁴.

Niektórzy teologowie stosowanie odwróconej perspektywy traktują jako „kontynuację koncepcji całego nauczania Ewangelii, która odwraca wartości, jak w kazaniu na Górze”⁸⁵. Porównując ikony w różnym stopniu „zepsute” odwróconą perspektywą P. Florenski dochodzi do wniosku, że „Gdybyśmy mogli na jakiś czas zapomnieć o formalnych wymogach perspektywy, to właściwe każdemu z nas poczucie piękna każe nam uznać artystyczną wyższość tych ikon, w których perspektywa została jak najsilniej naruszona”⁸⁶.

81 Patrz: M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 89.

82 Por.: M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona...*, op. cit., s. 55.

83 P. Evdokimov, *Wtajemniczenie w ikonę...*, op. cit., s. 293.

84 P. Florenski, *Ikonoostas i inne szkice...*, op. cit., s. 213.

85 Patrz: M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 93.

86 P. Florenski, *Ikonoostas i inne szkice...*, op. cit., s. 213.

Ikony charakteryzuje jednocześnie przedstawianie wydarzeń, które z punktu widzenia chronologii miały miejsce w różnym czasie. Brak porządku chronologicznego wskazuje na całkowitą wolność ikony wobec historii. Najłatwiej to zaobserwować na ikonie Bożego Narodzenia, przedstawiającej zarówno centralny temat, jak i inne związane z nim zdarzenia: w dolnej części kąpiel Dzieciątka i sprawiedliwego Józefa siedzącego na uboczu, a w górnej Mędrców ze Wschodu oraz aniołów, zwiastującym pasterzom nowinę o narodzinach Zbawiciela⁸⁷.

Jeżeli temat ikony wymaga przedstawienia wielu osób, to głębia jest sugerowana przez zachodzenie na siebie głów lub nimbów.

7. Architektura i pejzaż

Architektura przedstawiona na ikonie, o ile jest w ogóle w niej obecna (bowiem w ikonie wszystkie nie niezbędne elementy sprowadzone są do minimum), podporządkowuje się ogólnej harmonii, porządkowi i pokojowi, który w niej króluje. Architektura i pejzaż, zwierzęta i ludzie przedstawiani na ikonach uczestniczą bowiem w Boskiej harmonii. Jakkolwiek formy architektoniczne często (a do końca XVI w. zawsze) wymykają się logice, której posłuszne jest ludzkie ciało postaci na ikonie czy ich szaty. Jak pisze L. Uspienski: „Architektura o wiele częściej urąga wszelkiej ludzkiej logice; zarówno w swych formach ogólnych, jak i w szczegółach”⁸⁸. I tak proporcje budowli mogą być niegodne z rzeczywistymi, okna i drzwi mogą nie znajdować się na swoim miejscu (M. Quenot pisze, że dzieje się tak, bowiem ikona „odwraca prawa rozumu”⁸⁹), nie mówiąc o tym, że proporcje wobec przedstawianych na ikonie postaci mogą czynić tę architekturę zupełnie nie przydatną dla człowieka z funkcjonalnego punktu widzenia. Wytłumaczeniem tej fantazji architektonicznej,

87 Patrz: J. Charkiewicz, *Ikonomia święt z liczby dwunastu*, Warszawa 2007, s. 21.

88 L. Uspienski, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 153.

89 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona...*, op. cit., s. 57.

działającej wbrew prawom rozumu, jest oddanie przez ikonografię wyższości ducha nad prawami rozumu oraz „podkreślenie metalogicznego charakteru wiary”⁹⁰.

Elementy architektury przedstawiane na ikonach wskazują na miejsce przestawianego zdarzenia: świątynię, dom, itd. Wydarzenie to nie ogranicza się jednak do tego miejsca i chwili w którym do niego doszło w przeszłości, ikona ignoruje bowiem tezę o jedności miejsca i czasu. Dlatego też na ikonie przedstawiane jest ono na zewnątrz, co podkreśla fakt, że architektura zawsze stanowi drugi plan, tło wydarzenia przedstawianego w ikonie. Formy architektoniczne, góry, rośliny, itd. zawsze podporządkowane są osobom zajmującym pierwszy plan. O tym, że miało ono miejsce we wnętrzu symbolicznie świadczy welum – tkanina (przeważnie w kolorze czerwonym) zarzucana na dwie budowle (lub inne fragmenty architektury). (Welum może również symbolicznie świadczyć o związku Starego i Nowego Testamentu.) Tym samym ikonograficznie podkreślany jest fakt, że „wydarzenie przekracza miejsce historyczne, a jednocześnie jesteśmy daleko od czasu jego realizacji”⁹¹.

Nie będąc ograniczoną przestrzenią ikon może prezentować kilka punktów widzenia równocześnie. Dlatego też np. na niektórych ikonach ukazywany jest zarówno wnętrze budowli, jak i jej widok zewnętrzny.

Przedstawiane na ikonie otoczenie (pejzaż) uświęcane jest świętością osoby na niej przedstawianej. Świat wokół człowieka, który również głosi objawienie Boże, „staje się obrazem odnowionego i przemienionego świata wieków przyszłych”⁹². Przedstawianie tego świata służy ukazaniu jego uczestnictwa w przebóstwieniu człowieka. Cały ten świat – ziemia, krajobraz, architektura, świat roślinny i zwierzęcy, jest uporządkowany i harmonijny. Nie ma tu nieuporządkowania, a rytmiczny porządek odzwierciedla Bożą obecność, tym

90 L. Uspiński, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 153.

91 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona...*, op. cit., s. 86.

92 L. Uspiński, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 151.

samym przybliżając świętego w ikonie oraz obserwatora do Boga. I tak np. dzikie zwierzęta, przedstawiane niekiedy na ikonach świętych jako związane z historią ich życia, „zachowując rysy właściwe dla danego gatunku, tracą jednak swój normalny wygląd”⁹³. Nie są już dzikie i groźne, lecz pokorne i uświęcone obecnością świętego. Nawet rysy zwierząt przedstawianych na ikonie są delikatne „jak rysy człowieka, i oczy u tych zwierząt na ikonach są ludzkie, a nie osłe czy końskie” – pisze arcybiskup Hilarion⁹⁴.

Ks. Sergiusz Bułgakow zwraca uwagę na to, że chociaż w pejzażu na ikonie (o ile w ogóle występuje) decydujące są motywy dekoracyjne-kompozycyjne, to może on mieć także samodzielne znaczenie i jest wówczas „ikoną przyrody, ale nie naturalistyczną, ale sofijną”⁹⁵. Pejzaż, czy ogólnie przyroda, przedstawiana na ikonie staje się zewnętrznym przedłużeniem głównego tematu ikony – przedstawianego na niej świętego. Ikona przedstawia nie tylko świętego, ale i przyrodę w jej eschatologicznym, zmienionym stanie. Cała przyroda, całe ziemskie stworzenie stanowi na ikonie odbicie Boskiego piękna. Nie ma już więc rozdwojenia przyrody od człowieka, będącego wynikiem upadku, lecz została przywrócona ich jedność i wzajemne przenikanie. Na tym właśnie polega jej kosmiczny sens.

8. Napisy na ikonie

Ikona jako przedmiot sakralny swoją nazwę otrzymuje wraz z podpisaniem jej (cs. *nadpisanije*) imieniem (a w zasadzie skrótem imienia) świętego, który został na ikonie przedstawiony. Nadanie nazwy ikonie, wyrażające się w napisaniu na niej imienia świętego, dopełnia przedstawienie, chociaż pod warunkiem, że zostało ono sporządzone „z zachowaniem przez artystę wierności kanonowi

93 Ibidem, s. 152.

94 Arcybiskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 2, s. 197.

95 S. Bułgakow, ks., *Ikona i kult ikony...*, op. cit., s. 96.

ikonograficznemu”⁹⁶. Wraz z tym ikona staje się wizerunkiem tego, kto został na niej przedstawiony. Tym samym ikona sięga do przedstawianego na niej pierwowzoru i uczestniczy w jego łasce. Ikona staje się więc ikoną dopiero wraz z nadaniem imienia obrazowi, tj. w chwili „gdy Kościół uzna zgodność przedstawianego wyobrażenia z wyobrażanym Pierwowzorem”⁹⁷. Nadanie imienia jest równoznaczne z akceptacją udzielane przez władze cerkiewne do liturgicznego wykorzystania ikon. Błogosławieństwa to stanowiło pierwotnie podpisanie przez biskupa (lub osobą przez niego upoważnioną) ikony imieniem świętego. Stanowiło to potwierdzenie prawdziwości, świętości ikony⁹⁸, a było też niezbędne, bowiem ikonografia wielu świętych jest bardzo zbliżona.

„Nadanie nazwy ikonie – pisze ks. S. Bułgakow – spełniane jest przez Kościół przez poświęcenie ikony, które ustanawia obecność świętego przez łaskę w jego ikonie”⁹⁹. Jakkolwiek aż do połowy XVII wieku w Kościele prawosławnym nie było rytu poświęcenia ikon. Po raz pierwszy pojawił się on w „Trebniku” metropolity kijowskiego Piotra Mohyły (1574–1647)¹⁰⁰. Poprzez poświęcenie w ikonie dokonuje się tajemne spotkanie modlącego się z postacią na niej przedstawianą, która w ikonie jakby żyje nadal na ziemi.

9. Kwestia podpisu autora

Podstawowym celem ikony jest modlitwa przed nią. Modlitwie takie nie powinny więc przeszkadzać żadne zbędne elementy. Takim elementem może być podpis autora ikony. Brak podpisu ikonografa na ikonie stanowi szczególną cechę ikon. Jest to konsekwencją logiczną ukorzenia się osobowości autora przed autorytetem Kościoła – Jego nauczaniem i Tradycją. Archimandryta Rafał (Karelin) pisze:

96 Arcybiskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 2, s. 133.

97 P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice...*, op. cit., s. 151.

98 S. Batkow, *Język ikony*, przypis 23.

99 S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony...*, op. cit., s. 89.

100 Zenon, archimandryta, *Biesiedy ikonopisca...*, op. cit.

„Ikony nie stworzył człowiek, ikona wcieliła się przez niego”¹⁰¹. Nie jest więc dziełem jego twórczości, jego własnością, a wynikiem działania w nim łaski Bożej.

M. Quenot wymienia trzy powody nie podpisywania przez ikonografów swoich dzieł: imię autora jest synonimem jego osobowości, która powinna „umniejszać się”; ikona wykonywana jest według Tradycji i dokumentów, które nie należą do ikonografia, lecz stanowią swojego rodzaju własność Kościoła; natchnienie potrzebne do wykonania ikony pochodzi od Świętego Ducha, a nie o ikonografa¹⁰².

Na współczesnych greckich ikonach często spotykamy swojego rodzaju sygnowanie ikon przez autorów. Jednak zwykle i tak widnieją na nich nie same nazwiska ikonografów lecz wzmianka, że ikona powstała „ręką n.”.

III. IKONY ŚWIĘTYCH RÓŻNYCH TYPÓW ŚWIĘTOŚCI

Przedstawienia świętych obecne są w chrześcijaństwie poczynając od pierwszych wieków, a ich wizerunki pojawiły się równolegle z rozwojem kultu męczenników¹⁰³. Pierwotnie wizerunki te powstawały, zgodnie ze zwyczajem świata grecko-rzymskiego, na płytach nagrobnych, ścianach i sufitach katakumb, gdzie grzebano męczenników. Podobnie jak część symboli i te wizerunki niekiedy nawiązywały do sztuki pogańskiej, ale zaczęto też przedstawiać starotestamentowe postacie biblijne, np. Noego w arce, Jonasza z wielorybem, Mojżesza z tablicami lub wyprowadzającego wodę ze skały, Daniel w rowie z lwami, itd., jak też sceny nowotestamentowe z Chrystusem i apostołami. Już w IV–V w. w świątyniach chrześcijańskich pojawiły się „obszerne cykle historyczne w postaci monumentalnych malowideł”. Ilustrowały one poszczególne sceny ze Starego i Nowego Testa-

101 Rafał (Karelin), archimandryta, *O języku prawosławnej ikony...*, op. cit., s. 45.

102 Patrz: M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 62.

103 W. M. Żywow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 14.

mentu¹⁰⁴. Pomimo tego, że wizerunki te znajdowały się w cmentarzyskach, wśród prochów zmarłych, to ich zadaniem nie było przypomnianie o śmierci. Przeciwnie, eksponowały one motyw zwycięstwa nad śmiercią i triumfu życia wiecznego. Tradycja ta znajdzie następnie swoje odbicie w ikonograficznych przedstawieniach świętych w stanie przebóstwienia. Pośrednio lub bezpośrednio związane z malowidłami w katakumbach znajdowały się też freski, które od IV–V w. zaczęły powstawać w tzw. martyriach (świątyniach wznoszonych nad grobami męczenników). Przedstawiały one głównie sceny męczeństwa męczenników oraz ich samych w modlitewnej pozie.

Poczynając od V w. wśród chrześcijan szeroko rozpowszechnił się zwyczaj przywożenia ze sobą do domów z pielgrzymek obrazków przedstawiających tych świętych, których martyria odwiedzali podczas pielgrzymek. Dotyczyło to głównie kultu stylitów, a szczególnie św. Symeona Stylity, obrazki z wizerunkiem którego powstawały już za jego życia¹⁰⁵.

Podstawowe zasady kanonicznego przedstawiania świętych w ikonach – proroków, apostołów, męczenników, biskupów oraz mniichów – sformowały się jeszcze do VI w., ale ostatecznie ukształtowały się w okresie postikonoklazmu¹⁰⁶.

Przedstawienia ikonograficzne świętych należących do poszczególnych typów świętości posiadają wynikające z kanonu cechy wspólne, wyróżniające je – przeważnie na pierwszy rzut oka – spośród innych wyobrażeń. Kategoria do której należy ten czy inny święty determinuje ikonografię tej kategorii. Elementem wiążącym, obecnym na przedstawieniach wszystkich świętych, jest oczywiście nimb oraz widniejące na ikonie imię świętego, o czym była już mowa wcześniej. Zarówno nimb, jak i imię są nieodzownymi elementami ikonograficznych przedstawień świętych i tylko wobec obrazów posiadających je powinno się używać terminu „ikona”¹⁰⁷.

104 L. Uspienski, *Teologia ikony...*, op. cit., s. 49.

105 W. M. Żywow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 56.

106 Arcybiskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 2, s. 142.

107 Por.: Mniszka Julianna (M. N. Sokołowa), *Trud ikonopisca...*, op. cit., s. 115.

Na ikonach przedstawiani są i czczeni zarówno święci starotestamentowi (których nie wolno było przedstawiać w Starym Testamencie), jak i nowotestamentowi. Przyjrzymy się specyfice ikonograficznych przedstawień świętych poszczególnych kategorii świętości.

1. Święci starotestamentowi

a) **Praojcowie.** Do praojców w prawosławnej hagiografii zaliczani są: patriarchowie Starego Testamentu, zarówno ci żyjący przed potopem (Noe), jak i żyjący w okresie od potopu do otrzymania przez Mojżesza Dziesięciorga Przykazań (Abraham, Izaak i Jakub) oraz 12 patriarchów – synów Jakuba; bogoojcowie, tj. osoby połączone najbliższymi więzami pokrewieństwa cielesnego z Jezusem Chrystusem (prorok Dawid, sprawiedliwi Joachim i Anna, Józef Oblubieniec oraz apostoł Jakub brat Pański); inni starotestamentowi święci, w tym – prarodzice rodzaju ludzkiego (Adam i Ewa), starotestamentowi królowie (Roboam – syn Salomona, Abiasz – syn Roboama) i królowie-prorocy (Salomon) oraz sprawiedliwi – starotestamentowi święci żyjący zgodnie z prawdą Bożą, którzy osiągnęli świętość nie w życiu zakonnym lecz codziennym, świeckim (Abel – syn Adama i Ewy, Sem i Jafet – synowie Abla, Sara – żona Abrahama, Rebeka – żona Izaaka, Hiob Cierpiętnik).

Spośród starotestamentowych patriarchów wiodące miejsce posiada Abraham od którego (oraz jego rodzeństwa) bierze początek większość postaci występujących w Starym Testamencie. Od czasów wczesnochrześcijańskich przedstawiano go jako starego, siwowłosego mężczyznę z długą brodą¹⁰⁸. Odziany jest tunikę (chiton) i himation (wierzchnia szata). Poza wizerunkami indywidualnymi najczęściej przedstawiany jest w dwóch scenach z jego życia: Ofiarowania syna Izaaka oraz Filoksenii (scena zwana również Gościnnością Abrahama

¹⁰⁸ M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych. Ich dalsze losy w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie oraz w literaturze, muzyce i sztukach plastycznych*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 33.

ma bądź Odwiedzinaми trzech mężów (aniołów) u Abrahama i Sary, jak też Trójcą Starotestamentową)¹⁰⁹. Atrybutem patriarchów są rozwinięte bądź zwinięte zwoje pisma.

Pośród bogoojców w prawosławnej ikonografii najczęściej przedstawiani są święci Joachim i Anna – rodzice Przenajświętszej Bogarodzicy. Poza przedstawieniami indywidualnymi, w których pozbawieni są atrybutów, częstą wyobrażani są razem – w scenie poczęcia (pocałunku) oraz wraz z córką Marią. Są również nieodłącznymi postaciami występującymi na ikonach Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy oraz Wprowadzenia Przenajświętszej Bogarodzicy do Świątyni. Bogoojciec Dawid, będący również królem i prorokiem jako ogólny atrybut posiada rozwinięty zwój pisma (zawierający cytat z Psalterza), a indywidualnymi jego atrybutami są korona królewska oraz harfa. W sztuce zachodniej przedstawiany jest „w wielu różnych kontekstach i typach ikonograficznych”¹¹⁰, wynikających głównie przypisywanego mu autorstwa starotestamentowej księgi Psalmów. Józefa Oblubieńca na ikonach najłatwiej dostrzec w scenach Bożego Narodzenia. Widzimy go tam jako starszego, brodatego mężczyznę, w dolnej części sceny, siedzącego na kamieniu (niekiedy na drewnianym stołku) z twarzą zafrasowaną i głową opartą na dłoni, jak rozmyśla o tajemnicy narodzin z Dziewicy. Niekiedy spotykamy go w ikonografii wraz z Bogarodzą i Dzieciątkiem w kompozycji zwanej „Święta Rodzina”, której korzenie znajdują się na Zachodzie.

Wspomniana wyżej grupa „innych starotestamentowych świętych” to postacie biblijne w ikonografii spotykane przede wszystkim w przedstawieniach ilustrujących różne sceny. Z reguły nie posiadają oni żadnych atrybutów indywidualnych. Jednak, podobnie jak patriarchowie (np. symbolem Noego jest arka), niektórzy z nich posiadają atrybuty, jako np.: Melchizedek – chleb i wino.

109 Szerzej patrz: B. Dąb-Kalinowska, *Ziemia piekła, raj. Jak czytać obrazy religijne*, Warszawa 1994, s. 26.

110 M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych...*, op. cit., s. 107.

Na ikonach indywidualnych praojcowie przedstawiani są zwykle w półpostaci lub pełnej postaci.

b) **Prorocy**¹¹¹ – to typ starotestamentowych świętych, czczonych przez Kościół prawosławny jako osoby natchnione Świętym Duchem, które głosiły ludowi wolę Bożą i przepowiadały rzeczy przyszłe głównie dotyczące Zbawiciela. W chrześcijaństwie prorok uważany jest za tego, kto jest w kontakcie z Bogiem i będąc Jego „ustami” na ziemi, przekazuje ludowi słowa Boga.

Na czele zastępu proroków stoi Mojżesz († 1531 przed Chrystusem) – wielki prorok i prawodawca, przywódca Izraelitów w okresie ich wyjścia z Egiptu i wędrówki do Ziemi Obiecanej. Mojżesz oraz sceny z jego życia były częstym tematem w sztuce wczesnochrześcijańskiej. Jednak podczas gdy w sferze bizantyjskiej ukazywano go jako młodzieńca, to w sztuce zachodniej występował jako brodaty stary mężczyzna¹¹². Taki też obraz proroka obecny jest obecnie w jego ikonografii prawosławnej. Jako atrybuty posiada on tablice z Dziesięciorgiem przykazań (a w sztuce zachodu również kilka innych). Poza indywidualnymi do najczęstszych należą przedstawienia scen z jego życia, obecne z reguły na polichromii, w tym szczególnie Objawienie się Boga Mojżeszowi w krzewie gorejącym¹¹³.

Nie mniej częste i nie mniej urozmaicone są przedstawienia ikonograficzne bardzo popularnego w prawosławiu proroka Eliasza. On również w sztuce wczesnochrześcijańskiej przedstawiany był głównie jako młodzieniec bez zarostu, jednak od wczesnego średniowiecza zwyciężył jego wizerunek jako sędziwego starca w opończy prorockiej¹¹⁴.

111 O tym kogo Kościół prawosławny tytułuje prorokiem patrz szerzej: J. Charkiewicz *Typologia świętych w Kościele prawosławnym: próba systematyki*, „Elpis” 2009, z. 19-20, s. 329-333.

112 M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych...*, op. cit., s. 399.

113 Szerzej patrz: B. Dąb-Kalinowska, *Ziemia piekło, raj...*, op. cit., s. 28.

114 M. Bocian, *Leksykon postaci biblijnych...*, op. cit., s. 116.

Najbardziej bogata ikonografię spośród wszystkich proroków posiada ostatni prorok Starego Testamentu i pierwszy prorok Nowego Testamentu – św. Jan Chrzciciel, wzywający do nawrócenia się, „bo blisko jest królestwo niebieskie” (Mt 3,2), który sam naczynie być świadkiem wypełnienia starotestamentowych prorocत्व o Zbawicielu. Uznawany jest on za największego z proroków, działającego bezpośrednio przez przyjściem Jezusa Chrystusa. Z tego tytułu przysługuje mu tytuł Poprzednika Pańskiego. Przedstawiany jest z twarzą o rysach skrajnego ascetyzmu, włosach i brodzie rozwianych, w odzieniu wykonanym ze skór wielbłądzich oraz tunice i himationie. O jego skrajnie ascetycznym życiu świadczy to, że często na nogach nie ma nawet sandałów. Na ikonach, zwanych „Anioł pustyni”, za plecami Jan posiada skrzydła – symbol czystości jego pustelniczego życia, a w dłoni dzierży własną odciętą głowę (specyfika ikonografii prawosławnej polega na jednoczesnym przedstawianiu dwóch lub nawet kilku wydarzeń, które miały miejsce w różnym czasie). Św. Jan Chrzciciel jest też nieodłącznym bohaterem ikonograficznych przedstawień Chrztu Pańskiego oraz kompozycji Deisis. Z kolei wspomniani prorocy Mojżesz i Eliasz są nieodłącznym elementem przedstawień Przemienienia Pańskiego. Szczególnie urozmaicona jest ikonografia drugiego z tych proroków.

Ogólnie rzecz biorąc prorocy w ikonografii prawosławnej zwykle przedstawiani są jako starzy ludzie odziani w jasnego koloru szatach. Szaty te stanowią: tuniki (chitony) i himationy (wierzchnia szata), a na ramionach niektórych z nich (np. Eliasza) znajduje się płaszcz wykonany z owczej wełny. Na głowach prorocy mogą mieć (np. u proroka Daniela) czapki prorocze z charakterystycznym „guzem”, a w przypadku proroków będących władcami korony: Dawida i Salomona. Niekiedy prorocy przedstawiani są bez nakrycia głowy. W ich dłoniach znajdują się zwoje pisma (to nieodłączny atrybut proroków, których prorocтва zostały spisane, ale obecny też niekiedy w dłoniach tych, których prorocтва nie dotarły do naszych czasów),

na których znajdują się cytaty z ich prorocत्व. Niekiedy ich szatę zdobi klawi – ozdobny pas w postaci wertykalnych pasów, biegnący od barku do dolnego skraju szaty (jest to symbol misji i posłannictwa, ale też znak czystości i doskonałości). Poza przedstawieniami indywidualnymi czy też w rzędach proroków, często przedstawiani są oni (głównie na polichromii) w najbardziej popularnych scenach ze swego życia.

Na ikonach prorocy przedstawiani są w półpostaci lub pełnej postaci. Na polichromii przeważnie występują w kopule świątyni w liczbie 16 (4 proroków większych i 12 proroków mniejszych) lub na ścianach w medalionach (m.in. w absydzie).

2. Święci nowotestamentowi

a) **Apostołowie**¹¹⁵ – to najbliżsi uczniowie Jezusa Chrystusa, zarówno ci z liczby Dwunastu, jak i z grona Siedemdziesięciu. Przedstawiani są w tunikach i himationach, boso lub w sandałach na nogach. Ich tunikę zwykle zdobi klawi – ozdobny pas w postaci wertykalnych pasów, biegnący od barku do dolnego skraju szaty (jest to symbol misji i posłannictwa, ale też znak czystości i doskonałości).

W dłoniach apostołowie trzymają zwoje pisma lub księgi w postaci kodeksu, przy czym księgi (Ewangelie) są obowiązkowym atrybutem ewangelistów: Mateusza, Marka, Łukasza i Jana. Ewangelieści często przedstawiani są jak siedzą podczas pracy nad Ewangelią, przy czym Mateusz, Marek i Łukasz we wnętrzach budynków, a Jan w górskiej scenerii wyspy Patmos. Tenże apostoł w gronie innych apostołów z liczby Dwunastu przedstawiany jest jako młodzieniec, zaś w scenie jak dyktuje apostołowi Prochorowi na wyspie Patos jako sędziwy starzec. Wyróżnikiem ewangelisty Łukasza może być również przedstawianie go podczas pracy nad ikoną Bogarodzicy. Wize-

¹¹⁵ Na temat ikonografii apostołów szerzej patrz: B. Dąb-Kalinowska, *Ziemia piekła, raj...*, op. cit., s. 133-145 oraz J. Charkiewicz, *Apostołowie. Mały leksykon hagiograficzno-ikonograficzny*, Warszawa 2009, s. 15-18.

runki te nawiązują do przypisywanemu temu apostołowi przez Tradycję autorstwa pierwszych ikona Matki Bożej¹¹⁶.

W scenach przy pracy nad Ewangelią ewangeliści przedstawia- ni są z „istotami pod postacią tetramorfa”¹¹⁷. Są to uskrzydłone po- stacie-symbolle, trzymające Ewangelię i patrzące na ewangelistów: człowieka na Mateusza, lwa na Marka, wołu na Łukasza i orła na Jana. Stanowi to nawiązanie do wizji proroczej Apokalipsy św. Jana Teologa: „Przed tronem (...) cztery Zwierzęta pełne oczu z przodu i z tyłu, Zwierzę pierwsze podobne do lwa, Zwierzę drugie podobne do wołu, Zwierzę trzecie z twarzą jak gdyby ludzką, a Zwierzę czwar- te podobne do orła w locie. I cztery zwierzęta – a każde z nich ma po sześć skrzydeł – dookoła i wewnątrz są pełne oczu...” (Ap 4,6-8), która z kolei jest „uproszczoną syntezą cherubów i kół... Ezechiela oraz szczęścioskrzydłych serafinów Izajasza”¹¹⁸ (Iz 6,2; Ez 1,5.10). Barbara Dąb-Kalinowska pisze, iż wszystkie pierwotne, zachowa- ne w prawosławiu symbole ewangelistów odnoszono do Chrystusa: „do Jego narodzin – twarz człowieka, do krzyżowej ofiary – wołu, do zmartwychwstania – potęgę lwa, a do wniebowstąpienia – unoszącego się orła”¹¹⁹. Jakkolwiek przypisywanie konkretnego symbo- lu poszczególnym ewangelistom nie było tożsame z przyjętym obec- nie, bowiem np. wg Ireneusza (ok. 200) człowiek stanowił symbol Mateusza, lewa – Jana, wół – Łukasza, a orzeł Marka¹²⁰. Interpre- tacja tych postaci jako symbolów ewangelistów jest przestrzegana w prawosławnej ikonografii, podczas gdy w nowożytnej sztuce Za- chodu wykrystalizowały się nowe atrybuty ewangelistów: Jan otrzy- mał kielich z wydobywającym się z niego wężem, Łukasz – ikonę

116 Legendy mówiące o tym powstały w Bizancjum w IX w., patrz: B. Dąb-Kalinowska, *Ziemia piekło, raj...*, op. cit., s. 135.

117 Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarzkiej*, przełożył z nowo- greckiego i przypisami opatrzył I. Kania, Kraków, 2003, s. 192.

118 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, t. 4, Poznań 1994, s. 629, przypis 6.

119 B. Dąb-Kalinowska, *Ziemia piekło, raj...*, op. cit., s. 134.

120 Ibidem.

Matki Bożej, Mateusz – topór. Tylko Marek zachował lwa jako swój symbol, ale pozbawiony skrzydeł i nimbu¹²¹.

Najstarsze wizerunki apostołów pochodzą z III w.¹²² i przedstawiają ich jako młodych ludzi. W najwcześniejszych przedstawieniach ci z apostołów, którzy ponieśli śmierć męczeńską przedstawiani byli z symbolem męczeństwa – krzyżem w lewej dłoni, bądź krzyżem i wieńcem (symbolem zwycięstwa) na głowie. Do ich atrybutów ogólnych należą też księgi i zwoje pisma. Apostołowie, którzy posiadali godność biskupią przedstawiani są w szatach biskupich, zaś ci, którzy pełnili funkcję diakona z kadzidłem z dłoni. Trafnie zauważa Wiktor Żywow, że „W apostołach wypełnienie znajdują jednocześnie różne typy świętości, a późniejsze oddawanie czci różnym kategoriom świętych łączą się jako w swym źródle z oddawaniem czci apostołom. Połączenie to znalazło również odbicie w ikonografii apostołów: mogą oni być przestawiani w szatach biskupich, ale też możliwe są przedstawienia procesji apostołów w złotych koronach, które mogą być interpretowane jako korony męczeńskie”¹²³.

Twarze apostołów stopniowo uzyskiwały cechy indywidualne, wyróżniające ich od innych uczniów Chrystusa. Cechy te zaczerpnięto z Tradycji, apokryfów i legend. W szczególności szybko złożyły się charakterystyczne elementy wyglądu zewnętrznego apostołów Piotra i Pawła, pierwszego z nich jako posiadającego krótką brodę i kędzierzawe krótkie włosy koloru szatynowego oraz drugiego z zaawansowaną łysiną czołową, spiczastą, dosyć długą brodą. Od IV w.¹²⁴ apostoł Piotr jest często przedstawiany z pękiem kluczy w dłoniach, co nawiązuje do wypowiedzianych pod ich adresem słów Chrystusa:

121 Ibidem, s. 134-135.

122 Ibidem, s. 141.

123 W. M. Żywow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 9-10. Mniszka Julianna Sokołowa wspomina, że bez względu na to czy ten czy inny apostoł z grona Siedemdziesięciu pełnił godność biskupią to wszyscy oni przedstawiani są z biskupim maforionem, co jednak nie odpowiada praktyce, patrz: Mniszka Julianna (M. N. Sokołowa), *Trud ikonopisca...*, op. cit., s. 114.

124 Arcybiskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 2, s. 142.

„tobie dam klucze królestwa niebieskiego” (Mt 16,19). W sztuce Zachodu apostoł ten otrzymał też inne atrybuty: szaty pontyfikalne biskupa Rzymu, koguta jako symbol wyparcia się Chrystusa oraz rybę jako wskazanie na jego zajęcie¹²⁵.

Apostoł Tomasz najczęściej jest przedstawiani w chwili, gdy dotyka ran Chrystusa, co stanowi ilustrację skierowanych do niego słów Zbawiciela: „Włóż tutaj palec i oglądaj moje ręce, włóż także rękę do mojego boku i nie bądź niedowiarkiem, ale wierzącym” (J 20,27).

Już od V w. w przedstawieniach apostołów powszechnie występują nimby¹²⁶.

b) **Równi apostołom.** Zależnie od godności jaką piastowali, mogą być przedstawiani bądź w szatach biskupich (np. nauczyciel Słowian Metody, arcybiskup japoński Mikołaj), królewskich (np. cesarz Konstantyn Wielki, wielki książę Włodzimierz) czy mnisznych (np. nauczyciel Słowian Cyryl, Kosmas z Etoli). Maria Magdalena, podobnie jak inne tzw. niewiasty niosące wonności, przedstawiana jest z wonnościami w dłoniach. Równi apostołom, którzy ponieśli śmierć męczeńską przedstawiani są z krzyżami z dłoniach (np. pierwsza męczennica Tekla, Samarytanka Fotina/Swietłana). Krzyż przeważnie pojawia się też w dłoniach innych równych apostołom, jako symbol chrztu świętego, który dzięki ich naukom być udzielany nowo ochrzczonym wyznawcom Chrystusa oraz znak wybawienia przez chrzest od wiecznej śmierci.

c) **Męczennicy.** Podstawowym atrybutem ikonograficznym męczenników trzymany przez nich w dłoni krzyż. Stanowi on symbol męczeńskiej śmierci, ale też apostołowskiej służby męczennika, który w imię Chrystusa oddał swoje ziemskie życie za życie wieczne. Drugą podstawową cechą wyróżniającą przedstawienia męczenników jest czerwony kolor ich szat – barwę krwi, obrazowo wyrażający cierpie-

125 B. Dąb-Kalinowska, *Ziemia piekło, raj...*, op. cit., s. 142.

126 Ibidem, s. 141.

nia, jaki zaznali za wiarę. Męczennicy często przedstawiani są w scenach męczeństwa. Niekiedy przedstawiani są również z narzędziem tortur. Męczenników będących rycerzami przedstawia się w zbrojach i z bronią (mieczem, tarczą, piką, itp.), niekiedy na koniach. Wyjątkowo obnażonymi przedstawiani są 40 męczenników z Sebasty.

Zależnie od reprezentowanego przez siebie drugiego (poza byciem męczennikiem) typu świętości, męczennicy są przedstawiani w stosownych szatach, tj.: hierarchowie w biskupich, kapłani w kapłańskich, diakoni w diakońskich, mnisi w mniszych, osoby świeckie w świeckich, jak też związanymi z tym atrybutami.

Krzyż jest również atrybutem najczęściej spotykanym w dłoniach cierpiętników, tj. świętych, którzy ponieśli śmierć nie z rąk prześladowców chrześcijaństwa, a nawet z rąk swych współwyznawców.

d) **Wyznawcy.** Nie posiadają oni żadnych szczególnych, przypisywanych tylko im atrybutów. Ich przedstawienia ikonograficzne są więc uzależnione od reprezentowanego przez siebie drugiego (poza byciem wyznawcą) typu świętości. Tak więc hierarchowie-wyznawcy zwykle przedstawiani są w szatach biskupich (z reguły liturgicznych, ale nie jest to zasadą) zazwyczaj różniących się od męczenników tylko swą barwą (przeważnie nie są to szaty koloru czerwonego). Podobnie przedstawiani są kapłani-wyznawcy, odziani w szaty kapłańskie oraz mnisi-wyznawcy, którzy przedstawiani są w szatach mniszych, jak też świeccy wyznawcy, odziani stosownie do epoki historycznej, w której żyli.

Wyznawcy niekiedy przedstawiani są z krzyżem w dłoni, jakkolwiek do rzadkości ni należą też ich przedstawienia z ikoną w lewej dłoni. Stanowi to odniesienie do życia wielu spośród wyznawców związanego z obroną kultu ikon (okres ikonoklazmu zapisał się szczególnie dużą liczbą wyznawców).

e) **Święci hierarchowie.** Przedstawiani są oni zazwyczaj w biskupich szatach, na które składają się przede wszystkim: sakkos –

sięgająca do stóp wierzchnia szata liturgiczną posiadającą formę tuniki, ozdobiona dzwoneczkami (symbolizująca szatę bólu i pokory; dzwoneczki symbolizują słowo Boże płynące z ust hierarchy)¹²⁷ oraz omoforion – długi i szeroki pas tkaniny ozdobionej krzyżami, będącej oznaką godności biskupiej (symbolizującej zabłąkaną owcę, tj. zbłąkany rodzaj ludzki – Łk 14,4-7). Głowę hierarchy może wieńczyć mitra – liturgiczne nakrycie głowy, symbolizujące wieniec cierniowy Zbawiciela, chociaż z zasady przedstawiany on jest bez nakrycia głowy. W lewej dłoni biskup zwykle trzyma (z reguły zamkniętą) księgę, a dużo rzadziej pastorał, tj. laskę pasterską, będącą oznaką władzy biskupiej), prawą zaś ma złożoną w geście błogosławieństwa. Jeśli hierarcha poniósł śmierć męczeńską, wówczas w prawej dłoni dzierży krzyż. Znane są również przedstawienia świętych hierarchów w szatach liturgicznych bez nakrycia głowy oburącz trzymających rozwinięte (rzadziej zwinięte) zwój pisma. Ikonografia zna też przedstawienia biskupów w szatach liturgicznych z inaczej przedstawianymi atrybutami, np. krzyżem w prawej dłoni oraz pastorałem w lewej, itp. Nie należą one jednak do typowych i często spotykanych.

Niekiedy, chociaż dużo rzadziej (dotyczy to głównie wizerunków powstałych w nieodległym czasie oraz polichromii świątyni monasterskich), hierarchowie zamiast szat liturgicznych ubrani są w zwykłe szaty mnisie, tj. mantię (wierzchnia, uroczysta szata mnicha lub hierarchy w postaci zwisającego do samej ziemi rozłożystego płaszcza), kłobuk (nakrycie głowy w kolorze białym lub czarnym w postaci kamiławki z welonem koloru białego lub czarnego) lub inne biskupie nakrycie głowy stosowne do czasów, w których żyli, a na piersi mają panagiję (ozdobny medalion, zwykle w kształcie owalu, z wizerunkiem Bogarodzicy (rzadziej Jezusa Chrystusa), noszony

127 Mniszka Julianna Sokołowa zauważa, że pierwotnie wszyscy biskupi (poza patriarchami konstantynopolińskimi) byli na ikonach przedstawiani nie w sakkosach, a w felonionach (wierzchniej, długiej szacie liturgicznej kapłanów z otworem na głowę, symbolizującej szkarłatny płaszcz Chrystusa, w który ubrali go sztydzący z Niego żołnierze przez ukrzyżowaniem), a dopiero później. Tymczasem felonion został zastąpiony przez sakkos, felonion zaś pozostał elementem ubioru kapłanów, patrz: Mniszka Julianna (M. N. Sokołowa), *Trud ikonopisca...*, op. cit., s. 114-115.

przez biskupów na wierzchniej szacie). W tym wariacie w lewej dłoni trzymają oni zamkniętą księgę bądź pastorał, a prawą błogosławią. I w tym przypadku występuje jednak wiele innych wariantów prezentacji atrybutów w dłoniach hierarchy, np. w lewej może on trzymać rozwinięty zwój pisma, a w prawej krzyż bądź pastorał, czy też w prawej krzyż, a w lewej zamkniętą księgę. Krzyż stanowi, oczywiście, odniesienie do męczeńskiej śmierci hierarchy.

Hierarchowie – autorzy rytów Św. Liturgii – w szczególności Jan Chryzostom, Bazyli Wielki, ale też Grzegorz Dialog i Jakub brat Pański – przedstawiani są z rozwiniętymi zwojami, na których znajdują się fragmenty nabożeństw, których byli autorami.

Święci hierarchowie na ikonach przedstawiani są zwykle w półpostaci lub w pełnej postaci.

f) **Świątobliwi**, tj. święci mnisi i święte mniszki. Przedstawiani są w szatach typowych dla stanu zakonnego, w tym w szczególności w mantji i stosownym dla tradycji (greckiej bądź słowiańskiej) nakryciu głowy. Niekiedy jednak nie posiadają żadnego nakrycia głowy. W dłoni świątobliwy z reguły trzyma czotki (sznur modlitewny posiadający określoną liczbę węzełków lub koralików, z umieszczonym na końcu krzyżem), a czasami również (z reguły zwinięty) zwój pisma. Prawą dłoń święty mnich zazwyczaj ma złożoną w geście błogosławieństwa (o ile posiadał święcenia kapłańskie), a mnich-męczennik w prawej lub lewej dłoni zazwyczaj trzyma krzyż – symbol męczeństwa. Niekiedy ręce ma uniesione w modlitewnym geście do góry, a innym razem złożone na piersiach i zwrócone dłońmi w kierunku patrzącego, co symbolizuje wyrzeczenie się przez niego świata i grzesznych żądz.

W jednym z górnych narożników ikon świątobliwych często przedstawiana jest błogosławiąca prawica Pańska. Ikony świętych mnichów niejednokrotnie zawierają też poszczególne najważniejsze sceny z ich żywotów.

128 Dotyczyło to w szczególności wizerunków św. Symeona Słupnika, o czym już wspominaliśmy; patrz: W. M. Żywow, *Świątost'...*, op. cit., s. 56.

Święte mniszki zawsze przedstawiane są w nakryciu głowy, a wyjątek stanowi jedynie św. Maria Egipcjanka, która jest wyobrażana jako półobnażona z rozwichrzonymi włosami.

Świątobliwi przestawiani są z zasady w półpostaci lub w pełnej postaci.

Szczególną, charakterystyczną kompozycję posiadają ikony mni-chów-stylitów, którzy zwykle przedstawiani są na nich w półpostaci jak stoją na szczycie słupa skalnego. Ich pierwsze ikonki, a dokładniej „obrazki z wizerunkami stylitów, które przynosili ze sobą pielgrzymi, powracając z odwiedzin u tych ascetów (którzy, prawdopodobnie, mogli błogosławić te obrazki), odegrały istotną rolę w rozwoju kultu ikon”¹²⁸. Zwykle stylicy oburącz błogosławią, albo też trzymają w dłoni krzyż lub zwinięty zwój pisma.

Stylicy mogą też być przedstawiani tak samo jak święci mnisi.

g) **Prawowierni** (święci monarchowie). Przedstawiani są w bogato zdobionych królewskich szatach z koroną na głowie, a niekiedy również z berłem z lewej dłoni. Cesarza Konstantyna i jego matkę cesarzową Helenę często przedstawia się koło Krzyża Pańskiego. Monarchowie, którzy znani są ze zmagani wojennych mogą być przedstawiani w zbroi rycerskiej, natomiast ci, którzy u schyłku lat złożyli śluby zakonne – w szatach mnisich. Władcy będący fundatorami świątyń czy monasterów często przedstawiani są z ich makietami w dłoniach. Ze wspomnianymi makietami nierzadko przedstawiani są też monarchowie lub fundatorzy na polichromiach narteksów, a niekiedy również głównej części świątyni, nawet ci, którzy nie zostali zaliczeni do grona świętych¹²⁹.

h) **Szaleńcy Chrystusowi** (saloici). Powstanie tego typu świętości wiąże swój początek ze środowiskiem monastycznym Kościoła Aleksandryjskiego i sięga w głąb IV wieku¹³⁰. Fenomen saloizm do-

129 Arcybiskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie...*, op. cit., t. 2, s. 144.

130 A. Ju. Kostin, *Niebiesnyje zastupniki*, Moskwa 2004, s. 10.

minował wśród ludzi świeckich, ale okresy jurodztwa można również dostrzec w żywotach świętych innych kategorii, np. mnichów czy hierarchów. Przełom XI i XII w. przyniósł ze sobą upadek bizantyjskiego saloizmu, a jednocześnie dał początek narodzinom rosyjskiej „odmiany” tej ascezy. W takiej postaci istniał do XVII w., po czym wraz z ogólnym upadkiem życia duchowego i negatywnym stosunkiem władz państwowych uległ zwyrodnieniu. Pewne odrodzenie rosyjskiego saloizmu, w nieco zmodyfikowanej formie, nastąpiło dopiero na przełomie XIX/XX wieku.

Szaleńcy Chrystusowi przedstawiani są w takiej postaci, w jakiej żyli, tj. np. odzianych w łachmany, nagich czy półnagich, z łańcuchami pokutnymi na plecach. Zwykle przedstawiani są bądź w pełnej postaci, bądź w półpostaci. Często tłem wizerunku stanowi panorama miejsca, gdzie żyli – miejscowości, monasteru czy cerkwi... W jednym z górnych narożników ikon saloitów często przedstawiana jest błogosławiąca prawica Pańska bądź Chrystus w obłoku, w kierunku którego święty modlitewnie wyciąga dłonie.

i) **Darmo leczący** to kategoria świętych, którzy wstawili się swą bezinteresownością w służbie bliźnim. Cechą wyróżniającą tych świętych jest praca dla dobra innych, polegająca na nieodpłatnym leczeniu chorób ducha i ciała przy jednoczesnej odnowie pobierania za nią jakiegokolwiek wynagrodzenia. Przy tym święci ci „uważali, iż miłosierdziem Bożym i dobrem jest dla nich to, że otrzymywali możliwość bezinteresownej pracy w imię Chrystusa”¹³¹. Przeważającą część świętych należących do tej kategorii przed swym nawróceniem na chrześcijaństwo była lekarzami, a uwierzywszy w Chrystusa kontynuowała swoją pracę, jakkolwiek leczyła chorych nie tyle dzięki posiadanej wiedzy medycznej, co wzywając imię Boże, modląc się, namaszczając poświęconym olejem i skrapiając chorych wodą święconą.

¹³¹ Igumen Andronik (Trubaczow), *Biessrebrenniki*, [w:] *Prawosławna encyklopedia*, t. V, Moskwa 2002, s. 9.

Część świętych darmo leczących została włączona do tej kategorii nie swej działalności dokonywanej za życia, lecz licznych pośmiertnych cudach uzdrowień, które miały miejsce po modlitwach do nich.

Darmo leczący przedstawiani są w szatach z epoki, w której żyli. Niezbędnym ich atrybutem jest skrzyneczka z medykamentami oraz pędzelek do namaszczania chorych.

j) **Sprawiedliwi.** Ta kategoria świętości obejmuje zmarłe śmiercią naturalną osoby świeckie oraz tzw. białe (żonate) duchowieństwo, żyjące bogobojnym, pobożnym życiem w Chrystusie, zgodnie z prawdą Bożą, którzy swym życiem i poświęceniem Bogu osiągnęli świętość, a przy tym „nie mieszczą się w zakresie innych typów świętości”¹³².

Święci kapłani przedstawiani są w felonionach i epitrachylionach (liturgiczna szata kapłańska, składająca się z dwóch zszytych pasów materiału, na których wyszyte są krzyże; symbolizuje on łaskę otrzymywaną przez duchownego w sakramencie kapłaństwa) oraz krzyżem na szyi. Niekiedy w dłoniach sprawiedliwi trzymają rozwiniętą zwój pisma z nauką, księgę lub ikonę. Św. Jan z Kronsztadu przedstawiany jest zazwyczaj z kielichem z Eucharystią w lewej ręce, na który wskazuje swą prawą dłoń.

Osoby świeckie zaliczone przez Kościół prawosławny do sprawiedliwych zazwyczaj mają dłonie złożone na piersi w modlitewnym geście lub uniesione do góry wewnętrzną stroną w stronę widza. Ich szaty stanowi ubranie stosowne do wykonywanego zajęcia oraz okresu historycznego, w którym żyli (np. sprawiedliwy Teodor Uszakow był generałem i przedstawiany jest w mundurze generalskim).

132 K. Slepini, *Azy prawosławia*, <http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/slepini/hornbook/32.html> [dostęp: 20.04.2010].

IV. MIEJSCE IKON PRZEDSTAWIAJĄCYCH ŚWIĘTYCH W IKONOSTASIE

Znaczną część postaci przedstawianych na ikonach znajdujących się w ikonostasie świątyni stanowią święci. Ikonostas w cerkwi odgrywa bardzo ważną rolę: z jednej strony oddziela on wiernych od ołtarza, z drugiej zaś łączy ze światem niebiańskim. Ikonostas bowiem „symbolizuje granicę między światem zmysłów i światem duchowym” oraz „zaprasza do wspólnoty z Kościołem niebieskim”¹³³.

Ikona świętego, będącego patronem świątyni znajduje się w ikonostasie wśród tzw. ikon namiestnych, tj. stanowiących najniższy rząd i dostępnych do bezpośredniej adoracji wiernych. Ikona taka znajduje się zwykle po prawej stronie ikonostasu, w bezpośrednim sąsiedztwie południowych drzwi diakońskich. Na tym samym poziomie, na Królewskiej Bramie, symbolizującej wejście do królestwa Bożego, pod wizerunkiem Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy umieszczane są bądź ikony czterech ewangelistów, bądź wizerunków twórców rytów Św. Liturgii: św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego.

Drugi rząd ikon ikonostasu stanowi zwykle przedstawienie grupy Deisis, w centrum którego znajduje się Jezus Chrystus, a po Jego obu stronach orędujący do Niego święci. Najbliżej, po obu stronach Zbawiciela, przedstawiani są Matka Boża i św. Jan Chrzciciel. Taka kompozycja nazywana jest „Małą Deisis”. Na „Dużej Deisis” poza postaciami z „Małej Deisis” występuje większa lub mniejsza liczba innych postaci, w szczególności archaniołowie Michał i Gabriel, apostołowie Piotr i Paweł, Andrzej i Jan, autorzy rytów Św. Liturgii: św. Jan Chryzostom i św. Bazyl Wielki oraz inni święci. Grupa Deisis unaocznia związek pomiędzy Chrystusem, obecnym w Eucharystii, a ludzkością. Ludzkość to nie tylko społecznością świętych, którzy otaczają Chrystusa, orędując od Niego, ale też wierni, którzy uczestniczą w Eucharystii. Michel Quenot „Małą Deisis” nazywa ikoną za-

133 Patrz: M. Quenot, *Ikona. Okno ku wieczności...*, op. cit., s. 40.

ślubin Baranka¹³⁴, bowiem Chrystus przedstawiany jest na niej w towarzystwie swej Oblubienicy-Kościoła, reprezentowane przez Boga-rodzicę oraz przewodzącego obietnicy św. Jana Chrzciciela.

Kolejne rzędy ikonostasu stanowią przedstawienia świętów z liczby dwunastu, na których również obecne są postacie świętych, głównie apostołów, którzy byli naocznymi świadkami wydarzeń na nich wyobrażanych. Rząd ten przedstawia Kościół nowotestamentowy. Ponad nim znajduje się Kościół starotestamentowy, w przedstawieniach ikonograficznych oddany przez patriarchów oraz proroków. Jeżeli ikonostas posiada wiele rzędów, to wizerunki patriarchów (jako najbardziej odległych w czasie) znajdują się w oddzielnym rzędzie, ponad rzędem, w którym przedstawiani są prorocy.

*

Ikona uświęca miejsce, w którym się znajduje, a jednocześnie stwarza dla wiernych namacalną obecność Bożą – modlitwa przed ikoną Chrystusa jest modlitwą przed Chrystusem, a modlitwa przed ikoną świętego jest modlitwą przed tym świętym. Ikona jest więc miejsce duchowej obecności postaci na niej przedstawianej. U Boga nie ma żywych i umarłych, a wszyscy są żywi i tworzą jedno mistyczne Ciało Chrystusa – Kościół. Kościół niebiański i Kościół ziemski stanowią jedność. Oto żyjący na tej ziemi modlą się za swych zmarłych przodków, zaś święci modlą się do Boga za żyjących obecnie, by wszyscy byli zbawieni. Niech modlitwy żyjących z prośbą o orędownictwo przez Bogiem do tych, którzy już doświadczyli przeobstwień, zanoszone przed ich ikonami, nieustannie zbliżają nas do Boga i pomagają naszemu osobistemu zbawieniu.

134 Ibidem, s. 115.

SUMMARY

Jarosław Charkiewicz

The iconography of the Saints in the Orthodox Church

Keywords: iconography, saints, holiness, Orthodoxy, Church, veneration of saints, Old Testament, New Testament, icon, nimbus, symbolism of icons, martyrs, apostles, prophets, ancestors, saint hierarchs of the Church, venerable (monastic), right-believing, witnesses, unmercenary physicians, fool-for-Christ, passion-bearers, righteous, iconostas.

The article consists of three paragraphs. The first one talks on role of the veneration of icons in the Orthodox Church and concentrates on icons of the saints. Its main idea is that the icon, opposite to the portrait in Roman-Catholic Church, tries to show not the human face of the saint but its spiritual, sanctified face of the saint.

The second paragraph talks about iconographical canon and its various elements, as: the role of the light in iconography, the face of the saints that is presented on the icon, the body of the saints, the meaning the different colors and various parts of the clothes, the attributes of saints, the importance of the time and the space in the icon, the place of architecture and landscape in iconography as well as role and place of the writings on the icons of the saints.

The third, which is the main paragraph of the article, talks on the iconography of the different categories of the saints both the Old Testament as well as the New Testament. The author gives the short outline of the forming of the iconography of various types of saints as well as explains the meaning of the parts of the clothes that saints wear. The categories of the saints that the author distinguish are as follows: the prophets, the ancestors (fathers, etc.), the apostles, the martyrs, equal-to-

the-apostles, saint hierarchs of the Church, the venerable (the monastic), the right-believing, the witnesses, unmercenary physicians, the fools-for-Christ, the passion-bearers, the righteous (the just).

The last, short paragraph gives the explanation of the place of the icons of the various saints in the iconostas.

EKLEZJOLOGIA ALEKSEGO CHOMIAKOWA

Słowa kluczowe: Kościół, teologia, katechizm, patrystyka

Można bez przesady powiedzieć, że dzięki Aleksemu Chomiakowowi teologia rosyjska przezwyciężyła scholastykę, a tym samym okres stagnacji przejawiającej się w naśladowaniu form katolickich i protestanckich. Poza tym Chomiakow ustrzegł ruch rosyjskich słowianofilów przed popadnięciem w zwykły filetyzm i podjął trud usystematyzowania eklezjologii prawosławnej wraz z ukazaniem powszechnej roli Prawosławia¹.

Odnowiciel teologii rosyjskiej urodził się 1 maja 1804 r. w Moskwie na Ordynce. W dzieciństwie duży wpływ na jego religijność wywarła matka. Wcześniej rozpoczął naukę łaciny (od 1815 r. w Petersburgu) pod kierunkiem opata Bouvina. Mając czternaście lat czytał w oryginale *Germanię* Tacyta i próbował tłumaczyć *Ody* Horacjusza. Równocześnie uczył się języka greckiego i literatury rosyjskiej. W tym okresie zaczął interesować się problemami teologicznymi. W 1817 r. powrócił do Moskwy celem ukończenia szkoły średniej oraz podjęcia studiów uniwersyteckich, które ukończył ze stopniem kandydata nauk matematycznych. W czasie studiów opanował także doskonale historię oraz języki niemiecki, angielski i francuski. Z zainteresowaniem zajmował się filozofią, a około 1827 r. zaczął pu-

¹ L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Bożego*, przeł. W. Krzyżaniak, Warszawa 1977, s. 138.

blikować swoją romantyczną poezję. W 1822 r. wstąpił do wojska, w którym służył z przerwami do 1830 r., poczym powrócił do Moskwy i próbował sił jako dramaturg. Już ta krótka prezentacja pozwala dostrzec niezwykle bogatą osobowość Chomiakowa, oficera kawalerii, poety, publicyisty, dramaturga i filozofa, a także wynalazcy. Dramaturgią zajmował się jednak krótko. Wkrótce porzucił wszystkie swoje zainteresowania i poświęcił się całkowicie teologii, co w efekcie otworzyło przed teologią, i to nie tylko rosyjską, zupełnie nowe perspektywy. W 1836 roku Chomiakow zawarł związek małżeński z Jekatieriną Michajłówną Jazykową, siostrą poety Jazykowa. Śmierć żony w 1852 roku była dla Chomiakowa dotkliwym ciosem. Sam Aleksy Stiepanowicz Chomiakow zmarł 22 września 1860 r. na cholere².

Spuściznę Chomiakowa opublikowano w ośmiu tomach, w Moskwie w latach 1900–1914. Wiele z jego prac zostało przetłumaczonych na różne języki i weszło na stałe do skarbcza teologii chrześcijańskiej. Jako teolog (pisma teologiczne zawarte są w II tomie *Pełnego Zbioru jego utworów*³) zajmował się głównie problematyką eklezjologiczną. Poświęcił jej przede wszystkim swą podstawową, a zarazem jedną z najlepszych prac *Cerkow odna (Kościół jest jeden*⁴). Nie można dokładnie ustalić daty napisania tego utworu. Najprawdopodobniej są to lata czterdzieste XIX wieku. Początkowo autor myślał o opublikowaniu swego utworu w języku greckim w Atenach jako odnaleziony starożytny rękopis. Po śmierci Chomiakowa praca ta została wydrukowana w 1864 roku w czasopiśmie „Prawosławnoje Obozrienije” pod tytułem *O Kościele*, podczas gdy oryginał nosi tytuł *Kościół jest jeden*. Jest to, bez wątpienia, pierwsza teologiczna praca Chomiakowa, w której przedstawił w prostej formie wszystko to, co następnie

2 Dane biograficzne według wstępu M. Arsieniewa do wyboru pisma Aleksego Chomiakowa, *Izbrannyje soczynienija*, New York 1955, s. 4-9 oraz monografii M. Bierdijewa, *Aleksiej Stiepanowicz Chomiakow*, Moskwa 1912; Westmead 1971.

3 A. Chomiakow, *Połnoje sobranije soczynienij*, I-VIII, Moskwa 1900-1914.

4 Przekład na język polski: A. Chomiakow, *Kościół jest jeden*, przeł. H. Paprocki, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1981, nr 11, z. 1-2, s. 47-65.

błyskotliwie rozwinął w trzech polemicznych broszurach, wydanych w języku francuskim poza granicami Rosji⁵. Są to Trzy listy prawosławnego chrześcijanina o zachodnich wyznaniach⁶.

Co prawda, najobszerniejszą pracą teologiczną Chomiakowa są listy do Palmera, anglikanina, który ostatecznie przeszedł na katolicyzm. Palmera niepokoiło podporządkowanie Kościoła rosyjskiego carowi oraz rozbieżności w łonie samego Prawosławia. Kościół grecki chciał Palmera powtórnie chrzcić, podczas gdy rosyjski tego nie wymagał, i Palmer zamiast powszechnego Prawosławia ujrzał Kościół narodowy, i ostatecznie zdecydował się na przejście do Kościoła rzymskokatolickiego. Twierdził, że w Kościele rzymskokatolickim łatwiej dostrzec powszechność chrześcijaństwa. Korespondencja z Palmerem dotyczy głównie tych problemów i nie wiąże się prawie zupełnie z nową eklezjologią.

Centralnym problemem teologii Chomiakowa jest bowiem nauka o Kościele, przeniknięta poznawaniem działania Ducha Bożego i Ducha Prawdy, objawiającego się w miłości i duchowej wolności. Duch Boży jest decydującym faktorem życia Kościoła, daje poznanie i uświęca dusze jednocząc braci w miłości. Nie może być widziany zewnętrznie (kryterium prawdy) i nie poszukuje też takich dowodów, gdyż dowodzi sam siebie. On sam objawia się w Kościele jako światło i życie, powodując nowe życie, wewnętrzne, przejawiające się w braciach zjednoczonych miłością.

Punktem wyjścia eklezjologii Chomiakowa była krytyka wyznań zachodnich, zawarta głównie w jego trzech listach o zachodnich wyznaniach. Kościół rzymskokatolicki zmieniając *Wyznanie Wiary* przez dodanie *Filioque* (Wschód nie był pytany i dlatego opinię Kościoła lokalnego postawiono ponad opinię Kościoła powszechnego) skazał się na racjonalizm i jednostkowy indywidualizm, który zaowocował w protestantyzmie. Racjonalizm i jednostkowy indywidualizm

5 A. Chomiakow, *Izbrannyje soczynienija...*, op. cit., s. 207.

6 Opublikowane po raz pierwszy w Paryżu w 1853 roku.

są niezdolne do miłości⁷. Chomiakow popełnił przy opracowywaniu swoich listów podstawowy błąd, atakując organizmy, a nie mistyczne przejawy życia Kościoła. Ocena Zachodu grzeszy jednostronnością, gdyż Chomiakow nie rozróżnił Kościoła rzymskokatolickiego w sakramentach i łasce od hierarchii i miał na uwadze tylko oficjalną teologię, pomijając mistykę i utożsamiając katolicyzm z racjonalizmem oraz jurydycznym formalizmem. Polemika listów jest ostra i głęboka, ale życie religijne jest ponad polemikami. Z prac Chomiakowa wynikało, że wolność, świętość i prawda są zawarte wyłącznie w Kościele prawosławnym. Nie należy jednak zapominać, że Chomiakow był słowianofilem, a ruch ten dławił brak miłości do Europy Zachodniej. Chomiakow atakował jednak Kościół potrydencki, który trudno nazwać idealnym Kościołem.

Chomiakow, pierwszy wolny teolog rosyjski, jako człowiek Kościoła patrzył na otaczający go świat. Pierwszy przewyciężył scholastyczne teoretyzowanie i dowiódł, że charyzmat nauczania przysługuje wszystkim członkom Kościoła. To właśnie Chomiakow postawił problem eklezjologiczny w jego właściwych wymiarach. Kościół to żywy organizm, jedność miłości, niewypowiedziana wolność. Na uwagę zasługuje fakt, że traktat *Kościół jest jeden* pozbawiony jest zasadniczo charakteru polemicznego i pozytywnie przedstawia prawdy wiary.

Chomiakow wychodzi w swej eklezjologii od stwierdzenia, że nie znamy żadnej innej głowy Kościoła, duchowej lub świeckiej, poza Chrystusem⁸. Tak rozumiany Kościół jest pełen wolności. Według Chomiakowa Apostołowie mieli swobodę badań i uważali ją za obowiązującą. Również Ojcowie Kościoła poprzez wolne badania bronili prawdy, gdyż wolność jest podstawą wiary⁹. Dlatego Kościół nie jest

7 J. Klinger, *Dwie postacie prekursorów prawosławnej odnowy*, [w:] idem, *O istocie Prawosławia. Wybór pism*, opracowali M. Klinger & H. Paprocki, Warszawa 1983, s. 273.

8 A. Chomiakow, *Połnoje sobranije soczynienij*, t. 2, Moskwa 1900, s. 34.

9 Ibidem, s. 43.

autorytetem, jak i autorytetem nie jest Bóg czy też Chrystus. Autorytet jest bowiem czymś zewnętrznym, a Kościół będący życiem łaski jest prawdą i równocześnie życie chrześcijanina staje się wewnętrznym życiem Kościoła¹⁰. Nie można bowiem kochać potęgi i despoty. Można kochać kogoś słabego, nigdy potężnego, gdyż potęgi i despoty można się jedynie lękać, a lęk jest przeciwny miłości. Dlatego Chrystus, chociaż jest Panem wszechświata, jest po ludzku tak bardzo słaby, przegrany i zhańbiony. Słabość ta staje się początkiem wielkości i chwały. Dlatego Chomiakow odrzucał wszelkie autorytety i ziemskie potęgi. Sam Chrystus Golgoty jest bowiem jedynym Panem Kościoła. Przegrany Zwycięzca staje się przedmiotem miłości w swej słabości, z której rodzi się chwała. Chrystus w swej *Modlitwie Arcykapłańskiej* prosił Ojca o chwałę, którą miał od początku, a faktycznie minuty dzieliły Go od Męki.

Z przeniesienia pojęcia Kościoła z płaszczyzny autorytetu na płaszczyznę miłości wynika konkluzja, że Kościół zna jedynie pojęcie braterstwa, a nie poddaństwa¹¹. Jeżeli poznanie Boskich prawd dano wzajemnej miłości chrześcijan, to nie ma i nie może być innego stróża tych prawd poza miłością¹². W tym też tkwi podstawa chrześcijańskiej wolności. Miłość jest bowiem wolnością i bez wolności nie możemy mówić o miłości. Stąd też duchowni i laicy są absolutnie wolni¹³. W pojęciu wolności Kościoła Chomiakow poszedł o wiele dalej niż współcześni mu teolodzy protestanccy, ale pozostał w nurcie tradycji patrystycznej, właściwej Prawosławiu¹⁴. Prawdą wewnętrzną Kościoła jest łaska, a wolność daje możliwość zrozumienia prawdy¹⁵. Jedność Kościoła jest zgodnością osobistych wolności¹⁶, gdyż miłość nie jest obowiązkiem, a Boskim darem, zabezpieczającym poznanie

¹⁰ Ibidem, s. 54.

¹¹ Ibidem, s. 69.

¹² Ibidem, s. 157.

¹³ Ibidem, s. 181.

¹⁴ Ibidem, s. 192.

¹⁵ Ibidem, s. 232.

¹⁶ Ibidem, s. 235.

prawdy¹⁷. Stąd też Chomiakow uważał, że nieomylność przynależy całemu Kościołowi jako Ciału Chrystusa¹⁸, co koresponduje z myślą słynnej *Encykliki patriarchów wschodnich* z 1848 r.¹⁹ Encyklika ta została przez Chomiakowa przyjęta z entuzjazmem. „Z otchłani poniżenia – pisał – w jakiej islam trzyma wschodnich chrześcijan, rozległ się głos, żeby powiedzieć światu, że poznanie prawdy dane jest wzajemnej miłości chrześcijan”²⁰.

Według Chomiakowa Kościół jest Ciałem Chrystusa, spojonym duchem miłości, pełnym jedności będącej dziełem Ducha Świętego²¹. Jedność Kościoła wypływa z jedności Boga. Kościół jest bowiem jednością łaski żyjącej w wielości stworzeń. Idąc po tej linii następcy Chomiakowa podkreślili, że nie istnieje wcale definicja Kościoła, chociaż sam Kościół istnieje i dla każdego żywego członka Kościoła życie kościelne jest czymś najbardziej określonym i czymś najbardziej namacalnym spośród wszystkiego, co zna²². Kościoła nie można zdefiniować, bo nie można zdefiniować życia, a Kościół jest życiem Boga w ludziach, życiem łaski²³. Misterium Kościoła sięga poza granice historii. Kościół istniał przed wiekami i jest celem stworzenia. Jest jednością w jednej łasce Bożej, która jednoczy przeszłe, obecne i przyszłe pokolenia²⁴. Kościół jest wezwaniem do jednoczenia się w Ciele Chrystusa, a nie w ograniczonej czasoprzestrzeni historycznej. Jak świad-

17 Ibidem, s. 108.

18 Ibidem, s. 60.

19 *Encyklika czterech patriarchów z 1848 roku*, przeł. H. Paprocki, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1981, nr 11, z. 1-2, s. 3-24.

20 A. Chomiakow, *Izbrannyye soczynienija...*, op. cit., s. 295.

21 J. Klinger, *Dwie postacie...*, op. cit., s. 271. Na temat eklezjalnej obecności Ducha Świętego porównaj: H. Paprocki, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, s. 85-97.

22 P. Florenski, *Stołp i utwierdzenie istiny. Opyt prawosławnoy fiiodicey w dwienadcati pismach*, Moskwa 1914, s. 7.

23 S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok – Warszawa 1992, s. 11-12; P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 138.

24 P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 139.

czy o tym sformułowanie *Symbolu nicejsko-konstantynopolińskiego*, Kościół jest przedmiotem wiary: *Wierzę ... w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół*. Dlatego też kontynuator myśli Chomiakowa, ojciec Sergiusz Bułgakow, porównał Kościół do sakramentu²⁵.

Szerokie rozumienie Kościoła było właściwe teologii judeochrześcijańskiej²⁶ i tylko z takiego pojęcia może wynikać potencjalna uniwersalność Kościoła. Uniwersalność Kościoła ma według ojca Sergiusza Bułgakowa swoje uzasadnienie w samym stworzeniu świata, a objawiona zostanie w eschatologii²⁷. Każdy Kościół jest bowiem pełnym Kościołem, utożsamia się z Kościołem, objawia w sobie cały Kościół. *Una Sancta* jest jednością idealną wielu Kościołów, w czym zaznacza się wyraźnie aspekt trynitarzy. Kościół jest zawsze pełen, nieskończenie bogaty i równy sobie, gdyż posiada w sobie pełnię i jest kierowany przez Ducha Świętego²⁸. Dlatego nie potrzebuje autorytetów zewnętrznych. Jego jedność zewnętrzna przejawia się we wspólnocie sakramentalnej, co jest równoznaczne z podkreśleniem momentu zbawienia się we wspólnocie („soborowo”), co następnie rozwijali ojciec Sergiusz Bułgakow i Mikołaj Bierdiajew. Wynika stąd, wielokrotnie podkreślana przez Chomiakowa, idea soboru jako organu Ducha Świętego, przy czym depozytariuszem wiary jest wzajemna miłość. Chomiakow uważał za podstawę poznania wiarę i wolę. Korzenie wiary i woli tkwią w życiu zbiorowym. Oderwanie od zbiorowości powoduje słabość woli i zanik „żywych” władz poznawczych. Soborowość jest więc życiem w miłości wewnątrz Kościoła, a herezja jest brakiem miłości, wysuwającym swoją indywidualną opinię ponad wiarę Kościoła. Przeciwwstawienie Kościoła i herezji jako miłości i odosobnienia jest zgodne z myślą Ojców Kościoła – Ireneuszem z Lyonu, Tertulianem, Orygenesem, a przede wszystkim Augustynem – oraz ze współczesnym Chomiakowowi teologiem katolickim, Jo-

25 S. Bułgakow, *Oczerki uczenia o Cerkwi*, „Put” 1925, 1, z. 1, s. 52-53; idem, *Niewiasta Agnca*, Paris 1945, s. 297.

26 J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958, s. 317.

27 S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca...*, op. cit., s. 290-291.

28 L. Zander, *Bog i mir (Miroszoiercanije otca Siergija Bułgakowa)*, II, Paris 1948, s. 293.

hannem Adamem Moehlerem (1796–1838), który zwalczał protestantyzm jako eklezjologię indywidualistyczną, pozostawiającą jednostkę w stanie odosobnienia²⁹.

Można zarzucić Chomiakowowi, że jest całkowicie pogrążony w Logosie, że nie zna innych problemów. Jednak to właśnie jemu przynależy palma pierwszeństwa w postawieniu wielu nowych zagadnień. Jego następcy dopowiedzieli wiele do tych podstawowych intuicji. Według ojca Sergiusza Bułgakowa Kościół jest przede wszystkim sofijnością świata, Sofią Boską w Sofii stworzonej, świętym miastem i świątynią, tajemnicą bytu i procesem Bogoczłowieczym, w który, Nowy Izrael realizuje Nową Jerozolimę przebóstwionej ludzkości³⁰. Świetlisty obłok opieki Kościoła i wspólnoty modlitwy unosi się także nad otchłanią, będąc zwiastunem nadziei³¹. Kościół przebywając na wieki pozostaje ciągle jeden, święty, powszechny i apostołski.

Odrzucając dogmatyczny rozwój Kościoła (ale nie rozwój Objawienia), Chomiakow nie dostrzegł także w Kościele procesu Bogoczłowieczego. Utożsamiał Kościół jedynie ze świętością, pomijając milczeniem element prorocki i twórczy. Również sakramenty mają dla niego bardziej charakter duchowo-moralny niż kosmiczny, ale przeniósł sakramentologię z płaszczyzny jurydycznej na mistyczną.

To jednak Chomiakow po raz pierwszy postawił tezę, że Kościół jest jeden, pełen łaski i prawdy oraz uniwersalny. Tym samym ustrzegł ruch słowianofilski przed popadnięciem w filetyzm i podkreślił ekumeniczną rolę Prawosławia. Można dostrzec w jego pracach wpływy protestanckie, nie ukrywał też swego podziwu dla Johanna Adama Moehlera. Jednak cały jest przeniknięty duchem patrystyki i wiernie przestrzega tradycji prawosławnej. Dążył do prawdziwej powszechności, ale ustawił lud rosyjski na piedestale wizji zbiorowości, poprzez wyakcentowanie kultury ludowej, której zasadą kształtującą było

29 J. Klinger, *Dwie postacie...*, op. cit., s. 273.

30 S. Bułgakow, *Apokalipsis Ioanna. Opyt dogmaticzeskogo istołkowanija*, Paris 1948, s. 200.

31 W. Hryniewicz, *Nadzieja powszechnego zbawienia*, „Więź” 1978, nr 21, z. 1(237), s. 25-44.

chrześcijaństwo. Według niego bowiem *Civitas Dei* to tylko święta Ruś. Chciał podkreślić uniwersalizm Prawosławia i jego prawdziwą powszechność. W swych badaniach i pracach polemicznych brał jednak pod uwagę realny katolicyzm i realny protestantyzm oraz idealne Prawosławie³².

W opiniach na temat Chomiakowa można zauważyć dużo generalizowania, a także pewną dozę nieufności. Ojciec Jerzy Florowski zarzucił Chomiakowowi, że myli władzę osądzania, właściwą biskupom (co jest autentyczną prawdą, a co nie jest) z funkcją pełnioną przez cały lud Boży i polegającą na dawaniu świadectwa prawdzie. Tymczasem w traktacie *Kościół jest jeden* Chomiakow wzywa wiernych do podporządkowania się Kościołowi, *aby nie została odjęta łaska*.

Kościół nie jest instytucją ani doktryną, lecz żywym organizmem prawdy i miłości, przenikniętym duchem soborowości. Tak rozumiany Kościół jest również idealnym organizmem społecznym³³. Według Chomiakowa historia Zachodu jest dziejami walki między jednością bez wolności (katolicyzm jako rodzaj państwa opartego o zasadę hierarchii i autorytetu) i wolnością bez jedności (protestantyzm). Z tych przesłanek wyniknęła filozofia oświeceniowa, torująca drogę rewolucji i niemiecki idealizm, prowadzący do apoteozy egoizmu. Uważał, że Prawosławie wnosi nieznaną na Zachodzie ideę soborowości, swobodnej jedności wykluczającej indywidualną samowolę i zewnętrzny przymus³⁴. Sprawdzianem prawdy jest zgodność z rozwijającą się historycznie zbiorową świadomością Kościoła, traktowanego jako całość obejmującą duchowieństwo i laikat.

Nawet genialny ojciec Paweł Florenski nie dostrzegł tradycyjnego tła teologii Chomiakowa, zarzucając mu tendencję protestancką.

32 Chomiakow dostrzegał w Rusi przed Piotrem Wielkim (1672–1725) stosunki między władzą a ludem oparte na wzajemnym zaufaniu, a więc wspólnoty gminne, „obszczyzny”, rządzone przez zgromadzenie starszych, zwane „mir”.

33 A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 158.

34 *Ibidem*, s. 146.

Również synod Kościoła rosyjskiego uznał „soborowość” za zasadę niebezpieczną, podważającą autorytet hierarchii oraz lekceważącą instytucję. Początkowo też utwory Chomiakowa były publikowane poza granicami Rosji, przeważnie w języku francuskim. Zgoda na ich publikowanie w Rosji nastąpiła dopiero w 1879 r., ale z orzeczeniem wskazującym na wyrażenia nieściśle i nieokreślone, będące rezultatem braku wykształcenia teologicznego autora. W przedmowie do pośmiertnego wydania prac Chomiakowa, Jerzy Samarin (1819–1876) wyraził pogląd, że przyszłe pokolenia obdarzą Chomiakowa mianem „Ojca Kościoła”³⁵. Trzeba przyznać, że wpływ Chomiakowa na teologię rosyjską był rzeczywiście wielki. Można wymienić tutaj tylko przedstawicieli rosyjskiego renesansu z XIX i początków XX w. (Paweł Florenski, Sergiusz Bułgakow, Mikołaj Bierdiajew, Lew Karsawin, Siemion Frank, Kasjan Biezobrazow, Cyprian Kern, Mikołaj Fiodorow, Paul Evdokimov, Mikołaj Afanasjew)³⁶. Właściwie wszyscy teolodzy patrzyli po Chomiakowie na Kościół przez jego pryzmat. Nie należy też zapominać, że to Chomiakow wznowił naukę o mistycznym Ciele Chrystusa. Kościół rzymskokatolicki wznowił tę naukę dopiero po 1942 r. Podobnie przedstawia się sprawa nauki o laikacie, przypomniana w katolicyzmie właściwie dopiero przez ojca Yvesa Congara (1904–1995). Najbliższe Chomiakowowi pojęcie „lud Boży” weszło na stałe do świadomości Kościoła rzymskokatolickiego po soborze watykańskim II. Można zaryzykować twierdzenie, że w konstytucji *Lumen gentium* tego soboru rozwinięto teorię różnorodnych przynależności do Kościoła (teoria „kregów”), załączkowo widoczną w pracach Chomiakowa. Dlatego też trzeba przyznać, że wpływ Chomiakowa jest niezwykle szeroki i różnorodny³⁷. Jednak w Rosji Cho-

35 Ibidem, s. 160-161.

36 Mikołaj Afanasjew (1893–1966), teolog związany z Instytutem św. Sergiusza w Paryżu i uczeń ojca Sergiusza Bułgakowa (1871–1944), rozwinął podstawowe idee Chomiakowa w swych publikacjach, a zwłaszcza w książce *Cerkow Duchy Swjatego*, Paris 1971 [przekład na język polski: *Kościół Duchy Świętego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2002].

37 Szerzej na ten temat patrz: J. Klinger, *Dwie postacie...*, op. cit., s. 274-275.

miaków bardziej oddziaływał na intelektualistów, przyciągając ich do Kościoła, niż na duchowieństwo i dostojników kościelnych. Poza tym ciągle pozostaje otwartym problem zrozumienia Chomiakowa, jego wejścia na stałe do świadomości człowieka wychowanego na nie najlepszych przecież wzorach³⁸.

Do dzisiaj brakuje zadawalającej egzegezy tekstu z *Listu do Efezjan* (5,32), gdzie porównuje się zjednoczenie męża i żony ze zjednoczeniem Chrystusa z Kościołem, określając Kościół jako Oblubienicę, Żonę i Ciało. Kościół realizuje siebie jako Ciało Chrystusa. Możemy mówić o tożsamości Ciała Kościoła, Ciała Chrystusa i Ciała Eucharystycznego. Kościół jako Ciało Chrystusa jest tajemnicą, dla której został stworzony świat, gdyż świat został stworzony dla Wcielenia³⁹. Nauka o Kościele ujętym jako Ciało Chrystusa jest zawarta w *Listach* Apostoła Pawła (por. Kol 1,24), jednak została zapomniana i Chomiakowi przynależy zasługa jej odnowienia.

Św. Paweł podkreślał także moment przychodzenia *wspólnie do Kościoła* (gr. *sinerchomenon himon en ekklesia*, 1 Kor 11,18) oraz gromadzenia się całego Kościoła *na jednym miejscu* (gr. *sinelthe he ekklesia ole epi to auto*, 1 Kor 14,23). Kościół najpełniej realizuje siebie właśnie na zgromadzeniu eucharystycznym. Wezwanie „Błogosławione królestwo”⁴⁰ wprowadza w pełnię Kościoła, gdyż wtedy rozpoczyna się Liturgia, okazanie misterium Kościoła na zasadzie Ciała Mistycznego i Ciała Eucharystycznego Chrystusa, który jest zawsze tam, gdzie dwaj lub trzej są zgromadzeni w Jego Imię (Mt 18,20). Jest to manifestacja rządów przysługujących wyłącznie Bogu i będących eschatologiczną nadzieją Kościoła. Kościół jest bowiem kontynuowaną bez przerwy, wiecznie trwającą *koinonią* eucharystyczną (eklezjologia eucharystyczna rozbudowana przez następców Chomiakowa).

38 A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 161.

39 P. Evdokimov, *Prawosławie...*, op. cit., s. 138.

40 Analiza pojęcia „królestwo” patrz: L. Bouyer, *Kościół Boży. Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Bożego*, s. 247-254.

Kościół jest tam, gdzie dokonuje się Eucharystia, gdzie wszyscy włączają się w Chrystusa i przez to zostają przewyciężone wszelkie podziały⁴¹.

Następcy Aleksego Chomiakowa, a także Włodzimierza Sołowiowa (1853–1900), podnieśli Kościół do wymiarów kosmicznych (Mikołaj Bierdiajew, Paweł Florenski, Sergiusz Bułgakow). Kosmiczna Liturgia eucharystyczna jest gwarantem kosmiczności Kościoła. Kościół jest powszechnym życiem miłości i jedności, które ogarniają świat.

Lektura traktatu *Kościół jest jeden* może wzbudzać w czytelniku początków XXI w. mieszane uczucia. Razić może ograniczanie Kościoła wyłącznie do Prawosławia i całkowite odrzucanie wszystkich pozostałych chrześcijan, chociaż załączkowo znajdujemy wspomnianą już opinię, że różni ludzie przynależą do Kościoła, ale kto, wie jedynie Bóg. Może także wydawać się, że większość poruszanych przez Chomiakowa problemów (zwłaszcza sakramentologia, eklezjologia, mniej nauka o rozwoju Objawienia) jest oczywista. Nie należy jednak zapominać, że traktat *Kościół jest jeden* został napisany około 1840 roku, w okresie, który możemy określić jako apogeum szkolnej teologii rosyjskiej. Sytuacja oficjalnej teologii w innych Kościołach była podobna. Dopiero na tym tle możemy dostrzec wielkość Chomiakowa, przywracającego w Kościele doświadczenie atanazjańskie samotnej walki o prawdę Chrystusa w Kościele będącym Jego Ciałem oraz w świecie⁴².

41 P. Evdokimov, *Prawosławie...*, op. cit., s. 143-144.

42 Poza pracami wspomnianymi w przypisach, można polecić znakomitą monografię: A. Gratieux, *Khomiakov et le mouvement slavophile*, I-II, Paris 1939.

SUMMARY

Ks. Henryk Paprocki

Ecclesiology of Alexei Khomiakov

Keywords: Church, theology, catechism, patristic

Alexei Khomiakov (1804–1860), poet, playwright, publicist, philosopher, inventor and a cavalry officer, played a decisive role in the development of European theology, overcoming scholastic categories. A special contribution in this process had his work „The Church is one” that – with its catechist character – departs from the understanding of the Church as an institution. It was written during the peak development of scholasticism in Russia and marked the end of that method. It also influenced significantly the development of theology of other Christian Churches. The Article is accompanied by a translation of Khomiakov’s work „The Church is one”.

KOŚCIÓŁ JEST JEDEN. PRÓBA KATECHIZMOWEGO PRZEDSTAWIENIA NAUKI O KOŚCIELE

Słowa kluczowe:

I. JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA

Jedność Kościoła wynika w konieczny sposób z jedności Bożej, gdyż Kościół nie jest wielością osób w ich osobowej oddzielności, ale jednością łaski Bożej, żyjącej w wielości stworzeń rozumnych, które korzą się przed łaską. Bóg daje również łaskę niepokornym, którzy z niej nie korzystają (zakopują talent¹), ale ci ludzie nie należą do Kościoła. Jedność Kościoła nie jest wątpliwa i przypowieściowa, ale prawdziwa i rzeczywista, jak jedność wielu członków w żywym ciele.

Kościół jest jeden, nie bacząc na Jego podział, widzialny dla człowieka jeszcze żyjącego na ziemi. Jedynie w odniesieniu do człowieka można uznać podział Kościoła na widzialny i niewidzialny, ale ich jedność jest prawdziwa i bezwarunkowa. Ludzie żyjący na ziemi, a także ci, którzy zakończyli już drogę doczesnej wędrówki oraz ci, którzy jeszcze nie zaczęli życia ziemskiego (przyszłe pokolenia), a także stworzeni dla życia innego niż ziemskie (Aniołowie), wszyscy są zjednoczeni w jednym Kościele, w jednej łasce Bożej. Niepowołane jeszcze bowiem do istnienia stworzenie jest znane Bogu, który

1 Por. Mt 25,25 (wszystkie przypisy są autorstwa tłumacza).

słyszy modlitwy i zna ich wiarę tego, który jeszcze nie jest powołany z niebytu do istnienia. Kościół – Ciało Chrystusa² – przejawia się natomiast i spełnia w czasie, nie zmieniając swej istotowej jedności i swego wewnętrznego, pełnego łaski życia. Dlatego też, gdy mówimy „Kościół widzialny i niewidzialny”, stosujemy ten podział wyłącznie w odniesieniu do człowieka.

II. KOŚCIÓŁ WIDZIALNY I NIEWIDZIALNY

Kościół widzialny czyli ziemski żyje w doskonałej wspólnocie i jedności z całym ciałem Kościoła, którego Głową jest Chrystus. W Kościele przebywa Chrystus i łaska Ducha Świętego w całej ich pełni życiowej. Łaska Ducha Świętego nie przebywa w Kościele, ale nie w całej pełni swych przejawów, gdyż nie działa w pełni, a w granicach wyznaczonych przez Boga.

Ponieważ Kościół ziemski i widzialny nie jest jeszcze pełnią i dokonaniem całego Kościoła, któremu Pan wyznaczył objawienie się na Sądzie Ostatecznym wszystkich stworzeń, przeto Kościół działa i włada jedynie w swych granicach, „nie sądząc pozostałej ludzkości” (według słów Pawła Apostoła z Listu do Koryntian³). Kościół uznaje za odłączonych, czyli za nieprzynależących do niego jedynie tych, którzy od niego odłączają się sami. Pozostała zaś ludzkość jest albo obca Kościołowi, albo związana z nim więzami, których Bóg nie zechciał jeszcze objawić, pozostawiając to Sądowi Wielkiego Dnia. Kościół ziemski sądzi tylko siebie, według łaski Ducha i według wolności, danych jemu przez Chrystusa, wzywając także całą pozostałą ludzkość do jedności i usynowienia Bogu w Chrystusie. Nie wygłasza jednak wyroku nad tymi, którzy nie słyszą jego wezwania, pomnąc na polecenie swego Zbawiciela i Głowy: „Nie sądz cudzego sługi”⁴.

2 1 Kor 12,12-27.

3 Por.: „Czyż i wy nie sądzicie tych, którzy są wewnątrz? Tych, którzy są na zewnątrz, osądzi Bóg” (1 Kor 2,12-13).

4 Są to słowa Apostoła Pawła: „Kim jesteś ty, co się odważasz sądzić cudzego sługi?” (Rz 14,4).

III. KOŚCIÓŁ CHRYSYTUSA NA ZIEMI

Kościół ziemski przebywał na ziemi bez przerwy od stworzenia świata i będzie trwał do spełnienia wszystkich spraw Bożych według obietnicy danej przez samego Boga⁵. Oznakami Kościoła są: wewnętrzna świętość, nie dopuszczająca żadnej domieszki fałszu, gdyż w Kościele żyje duch prawdy, oraz zewnętrzna niezmiennność, gdyż niezmienny jest jego Stróż i Głowa, Chrystus.

Wszystkie oznaki Kościoła, tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne, poznaje jedynie sam Kościół i ci, których łaska powołuje, aby byli jego członkami. Są one natomiast niezrozumiałe dla obcych i niepowołanych. Zewnętrzna zmiana obrzędu wydaje się dla niepowołanego zmianą samego Ducha, doznającego czci w obrzędzie (jak na przykład przy przejściu Kościoła starotestamentowego w nowotestamentowy lub przy zmianie obrzędów i prawa kościelnego od czasów apostołskich). Kościół i jego członkowie znają, poprzez wewnętrzne poznanie wiary, jedność i niezmiennność swego ducha, który jest duchem Bożym. Natomiast obcy i niepowołani widzą i znają zmianę zewnętrznego obrzędu przez poznanie zewnętrzne, które nie sięga do wewnętrznego, gdyż nawet sama niezmiennność Boga wydaje się im zmienną w zmianach Jego stworzeń. Dlatego Kościół nie był i nie mógł być zmiennym, skażonym lub odpadłym, gdyż wtedy pozbawiłby się ducha prawdy. Nie mogło być takiego okresu czasu, w którym Kościół przyjąłby w swoje łono fałsz, w którym laicy, kapłani i biskupi poddali się nakazom, i nauce niezgodnym z nauką, i duchem Chrystusa. Kościół nie zna i obcy jest Kościołowi ten, kto powiedziałby, że w Kościele mogło nastąpić tego typu wystygnięcie ducha Chrystusa. Również nie jest i nie mogła być dziełem Kościoła prywatna walka z fałszywą nauką, połączona z zachowaniem lub przyjęciem innych fałszywych nauk. W Kościele bowiem, z jego istoty zawsze powinni być kaznodzieje, nauczyciele i męczennicy, którzy nie wyznają częściowej prawdy z domieszką fałszu, ale pełną i czystą prawdę. Kościół

5 Mt 28,20.

nie zna po części prawdy i fałszu, ale zna pełną prawdę bez dodatku fałszu.

Członek Kościoła nie podporządkowuje się fałszywej nauce i nie przyjmuje sakramentu⁶ od fałszywego nauczyciela. Wie bowiem, że jest fałszywy i nie naśladuje fałszywych obrzędów. Kościół nie myli się, gdyż jest prawdą, nie chytry i nie jest małoduszny, gdyż jest święty. Także samo, zgodnie ze swą niezmiennością nie uznaje za fałsz tego, co uznał kiedyś za prawdę oraz objawił przez Sobór Powszechny i powszechną zgodę możliwe błędy w nauce jakiejś prywatnej osoby, biskupa czy też patriarchy (jak na przykład papieża Honoriusza na Soborze Konstantynopolińskim w 680 roku). Kościół nie może uznać, że osoba prywatna, biskup lub patriarcha i jego następcy, nie mogli wpaść w błąd w nauce i że są chronieni od błędu przez jakąś szczególną łaskę. Czym uświęcałaby się ziemia, gdyby Kościół stracił swoją świętość?⁷ Gdzie byłaby prawda, gdyby dzisiejsza decyzja Kościoła była przeciwna wczorajszej? W Kościele, to znaczy w jego członkach, rodzą się fałszywe nauki, ale wtedy zarażone członki odpadają, tworząc herezje lub schizmy, i więcej nie kalają już sobą świętości Kościoła.

IV. JEDEN, ŚWIĘTY, POWSZECHNY I APOSTOLSKI

Kościół nazywa się jeden, święty, soborowy (katolicki i powszechny) oraz apostołski dlatego, że jest jeden, święty; dlatego, że należy do całego świata, a nie do jakiegoś kraju; dlatego, że przez Kościół uświęca się cała ludzkość i cała ziemia, a nie jakiś jeden naród lub kraj; dlatego, że jego istota polega na zgodzie oraz jedności ducha i życia wszystkich jego członków, rozsianych po całej ziemi i uznających Kościół; dlatego – w końcu – że w pismach i w nauce apostołskiej zawarta jest cała pełnia jego wiary, jego nadziei i jego miłości.

6 W oryginale użyte w tym wypadku zawsze starosłowiańskie i rosyjskie słowo „tainstwo” (gr. *misthron*).

7 Por.: Mt 5,13; Mk 9,50; Łk 14,34.

Wynika z tego, że gdy jakaś wspólnota chrześcijańska nazywa się Kościołem lokalnym (na przykład greckim, rosyjskim lub syryjskim), to nazwa taka oznacza wyłącznie zgromadzenie członków Kościoła, żyjących w jakimś kraju (Grecji, Rosji, Syrii) i nie zawiera w sobie przesłanki, jakoby jedna wspólnota chrześcijan mogła wyrazić w pełni naukę kościelną lub dać tej nauce interpretację dogmatyczną bez zgody innych wspólnot. Tym bardziej nie zakłada się, że jakakolwiek wspólnota lub jej pasterz mogą innym narzucać swoją interpretację. Łaska wiary jest nieoddzielna od świętości życia i ani jedna wspólnota, i ani jeden pasterz, nie mogą być uznani za stróżów całej wiary. Również ani jeden pasterz i ani jedna wspólnota nie mogą uważać się za przedstawicieli całej świętości Kościoła. Jednak każda wspólnota chrześcijańska, która nie przypisuje sobie prawa dogmatycznej interpretacji lub wyłączności nauczania, ma w pełni prawo zmieniać swoje obrzędy i wprowadzać nowe, nie gorsząc jednak innych wspólnot. Przeciwnie, odstępując od swojej opinii i korząc się przed ich opinią, stara się, aby to, co dla jednych jest niewinne i nawet godne pochwały, nie wydało się innym złe i aby brat nie wprowadzał brata w grzech wątpliwości i rozłamu. Każdy chrześcijanin winien troszczyć się o jedność obrzędów kościelnych, gdyż w nich nawet dla niewtajemniczonego przejawia się widzialnie jedność ducha i nauki. Natomiast wtajemniczony znajduje w nich źródło żywej chrześcijańskiej radości. Miłość jest koroną i chwałą Kościoła.

V. PISMO I TRADYCJA

Duch Boży, żyjący w Kościele, kierujący nim i napełniający mądrością, działa w Kościele wielorako: w Pismach, Tradycji i uczynkach. Kościół dokonujący dzieł Bożych jest bowiem tym Kościołem, który chroni Tradycję i spisał Pisma. To nie osoby i nie wielość osób chroni Tradycję i pisze w Kościele, ale Duch Boży, żyjący we wspólnocie kościelnej. Dlatego też w Pismach nie należy poszukiwać podstawy Tradycji, ani w Tradycji dowodów dla Pism, ani w uczynku usprawiedliwienia dla Pisma i Tradycji. Dla kogoś żyjącego poza Ko-

ściołem nieosiągalne jest bowiem ani Pismo, ani Tradycja, ani uczynki. Natomiast dla kogoś żyjącego w Kościele i zespolonego z duchem Kościoła, ich jedność jest jawna według łaski żyjącej w Kościele.

Czyż wydarzenie nie poprzedza Pisma i Tradycji? Czyż Pisma nie poprzedza Tradycja? Czyż nie były przyjemne Bogu uczynki Noego, Abrahama, założycieli rodów i przedstawicieli Kościoła starotestamentowego? Czyż nie istniała już tradycja u Prarodzców, poczynając od pierwszego założyciela rodu, Adama? Czyż Chrystus nie dał ludziom wolności i ustnej nauki, zanim Apostołowie swymi pismami zaświadczyli dzieło zbawienia i prawo wolności? Dlatego między Tradycją, uczynkiem i Pismem nie ma sprzeczności, ale panuje całkowita zgodność. Rozumiesz Pismo, o ile chronisz Tradycję i o ile pełnisz uczynki przyjemne mądrości żyjącej w tobie. Mądrość, żyjąca w tobie, nie jest dana tobie osobiście, ale jako członkowi Kościoła i dana po części, nie likwidując całkowicie twego osobistego fałszu, dana zaś Kościołowi w pełni prawdy i bez dodatku fałszu. Dlatego nie osądzaj Kościoła, ale podporządkowuj się Kościołowi, aby nie została tobie odjęta mądrość.

Każdy, kto poszukuje dowodów kościelnej prawdy, tym samym albo okazuje swoją wątpliwość i wyłącza siebie z Kościoła, albo nadając sobie postać wątpliwego i równocześnie zachowuje nadzieję doowiedzenia prawdy i dojścia do niej mocą własnego rozumu. Moce rozumu nie dochodzą jednak do prawdy Bożej i ludzka niemoc staje się jawna w niemocy dowodów. Kto przyjmuje tylko Pismo i wyłącznie na nim buduje Kościół, ten w rzeczywistości odrzuca Kościół i ma nadzieję zbudowania go na nowo własnymi siłami. Kto przyjmuje jedynie Tradycję i uczynki, a poniża ważność Pisma, w rzeczywistości odrzuca także Kościół i staje się sędzią Ducha Bożego, mówiącego przez Pismo. Wiedza chrześcijańska nie jest sprawą dociekającego rozumu, ale żywej i pełnej łaski wiary. Pismo jest zewnętrzne, Tradycja jest wewnętrzna i uczynek jest zewnętrzny, ale wewnątrz w nich jest jeden Duch Boży. Z samej Tradycji, Pisma lub uczynku człowiek może zaczerpnąć jedynie poznanie zewnętrzne i niepełne, które może zawierać prawdę jako pochodzące od Prawdy i równocześnie w konieczny

sposób zawierać fałsz, gdyż jest niepełne. Wierzący zna Prawdę, natomiast niewierzący jej nie zna, albo też zna przez poznanie zewnętrzne i niedoskonałe. Kościół nie świadczy sam o sobie ani jako Pismo, ani jako Tradycja, ani jako uczynki, ale świadczy samym sobą, jak i Duch Boży, który w nim żyje świadczy sam sobą w Piśmie.

Kościół nie pyta o to, jakie Pismo jest prawdziwe, jaka Tradycja prawdziwa i jaki uczynek jest przyjemny Bogu, czy też o to, który sobór jest prawdziwy, gdyż Jezus Chrystus zna swoją godność i Kościół, w którym żyje Chrystus, zna przez wewnętrzne poznanie i nie może nie znać swych przejawów.

Pismem Świętym nazywa się zbiór ksiąg *Starego Testamentu* i *Nowego Testamentu*, który Kościół uznaje za swoje. Nie ma jednak granic dla Pisma, ponieważ każde Pismo, które Kościół uznaje za swoje, jest Pismem Świętym. Dotyczy to przede wszystkim Wyznań Wiary układanych przez sobory, a zwłaszcza Wyznania nicejsko-konstantynopolitańskiego. Pismo istniało przed nami i jeśli zechce Bóg, będą jeszcze Pisma Święte. Nie było jednak i nigdy nie będzie w Kościele żadnej sprzeczności, ani w Piśmie, ani w Tradycji, ani w uczynkach, gdyż w nich trzech jest jeden i niezmienny Chrystus.

VI. POKUTA, MODLITWA I UCZYNKI

Każdy czyn Kościoła, kierowany przez Ducha Świętego, Ducha Życia i Prawdy, stanowi jedność wszystkich Jego darów – wiary, nadziei i miłości⁸ – ponieważ w Piśmie przejawia się nie tylko wiara, ale także nadzieja Kościoła i miłość Boga, w uczynku przyjemnym Bogu przejawia się nie tylko miłość, ale także wiara, nadzieja i łaska, a w żywej tradycji Kościoła oczekującego korony i swego spełnienia przez Boga w Chrystusie, przejawia się nie tylko nadzieja, ale również wiara i miłość. Dary Ducha Świętego są nierozdzielnie związane w jednej świętej i żywej jedności, ale przyjemny Bogu uczynek naj-

8 1 Kor 13,13.

bardziej odpowiada nadziei, a przyjemne Bogu wezwanie najbardziej przynależy miłości. Przyjemna Bogu modlitwa najbardziej odpowiada nadziei, a przyjemne Bogu wyznanie najbardziej odpowiada wierze i słusznie Wyznanie Kościoła nazywa się Wyznaniem lub Symbolem Wiary.

Stąd wynika, że Wyznanie Wiary, modlitwa i uczynek są niczym same z siebie, ale jedynie jako zewnętrzny przejaw wewnętrznego ducha. Dlatego też nie jest jeszcze miłym Bogu ten, kto się modli, ani ten, kto dokonuje uczynki, ani ten, kto wyznaje wyznanie Kościoła, ani ten, kto czyni, wyznaje i modli się według żyjącego w nim ducha Chrystusa. Nie wszyscy posiadają jednakową wiarę, jednakową nadzieję i jednakową miłość. Możesz bowiem kochać ciało, pokładać nadzieję w świecie i wyznawać kłamstwo. Możesz także miłować, mieć nadzieję i wierzyć nie w pełni, a częściowo. Kościół nazywa jednak twoją nadzieję nadzieją, twoją miłość miłością i twoją wiarę wiarą, gdyż ty tak je nazywasz, a Kościół nie będzie spierał się z tobą o słowa i sam nazywa miłość, wiarę i nadzieję darami Ducha Świętego oraz wie, że są one prawdziwe i doskonałe.

VII. SYMBOL WIARY

Kościół święty wyznaje swoją wiarę całym swoim życiem: nauką, która jest natchniona przez Ducha Świętego, sakramentami, w których działa Duch Święty i obrzędami, którymi kieruje tenże Duch. Przede wszystkim jednak Wyznaniem Wiary nazywa Symbol nicejsko-konstantynopolitański (lub po prostu Symbol Wiary).

W Symbolu Wiary zamknięte jest wyznanie nauki Kościoła. Aby jednak było wiadomym, że również nadzieja Kościoła jest nieodzielna od jego nauki, wyznawana jest także jego nadzieja, ponieważ mówi się w Symbolu Wiary „oczekujemy”, a nie po prostu „wierzymy, że to nastąpi”.

Symbol Wiary jest pełnym i doskonałym wyznaniem Kościoła, z którego Kościół nie pozwala niczego usunąć i niczego doń dodać. Oto Symbol Wiary:

„Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego, Stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych, i w jednego Pana Jezusa Chrystusa, Syna Bożego Jednorodzonego, który z Ojca jest zrodzony przed wszystkimi wiekami. Światłość ze Światłości, Bóg prawdziwy z Boga prawdziwego, zrodzony, a nie stworzony, współistotny Ojcu, przez Którego wszystko się stało. Który dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i wcielił się z Ducha Świętego i Marii Dziewicy, i stał się człowiekiem. Ukrzyżowany zaś za nas pod Poncjuszem Piłatem, umęczony i pogrzebany. I zmartwychwstał w trzeci dzień według Pisma. Który wstąpił na niebiosa, siedzi po prawicy Ojca. I znowu przyjdzie w chwale sądzić żywych i umarłych, którego królestwa nie będzie końca. I w Ducha Świętego, Pana, Ożywiciela, który z Ojca jest wyłoniony, któremu wspólnie z Ojcem i Synem oddawany jest pokłon i chwała, który mówił przez proroków. W jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół. Wyznaję jeden chrzest na odpuszczenie grzechów. Oczekuję zmartwychwstania umarłych, i życia przysłego wieku. Amen”.

To Wyznanie Wiary jest zrozumiałe, podobnie jak całe życie ducha, jedynie dla wierzącego i członka Kościoła. Zawiera ono w sobie tajemnice niedostępne dla poszukującego rozumu i jawne jedynie dla samego Boga, i dla tych, którym Bóg je objawia dla wewnętrznego i żywego poznania, a nie dla martwego i zewnętrznego. Symbol Wiary zawiera w sobie tajemnicę bytu Bożego nie tylko w odniesieniu do Jego zewnętrznego działania na stworzenia, ale także w odniesieniu do wewnętrznego i wiecznego istnienia Boga. Dlatego hardość rozumu i nieprawej władzy, która przyswoiła sobie – wbrew decyzji całego Kościoła, ogłoszonej na Soborze Efeskim – prawo dodawania swych prywatnych objaśnień i ludzkich domysłów do Symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego, już sama z siebie jest naruszeniem świętości i nietykalności Kościoła⁹. Podobnie, jak hardość poszcze-

9 „Nikomiu nie wolno głosić, spisywać ani formułować innej wiary niż ta, która została ustalona przez świętych ojców zgromadzonych w Nicei” (7 kanon Soboru Efeskiego), por.: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, opr. A. Baron & H. Pietras, I, Kraków 2001, s. 166-167.

gólnych Kościołów, które ośmieliły się zmieniać Symbol Wiary całego Kościoła bez zgody swych braci, nie była natchniona duchem miłości i była przestępstwem wobec Boga i świętego Kościoła, tak samo również ich ślepa mądrość, nie mogąca uchwycić tajemnicy Bożej, była skażeniem wiary, gdyż wiara nie może być zachowana tam, gdzie ostygła miłość. Dlatego dodanie słów „Filioque” („i Syna”) jest jakimś wątpliwym dogmatem, nieznanym żadnemu natchnionemu pisarzowi, biskupowi lub następcy Apostołów w pierwszych wiekach Kościoła oraz jest dodaniem słów niewypowiedzianych przez Chrystusa Zbawiciela. Jak Chrystus jasno powiedział, tak i Kościół jasno wyznawał i wyznaje, że Duch Święty pochodzi od Ojca¹⁰. Nie tylko bowiem zewnętrzne, ale i wewnętrzne tajemnice bytu Boskiego zostały objawione przez Chrystusa i przez ducha wiary świętym Apostołom i świętemu Kościołowi. Teodoret nazwał bluźniercami tych wszystkich, którzy wyznają pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna¹¹. Kościół, potępiając wiele błędów Teodoreta, w tym wypadku zatwierdził wyrok krasomówczym milczeniem. (Nie odrzucając wyroku, Kościół swoim milczeniem potwierdza go całą swoją władzą). Kościół nie odrzuca opinii, że Duch Święty jest posyłany nie tylko przez Ojca, ale i przez Syna. Kościół nie odrzuca także poglądu, że Duch Święty staje się bliski wszystkim rozumnym stworzeniom nie tylko przez Ojca, ale i przez Syna. Kościół odrzuca natomiast stanowisko, że Duch Święty ma swoją zasadę pochodzenia w samym Bóstwie nie tylko od Ojca, ale i od Syna.

¹⁰ J 15,26.

¹¹ Teodoret z Cyru (ok.386/393–457/466), grecki pisarz, historyk Kościoła starożytnego, teolog, biskup Cyru w Syrii (od 423 roku), jeden z najbardziej wszechstronnych i pięknie piszących Ojców greckich, egzegeta i teolog. Występował przeciw różnym herezjom i poglądom religijno-historiozoficznym. Za bezkompromisowość w sprawach wiary był prześladowany. Na „zbójeckim” synodzie w Efezie w 449 roku usunięto go ze stolicy biskupiej i zesłano do Apamei Syryjskiej. W 451 roku Sobór Chalcedoński zrehabilitował go po potępieniu przez niego Nestoriusza. Wrogowie Teodoreta przekazali swoją nienawiść dalszym pokoleniom i dzieła jego zostały potępione na Soborze Konstantynopolińskim II w 533 roku.

Kto wyrzekł się ducha miłości i pozbawił się darów łaski, nie może już mieć wewnętrznego poznania, czyli wiary, ale ogranicza się do poznania zewnętrznego. Dlatego może znać jedynie zewnętrzne, ale nie wewnętrzne tajemnice Boże. Wspólnoty chrześcijańskie, które oderwały się od Świętego Kościoła, nie mogły już wyznawać (jak też nie mogły uchwycić duchem) pochodzenia Ducha Świętego od samego Ojca, w samym Bóstwie, ale musiały już wyznawać jedynie zewnętrzne posyłanie Ducha na całe stworzenie, posyłanie dokonywane nie tylko przez Ojca, ale i przez Syna. Tym samym zewnętrzną stronę Prawa zachowali oni zarówno w wyznaniu, jak i w życiu.

VIII. KOŚCIÓŁ I JEGO SAKRAMENTY

Kościół wyznając swoją wiarę w Trójosobowego Boga, równocześnie wyznaje wiarę w samego siebie, ponieważ uważa się za narzędzie i naczynie łaski Bożej, a swe uczynki uważa za czyny Boga, a nie za uczynki osób, które widzialnie stanowią Kościół. Tym samym Kościół stwierdza, że wiedza o Jego istnieniu jest także darem łaski, ofiarowanej z wysoka i dostępnej jedynie wierze, a nie rozumowi.

Jaką bowiem miałbym potrzebę mówić „wierzę”, gdybym wiedział? Czyż wiara nie jest przeświadczeniem o rzeczach niewidzialnych?¹² Kościół widzialny nie jest jedynie widzialną wspólnotą chrześcijan, ale duchem Bożym i łaską sakramentalną, żyjącymi we wspólnocie. Dlatego Kościół jest widzialny tylko dla wierzącego, gdyż dla niewierzącego sakrament jest jedynie obrzędem, a Kościół jest jedynie wspólnotą. Wierzący, chociaż oczyma ciała i rozumu widzi Kościół jedynie w jego zewnętrznych przejawach, to poznaje go duchem w sakramentach, w modlitwie i w przyjemnych Bogu uczynkach. Dlatego nie miesza Kościoła ze wspólnotą, noszącą imię chrześcijan, gdyż nie każdy, kto mówi „Panie, Panie”, rzeczywiście należy do rodu wybranego i potomstwa Abrahama. Poprzez wiarę prawdziwy chrześcijanin wie, że Jeden, Święty, Powszechny i Apostolski Kościół nigdy nie

¹² Hbr 11,1.

zniknie z oblicza ziemi do Sądu Ostatecznego całego stworzenia oraz, że trwa on na ziemi niewidzialnie dla cielesnych oczu i cieleśnie mędrkującego rozumu w widzialnej wspólnotie chrześcijan. Tak samo Kościół trwa widzialnie dla oczu wiary w Kościele zmarłych, niewidzialny dla oczu cielesnych. Poprzez wiarę chrześcijanin wie i to, że Kościół ziemski, chociaż i niewidzialny, zawsze przyobleczony jest w postać widzialną oraz, że nie było, nie mogło być i nie będzie takiego okresu czasu, w którym byłyby skażone sakramenty, zaniknęła świętość, uległa zepsuciu nauka. Wie także, że nie jest chrześcijaninem ten, kto nie może powiedzieć, gdzie były i są sprawowane od czasów apostołskich sakramenty, gdzie była i jest chroniona nauka, gdzie były i są zanoszone modlitwy do Tronu łaski. Święty Kościół wyznaje i wierzy, że owce nigdy nie były pozbawione swego Boskiego Pasterza, a Kościół nigdy nie mógł omylić się z powodu niezrozumienia (gdyż żyje w nim Mądrość Boża), ani też poddać się fałszywym naukom z powodu małoduszności (ponieważ żyje w nim moc ducha Bożego).

Wierząc w słowo obietnicy Bożej, które nazwało wszystkich naśladowców nauki Chrystusa Jego przyjaciółmi i braćmi, w Nim usynowionymi Bogu, Święty Kościół wyznaje drogi, którymi spodobało się Bogu doprowadzić upadłą i martwą ludzkość do zjednoczenia w duchu łaski i życia. Przeto wspomniawszy Proroków, przedstawicieli czasu starotestamentowego, Kościół wyznaje sakramenty, przez które w Kościele nowotestamentowym Bóg posyła ludziom swoją łaskę, a przede wszystkim wyznaje sakrament chrztu na odpuszczenie grzechów; sakrament chrztu zawiera w sobie początek wszystkich innych sakramentów, ponieważ tylko przez chrzest człowiek wstępuje w jedność z Kościołem, który chroni wszystkie pozostałe sakramenty.

Wyznając jeden chrzest na odpuszczenie grzechów jako sakrament ustanowiony przez samego Chrystusa dla wstąpienia do Kościoła nowotestamentowego, Kościół nie osądza tych, którzy nie stali się jemu wspólnymi przez chrzest, ponieważ zna i osądza tylko samego siebie. Jedynie Bóg zna zatwardziałość serc i sądzi słabość rozumu według sprawiedliwości i miłosierdzia. Wielu zostało zbawionych i otrzymało dziedzictwo nie przyjąwszy sakramentu chrztu, który

jest ustanowiony wyłącznie dla Kościoła nowotestamentowego. Ten, kto odrzuca chrzest, odrzuca cały Kościół i Ducha Bożego, żyjącego w Kościele. Chrzest jednak nie był przepisany ludzkości od początku lub też wyznaczony Kościołowi starotestamentowemu. Jeśli bowiem ktoś powie, że obrzezanie było chrztem starotestamentowym, to tym samym odrzuca chrzest dla kobiet (dla nich nie było obrzezania). Cóż powie o Praojcach od Adama do Abrahama, którzy nie przyjęli pieczęci obrzezania? Czy nie przyzna w każdym z tych wypadków, że poza Kościołem nowotestamentowym sakrament chrztu nie był obowiązujący? Jeśli powie, że za Kościół starotestamentowy chrzest przyjął Chrystus, to kto wtedy zakreslił granice miłosierdzia Bożego, gdyż Bóg wziął na siebie grzechy świata? Chrzest jest obowiązkowy, ponieważ jest on bramą do Kościoła nowotestamentowego i jedynie przez chrzest człowiek wyraża swoją zgodę na zbawcze działanie łaski. Dlatego też człowiek zbawia się jedynie przez chrzest.

Wiemy zresztą, że wyznając jeden chrzest jako początek innych sakramentów, nie odrzucamy tym samym innych sakramentów, gdyż wierząc w Kościół razem z nim wyznajemy siedem sakramentów, czyli Chrzest, Eucharystię, Kapłaństwo, Bierzmowanie, Małżeństwo, Pokutę i Namaszczenie Chorych. Wiele jest jeszcze innych sakramentów, ponieważ każdy uczynek dokonywany w wierze, miłości i nadziei jest natchniony przez ducha Bożego i przywołuje niewidzialną łaskę Bożą. Natomiast siedem sakramentów jest sprawowanych nie tylko przez jakąś osobę, godną Bożego miłosierdzia, ale przez cały Kościół w jednej osobie, chociaż niegodnej.

Kościół naucza o sakramencie Eucharystii, że w nim dokonuje się prawdziwa przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Nie odrzuca również słowa „przeistoczenie”, ale nie przypisuje temu słowu sensu rzeczowego, jaki mu nadają nauczyciele innych Kościołów. Przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa dokonuje się w Kościele i dla Kościoła. Przyjmując poświęcone dary, oddając im cześć lub myśląc o nich z wiarą, rzeczywiście przyjmujesz Ciało i Krew Chrystusa oraz je uwielbiasz i myślisz o nich. Jeśli przyjmujesz je niegodnie, to w rzeczywistości odrzucasz Ciało i Krew Chrystusa,

w każdym wypadku w wierze lub niewierze, uświęcasz się lub jesteś osądzony przez Ciało i Krew Chrystusa. Sakrament Eucharystii jest w Kościele i dla Kościoła, a nie dla zewnętrznego świata, nie dla ognia, nie dla nierozumnych zwierząt, nie dla zniszczenia i nie dla człowieka obcego nauce Chrystusa. W samym Kościele (mówimy o Kościele widzialnym) dla wybranych święta Eucharystia nie jest tylko prostym wspomnieniem tajemnicy zbawienia, ale obecnością duchowych darów w chlebie i winie, nie tylko duchowym przyjęciem Ciała i Krwi Chrystusa, ale prawdziwym Ciałem i Krwią. Chrystus zechciał łączyć się z wierzącymi nie tylko duchowo, ale również przez Ciało i Krew, aby zjednoczenie było pełne, nie tylko duchowe, ale także cielesne. Przeciwnie nauce Kościoła i bezmyślne są również interpretacje mówiące o stosunku świętej Eucharystii do żywiołów i nierozumnych stworzeń (podczas gdy sakrament został ustanowiony dla Kościoła), a także pycha duchowa odrzucająca Ciało i Krew oraz cielesne zjednoczenie z Chrystusem. Zmartwychwstaniemy w ciele i żaden duch, poza Bogiem, nie może być w pełni nazwany bezcielesnym. Kto pogardza ciałem, ten grzeszy pychą ducha.

Kościół naucza o sakramencie Kapłaństwa, że przez niego przekazywana jest sukcesja łaski płynącej od Apostołów i samego Chrystusa, łaski, dokonującej sakramenty. Sens nauki Kościoła nie polega na twierdzeniu, że każdy sakrament może dokonywać tylko ten, na kogo włożono ręce (gdyż każdy chrześcijanin może przez chrzest otworzyć bramy Kościoła dziecku, Żydowi lub poganinowi), ale na świadomości, że nałożenie rąk zawiera w sobie całą pełnię łaski danej przez Chrystusa swemu Kościołowi. Kościół natomiast, przekazujący swoim członkom pełnię darów duchowych, wyznaczył na mocy swojej pełnej łaski wolności różnicę w stopniach święceń. Inny dar otrzymuje prezbiter sprawujący wszystkie sakramenty poza nałożeniem rąk, inny biskup sprawujący nałożenie rąk, a nie ma nic wyższego nad łaskę biskupstwa. Sakrament daje wyświęconemu to wielkie znaczenie, że chociaż niegodny w pełnieniu swej posługi sakramentalnej, działa już nie w swoim imieniu, ale w imieniu całego Kościoła czyli w imieniu Chrystusa żyjącego w Kościele. Gdyby ustały święcenia,

równocześnie uległyby przerwaniu wszystkie sakramenty, oprócz chrztu, i ludzkość zostałaby oderwana od łaski. Wtedy Kościół sam zaświadczyłby, że odstąpił od niego Chrystus.

Kościół naucza o sakramencie Bierzmowania, że w nim przekazywane są chrześcijaninowi dary Ducha Świętego, umacniające jego wiarę i wewnętrzną świętość. Sakrament Bierzmowania jest spełniany z woli Kościoła nie tylko przez biskupów, ale także przez kapłanów, chociaż sam miron¹³ może poświęcać jedynie biskup.

Święty Kościół naucza o sakramencie Małżeństwa, że łaska Boża, błogosławiąca zmianę pokoleń w czasowym istnieniu rodzaju ludzkiego oraz święte zjednoczenie mężczyzny i kobiety celem stworzenia rodziny, jest darem tajemniczym, nakładającym na przyjmujących wysokie obowiązki wzajemnej miłości i duchowej świętości, przez które to, co grzeszne i materialne, przyobleka się w sprawiedliwość i czystość. Dlatego wielcy nauczyciele Kościoła, Apostołowie, uznają istnienie sakramentu małżeństwa nawet wśród pogan, gdyż zakazując nałożnictwa uznają związek między poganami i chrześcijanami mówiąc, że mąż uświęca się przez wiarę żony, a żona przez wiarę męża¹⁴. To apostołskie słowo nie oznacza, że niewierny zbawia się przez swój związek z wierzącym, ale że uświęca samo małżeństwo, ponieważ uświęca się nie człowiek jako taki, ale uświęca się mąż i żona. Człowiek nie zbawia się przez innego człowieka, ale uświęca się mąż lub żona w stosunku do samego małżeństwa. Tak więc związek nie jest nieczysty nawet wtedy, gdy zawierają go bałwochwálcy, gdyż sami nie znają ofiarowanego im przez Boga miłosierdzia. Święty Kościół przez swych wyświęconych kapłanów uznaje oraz błogosławi zjednoczenie męża i żony, pobłogosławione przez Boga. Dlatego też małżeństwo nie jest obrzędem, ale prawdziwym sakramentem, który

13 Miron (gr. *muron*, *crhsma*, ros. *miro*), wonna oliwa z dużą ilością substancji aromatycznych, poświęcana poprzez specjalny obrzęd w Wielki Czwartek podczas Liturgii. Poświęcenie mironu sprawuje głowa Kościoła lokalnego wraz z biskupami. Miron jest używany w sakramencie bierzmowania i w niektórych sakramentaliach (poświęcenie antimensionów i cerkwi), kiedyś podczas koronacji cesarza.

14 1 Kor 7,14.

otrzymuje swoje spełnienie w świętym Kościele, gdyż tylko w nim dokonuje się w pełni wszelka świętość.

Kościół naucza o tajemnicy Pokuty, że bez niej duch ludzki nie może oczyścić się z niewoli grzechu i grzesznej pychy oraz nie może sam rozwiązywać swych własnych grzechów (jesteśmy bowiem władni jedynie osądzać siebie, a nie usprawiedliwiać), a jedynie Kościół ma moc usprawiedliwiania, ponieważ żyje w nim pełnia ducha Chrystusa. Wiemy, że jako pierworodny Królestwa Niebieskiego wszedł po Zbawicielu do świątyni Bożej łotr, dzięki osądzeniu samego siebie, czyli przez sakrament pokuty, w chwili gdy powiedział: „Otrzymaliśmy bowiem sprawiedliwą zapłatę za czyny nasze”¹⁵. Otrzymał za to odpuszczenie grzechów, dokonane przez Chrystusa, który jeden może odpuszczać i rozgrzeszać ustami swego Kościoła.

Święty Kościół naucza o sakramencie Namaszczania Chorych, że w nim dokonuje się pobłogosławienie całego wysiłku dokonanego przez człowieka na ziemi, całej drogi, którą przeszedł w wierze i pokorze, oraz, że w namaszczeniu wyraża się Boski sąd nad ziemskim stanem człowieka. Namaszczenie Chorych leczy wtedy, gdy wszystkie środki lecznicze są bezsilne lub też dozwala śmierci zniszczyć zniszczalne ciało, zbędne już dla ziemskiego Kościoła i dla tajemniczych dróg Bożych.

IX. WIARA I ŻYCIE W JEDNOŚCI Z KOŚCIOŁEM

Kościół na ziemi nie żyje życiem ziemskim i ludzkim, ale Bożym i pełnym łaski. Dlatego nie tylko każdy z jego członków, ale także cały Kościół uroczyście nazywa siebie świętym. Kościół przejawia się widzialnie w sakramentach, natomiast jego życie wewnętrzne w darach Ducha Świętego, w wierze, nadziei i miłości. Uciskany i prześladowany przez wrogów zewnętrznych, nieraz pełen zamętu i rozrywany przez złe pragnienia swych synów, był i jest zachowany nienaruszonym i niezmiennym tam, gdzie niezmiennie zachowane są sakra-

¹⁵ Łk 23,41.

menty i duchowa świętość, która nigdy nie podlega skażeniu i nigdy nie wymaga poprawy. Kościół nie żyje pod prawem niewolnictwa, ale pod prawem wolności, nie uznając nad sobą żadnej władzy poza własną i żadnego sądu poza sądem wiary (ponieważ rozum nie może jej uchwycić). Swoją miłość, swoją wiarę i swoją nadzieję wyraża w modlitwach i obrzędach, dyktowanych przez ducha i łaskę Chrystusa. Dlatego jego obrzędy, chociaż niezmiennie (gdyż stworzone przez ducha wolności), mogą ulegać zmianie według osądu Kościoła, ale nigdy i w żadnym wypadku nie mogą zawierać w sobie jakiegokolwiek, nawet najmniejszego, domieszki fałszu lub fałszywej nauki. Obrzędy są natomiast obowiązujące dla członków Kościoła, ponieważ w ich zachowaniu tkwi radość świętej jedności.

Zewnętrzna jedność przejawia się we wspólnocie sakramentów, podczas gdy jedność wewnętrzna jest jednością ducha. Wielu zostało zbawionych (na przykład niektórzy męczennicy), nie doświadczwszy ani jednego z sakramentów Kościoła (nawet chrztu), ale nikt nie może być zbawiony, nie doświadczwszy wewnętrznej świętości Kościoła, jego wiary, nadziei i miłości, gdyż zbawiają nie uczynki, ale wiara. Wiara zaś nie jest dwojaka, ale prawdziwa i żywa. Dlatego nie mają racji ci, którzy głoszą, że sama wiara nie zbawia, ale jeszcze potrzebne są uczynki, jak i ci, którzy mówią, że wiara zbawia bez uczynków. Jeśli bowiem nie ma uczynków, to wiara okazuje się martwą, a jeśli jest martwa, nie jest prawdziwa, gdyż w prawdziwej wierze Chrystus, prawda i życie, a jeśli nie jest prawdziwa, to jest fałszywa (wiedza zewnętrzna). Czyż może zbawiać fałsz? Jeśli wiara jest prawdziwa, to jest zarazem żywa, czyli dokonująca uczynki, a jeśli dokonuje uczynki, to czegoż jeszcze potrzeba? Natchniony Apostoł mówi: „pokaż mi wiarę swoją bez uczynków, a ja ci pokażę wiarę z uczynków moich”¹⁶. Czyż uznaje dwie wiary? Nie, ale piętnuje nierozumną zarozumiałość. „Ty wierzysz, że Bóg jest jeden? Dobrze czynisz, demony również wierzą i drżą”¹⁷. Czyż Apostoł uznaje wiarę szatanów? Nie, gdyż

¹⁶ Jk 2,18.

¹⁷ Jk 2,19.

piętnuje fałsz tych, którzy chwalać się zaletą właściwą również szatanom. „Jak ciało bez ducha jest martwe, tak i wiara bez uczynków jest martwa”¹⁸. Czyż porównuje wiarę z ciałem, a uczynki z duchem? Nie, gdyż takie porównanie byłoby nieprawdziwe, ale sens jego słów jest jasny. Jak ciało bez ducha nie jest już człowiekiem i nie może być nazywane człowiekiem, lecz trupem, tak i wiara niedokonująca uczynków nie może nazywać się prawdziwą wiarą, ale fałszywą, to znaczy poznaniem zewnętrznym, bezpłodnym i dostępnym nawet szatanom. Co zostało napisane w prosty sposób, winno być też odczytane w prosty sposób. Dlatego ci, którzy powołują się na Apostoła Jakuba, aby udowodnić, że istnieje wiara martwa oraz wiara żywa – jakby dwie wiary – nie rozumieją sensu słów apostoelskich, gdyż Apostoł świadczy przeciwko nim. Również gdy Apostoł pogan mówi: „Choćbym miał pełnię wiary, tak żebym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym”¹⁹, to wcale nie uznaje istnienia wiary bez miłości, ale zakładając ją, okazuje jej bezsens. Pismo Święte winno być czytane nie w duchu mądrości tego świata, klócej się o słowa, ale w duchu mądrości Bożej i prostoty duchowej. Apostoł określając wiarę, pisze: „Jest ona pewnością tego, czego się spodziewamy, przeświadczeniem o tym, czego nie widzimy”²⁰. Jeśli jesteśmy przepelnieni nadzieją, to pragniemy, a jeśli pragniemy, to kochamy. Nie można bowiem pragnąć tego, czego nie kochamy. A może szatani także mają nadzieję? Dlatego wiara jest jedna i gdy pytamy, czy może zbawić wiara bez uczynków, to stawiamy bezsensowne pytanie, a właściwie o nic nie pytamy. Prawdziwa wiara jest bowiem żywa, dokonująca uczynków. Jest wiarą w Chrystusie i Chrystus jest w wierze.

Ci, którzy przyjmują za wiarę prawdziwą wiarę martwą czyli fałszywą (poznane zewnętrzne), doszli w swym błędzie do tego, że z martwej wiary – sami tego nie wiedząc – uczynili ósmy sakrament. Kościół ma wiarę, ale wiarę żywą, gdyż także posiada świętość. Gdy

¹⁸ Jk 2,20.

¹⁹ 1 Kor 13,2.

²⁰ Hbr 11,1.

jeden człowiek posiada tylko niezmienną wiarę, to cóż winniśmy powiedzieć? Czy ma on świętość? Nie ma, ponieważ może być osłabiony przez przestępstwa i zgorzenia. Wiara jednak trwa w nim, chociaż jest grzesznikiem. Czy jego wiara jest przeto ósmym sakramentem, gdy w rzeczywistości wszelki sakrament jest czynnością Kościoła w osobie nawet niegodnej. Jaka wiara może być w nim przez ten sakrament? Czy żywa? Nie może to być żywa wiara, gdy człowiek ten jest przestępcą. Może to być jedynie wiara martwa, czyli poznanie zewnętrzne, dostępne nawet dla szatanów. Czy będzie to ósmy sakrament? Odstępstwo od prawdy zostaje więc ukarane samo przez siebie.

Należy wiedzieć, że nie zbawia wiara, nadzieja i miłość (czyż zbawia wiara w rozum, nadzieja pokładana w świecie lub miłość do ciała?), ale zbawia przedmiot wiary. Wierzysz w Chrystusa, więc przez Chrystusa zostaniesz zbawiony w wierze. Wierzysz w Kościół, więc zbawiasz się przez Kościół. Wierzysz w sakramenty Chrystusowe, przez nie zostaniesz zbawiony. Chrystus Bóg jest bowiem w Kościele i w sakramentach. Kościół starotestamentowy zbawiał się przez wiarę w przyszłego Odkupiciela. Abraham został zbawiony, jak i my, przez Chrystusa. Abraham miał Chrystusa w nadziei, my zaś w radości. Dlatego ten, kto pragnie chrztu, chrzci się w pragnieniu. Kto zaś przyjął chrzest, ma chrzest w radości. Obu zbawia więc jednakowa wiara w chrzest, ale można powiedzieć: „Jeśli wiara w chrzest zbawia, to po cóż się chrzcić?” Jeśli nie przyjmujesz chrztu, to czego pragniesz? Oczywiście, wiara pragnąca chrztu winna spełnić się w przyjęciu samego chrztu, swojej radości. Dlatego dom Korneliusza przyjął Ducha Świętego nie przyjąwszy jeszcze chrztu²¹, a każdy zostaje napełniony tymże Duchem w ślad za chrztem. Bóg może bowiem wysławiać sakrament chrztu przed jego dokonaniem, jak i po dokonaniu. Zanika w tym różnica między *opus operans* i *opus operatum*. Wiemy, że wielu chrześcijan nie chrzciło dzieci, nie bierzmowało i nie dopuszczało do przyjęcia świętej Eucharystii, inaczej

21 Dz 10,1-44.

jednak rozumuje święty Kościół, który chrzci, bierzmuje i dopuszcza dzieci do komunii. Kościół zdecydował tak nie w celu osądzenia nieochrzczonych dzieci, których aniołowie zawsze widzą oblicze Boga²², ale zdecydował w duchu miłości żyjącej w Kościele. Chodzi bowiem o to, żeby pierwsza myśl dziecka dochodzącego do rozumu była nie tylko pragnieniem ale także radością z już przyjętego sakramentu. Czy znasz radość dziecka, które jeszcze nie kieruje się rozumem? Czy nie rozradował się z Chrystusa nienarodzony jeszcze Prorok?²³ Ci pozabawili dzieci Chrztu, Bierzmowania i Eucharystii, którzy naśladowując ślepą mądrość ślepego pogaństwa nie uchwycili wielkości sakramentów Bożych, żądali w nich przyczyny i pożytku, podporządkowując naukę Kościoła scholastycznym tłumaczeniom, i nie chcą nawet się modlić, jeśli nie dostrzegają w modlitwie bezpośredniego celu i wygody. Nasz zakon nie jest zakonem niewolników lub najemników²⁴, ale zakonem usynowienia i swobodnej miłości.

Wiemy, że gdy ktoś z nas upada, to upada sam, ale nikt sam się nie zbawia. Zbawia się bowiem w Kościele jako jego członek w jedności ze wszystkimi innymi członkami. Jeśli ktoś wierzy, jest we wspólnocie Wiary, jeśli miłuje, jest we wspólnocie Miłości, jeśli się modli, pozostaje we wspólnocie Modlitwy. Dlatego nikt nie może pokładać nadziei w swojej modlitwie i każdy modląc się, prosi cały Kościół o wstawiennictwo jedyne Pośrednika, Chrystusa, ale w przekonaniu, że cały Kościół zawsze modli się za wszystkich swych członków. Modlą się za nas wszyscy aniołowie, apostołowie, męczennicy, pracownicy i wszystkich przewyższająca Matka Pana naszego. Właśnie to święte zjednoczenie jest prawdziwym życiem Kościoła. Jeśli bez przerwy modli się Kościół widzialny i niewidzialny, to po co prosić jeszcze Kościół o modlitwy? Czyż nie prosimy miłosierdzia Boga i Chrystusa, chociaż Jego miłosierdzie uprzedza naszą modlitwę? Dlatego właśnie prosimy Kościół o modlitwy, gdyż wiemy, że także temu,

22 Mt 18,10.

23 Łk 1,41.

24 J 10,12.

który nie prosi, daje on pomoc swego wspomżenia, ale temu, który prosi, daje bez porównania więcej niż on prosi, gdyż jest w nim pełnia Ducha Bożego. Tak też wysławiamy tych wszystkich, których Bóg wysławił i wysławia, gdyż jak inaczej powiemy, że żyje w nas Chrystus²⁵, jeśli nie upodobnimy się do Chrystusa? Dlatego wysławiamy świętych, aniołów i proroków, a przede wszystkim najczystszą Matkę Jezusa Chrystusa, nie uznając Jej za bezgrzeszną lub doskonałą (gdyż bezgrzeszny i doskonały jest jedynie Chrystus²⁶), ale pomnąc, że Jej niepojęte pierwszeństwo przed wszystkimi stworzeniami Bożymi jest poświadczane przez anioła²⁷ i Elżbietę²⁸, a przede wszystkim przez samego Zbawiciela, który oddał Ją w synowską opiekę swemu wielkiemu Apostołowi Janowi²⁹.

Każdy z nas potrzebuje modlitwy wszystkich, ale też wszystkim jest winny swoje modlitwy, żywym, umarłym, a nawet jeszcze nie-narodzonym. Prosząc bowiem z całym Kościołem o to, żeby świat poznał rozum Boży, prosimy nie tylko za obecnymi pokoleniami, ale także za tymi, które Bóg jeszcze powoła do życia. Modlimy się za żywych, aby trwała w nich łaska Boga, i za zmarłych, żeby stali się godnymi oglądania Oblicza Bożego. Nie wiemy nic o pośrednim stanie dusz nieprzyjętych do Królestwa Bożego i nieosądzonych na potępienie, gdyż nie otrzymaliśmy o tym nauki od apostołów lub od Chrystusa, nie uznajemy czyśćca czyli oczyszczenia dusz przez cierpienia, z których można odkupić się przez swoje lub cudze uczynki. Kościół nic nie wie o zbawieniu przez jakieś środki zewnętrzne lub inne cierpienia niż cierpienia Chrystusa, ani też nie zna metody targu z Bogiem, który wyzwała z cierpień przez dobre uczynki.

Niech całe to pogaństwo pozostanie z dziedzicami mądrości pogańskiej, z ludźmi szczytającymi się miejscem, imieniem i terytorium,

25 Por.: Ga 2,20.

26 Por.: Iz 53, 9; 1 P 2,22; 1 J 3,5.

27 Łk 1,28.

28 Łk 1,43.

29 J 19,25-27.

z autorami ósmego sakramentu i martwej wiary. Modlimy się w duchu Miłości wiedząc, że nikt nie zbawi się inaczej, jak przez modlitwy całego Kościoła, w którym żyje Chrystus, wiedząc i mając Nadzieję, że póki nie nadejdzie spełnienie czasów, wszyscy członkowie Kościoła, żywi i umarli, bez przerwy doskonalią się przez wzajemne modlitwy. O wiele przewyższają nas wysławieni przez Boga święci, ale najwyżej jest Kościół, mieszczący w sobie wszystkich świętych i modlący się za wszystkimi, jak to widać z natchnionej Liturgii. W jego modlitwie słyhać też naszą modlitwę, nawet gdy nie jesteśmy godni nazywać się synami Kościoła. Jeśli wielbiąc i sławiąc świętych prosimy, aby Bóg ich wysławił, to nie podpadamy pod obwinienie o pychę, gdyż nam, którzy otrzymaliśmy pozwolenie nazywania Boga Ojcem, pozwolono także modlić się słowami „święć się imię Twoje, przyjdź królestwo Twoje, bądź wola Twoja”³⁰. Jeśli pozwolono nam prosić Boga, aby uświęcił swoje imię i spełnił swoją wolę, to któż nam zabroni prosić, aby wysławił swoich świętych i dał odpoczynek swym wybranym? Nie modlimy się tylko za tymi, którzy nie są wybrani, podobnie jak Chrystus, który nie modlił się za cały świat, a tylko za tymi, których dał Mu Ojciec³¹. Nie pytaj: „Jaką modlitwę ofiaruję żywym i umarłym, gdy moja modlitwa jest niewystarczająca dla mnie samego?” Jeśli nie umiesz się modlić, to dlaczego modlisz się za siebie? Przecież w tobie modli się duch Miłości. Nie mów też: „Po co moja modlitwa bliźniemu, gdy on sam modli się i za nim oręduje Chrystus?” Kiedy bowiem modlisz się, modli się w tobie duch Miłości. Nie mów: „Nie można zmienić wyroku Bożego”, gdyż twoja modlitwa tkwi już sama w drogach Bożych i Bóg ją przewidział. Jeśli jesteś członkiem Kościoła, to twoja modlitwa konieczna jest dla wszystkich innych członków Kościoła. Jeśli ręka „powie”, że nie jest jej potrzebna krew pozostałego ciała i swojej krwi też nie da ciała, to wtedy ręka uschnie. Podobnie i ty jesteś potrzebny Kościołowi, póki w nim jesteś, a jeśli odzegnujesz się od wspólnoty, to giniesz i nie

³⁰ Mt 6,9-10.

³¹ J 17,9.

będziesz już więcej członkiem Kościoła. Kościół modli się za wszystkimi i wszyscy modlimy się razem za wszystkimi, ale nasza modlitwa powinna być autentyczna i prawdziwym wyrazem Miłości, a nie słownym obrzędem. Nie potrafiąc miłować wszystkich, modlimy się za tymi, których miłujemy, i modlitwa nasza nie jest obłudna. Prosimy też Boga, abyśmy mogli wszystkich miłować i za wszystkimi modlić się bez obłudy. Wzajemna modlitwa jest bowiem krwią Kościoła, a jego oddechem jest chwała Boża. Modlimy się w duchu Miłości, a nie pożytku, w duchu synowskiej wolności, a nie prawa najemników proszących o zapłatę. Każdy, kto pyta: „Jaki pożytek z modlitwy?”, ten przyznaje, że jest niewolnikiem.

Miłość i Jedność przewyższają wszystko, a Miłość wyraża się wielorako: przez uczynek, modlitwę i pieśń duchową. Kościół błogosławi wszystkie te wyrazy miłości. Jeśli nie możesz swojej miłości do Boga wyrazić słowem, a wyrażasz ją przez przedstawienie widzialne, czyli ikonę, czyż osądzi ciebie Kościół? Nie osądzi. Osądzi natomiast tych, którzy osądzają ciebie, ponieważ osądzają twoją Miłość. Wiemy, że można się zbawić bez ikony, wiemy też, że zbawiano się bez ikony, i jeśli twoja miłość nie potrzebuje ikony, to zbawisz się bez ikony. To ty, osądzając Miłość brata, sam siebie osądzasz. Jeśli będąc chrześcijaninem, słuchasz z pobożnością pieśń duchową, ułożoną przez twego brata, to jak możesz patrzeć bez pobożności na ikonę stworzoną przez jego Miłość, a nie przez sztukę? Sam Pan, znający tajemnice serc, zechciał nieraz pochwalić modlitwy i psalmy³². Czy będziesz zabraniał Bogu wysławienia ikony lub grobów świętych? Czy powiesz: „Stary Testament zabronił wyobrażać Boga”, ale czy ty, rozumiejący lepiej niż święty Kościół Jego słowa (czyli Pisma), nie rozumiesz, że Stary Testament nie zabronił przedstawiania Boga (gdyż pozwolił przedstawiać cherubinów³³ i miedzianego węża³⁴ oraz pisać Imię Boga), ale zabronił człowiekowi czynić sobie Boga na podobieństwo jakichkol-

32 Por.: Mt 26,30.

33 Wj 25,18-20; 26,31; 37,7-9.

34 Lb 21,9.

wiek przedmiotów ziemskich lub niebieskich, widzialnych lub nawet tylko wyobrażalnych³⁵.

Malując ikonę celem przypominania o niewidzialnym i nieprzedstawialnym Bogu nie czynisz sobie bożka. Jeżeli przedstawiasz Boga i myślisz, że jest On podobny do twego przedstawienia, to stawiasz sobie bożka: taki jest sens zakazu starotestamentowego. Natomiast uczynionych z miłości ikon (namalowane farbami wyobrażenie Boże) lub przedstawień Jego świętych, nie zabrania duch prawdy. Nie mów: „Chrześcijanie powracają do bałwochwalstwa”, gdyż duch Chrystusa, będący stróżem Kościoła, przewyższa twoją dyskursywną mądrość. Dlatego też mogąc zbawić się bez ikony, nie powinieneś odrzucać ikony.

Kościół przyjmuje każdy obrzęd, wyrażający duchowe dążenie do Boga, podobnie jak przyjmuje modlitwę i ikonę, jednak ponad wszystkie obrzędy Kościół wynosi Liturgię, w której wyraża się pełnia jego nauki i ducha kościelnego, nie poprzez znaki i symbole, ale przez słowo życia i prawdy, natchnione z wysoka, Kościół może zrozumieć tylko ten człowiek, który rozumie Liturgię. Ponad wszystkim jest jedność, świętość i miłość.

X. ZBAWIENIE

Święty Kościół wyznając, że oczekuje wskrzeszenia umarłych i Sądu Ostatecznego nad całą ludzkością, przyznaje, że udoskonalenie wszystkich jego członków dopełni się wraz z udoskonaleniem jego samego oraz, że życie przyszłe należy nie tylko do ducha, ale również do zmartwychwstałego ciała, gdyż jedynie Bóg jest doskonale bezcielesnym duchem. Dlatego Kościół odrzuca pychę tych, którzy głoszą bezcielesność za grobem, a tym samym odrzucają ciało w którym zmartwychwstał Chrystus³⁶. Ciało to nie będzie ciałem cielesnym, ale

35 „Nie czyni sobie podobizny rzeźbionej (gr. εἰδωλον, scs. kumirъ – bożka) czegokolwiek, co jest na niebie w górze, i na ziemi w dole, i tego, co jest w wodzie pod ziemią. Nie będziesz się im kłaniał i nie będziesz im służył” (Wj 20,4=Pwp 5,8).

36 Łk 24,39.

będzie podobne do cielesności aniołów, jak i sam Chrystus powiedział, że upodobnimy się do aniołów³⁷.

Na Sądzie Ostatecznym objawi się w pełni nasze usprawiedliwienie w Chrystusie, nie tylko uświęcenie, ale także usprawiedliwienie. Nikt bowiem nie uświęcił się i nie uświęca w pełni, gdyż potrzebne jest jeszcze usprawiedliwienie. Wszystko dobre czyni w nas Chrystus, w wierze, nadziei lub miłości, a my jedynie korzystamy przed Jego działaniem, ale nikt nie ukorzył się w pełni. Dlatego potrzeba jeszcze usprawiedliwienia przez męki Chrystusa i Jego Krew. Któż może mówić o zasłudze własnych uczynków lub „zapasie” zasług i modlitw? Jedynie ci, którzy żyją jeszcze pod prawem niewoli. Wszystko dobre czyni w nas Chrystus, ale nikt z nas nigdy w pełni nie korzysta, nikt, nawet święci, jak powiedział sam Zbawiciel³⁸. Wszystko czyni łaska, a łaska jest dawana darmo i dawana wszystkim, aby nikt nie mógł narzekać, ale nie wszystkim równo; nie według uprzedzenia, ale według Opatrzności, jak mówi Apostoł³⁹. Mniejszy talent jest dany temu, w kim Bóg przewidział niedbalstwo, aby odrzucenie większego daru nie posłużyło ku większemu osądzeniu. My sami nie pomnażamy otrzymanych talentów, ale oddajemy je kupcom⁴⁰, aby i tu nie mogło być żadnej naszej zasługi, a jedynie niesprzeciwianie się rosnącej łasce. Zanika w tym różnica między łaską „wystarczającą” i „uczynkową”. Wszystko czyni łaska. Jeśli korzystasz się przed łaską, to wzrasta w tobie Pan i doskonali ciebie. Nie należy jednak chwalić się swoją pokorą, gdyż pokora jest także z łaski. Natomiast w pełni nigdy nie ukorzymy się, dlatego poza uświęceniem prosimy jeszcze o usprawiedliwienie.

Wszystko dokona się na powszechnym Sądzie i duch Boży czyli duch Wiary, Nadziei i Miłości, przejawia się w całej swej pełni, i każdy dar osiągnie swoją doskonałość, a nad wszystkim będzie Miłość⁴¹.

37 Mt 22,30; Mk 12,25.

38 Por.: „Nikt nie jest dobry, tylko jeden Bóg” (Mt 19,1; Mk 10,18; Łk 18,19).

39 Por.: „Z Jego pełni wszyscy otrzymaliśmy łaskę po łasce” (J 1,16).

40 Por.: Mt 25,27.

41 ! Kor 12,13.

Nie należy jednak sądzić, że dary Boże – Wiara i Nadzieja – zaginęły (są przecież nierozdzielne z Miłością), gdyż jedynie Miłość zachowuje swe imię, a Wiara, gdy dojdzie do doskonałości, będzie pełnym wewnętrznym poznaniem i widzeniem. Nadzieja będzie natomiast radością, bowiem już na ziemi wiemy, że im silniejsza jest nadzieja, tym jest radośniejsza.

XI. JEDNOŚĆ PRAWOSŁAWIA

Z woli Bożej święty Kościół po wielu rozłamach oraz odejściu patriarchatu rzymskiego, zachował się w diecezjach i patriarchatach greckich, i jedynie te wspólnoty mogą uważać się za w pełni chrześcijańskie, które zachowują jedność z patriarchatami wschodnimi lub wstępują w tę jedność. Jeden bowiem jest Bóg i jeden jest Kościół, a w Kościele nie ma rozłamu lub też rozdźwięku.

Dlatego Kościół nazywa się prawosławnym, wschodnim lub grecko-rosyjskim, ale wszystkie te nazwy są jedynie czasowe. Nie należy oskarżać Kościoła o pychę, że nazywa siebie prawosławnym, gdyż nazywa też siebie świętym. Gdy znikną fałszywe nauki, nie będzie potrzebna nazwa Prawosławie, ponieważ nie będzie fałszywego chrześcijaństwa. Gdy Kościół rozprzestrzeni się, czyli gdy wejdzie do niego pełnia narodów, wtedy znikną wszystkie lokalne nazwy, gdyż Kościół nie utożsamia się z jakimś miejscem, ale nazywa siebie Jednym, Świętym, Powszechnym i Apostolskim, wiedząc, że należy do niego cały świat i żadne miejsce nie ma jakiegoś szczególnego znaczenia, a jedynie czasowo może służyć celowi wysławiania Imienia Bożego, z Jego niewypowiedzianej woli.

Przetłumaczył Henryk Paprocki

MOJA CHOROBA – NOTATKI O UMIERANIU.
MOJA CHOROBA (STYCZEŃ 1926)¹

Słowa kluczowe:

Nigdy w życiu nie przeszedłem poważnej choroby. Często, zwłaszcza w ostatnich czasach, doświadczałem niepokoju, że wszyscy wokół chorują, a ja zawsze jestem zdrowy, zwłaszcza, gdy zwracano mi na to uwagę. Było to trudne zwłaszcza dlatego, że spoczywały na mnie liczne grzechy. Czułem gniew Boży i Jego zbawiającą miłość, mimo woli na coś czekałem, wiedziałem, że Bóg nie może być wyszydzany. Żyłem czując nad sobą rękę Bożą.

Zachorowałem w dniu św. Serafina z Sarowa², przez pierwsze dwa dni chodziłem i czułem się w miarę dobrze. Natomiast trzeciego dnia podniosła się temperatura i zrozumiałem, że zaczyna się ciężka choroba. Temperatura rosła z dnia na dzień. Cierpienia były ogromne, zwłaszcza dlatego, że nie spałem po nocach, ale moja świadomość, jak mi się przynajmniej zdawało, ani na chwilę nie była zaciemniona. Czas stanął. Nie wiem, czy moje cierpienia trwały miesiąc, czy też rok. W każdym bądź razie, tego, co się wtedy wydarzyło, nie można mierzyć czasem, tym bardziej tak krótkim. Żyłem tak intensywnie, w napięciu wszystkich sił mojej grzesznej i kajającej się duszy, że mi-

1 Tytuł oryginału: S. Bułgakow, *Моя болезнь*, [в:] *Автобиографические заметки (Посмертное издание)*, wyd. L. A. Zander, Paris 1946, s. 136-147.

2 Wspomnienie liturgiczne św. Serafina z Sarowa ma miejsce 2/15 stycznia (uwaga tłumacza).

nuty mieściły w sobie wyjścia ku wieczności, był Bóg i ja przed Nim ze swoimi grzechami. Straciłem poczucie ograniczoności miejsca w przestrzeni i czasie, pozostała tylko czasowość i przestrzenność. Zupełnie traciłem świadomość tego, że moje ciało, moje zmysły spoczywają w łóżku, gdyż moje ciało rozplýwało się w inne pokoje i w ogóle w przestrzeń, z trudem znajdowałem małą część siebie samego w swojej bezpośredniej dyspozycji. Również rozplýwała się jedność mojego „ja”, czułem się jak nieme „my”, wielość, w którą z trudem wchodziło jak jakiś smutny moment, moje własne „ja”. Czas istniał dla mnie jedynie w tych momentach, kiedy coś ze mną robiono, zwłaszcza operację pęcherza, kiedy zatrzymał się mocz, co było bardzo męczące.

Jednym słowem, moje „ja” rozplýwało się w gorączce, stawało się płynne. Natomiast moje duchowe „ja” osiągało coraz większą jasność i świadomość. Było ono strasznym sędzią mojego życia. Byłem pełen strachu i lęku. Było to jakby chodzenie po *teloniach*³, w których otwierały się palące rany mojej duszy. Pan zmiłował się nade mną i nie dopuścił do wizji demonów. Jednak temperatura ciała wraz z mękami duszy stwarzała ognisty piec. Dopiero teraz zrozumiałem, dlaczego Kościół tak bardzo polubił obraz pieca ognistego i płonięcia w piecu, oraz co mówił o tym obrazie. Płonałem w tym piecu, ale jakby ratując się z ognia. W tym ognistym piecu pojawiała się jakaś ochłoda. Anioł Stróż, który zstąpił do pieca z trzema młodzieńcami, zbliżał się także do mnie, ochładzał płonące ciało i ratował. Nie można tego wyrazić słowami, ale teraz wiem, że można płonąć w piecu ognistym i nie spłonąć.

W pierwszym okresie moja choroba – długo, czy też krótko, nie wiem – była takim piecem ognistym...

.....

3 Telonie (gr. *telonion* – cło, scs. *mytarstwa*), w teologii prawosławnej ujawnienie grzechów po śmierci człowieka i pokutowanie za nie po oddzieleniu duszy od ciała, przed sądem Bożym (uwaga tłumacza).

Nagle – po tym płonieniu – ochłoda i pocieszenie przeniknęły do ognistego pieca mojego serca. Jak wypowiedzieć ten cud miłosierdzia Bożego, cud przebaczenia? Odczułem go całą moją istotą, jego niezmierną radość i lekkość. Anioł Stróż, który ciągle był przy mnie, włożył mi to do serca. Nagle poczułem, że nic nie oddziela mnie od Boga, że jestem odkupiony przez Boga... Nawet w czasie spowiedzi czułem, że rozgrzeszenie miało już miejsce. Było uczucie: moje grzechy spłonęły, nie ma ich.

Jednak tajemnica przebaczenia została mi objawiona w połączeniu z tajemnicą śmierci, gdyż równocześnie poczułem, że moje życie kończy się i umieram. Gdzież jednak jest lęk przed śmiercią? Nie ma go, jest jedynie radość śmierci, radość w Bogu. Niebiańska, niewyrażalna w ludzkim języku radość napełniła całą moją istotę.

Było tak. W sobotę 10-go⁴ (przełom miał miejsce w sobotę 10-go – w niedzielę 11-go Kościół modlił się o moje wyzwolenie) poczułem, że w końcu choroba mnie pokonała, przeraziłem się myśli o śmierci. Przerazenie to było przede wszystkim związane z troską o rodzinę, o jej życie po mojej śmierci i beze mnie. Moje serce przepełniły małoduszność i mała wiara. Równocześnie posłano mi pomoc, jedno przyjazne słowo, że wszystko jest w woli Bożej i nie trzeba się o nich martwić. Z radością poczułem, że Bóg, który mnie kocha i zbawia, zbawi też i zmiłuje się nad nimi, że powinienem oddać ich Bogu. Kiedy dokonało się to w moim sercu, poczułem nieznaną dotąd radość, pokój i wolność „teraz pozwalasz odejść”⁵. W tej chwili poczułem, że moja rodzina, przez cały czas związana ze mną miłością i troską, wraz z ukochanymi przeze mnie oddaliła się ode mnie, gdzieś odeszła, a ja umarłem i znalazłem się poza granicą tego świata. We mnie wszystko jaśniało jakąś szczególną radością. Pojawiła się świadomość, że żywi i bliscy są jednakowo wszyscy, żywi i umarli, wszystkich duchowo poczułem ze sobą, a równocześnie miałem świadomość, że cierpienia fizyczne nie pozwalają mi na kontakt z tymi, którzy są przy moim

4 Czyli 23 stycznia (uwaga tłumacza).

5 Por. Łk 2,29 (uwaga tłumacza).

łożu. Po kolei wzywałem do siebie i w duchu całowałem dawno zmarłych, jak i żywych, czułem się wolnym, wszystkie miejsca były dla mnie: byłem w ulubionym Krymie, w lato śmierci syna w 1909 roku⁶, z jego słonecznymi promieniami. Nie byłem jednak związany i tym miejscem. Nad wszystkim panowała obecność Boga. Na zawsze poznałem, że jest tylko Bóg i Jego miłosierdzie, że trzeba żyć tylko dla Boga, szukać tylko królestwa Bożego, a wszystko, co je zasłania, jest oszustwem. Uznawałem i czułem bliskość Przczystej Matki Bożej, ale nie miałem siły, aby dalej wstępować. Następnie ruszyłem, dosłownie jakby jakiś wewnętrzny rozkaz nakazał mi iść naprzód, z tego świata sądu – do Boga. Poruszałem się szybko i z wolnością, pozbawiony wszelkiego ciężaru. Wiedziałem jakimś wewnętrznym wyczuciem, że minąłem już nasz czas i obecne pokolenie, przeszedłem następne pokolenia, a za nimi już zaczynał jaśnieć koniec. Zapłonęły niewypowiedziane światłości zbliżania się i obecności Bożej, światłość stawała się coraz jaśniejsza, radość nie do opisania: „człowiek nie ma co do powiedzenia”. W tym czasie jakiś wewnętrzny głos towarzysza – byłem sam, ale wraz z jakimś „my”, to był Anioł Stróż – powiedział mi, że poszliśmy za daleko do przodu i trzeba powrócić do życia. Zrozumiałem i usłyszałem wewnętrznym słuchem, że Bóg przywraca mnie do życia, że wyzdrowieję. Nie mogę już teraz zrozumieć, jak to było, ale jedno i to samo wezwanie oraz nakaz, które wyzwoliły mnie z życia tego świata równocześnie i tym samym słowem określiły mój powrót do życia. Wewnętrznie wiedziałem, że wyzdrowieję. Jeszcze nie czułem się lepiej, jednak byłem zupełnie spokojny, gdyż usłyszałem Boże polecenie. Wróciłem ze śmierci do życia, cała moja grzeszna istota została odrodzona w piecu ognistym. Czuję się wyzwolony z ciężaru grzechu i staram się nawet nie pamiętać o nim. Czuję się jak nowonarodzony, gdyż w moim życiu dokonał się przełom, przeszła przez nie wyzwalająca ręka śmierci. Nie mogę zrozumieć i nie chcę grzesznie domyślać się, co Bóg zechciał ze mną zrobić, ale świadczę

6 Mowa o synu Iwanie (1905–1909), uważanym za niezwykle dziecko, które zmarło w wieku 3 lat i 7 miesięcy (uwaga tłumacza).

swoim słabym językiem o dziełach i cudach Bożych. Boże, czyn wole Twoją! Każdy dzień mego życia, każda ukochana twarz człowieka jest spotykana z nową radością. Oby tylko Bóg pozwolił mnie i im żyć światłością, objawioną przez Boga. Któż jest Bogiem tak wielkim, jak Bóg nasz, Ty jesteś Bogiem czyniącym cuda⁷.

W marcu 1939 roku zdiagnozowano moją chorobę – rak gardła – wymagającą szybkiej, a przy tym podwójnej operacji, której najbardziej prawdopodobnym wynikiem była śmierć, a w najlepszym wypadku utrata głosu na zawsze. Źle rozumiałem medyczną stronę całej sprawy. Mogę jednak powiedzieć, że to, jak spotkałem i przeżyłem tę informację, było autentycznym cudem. Nie odczuwałem ani lęku, ani smutku, było to radosne pobudzenie w odpowiedzi na wezwanie Boże. Ze strachu (wiedziałem już, że operacja będzie bez ogólnej narkozy, a tym samym czekają mnie ciężkie cierpienia), uratowała mnie w pewnym sensie właściwa mi ciekawość w stosunku do niebezpieczeństwa. To Puszkiniowskie:

Jest w boju radość
I otchłani mrocznej skraj.
Wszystko, co nam zgubą grozi,
Dla śmiertelnego kryje serca
Radość Niewypowiedzianą.

Podczas pierwszej operacji oglądałem ją w lustrze, które było nade mną na suficie i odbijało wszystkie szczegóły rozcięcia gardła (tracheotomia), co było nawet interesujące, chociaż męczące. Podczas drugiej operacji podjęto odpowiednie środki przeciwko tej obserwacji, a i świadomość była przytępiona przez narkotyki. Tym nie mniej słyszałem uwagi i opinie oraz w miarę możliwości obserwo-

⁷ Por. Ps 76,14 (uwaga tłumacza).

wałem w pełnej świadomości, co się dzieje, odczuwając jednak cały ból, ale nie strach. Ze smutku i strachu uwalniała mnie moc Boża, o czym wspominam z radosnym uczuciem głębokiego rozrzewnienia. Tak, był to stan jakiegoś zachwytu, który mogłem przekazywać innym. W ostatnią sobotę i niedzielę przed operacją spowiadałem i udzielałem komunii moim przyjaciółom, żegnając się z nimi, ale – jak przypuszczam – nie byli oni smutni, podobnie jak i ja. Był jedynie zachwyty miłości. Uważałem i uważam się za tchórzliwego oraz traktuję tę radość jako cud Boży, działanie Ducha Świętego. Oczywiście, było mi ciężko i straszno z powodu bliskich, rodziny, ale i to w cudowny sposób umierało. W takim stanie przybyłem do kliniki w przeddzień operacji⁸, odważny i spokojny. Obie operacje nastąpiły jedna po drugiej w odstępie dwóch tygodni – druga w Wielki Wtorek, czyli w Tygodniu Męki Pańskiej. Mowę straciłem już po pierwszej operacji i niezauważalnie „przeszedłem na ołówek”. Było to oczywiście samo z siebie i nawet nie było uciążliwe. Cierpienia zaczęły się w dniach Tygodnia Męki, kiedy wycięto mi gardło, a przede wszystkim strasznie utrudnione było oddychanie wraz z duszącymi, złymi, wstrętnymi przewiązkami, które przekształcały mnie w jakiś nieruchomy zwitek, pozbawiając ruchu i snu. Jest oczywiste, że zostałem pozbawiony pokarmów, gdyż nie mogłem otwierać ust i przełykać, a tym bardziej przez rozcięte gardło. Wstawiono mi w nos wstrętną

8 Oto notatka, którą (nieoczekiwanie dla siebie samego, gdyż od dawna przestałem cokolwiek zapisywać) poczyniłem na krótko przed operacją: „6. III. 1939. Bądź wola Twoja. Dzisiaj w moją twarz zajrzała śmierć – od guza nowotworowego strun głosowych, więc albo operacja, również zagrażająca śmiercią, albo nieunikniona utrata głosu. Pokornie i z uległością, a nawet ze spokojem przyjmuję wolę Bożą. Nie mam śmiałości, aby powiedzieć: ‘Tak ziści się moje pragnienie spotkania z Chrystusem’, ale też radośnie spotykam życie poza grobem. Jedynie rozłąka z ukochanymi i ich los skłaniają moje serce ku z troskaniu, ale wierzę Panu, władającemu życiem i śmiercią, że On ich nie pozostawi. Staram się zastanowić, jak i z kim trzeba się pogodzić, kogo pocieszyć i utulić, co zrobić... Staram się pamiętać o wszystkich i o nikim nie zapomnieć. Niech Pan pošle swojego świetlistego anioła. Kiedyś umierałem duchowo w dniach swoich święceń, a teraz, umierając cieleśnie, chciałbym z wszystkimi pojednać się i wszystkich umiłować... Chwała Bogu za wszystko!”

rukę, przez którą wlewano jakąś ciecz. „Pragnę. I skosztował octu” (J 19,24). Jednak nie to było najbardziej męczące – nie ból, a duszności, brak powietrza, połączone ze śmiertelną, niezdolną słabością. Kilka razy – przeważnie w nocy – było uczucie zabójczej duszności, kiedy to obiektywnie znajdowałem się na granicy śmierci. Przez cały czas mojej choroby nie przeżyłem niczego, co byłoby równe temu odczuciu ze względu na cierpienia. Niekiedy były to dość krótkie, ale gwałtowne cierpienia, niekiedy długie, którym towarzyszył stan zamkniętej świadomości, na poły bredzenia, a zresztą nie wychodziłem ze stanu ponizającej zależności od aparatu uwalniającego (najczęściej nie uwalniającego) oddychanie od śliny. Było to umieranie – z przerwami, ale bez światła. Byłem pogrążony w jakąś ciemność, z utratą świadomości przestrzeni i czasu, a jedynie niewyraźnie pamiętałem o tym, że mijają dni Tygodnia Męki – zbliża się Wielki Piątek ze Zwiastowaniem. Chronologicznie miałem świadomość nadejścia Paschy, przyjmowałem pozdrowienia paschalne, ale ciemności Golgoty nie rozpraszały się i były nieznośne, brakowało paschalnej radości dla umierającego, któremu nie dano jednak zakosztować śmierci. Tak, nie było zbliżenia się śmierci, było jedynie umieranie. W minionych dniach dano mi unikać śmierci z jej radością i wyzwoleniem, teraz ciążyły jej okowy i mrok. Cóż stało się z tą radością i coż pozostało z tego zachwyty, który dano mi przeżyć przed operacją? Jak gdyby nic nie pozostało, a nawet gorzej, jedynie cień śmierci w głębokim rowie. Pogasło światło życia, nastąpił czas bez odczuwania łaski, to, o czym powiedziano: „Czemuś mnie opuścił”⁹. Pozostawała, co prawda, tępa świadomość, że pozostaję w woli Wszechmogącego i właśnie ta wola przeznaczyła mnie na cierpienia lub też dopuściła je jako nieuniknione. Na ile mogę sobie przypomnieć, nie myślałem o śmierci, wydaje się, ani przez chwilę. Nie było czekania na śmierć, lęku przed nią – świadomość była zbyt słabsza i tępa. Zbyt daleki byłem od światłości śmierci w swoim umieraniu, zbyt byłem pogrążony w swoim duszeniu się, moja dusza była zbyt spustoszona przez

9 Por. Mt 27,46 (uwaga tłumacza).

cierpienia cielesne. Nie było już modlitwy jako drogi wstępowania do Boga, jak i nie było wstępowania u „opuszczonego”. Była pozbawiona radości noc bez zorzy, bez poranku. Pozostawało uczucie cierpień fizycznych, ale i ono bladło wobec ogólnego poczucia utraty sił ducha, opuszczenia... być może, właśnie to było najstraszniejsze...

Czy we mnie pozostawało jeszcze coś ludzkiego i co mianowicie pozostawało? Tak, pozostawało, i to był jakiś ostatni cud w mojej cierpiącej duszy – pozostawała miłość. Kochałem moich braci, wszystkich kochałem. Przebiegałem kochającą myślą ludzi znanych w przeszłości, kochanych i niekochanych, zarówno tych, których łatwo i radośnie było kochać, jak i tych, których trudno było kochać. Jednak ja wyłącznie kochałem, wszystkich, kogo tylko wspomniałem. Nie wiem, czy była to miłość w Bogu. Wydaje się, że tak, prawdopodobnie tak – jakże inaczej mógłbym kochać? Oczywiście, spośród osób znajdujących się przy moim łóżku jedni więcej, a inni mniej mnie radowali, jedni cieszyli, inni męczyli, ale nikt nie mógł narużyć harmonii miłości, która przedzierała się przez dysonanse mojego śmiertelnego dnia.

Gdzie jednak była moja myśl, która nigdy we mnie nie gasła? Gdzie „problematyka”, która zawsze mnie niepokoiła? Gdzie kompleks idei, będący natchnieniem i radością, z którym przekroczyłem nawet próg tego szpitala? Wszystko to jak gdyby wygasło, przestało istnieć. Stałem się pusty, nawet myśl była dla mnie nieznośna. Moje istnienie podupadło, uprościło się do bytu cielesnego, który z kolei stał się jedynie możliwością cierpienia. Czy odczuwałem bliskość Boga? Tak, odczuwałem, gdyż nic nie oddzielało mnie od Boga, poza cierpieniami cielesnymi, przez co wszystko inne gdzieś odeszło. Ta bliskość Boga, stanie przed Nim twarzą w twarz, było pełne napięcia. W swojej chorobie ani wcześniej, ani po niej nigdy nie sprzeciwiałem się woli Bożej, nie szemrałem, nie prosiłem Go o zmiłowanie i wyzwolenie z cierpień, przyjmowałem je jako niezmienną i niewątpliwą decyzję Bożą. W tym sensie była to bliskość straszna i święta, jak w wypadku Hioba. Jednak... nie była radosna, gdyż... była na wskroś

przeniknięta jednym uczuciem: czemuś mnie opuścił? Jednakże, wraz z tym było jeszcze coś, czego dotychczas nie wiedziałem i co objawiło mi się jako autentyczne wydarzenie duchowe, które na zawsze pozostanie objawieniem – nie o śmierci, ale o umieraniu – z Bogiem i w Bogu. To było moje umieranie – z Chrystusem i w Chrystusie. Umierałem w Chrystusie i Chrystus ze mną oraz we mnie umierał. Takie było straszne i wstrząsające objawienie, którego wtedy nie mógłbym wyrazić w słowach i pojęciach, a co uświadomiłem sobie znacznie później. Jedną tylko nie poddającą się wyliczeniu czasowemu chwilą minęła między „czemuś mnie opuścił” i „oddał ducha”, między umieraniem Chrystusa w Jego opuszczeniu przez Boga i śmiercią. Jednak ta chwila zawiera w sobie niezmierną długość i pełnię umierania dla każdego człowieka, ponieważ on przez nią i w niej umiera. Inaczej, jak w opuszczeniu człowieka przez Boga, nie można umrzeć, jak nie mógł umrzeć wszech-człowiek, Nowy Adam, w Bogoczłowieku. Znałem Chrystusa w swoim umieraniu, odczuwałem Jego bliskość do mnie, prawie cielesną, ale... jako leżącego ze mną, „związanego, poranionego i martwego”. On mógł pomóc mi w moim cierpieniu i umieraniu tylko współcierpiąc i umierając ze mną. Widziałem ten obraz wewnętrznym okiem, czułem Go tak, jak Go czuł Holbein, a po nim Dostojewski w swoim strasznym obrazie śmierci Chrystusa, w którym przekazano jednak nie śmierć, a umieranie, nie moc pośmiertnego przemienienia, zmierzającego do zmartwychwstania i na drodze ku niemu, a zastygłą śmierć, która zatrzymała się na umieraniu. Właśnie to odpowiadało śmiertelnym dniom Tygodnia Męki, które wnikały i przenikały moją istotę. Wcześniej, w dniach zdrowia, sprzeciwiałem się obrazowi Holbeina¹⁰, który przedstawia trupa, jako niewiernemu i bluźnierczemu przedstawieniu. Teraz ożył on dla mnie właśnie w tym obrazie śmierci jako umierania, objawienia o śmierci w ludzkim umieraniu w Bogoczłowieku.

10 Mowa o obrazie Hansa Holbeina młodszego (1497–1543) „Martwy Chrystus” z 1521 roku (uwaga tłumacza).

Jest jeszcze jeden, także rozdzierający duszę obraz cierpień Chrystusa – Chrystus Grünewalda¹¹. Jednak było to coś innego i dlatego nie było wspomiane: ukrzyżowanie Grünewalda to jedynie moment w dialektyce śmierci, nierozzerwalnie związane ze zmartwychwstaniem w chwale, co ukazuje także szereg innych przedstawień w polityku. Grünewald daje straszny obraz śmierci w jej trupiości po już dokonanym i tym samym pozbawionym siły umieraniu. Jednak u Holbeina, chociaż w postaci trupa, dano poczuć nie dokonane, a jeszcze dokonujące się umieranie, samą jego moc. Tak to odczuwałem, nie myślą, ale wewnętrzną wiedzą – wtedy, gdy sam leżałem wraz z Nim, nie martwy, a jedynie umierający, jeszcze nie trup, ale w trupiości nie żywy, chociaż i nie martwy. Do tego Chrystusa nie mogłem – lub wtedy jeszcze nie umiałem – modlić się, a jedynie mogłem Go kochać i z Nim współcierpieć, skoro i On współcierpiał ze mną. Przez moje ludzkie umieranie dla mnie ujawniło się Jego ludzkie umieranie w Bogoczłowieku. Boskość jakby wygasła w opuszczeniu przez Boga, a człowieczeństwo umierało. Umieranie, dokonujące się w śmierci Bogoczłowieka, mogło jedynie dokonać się na ludzki sposób, to znaczy w opuszczeniu człowieka przez Boga. Utożsamiło się ono z każdym ludzkim umieraniem i w tym sensie było uniwersalne, włączając w siebie wszystkie jego obrazy, wszystkie śmiertelne choroby, było ich syntezą. Ogólną treścią wszystkich tych rozlicznych umierań była śmierć. Bogoczłowiek w swoim opuszczeniu przez Boga uczynił siebie dostępnym dla umierania. Śmierć przystąpiła do Niego w Jego człowieczeństwie. I to umieranie było męką wszystkich ludzkich mąk. W swoim człowieczeństwie ono było naturalne, to znaczy było złagodzone przez połączenie z mocą Boską. Dokonało się w strasznej *kenozie* jakby rozdzielenie natur, które nie mogło być takim, oczywiście, w sensie ontologicznym na mocy nierozdzielności obu natur w Chrystusie, ale przy braku aktywności jednej natury, druga pozostawała w całej swojej własnej mocy. W tym samo-uni-

11 Mowa o obrazie Matthiasa Grünewalda (właśc. Mathis Nithart, ok. 1460–1528) „Ukrzyżowanie” z 1505 roku (uwaga tłumacza).

zeniu się Bogoczłowieka zawiera się zbawcza moc Jego śmierci, jej ludzki wymiar jest drogą jej Bogoczłowieczeństwa. Chrystus umierał naszą, ludzką śmiercią, aby przyjąć przez nią śmierć Bogoczłowieka. Dlatego też i nasze umieranie jako współ-umieranie z Nim, jest objawieniem o śmierci Chrystusa, chociaż jeszcze nie o Jego chwale. Tutaj poznałem, co znaczą słowa Apostoła: „Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele. Ciągłe bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa stało się widoczne w naszym śmiertelnym ciele. Tak więc działa w nas śmierć, podczas gdy w was – życie” (2 Kor 4,10-12). I jeszcze: „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wzdychamy, oczekując przybrania za synów – odkupienia naszego ciała” (Rz 8,22-23).

W umieraniu nie umarłem i nie poznałem światłości śmierci (jak mi to dano wcześniej), ale pozostawałem w umieraniu przez pewien długi czas, jeśli nie na zawsze. Kiedy lekarz po jednym z kolejnych badań nieoczekiwanie powiedział: „Vous êtes guéris”¹² i zaproponował mi powrót do domu, nie odczuwałem żadnego wyzdrowienia, jedynie przewiązki stały się lżejsze. Męcząca bezsiła, brak poczucia życia, jak w umieraniu, towarzyszyły mi tym bardziej, że teraz niekiedy trzeba było się poruszać, po prostu żyć. Zacząłem wyszukiwać sobie jakieś zajęcie, choćby czytanie książek, przy czym jak we mgle, na poły świadomie percypowałem znane tematy religijno-filozoficzne. Było to jeszcze do zniesienia i naturalne. Natomiast trwające umieranie było nie opuszczającym mnie poczuciem opuszczenia przez Boga. Moja dusza dręczyła się w mrocznym milczeniu, modlitwa była niema, życie było pozbawione radości i łaski. O, jednak i wtedy w całej mojej istocie nie było miejsca na szemranie. Przeciwnie, „bądź wola Twoja” i „chwała Bogu za wszystko”, zwycięsko dźwięczały we

12 „Pan jest wyleczony” (uwaga tłumacza).

mnie, i to tak zwycięsko, że nie dopuszczały sprawdzania lub wątpliwości. Jeśli można nazwać tę nieskruszoną radość jakąś łaską wiary, to dano mi to radosne zdecydowanie w znoszeniu cierpień. Nie towarzyszyła jednak temu radość spotkania z Bogiem w tej bliskości Bożej, którą jednak poznałem nawet w swoim umieraniu. Moje życie pozostawało bez radości. A przede wszystkim – utraciłem radość z Kościoła – z modlitwy i świąt. Zbliżało się święto Pięćdziesiątnicy, uświadamiałem to sobie umysłem, ale nie sercem. Moje życie było otoczone mrokiem, przygniatał mnie krzyż niemowy. Musiałem porozumiewać się z rodziną, z żoną, z synem, z bliskimi przy pomocy notatek, co sprawiało szczególne cierpienie poniżenia i jakby wstydu. Jednak podstawowe cierpienie sprawiała świadomość, że nigdy nie będę mógł sprawować Liturgii. Nie można tego oddać słowami. Prawda, nawet ten fakt nie wywoływał mego szemrania, a jedynie pokorne: „Bóg dał, Bóg wziął, niech imię Pańskie będzie błogosławione”¹³, ale mrok pozostawał bez najmniejszej światłości. Szczególnie zgęstniał po tym, kiedy powiedziano mi z jakoby kompetentnego źródła, że nie mogę liczyć na przywrócenie mowy. Chociaż mówiono mi też przeciwne opinie, ale one nie dochodziły do mojej świadomości. Przedłużające się umieranie ciemnym cieniem legło na moim życiu kościelnym. Jeszcze nie byłem w stanie chodzić na nabożeństwa. Nie czułem nawet takiej potrzeby, gdyż nie mogłem przystępować do komunii. Zbliżały się święta Pięćdziesiątnicy i Ducha Świętego, 21 maja, rocznica moich święceń, i myślałem o tych dniach, zawsze dla mnie tak uroczystych i radosnych, z lekiem, z tęsknotą, jak martwy... W tym uczuciu, wydawało się, skoncentrowało się moje cierpienie, umieranie bez śmierci...

Nagle zostało to z miłosierdzia Bożego przerwane. Ten cud dokonał się przez pośrednictwo wiernego, umiłowanego przyjaciela, który przyniósł mi od lekarza radosną wieść, że on daje słowo honoru, iż wróci mi głos. Oczywiście, teraz znam przesadę w tym słowie

¹³ Por. Hi 1,21 (uwaga tłumacza).

honoru. Wtedy jednak byłem tak wstrząśnięty i uradowany tą wiadomością, która jednak obiecywała mi przerwanie milczenia. Jak gdyby światłość niebiańska przedarła się przez mrok mojego istnienia. Bóg objawił swoje miłosierdzie. Radosnymi łzami płakałem, jak nigdy w życiu. „Niech imię Pańskie będzie błogosławione”. W wigilię święta Pięćdziesiątnicy byłem w cerkwi, a w dniu Ducha Świętego¹⁴ przyjąłem święte Tajemnice (po spowiedzi), u siebie, w domu. Rocznica moich święceń była dla mnie radosnym dniem, zdaje się jak nigdy przedtem. Moi przyjaciele zapełnili mieszkanie, przynieśli kwiaty, pozdrawiali mój powrót do życia. Umieranie skończyło się. Zaczęło się życie ze swoimi nowymi zadaniami i trudnościami. Umieranie nie znalazło rozwiązania w śmierci, ale pozostało objawieniem o śmiertelnej drodze, która czeka każdego człowieka w ślad za Chrystusową, czy tego chce, czy też nie chce. Śmiertelność jest zawarta w naszej naturze ludzkiej, którą Chrystus przyjął w śmiertelnej ludzkiej istocie. Każda choroba już jest poznaniem śmiertelności, objawieniem o niej, którego nikt nie może ominąć, a jej miarę określa moc choroby, zbliżenie się do śmierci. Obiektywnie byłem o włos od śmierci w pierwszej połowie choroby, natomiast subiektywnie byłem prawie całkowicie ogarnięty przez śmiertelność i dlatego ją poznałem. Poznałem ją jako umieranie Pana na krzyżu w Jego opuszczeniu przez Boga w śmierci, od „czemuś mnie opuścił” do „w ręce Twoje oddaję ducha mego”. Umieranie nie zawiera objawienia o samej śmierci, jest jedynie jej przedsmakiem i tym samym bezpowrotnie opuszczającym ten świat. Poza granicą śmierci następuje objawienie życia pozagrobowego jako zasady nowego bytu, o nim nie mówi nam doświadczenie człowieka po tej stronie życia. Umieranie samo z siebie nie zna objawienia o życiu pozagrobowym i o zmartwychwstaniu. Ono jest nocą dnia, samym grzechem pierworodnym. Można zapomnieć o śmierci, odwracać się od niej, i – oczywiście – nie należy napełniać życia wyłącznie przecuciem śmierci. Jednakże, przez zapomnienie o niej nie

14 Czyli w poniedziałek święta Pięćdziesiątnicy (uwaga tłumacza).

można odejść od śmierci – ona przychodzi wcześniej lub później do każdego człowieka, jest to jedynie kwestia czasu.

Przetłumaczył Henryk Paprocki

NOTATKI O UMIERANIU

Ks. Sergiusz Bułgakow, od 1925 roku profesor teologii dogmatycznej w Instytucie Teologicznym Świętego Sergiusza w Paryżu i rektor tegoż instytutu, o swoim umieraniu pisał kilkakrotnie. Rozważanie o śmierci i umieraniu towarzyszyło całemu życiu tego duchownego. Brzmiały w nich słowa z pouczeń św. Jana Klimaka: „Jak chleb potrzebniejszy od każdego innego pokarmu, tak i rozmyślanie o śmierci potrzebniejsze od wszelkich innych poczynań”, czy też: „Mąż gorliwy ma wiele zadań: uczy się miłości do Boga w pamiętaniu o śmierci, w pamiętaniu o Bogu, o Królestwie Niebieskim...”¹⁵.

W *Awtobiograficznych zamiętkach*, zapiskach z Rosji z lat 1917–1922, ks. Bułgakow pisał: „Życie raz jeden jest dane człowiekowi i w tym sensie każde życie jest cenne i interesujące”¹⁶. Na następnej stronie, w rozdziale *Agonia* pisze o swoim pierwszym umieraniu, nie cielesnym, ale umieraniu w sensie utraty wszystkiego, co do tej pory było dla niego ważne, cenne i dające radość – utraty wszystkiego tego, co się kocha. „Jak utrata miłości” – z zimną i martwą pustką w sercu – takie umieranie, taką śmierć przyniosła Bułgakowowi rewolucja w Rosji¹⁷.

15 Św. Jan Klimak, *O pamiętaniu o śmierci*, fragmenty z *Drabiny do Nieba*, tłum. J. Szokalski.

16 S. Bułgakow, *Пять лет (1917–1922)*, [w:] idem, *Дневники*, Liwny 1998, s. 43.

17 S. Bułgakow, *Агония*, [w:] idem, *Дневники...*, op. cit., s. 44.

„Umieraniem dla tego świata” był dla ojca Sergiusza czas święceń kapłańskich i życie kapłańskie (*Moje rukopolożenije*)¹⁸.

W *Dzienniku duchowym* pod datą 10/23.IX.1924 ks. Bułgakow zanotował: „O miłości Boga, o miłości Matki Boga wszystko przewyższająca! Nie ma strachu przed śmiercią (...), jest radość, radość śmierci. W moim sercu rozbłysło, co znaczy słowo Boże *miłość mocna jak śmierć*”¹⁹. Co znaczy to zdanie świadczące, że miłość jest śmiercią (...), ale i śmierć jest miłością. I w tym odkryła się przede mną istota, sedno tych słów: tak, śmierć jest miłością, której już nie może pomieścić ziemskie serce, od której rozrywa się ono...”²⁰. Jakże inne było to umieranie od tamtego, z czasu rewolucji w Rosji!

W 1926 roku ojciec Sergiusz Bułgakow poważnie zachorował. Powstała wtedy *Moja choroba* z traktatem *Życie po śmierci*. Te zapiski zostały przetłumaczone i opatrzone komentarzem przez ks. Henryka Paprockiego²¹.

Jako ostatnie zdanie w zapiskach *Moja choroba*, zdrowy już Bułgakow cytuje fragment z Apokalipsy św. Jana (1,1-18): „Przestań się lękać! Jam jest Pierwszy i Ostatni, i żyjący. Byłem umarły, a oto jestem żyjący na wieki wieków. Amen”²².

W 1939 roku stwierdzono u Bułgakowa raka krtani. – „Bądź wola Twoja” – napisał w dniu, w którym lekarze postawili rozpoznanie. Wiedziałem, że o. Sergiusz prowadził zapiski także w czasie tej choroby, ale nie znałem ich.

W czasie mojego pobytu w Paryżu, na stażu w Klinice Nowotworów Głowy i Szyi w Institute Goustave Roussy – znanej Klinice Onkologicznej – odwiedziłem Instytut Teologiczny św. Sergiusza przy rue de Crimée 93. Spotkałem tam Nikołaja Osorgina, osobę, która znała o. Sergiusza, a dzięki życzliwości rektora instytutu, ojca Iowa

18 S. Bułgakow, *Мое рукоположение*, [w:] idem, *Дневники...*, op. cit., s. 66-74.

19 Pnp 8,6.

20 S. Bułgakow, *Дневник духовный*, [w:] idem, *Дневники...*, op. cit., s. 194.

21 S. Bułgakow, *Choroba – śmierć – życie*, przeł. H. Paprocki, „Novum” 1979, nr 20, z. 11, s. 148-177.

22 Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań – Warszawa 1980.

(Getcha), mogłem sięgnąć do rękopisów i maszynopisów pozostawionych przez Bułgakowa. Powodzenia w poszukiwaniach życzył o. Borys Bobrinskoj, gdy dowiedział się, że jako lekarz zajmujący się w Polsce chorymi z nowotworami głowy i szyi, chcę zapoznać się z notatkami chorującego na raka krtani Sergiusza Bułgakowa. Poniżej prezentuję odnalezione zapiski o. Sergiusza. Nie były one publikowane w żadnych znanych mi materiałach, ani też tłumaczone na język polski.

Publikowane zapiski różnią się od tych, które poznałem wcześniej²³. Bardzo wyraźnie widać w nich przemiany, jakim podlegał autor, i walkę, którą toczył. Są fragmenty, kiedy sam silny duchem, naucza: „samo umieranie, którego doświadczyłem, jest straszne i ciężkie, ale jasna i radosna jest śmierć jako nowe życie, nowe narodzenie”, czy: „Jakąż wielką miłością od Boga była dla mnie ta choroba”. Jakby czytało się listy skazanego na śmierć św. Ignacego Antiocheńskiego, gdy pisze: „Szukam tego, który za nas umarł; pragnę Tego, który za nas zmartwychwstał”²⁴.

Ale są tu i inne zapiski, w których ojciec Bułgakow dzieli się swoją słabością, zapomnianiem tego, czego doświadczył i nauczył się wcześniej: „Przez te dwa lata, które dzielą mnie od ostatniego zbliżenia się do śmierci, prawie całkowicie utraciłem jej błogosławieństwo i stałem się tępy i pozbawiony uczuć. Tak odwdzięczyłem się Panu za okazane mi jego dary, za jego objawienie o śmierci, którą widzę tak, jakbym nigdy nie umierał, nie poznał jej błogosławionego doświadczenia. Panie, wybacz mi i pomóż. Znowu pochwyciło mnie życie, którego nie odrzucam, i tylko chcę brać w nim udział, ostatnimi siłami życia, jakie mi pozostały...”. Zapiski z tej walki o. Sergiusza przedstawiamy dziś Czytelnikowi.

Ojciec Sergiusz Bułgakow zmarł w Paryżu 13 lipca 1944 roku. Przyczyną zgonu nie był jednak rak gardła, ale udar mózgu, który

23 Najpełniejszy zbiór notatek i listów S. Bułgakowa to monografia *Дневники*, Liwny 1998.

24 Św. Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian*, rozdział 4.

miał miejsce kilka dni wcześniej, 6 lipca. Tę „ostatnią walkę” Bułgakow wygrał, o czym przekonuje nas świadectwo kobiet, obecnych przy jego śmierci.

W chwili śmierci, jak zanotowała matka Teodozja, obecna przez te wszystkie dni przy umierającym: „Twarz ojca Sergiusza zaczęła jaśnieć i zajaśniała taką niezmierną światłością, że zamarliśmy, nie dowierając temu, co dane nam było zobaczyć”²⁵.

Paweł Grabowski

.....

[Karta 1]²⁶

* *
*

6/III. 1939.

Bądź wola Twoja!²⁷

Dziś w moją twarz zajrzała śmierć – od guza nowotworowego strun głosowych, więc albo operacja, również zagrażająca śmiercią, albo nieunikniona utrata głosu. Pokornie i z uległością, a nawet ze spokojem przyjmuję wolę Bożą. Nie mam śmiałości, aby powiedzieć: „Tak ziści się moje pragnienie spotkania z Chrystusem”, ale też radośnie spotykam życie poza grobem. Jedyne rozłąka z ukochanymi i ich los skłaniają moje serce ku zatroskaniu, ale wierzę Panu, władającemu życiem i śmiercią, że On ich nie pozostawi. Staram się zastanowić, jak i z kim trzeba się pogodzić, kogo pocieszyć i utulić, co zrobić... Staram się pamiętać o wszystkich i o nikim nie zapomnieć. Niech pośle Pan swojego świetlistego Anioła. Kiedyś umierałem duchowo w dniach

25 Matka Teodozja, *Światłość i śmierć (Świadectwo o ostatnich dniach o. Sergiusza Bułgakowa)*, przeł. H. Paprocki, „Novum” 1979, nr 20, z. 11, s. 179.

26 W katalogu Instytutu Teologicznego Świętego Sergiusza maszynopis ten skatalogowano jako: *Коробка III. Машинописные и печатные тексты, 17, разное.*

27 Mt 6,10 (uwaga tłumacza).

swoich święceń, a teraz, umierając cieleśnie, chciałbym z wszystkimi pojednać się i wszystkich umiłować. I, oczywiście, serce moje ustaje z miłości i od świadomości wszystkich moich niezliczonych win wobec mego świetlistego anioła, Neliczki²⁸, i dzieci moich²⁹.

Chwała Bogu za wszystko!

[Karta 2]

II. III. 1940.

Minął rok od nawiedzenia Bożego. Z woli Bożej zostałem przy życiu, choć okaleczony, niemy, słabosilny... Widzę w tym, co przeszedłem, największą miłość Bożą, bogactwo, skarb duchowy, dane mi w doświadczeniach choroby i bliskości śmierci. Z drzeniem wspominam, jak o jakimś nieziemskim błogosławieństwie, o tych cierpieniach, ich objawieniu, o łaskach Bożych mnie posyłanych, o cudach w których żyłem i żyję, ich niegodny. Ale jedno mnie napawa niepokojem i dręczy: jak mam to bogactwo ocalić i pomnożyć, bo przecież nie można go ocalić, nie pomnażając? Jak mam uchronić łaskę tego kończącego się życia, w którym pozostawałoby otwarte okno na wieczność, tchnęłoby i objawiało się błogosławieństwo śmierci i jej objawienie, razem z miłością do życia i radością życia, która mnie nie opuszcza? Jak unieść żywą pamięć o tym, co było, jako o dziejącym się teraz? Jak ustrzec siebie samego od tego, co doczesne, od zapominania o tym, co najcenniejsze i najważniejsze w życiu, to znaczy – o błogosławionym obliczu śmierci? Jeśli jest mi sądzone jeszcze długo żyć, to czy nie stanę się, tak jak już się dzieje, ofiarą zapomnienia, pochłonięcia przez czas? Ależ nie, precz z tym małodusznyim pytaniem, świadczącym o małej wierze. Czyż mało ci było cudownych znaków

28 Mowa o żonie, Jelenie Iwanownej Tokmakowej (1868–1945) (uwaga tłumacza). Por.: S. M. Połowinkin, *Семя свящ. Сергия Булгакова*, [w:] С. Н. Булгаков, *Религиозно-философский путь*, Moskwa 2003, s. 9-28 (uwaga tłumacza).

29 Ojciec Sergiusz Bułgakow miał czworo dzieci: Marię (1898–1969), Fiodora (1902–1991), Iwana (1905–1909) i Sergiusza (1911–2005) (uwaga tłumacza).

miłości Bożej, Bożej pamięci? I po co, za jaką miskę soczewicy, chcesz sprzedać swój skarb i to, co ci jeszcze zostało, jakie przynęty może dać ci jeszcze życie? Panie, pomóż unieść mi do końca to, co mi wtedy objawiłeś. Bądź wola Twoja! Nie szukać swojej drogi, ale całkowicie oddać się Tobie...

[Karta 3]

I/14 Stycznia 1941 r.

Pan kazał mi jeszcze żyć, już niemal dwa lata minęły od tego czasu, kiedy zostałem wezwany przed oblicze śmierci, zobaczyłem jej twarz i z drżeniem się przed nim skłoniłem. Wtedy wydawało się, że czas jest krótki, i przeznaczony mi czas życia szybko doprowadzi do jego chrześcijańskiego zakończenia. Jednak nie tak się stało. Pan przywrócił mnie do życia i w życie, chociaż półczłowiekiem, półkaleką. Takim będąc musiałem oddać się wszelkim troskom i odpowiedzialności w życiu za bliskich, i za swoją pracę, w tych wszystkich strasznych, fatalnych dniach wojny światowej i wszystkich związanych z nią wstrząsach, a wszystko to z dnia na dzień wiązało mnie i wiąże coraz bardziej z doczesnością. Niebo, które otwierało się przede mną w dniach umierania, teraz zamknęło się, jest chronione jedynie w pamięci jak święte, świetliste wspomnienie, ale nie jak żywa, dla mnie żyjąca rzeczywistość. To prawda, pozostałem jakby w półżyciu, uniósłszy się nad ziemią, choć nie odrywając się od niej. Trudno byłoby mi rozgraniczyć w tym półoderwaniu, jaki w tym udział zewnętrznego paraliżu historii, związanego z wojną i moim półinwalidzkim stanem, cieleśnie osłabionym, choć jeszcze zdolnym do pracy – ostatkiem sił – a jaki udział w tym tego rzeczywistego oderwania się od życia ziemskiego, które we mnie nastąpiło. Tylko barwy wszystkie wyblakły i kolory zmętniały. To moja grzeszna słabość i ociężałość, ale równocześnie i nie do pokonania, ludzka niemoc. Kłopoty mnie obstały i nie odstępują, jestem słabosilny, aby przetrwać je wiarą i ufnością, chociaż Pan w miłosierdziu swoim dał mi odprawiać liturgię i nawet paść małą i drogą mi owczarnię. Ufam, że

[Karta 4]

zostanie we mnie, do końca moich dni ta jakaś wolność od świata, która staje się śmiertelnym od niego oderwaniem, życie śmiercią i nawet poza śmiercią, choćby w niewielkim tylko stopniu. To moja radość i błogosławieństwo. W tym sensie moje życie jest wewnętrzne i prawdziwie jest dożywaniem. Jestem wolny (albo tak tylko mi się wydaje) od śmierci, która jest zwrócona do mnie światłością i radością świata po tamtej stronie. Nie jestem godzien tej radości, wszak żyję, jak żyłem, w grzechach, moja modlitwa jest pusta i zimna, rozmyślania o Bogu puste, serce zimne. W myśli przyjmuję zagniewanie Boże na moje życie, o którym nawet niewiele ze skruczą wspominałem, pełen jestem bojaźni Bożej. A jednak śmierć mi nie straszna. Miłość zwycięża strach. Nie jest strasznie, ale radośnie.

W moim „dożywaniu” nie mam już nowych nierozwiązanych zadań i dzieł niedokończonych – na to nie znajduję już w sobie sił i porywu życiowego – są jeszcze tylko „pozostałe” lata życia, jakieś wyciągnięcie wniosków, dokańczanie tego, co już zrobione. Dla rzeczy nowych nie mam już ostrości myśli, pamięć osłabła, tylko sam siebie powtarzam. Jednak zawsze coś tam dorabiam, albo zwyczajnie robię w miarę możliwości, nie twórczo, ale wydaje mi się, rzeczy komuś tam potrzebne albo pożyteczne (na przykład kazania). Ale to, co jeszcze pozostaje ważnym i odpowiedzialnym i dla „pozostałych lat życia”, nawet właśnie w nich i dla nich, jeśli już Pan przeznaczył mi życie dożywać – to ocalić i twórczo potwierdzić te oświecenia i natchnienia, którym poświęcone było moje życie, bez bojaźni i śmiało wyznawać je przed obliczem śmierci, w śmieci samej, wszystko to zanieść na sąd Boży razem z samym sobą. Oto praca, która mi jeszcze w życiu została, w „jeszcze pozostałym” czasie życia. Czuję

[Karta 5]

swój dług i wezwanie aby wyznać swoją wiarę i przekazać jej świętość w inne ręce.

Jednakże tak sędzę, znajdując się jeszcze w planie życia, a siła ubywa i coraz częściej przychodzi myśl o zbliżającej się śmierci. I w rzeczy samej, mnie samego przywiązuje do życia tylko troska o rodzinę, los Neli, jeśli pisane jej mnie przeżyć, a nie odwrotnie, i niestabilizowanie Sierioży³⁰. Ale niech będzie Jego święta wola.

Sam, wewnątrz, jakby „nie interesuję się” czasem końca i nie pytam o ten czas. Nie znaczy to, oczywiście, że czuje się do niego gotowym i dojrzałym, wręcz przeciwnie: niedojrzałym i niegotowym, jak zawsze, ale pogodzonym, by przyjąć kres życia, kiedy Pan pošle anioła śmierci, kiedy tylko będzie na to Jego święta wola. O siebie nie pytam. Ale dlatego pokornie przyjmę, że i ten rok może być ostatnim, tak, że przyszłego, „nowego roku” już nie będzie... A, być może, będzie, nawet niejedyn i Pan zechce doświadczyć moją wiarę cierpieniem. Wszak sroga jest śmierć grzesznika. Ale i tu mniemam w zaufaniu swoim: samo umieranie, którego doświadczyłem, jest straszne i ciężkie, ale świetlista i radosna jest śmierć jako nowe życie, nowe narodzenie...

Chwała Bogu za wszystko i we wszystkim.

[Karta 6]

7/20 III. 1941 r.

Dziś upłynęły dwa lata od dnia mojej pierwszej operacji. Jakie błogosławione i pełne wdzięczności wspomnienia o wszystkim, co ze mną wtedy było, o tych wszystkich, którzy przy mnie byli, zaczynając od najbliższych, ileż ja widziałem miłości. I ten lekarz-artysta, ujmujący rzeczową prostotą i opanowaniem. Jakąż wielką miłością Bożą była dla mnie ta choroba, choć ja, w całym swoim draństwie nie byłem jej godzien. Jakżeby wyglądało moje życie bez niej, bez tego

30 Mowa o synu Sergiuszu (1911–2006), ekspercie w dziedzinie produkcji żywności (uwaga tłumacza).

doświadczenia umierania, bez tego kalectwa, w samozadowoleniu, w tej miłości własnej i w tchórzliwym gaśnięciu. W myślach kontynuuję tę linię życia, która już wtedy została określona i widzę w niej nieświadomie narastający strach przed śmiercią, przedłużająca się pozę, ogólnie mówiąc niezgodne z wolą Boga gaśnięcie. Ale Pan wyciągnął swoją miłosierną rękę i poraził... i to uderzenie wniosło zbawczą przerwę w życiu i uwolnienie ze szklanej klatki lustrzanej. Poznałem śmierć, oderwałem się od drogi życia i żyję – dożywam – między życiem a śmiercią, oddychając już nietutejszym powietrzem. Ale lękam się: im dalej, tym bardziej niegodzien jestem danego mi daru, docześniej, zapominam niezapomniane, dopóki nie spadnie nowe uderzenie Bożego gniewu. Ale zobaczyłem kochająca i miłująca rękę Boga i już się nie boję, ale oddaję siebie, zawierzam miłosiernej, błogosławiącej prawicy Pana. Chwała Tobie, Boże, chwała Tobie!

[Karta 7]

24. V.1941 r.

6. VI.

Zbliża się 23 rocznica moich święceń, święty dzień najważniejszego wydarzenia w życiu... Z nieskończoną wdzięcznością wobec Pana, z nieustannym drżeniem duszy przeżywam to zbliżenie: „jako anioł Pana jestem”... Wydaje się, że wszystko, co zewnętrzne, czym mogła chętnie rozkoszować się dusza w kapłaństwie: możliwość pozy, głos, słowo, wszystko zostało odjęte oprócz najważniejszego: możliwości w ubóstwie poświęcania Świętych Darów, i wtedy jestem pobłogosławiony, i to nie mniej, a więcej, niż byłem błogosławiony w rozkwicie mego kapłaństwa. Stanie przed ołtarzem Pańskim nie zostało mi zabrane, chociaż był czas, kiedy się wydawało, że już zostało odebrane i poznałem to doświadczenie. Być może, jeszcze tego doświadczę, nie tylko z powodu choroby, jeśli taka będzie wola Pana, ale też z ludzkiej decyzji, przez zakaz, o zagrożeniu którym nigdy nie zapominam. Ale nie lękam się: Pan daje, On też zabiera, jeśli tak

mu się podoba. Przypominam sobie, jakim młodzieńcem czułem się w dniach moich święceń, w 47 roku życia po przeżytych głodzie i chorobie. Ale i teraz, kaleki, w 70 roku życia, czuję się młody duchem, choćby i w umieraniu, które jakby organicznie wchodzi w moje życie. I to właśnie daje mojemu życiu świetlistą, zachodzącą radość... Chwała Tobie.

[Karta 8]

9/22. VII. 1941 r. Paris.

Zbliża się dzień moich 70 urodzin. W 70 roku życia zmarł nagle mój ojciec, być może będzie to rok mojej własnej śmierci. Myślę o tym ze spokojem i przyjmę wolę Bożą, jeśli taka ona będzie. Ach! Przez te dwa lata, które dzielą mnie od ostatniego zbliżenia się do śmierci, prawie całkowicie utraciłem jej błogosławieństwo i stałem się tępym, i pozbawionym uczuć. Tak odwdziczyłem się Panu za okazane mi Jego dary, za Jego objawienie o śmierci, którą spotkałem tak, jakbym nigdy nie umierał, nie poznał jej błogosławionego doświadczenia. Pannie, wybacz mi i pomóż. Znowu pochwyciło mnie życie, którego nie odrzucam i tylko chcę brać w nim udział, ostatnimi siłami życia, jakie mi pozostały – nie przeczy temu dar błogosławionego poznania śmierci. Nie tylko oddaję się życiu, ale i pogrążam się w nim, zaplątuję się w nim ostatnimi resztkami możliwości tu temu. Wciąż pozostanie we mnie natchnienie życia, ale prawie utraciłem natchnienie śmierci, choć ciałem w połowie już do niej należę. Kiedy myślę o śmierci – a ja jednak nigdy nie przestaję o niej myśleć, powstaje we mnie trwoga i troska o bliskich, których zostawiam, których los związany jest ze mną i pozostaje nieustabilizowany, ciemny i straszny, jak grzesznie czasami rozmyślałem o tym losie, ja, małej wiary. Do tej pory potrafiłem tylko zapominać o nich, sam zapominając się w życiu, albo obawiać się o nich, zamiast tego, żeby w modlitwie oddawać ich Panu. Ale tak wiele wielkiego i strasznego wybuchło teraz w życiu że tonie

w nim i moje własne życie, i osobiste losy moich bliskich, i drogich. To wojna światowa, początkowo na Zachodzie, a teraz na Wschodzie, w której ważą się losy mojej

[Karta 9]

ojczyzny, krwawy miecz wznosi się nad głową Matki. I wobec tego nieszczęścia i niebezpieczeństwa czuję się – prawie całkowicie – tylko jej synem, zapominając albo odwracając się albo zamykając się przed złoczyńcami, którzy zagarnęli władzę nad nią. Wszystko jedno, mogę jej tylko życzyć ratunku, zwycięstwa, żyć jej losami, boleć nad jej boleściami, cieszyć się jej męstwem. A dalej przychodzi to, co osobiste: syn³¹ w bombardowanej przez wroga Moskwie, przyjaciele i krewni, rodacy. A przede wszystkim – Matka Rosja. Czuję swoją nieprzydatność dla niej i swoją bezsilność, będąc półtrupem, do czego jestem jej potrzebny, nawet głosu mi brak? Ale kocham ją, przynależę do niej, oddaję się jej, modlę się za nią i czyż nie jest to nieprawdziwe, nierealne? O nie! Wiem, że i ja to Rosja, i ona jest we mnie, i takim być, i tak żyć chcę. I chociaż nie próbuję wróżyć, czy zobaczę jeszcze swoją ojczyznę – o tym nie odważam się nawet marzyć i modlić się nie śmiem, ale całym swoim jestestwem wiem, że teraz przychodzi jej godzina. I to wielkie wyobrażenie, ten cień staje teraz między mną i wiecznością, to mnie jeszcze tu przytrzymuje, po tej stronie śmierci. Do tej pory nie należałem tak do życia i tak się mu nie oddawałem, jak w tych zesłanych teraz przez los fatalnych dniach. Nie przeciwstawiam się woli Bożej i zawsze szykuję się na przyjęcie anioła śmierci, przez nią posłanego, ale myśli moje, serce moje, zwrócone są tam, ku niej, ku mojej ziemskiej Jerozolimie, której nie zapominam i nie chcę zapomnieć nawet odchodząc od niej, nawet umierając.

31 Mowa o synu, Sergiuszu Bułgakowie (1902–1991), który nie wyjechał z Rosji. W 1945 roku zawarł związek małżeński z Natalią Michajłowną Niestierową, córką znanego malarza rosyjskiego (uwaga tłumacza).

Zubożałem duchowo, wiem to i zdaję sobie z tego sprawę dlatego, że po ostatniej mojej śmierci, gdy wydawało się, tak uroczyście i radośnie, i prawie życie się skończyło, zacząłem żyć nowym życiem. Znowu nastąpiła – nie wiem już, który raz tak się ze mną stało – nowa świeżość

[Karta 10]

życia, nowa młodość, która przynosi swoje natchnienie, ale odsuwa gdzieś na bok od prostej i szerokiej drogi do śmierci, która prowadzi i doprowadzi do nieuniknionego końca. Ale ja nie mogę już zaprzeczać życiu, chociaż sam wiem, że nie dane mi już żyć tym nowym życiem. Dosłownie wpadłem w nowy wicher życia, w jego wir i otchłań, jego tragedię. Ale w tym właśnie zamyka się dla mnie teraz jego nieodparte przyciąganie i wyższe znaczenie: znowu przerwana została mieszczańska komedia na Zachodzie i bezduszne panowanie zła na Wschodzie, w ojczyźnie, na niebie pojawiły się wojska niebieskie ze swoimi sztandarami³². Życie stało się pełne i religijne, Bóg zbliżył się do ziemi w tych okropieństwach wojny, wypełniających jednak także je wielkością. Jestem pełen – chociaż w moim starczym oddaleniu – upojenia walką, duchowego zachwyty wobec tego, że Pan wspomniął na lud swój, a szczególnie na moją ojczyznę. I dlatego w mojej duszy muzyka śmierci – mojej razem z miriadami śmierci z powodu wojny – zlewa się w tajemniczą symfonię Apokalipsy życia, pieśń tryumfującej miłości, zwyciężającego Boga i Jego sądu. Jemu oddaję swoją nicość i swoją niegodność, razem z ojczyzną, razem ze światem. Nie chcę mieć swojego własnego losu i rozmyślać o nim i zajmować się nim, chociaż będę osądzony własnym sądem i za swoje własne życie. Ale powstań Boże, sądzź ziemię, bowiem Ty królujesz na wieki³³. Amen.

32 Niemcy zaatakowały Związek Sowiecki w II niedzielę po Pięćdziesiątnicy, w święto Wszystkich Świętych Rosyjskich.

33 Por. Ps 81,8 (uwaga tłumacza).

[Karta 11]

15/28 VII 1941.

Bądź wola Twoja! Jutro zakończy się siedemdziesięciolecie mojego grzesznego życia. Być może, ono otwiera też wrota mojej śmierci. Nie chce się nawet myśleć o sobie, kiedy świat płonie, kiedy ginie ojczyzna. O nich chce się myśleć i za nich modlić. Ale niech będzie chwała i dziękczynienie Panu, Dawcy życia, w każdym czasie, teraz i zawsze, i na wieki wieków!

[Karta 12]

14/27 IV 1942 r.

Bądź wola Twoja!

I jeszcze jeden, już trzeci rok minął od tego czasu, kiedy zbliżyła się do mnie śmierć. I teraz, przez te trzy lata stała się ona rzeczywiście bliższa niż wtedy ale ja za to oddaliłem się od niej, stałem się gorszy i bardziej ziemski. Ubożeje dusza i gubi się bliskość tamtego świata, która się wtedy otwierała. Nie wystąpiło u mnie takie przywiązanie do tego życia, które rodziłoby obawę przed śmiercią lub jej nieprzyjmowanie. A ja – tak jak dawniej, nie to, żebym był gotów, albo, że się jej nie boję (to, chwała Bogu zostało po dawnemu) i nie ma we mnie małoduszego pragnienia śmierci ze strachu przed okropnościami życia czy ze zmęczenia nim – ja życie kocham po dawnemu i umacniam się w nim, ale „dożywanie” przyjmuje coraz ostrzejsze i nierzadko doskwierające formy. Straciłem siłę i natchnienie twórcze (oprócz krótkich okresów czy nawet momentów), a bez tego życie jest puste i ciężkie. Ale i w tym bez wahania oddaję siebie woli Bożej. Najcięższe i najtrudniejsze dla mnie w moim życiu, tak samo jak przed obliczem śmierci, są moje grzechy wobec moich najbliższych, wobec rodziny, której nie potrafiłem duchowo i na inne sposoby urządzić,

co znaczy, że było we mnie za mało natchnionej miłości. I wobec każdego członka swojej rodziny ponoszę osobną, niezaprzeczalną winę. Najbardziej wobec mojej żony, której nie dałem radości i spokoju, przeciwnie, szarpałem ją swoimi wymaganiami, choć niczego tutaj nie mogłem i nie mogę zmienić, wina tragiczna, a także i wobec innych dzieci, wobec każdego inaczej.

Ale chcę i to wypowiadam jako swój testament, ażeby pochowano mnie w jednej wspólnej mogile razem z żoną, jeśli tylko będzie to możliwe.

[Karta 13]

14/27-VII -1942.

Zbliża się już 71 rocznica mojego życia, przeżyłem już swojego ojca (70 lat)³⁴. Kończę życie w tak strasznym czasie dla losów świata, ojczyzny i otaczających mnie bliskich, i tylko bezuczuciowość oraz niemoc choroby stawiają mnie w jakimś rozmazaniu, za mgłą. Nastąpiła i nadal następuje ta sama apokalipsa, o której tyle się mówiło i pisało, ale jak trudno żyć nią z pełną duszą, odpowiedzialnie, silno i zwycięsko przed obliczem wszystkiego, wszystkiego... A wszystko to tak: katastrofa Rosji, katastrofa, która jak, a przede wszystkim kiedy zakończy się, katastrofa Europy, a dalej – całego świata, i na koniec jeszcze – Ach! – jeszcze katastrofa Żydostwa, dokładnie w nim Żydów – to w każdym wypadku ogólnoeuropejski pogrom Żydów, urządzony przez Attylę. Cała historyczna epoka, cała wojna światowa stała pod tym znakiem – z Żydami i o Żydostwie. Ta wojna nikogo nie pozostawia obojętnym, ale każdego dotyka, wstrząsa nim, ogólnoludsko, osobiście, apokaliptycznie. A przy tym pozostaje to samo tło życia osobistego z jego niezorganizowaniem, z wieczną obawą o rodzinę, o Sieriożę i jego przyszłość, jeśli jest teraz jakakolwiek przyszłość dla

34 Mowa o ojcu, Nikołaju Wasilewiczu Bułgakowie (1841–1912) (uwaga tłumacza).

kogokolwiek z nas... Wszystko ciemne i niewiadome, wszystko wymaga wiary i oddania woli Bożej przy Jego zewnętrznym milczeniu, zmierzch ducha... i oto ciemności te są najbardziej grzeszne i smutne wtedy, kiedy sam smutek jest grzechem, dlatego, że od nas wymaga się tragicznej radości i religijnego *amor fati* (tak, jak widzę to we wstrząsającym obrazie przed sobą).

Przygotowuję do wydania swoją ostatnią księgę apokaliptyczną, cała ona jest o radości apokaliptycznej, o Przyszłości, ale gdzie ona, gdzie ona we mnie samym, ta przyszłość? Czy stać mnie na to, aby duchem w niej uczestniczyć, uczynić to nie słowem, ale czynem?

Tylko jedno mogę wyznać: tego i tylko tego chcę, żywej wiary w ojczyznę, w przyszłość, widzenia i poznania Miasta Bożego, zstępującego na ziemię. Przyjdź, Panie Jezu!³⁵ Ponadto, co ważniejsze i bardziej potrzebne, niczego nie ma i nie może być. I jeśli wygodnie było wprowadzić mnie w tę godzinę historii i w to zadanie, chociaż nie jestem go godzien i niegodnie go niosę, to w pokorze i z dziękczynieniem

[Karta 14]

Panu przyjmę to zadanie. Dla mnie jakby nie istniała nie tylko trwoźna myśl, ale nawet jakby zainteresowanie tym, ile dane mi jeszcze żyć i czy ten rok nie będzie już ostatnim (to może mnie po ludzku trwożyć wyłącznie w odniesieniu do rodziny i jej zabezpieczenia). Aby tylko dożyć godnie z wiarą i zwycięskim prowadzeniem przed obliczem zewnętrznie wszystko zwyciężającego kłamstwa i nikczemności, niosąc w rękach, razem z innymi, Ewangelię Przyszłości. O, przyjdź, Panie Jezu!³⁶ Amen.

³⁵ Ap 22,20 (uwaga tłumacza).

³⁶ Ap 22,20 (uwaga tłumacza).

15/28 XII. 1942.

U łoża mojej żony.

(Tajemnica umierania, na progu tajemnicy śmierci).

Siedzę u łoża drogiej towarzyszkii mojego życia w ciągu 45 lat. W tych dniach i godzinach we wspomnieniach przechodzą różne okresy i wydarzenia z naszego długiego życia, jego radości i smutki, wielkie doświadczenia, których pełne było nasze życie, przy zewnętrznej pomyślności. Od początku i bez przerwy jej choroby i operacje, nieustanne choroby dzieci, śmierć chłopczyka³⁷, centralne wydarzenie w naszym życiu, później wygnanie, rozłąka ze starszym synem, wielka ilość wszelkiego bólu i zewnętrzne i wewnętrzne tarcia, które nie zburzyły naszej wierności w tym, co Bóg złączył, a człowiek ma nie rozłączać³⁸. Na świadectwo czego, przed Bogiem i miłością, chcę leżeć razem z nią w jednej wspólnej mogile, jeśli tak się Bogu spodoba (choć po śmierci Iwaszczki ja już nie śmiem o tym myśleć z przekonaniem, jak myślałem o tym wtedy, kiedy chciałem położyć się koło jego świętej mogiłki, a zostałem rzucony w daleki kraj).

Ale wszystko to jest ludzkie, biografia. A tu otacza mnie atmosfera umierania, przybliżenia tamtego świata, otwarcie jego okien, zza których czasami wdzierają się snopy światła i słyszać glosy.

Jak trudne i najwyraźniej przeciwne istnieniu jest umieranie, odcieleśnienie, oderwanie od ciała, poprzez które ten ziemski świat mocno przytrzymuje nas przy sobie w ziemskim życiu, radościach i cierpieniach. Śmierć bywa rozmaita. Umieranie powolne i trudne, jeśli nawet nie towarzyszą mu cierpienia spowodowane chorobą, oprócz ogólnej zgryzoty, i unicestwienia ciała, tracącego władzę nad sobą i kontrolę ducha. Ale przede wszystkim jasno poznaję, że tutaj my widzimy tylko

³⁷ Porównaj przypis 6.

³⁸ Mk 10,9 (uwaga tłumacza).

[Karta 16]

cielesną jego stronę, ale nie widzimy tego, co w niej i nad nią się dokonuje. Duch już oddzieliła się od ciała, zaczyna wchodzić tam, w inny świat. Tam oczekuje go spotkanie: bliskich, kochanych, (Iwaszczki, matki³⁹ i innych), tam – czując to – zaczyna ona widzieć i słyszeć świetlistych aniołów, anioła stróża, o modlitwy którego dusza szczególnie prosi. Jej czyste serce nie boi się demonów. A jednak nagle oddzielne, niepowiązane bełkotliwe urywki mowy, w których nie może wyrazić siebie bezsilna myśl i dlatego wydają się one bełkotem, świadczą o tajemniczej rozmowie, o nowym urodzeniu, którego doświadcza odcieleśniona dusza. Wchodzi ona po drabinie bytu, przechodząc różne stopnie. Jest to dla nas niedostępne, chociaż czeka to każdego z nas. Jakże trudne są te dni i jednocześnie nieskończenie ważne i potrzebne. Pod tą maską umierania dokonuje się nasza inna wspólnota miłości i nawet ważniejsza niż tutaj na ziemi. Oto co znaczą słowa „chrześcijańskie zakończenie życia... bez zawstydenia i spokoju”...⁴⁰.

[Karta 17]

U progu nowego roku 1943.

21/XII 1942

13/I 1943

Pan znów objawił swoją miłość i odsunął anioła śmierci od łoża Neli, pozostała przy życiu. Nie wiem, czy na długo. Czy my ludzie możemy [*nieczytelne*] wolę Bożą, ale cud się dokonał. Nastąpił dobro-

39 Matką ojca Sergiusza Bułakowa była Aleksandra Kosminiszna Bułakowa, z domu Azbukina (?–1906) (uwaga tłumacza).

40 Wezwanie z ektenii w liturgii prawosławnej (uwaga tłumacza).

czynny przełom w jej chorobie i oto ona jest z nami w święta Bożego Narodzenia, i na progu nowego roku. Duszę moją napełnia dziękczynienie Panu.

Sam jednak odczuwam wyczerpanie w obliczu nowych czasów i terminów, w których dokona się, być może, powrót ku nowej epoce rosyjskiej historii, a jednocześnie i całego świata. Wydaje się, że dla mnie następuje ten czas w życiu, o którym powiedziano „kiedy się zestarzejesz, inny ciebie przepasze i powie, gdzie nie zechcesz”⁴¹. A ja nie umiem żyć bez pracy, bez tworzenia i natchnienia. I po dawnemu chcę tworzyć i – nie mogę. Ale niech dzieje się ze mną wola Boża. Niech urządzi Pan życie moich bliskich po mnie, jeśli będzie chciał mnie powołać do siebie.....

[Karta 18]

Dzień Świętej Trójcy.

31/V

13/VI 1943.

Dziś mija 25 lat od moich święceń diakonatu, a jutro, w dniu Św. Ducha, święceń kapłańskich. Jest to dzień największej Bożej łaski, okazanej mi na ziemi. Sławię i dziękuję Bogu mojemu. Jak wiele przeżyłem i dowiedziałem się w tym czasie. Czuję siebie przed obliczem zbliżającej się śmierci i przyjmę ją jak wolę Bożą dla mnie. Od czasu mojej choroby i operacji już 4 lata żyję w kapłaństwie swoim, choć w ograniczonym zakresie, jak i w całym moim umysłowym i duchowym życiu. Dożywam ostatnich sił, ale wszystkie oddaję na służbę Panu mojemu. Jemu chwała, cześć i panowanie na wieki wieków. Amen.

41 J 21,18 (uwaga tłumacza).

Jak zmieniło się całe moje życie w tym ćwierćwieczu. Święcenia w Moskwie, całe życie kapłańskie poza Moskwą, na początku na Krymie, a potem na wygnaniu, do którego odnosi się okres najważniejszej pracy i działalności. A teraz znów historia stawia przed obliczem ojczyzny... Nie mam jednak sił, aby tam wrócić i najwidoczniej nie jestem godzien... Ale oddaję siebie woli Bożej, żadnych pragnień swoich już nie mam. Amen.

3/16.VI. 1943. Dzień Świętego Ducha, dwudziestopięciolecie moich święceń, przeszedł cudownie i pięknie ale razem z objawieniami sądu Bożego nade mną, o których tylko ja wiedziałem. Otoczony byłem miłością niezasłużoną. Świętowaliśmy w cerkwi i w akademii. Wręczono mi dyplom doktora *honoris causa* nauk cerkiewnych. Jest to dla mnie cenne z powodu samej akademii, ponieważ był to wyraz nie tylko uznania dla całego dzieła mojego życia, ale i wolności

[Karta 19]

myśli prawosławnej, prześladowanej i nieuznawanej. Był to symbol o wielkim znaczeniu, chociaż ja wiem, że jeśli Bogu spodoba się przedłużyć moje życie, to na tej drodze czekają mnie doświadczenia... Osobistą radość i pocieszenie przyniósł mi list metropolity Eulogiusza⁴², w którym mówi on o trudach mojej pasterskiej posługi. Dźwięczą w tym jego własne żale z przeszłości i jednocześnie pewne poznanie i przewyciężenie. Osobiście odchodzimy z życia pogodzeni i jestem szczęśliwy, że tak się stało. Osobiście nasz metropolita jest w swoim rodzaju wyjątkowy. Ale to oczywiście nie zmienia całego tego fatal-

42 Metropolita Eulogiusz (Wasyl Siemionowicz Georgijewski, 1868–1946), egzarcha patriarchy ekumenicznego dla parafii rosyjskich w Europie Zachodniej (uwaga tłumacza).

nego znaczenia, które dla życia Cerkwi ma cała ta hiperbola episkopatu, którą poznałem przez doświadczenie mojego własnego życia⁴³.

Przetłumaczyli Paweł Grabowski i Ewa Józefowska

43 Mowa o problemach ojca Sergiusza Bułgakowa z władzami kościelnymi z powodu jego teologii (uwaga tłumacza).

KRÓTKA HISTORIA PRAWOSŁANEGO AUTONOMICZNEGO KOŚCIOŁA ŚWIĘTEJ GÓRY SYNAJ

Słowa kluczowe: Półwysep Synaj, monaster św. Katarzyny, Prawosławie,
Kościół autonomiczny, Gorejący Krzew Mojżesza,
św. Jan Klimak, Kodeks Synajski

I. POCZĄTKI

Światowe Prawosławie w swych administracyjnych strukturach stanowi „rodzinę” piętnastu autokefalicznych – całkowicie niezależnych – lokalnych Kościołów prawosławnych. Jednoczy je łaska Boża, nauka i życie modlitewno-sakramentalne. Mają prawo do własnych tradycji i obyczajów, mają też możliwość posiadania podległych im Kościołów autonomicznych. Te ostatnie, choć obdarzone dużą niezależnością i suwerennością, mają nad sobą „duchowego opiekuna” w postaci jednego z Kościołów autokefalicznych.

Obecnie istnieje pięć Kościołów autonomicznych: Fiński zależny od Konstantynopola, Japoński zależny od Moskwy, Ukraiński zależny od Moskwy, Białoruski zależny do Moskwy i Święta Góra Synaj zależna od Jerozolimy.

Należący do Egiptu Półwysep Synaj jest pustynnym terenem o powierzchni ponad 60 tysięcy km². Pokryty jest on licznymi wzgórzami pochodzenia wulkanicznego, spośród których wyróżnia się góra o tej samej nazwie z najwyższym szczytem regionu – szczytem św. Katarzyny – wznoszącym się niemal 2300 m nad poziomem morza.

W większości kamienisto-żwirowa pustynia tylko miejscami, oczywiście przy sztucznym nawadnianiu, nadaje się pod uprawy. Najwięcej ziemi uprawnej zajmuje się na północy półwyspu, gdzie rosną liczne gaje oliwne. Większe znaczenie od rolnictwa mają jednak synajskie surowce naturalne. Już w starożytności egipcscy faraonowie wydobywali tu złoto, miedź i błękitny kamień półszlachetny, od którego cały region otrzymał nazwę „kraj turkusów”. Złoża minerałów nie są jednak intensywnie eksploatowane. Brak infrastruktury komunikacyjnej i głębokość pokładów nie sprzyjają powstawaniu tu zakładów wydobywczo-przemysłowych. Słabe zaludnienie półwyspu zaś powoduje, że brak tu jest „rąk do pracy”. Dużo lepiej rozwija się turystyka. Wybrzeża Morza Śródziemnego i południowe wybrzeża półwyspu nad Morzem Czerwonym pokryte są siecią ośrodków wypoczynkowych. Co roku kilka milionów turystów spędza tu swe urlopy. Sezon trwa praktycznie cały rok. Oczywiście ten „turystyczny bum” to historia ostatnich 20 lat.

Parafrazując znane przysłowie: nie samą turystyką Synaj żyje. Góra Synaj tak w chrześcijaństwie, jak i w judaizmie odgrywa bardzo szczególną rolę. Jest Świętą Górą. Nazwana tak została przez samego Boga, który objawił się Mojżeszowi pod postacią Gorejącego Krzewu (Wj 3,1-5). Miało to miejsce po ucieczce proroka z Egiptu, gdy Mojżesz pasał na Synaju owce swego teścia. Tu Bóg powołał Go na przywódcę Izraela. Na zboczu tej właśnie Góry usłyszał prorok jak brzmi boże imię: „Jestem, Który Jestem” (Wj 3,14) i otrzymał zadanie wyprowadzenia narodu żydowskiego z egipskiej niewoli do Ziemi Świętej (Wj 3,17). Mimo początkowych obaw i oporów Mojżesz podporządkował się Bogu. Wrócił do Egiptu i zażądał od faraona uwolnienia Izraelitów. Spotkał się jednak z odmową. Bóg zmusił faraona do ustępstwa dziesięcioma strasznymi plagami. Po śmierci egipskich pierworodnych Żydzi zostali wypuszczeni z Egiptu.

Po przejściu przez Morza Czerwonego Izraelici podążali na południe półwyspu żyzną doliną Wadi Feran (wzdłuż zachodniego wybrzeża półwyspu). Następnie skierowali się na wschód, w głąb Synaju. U stóp góry Synaj zatrzymali się w dolinie Wadi el-Raha (Dolina

Ciszy). Mojżesz udał się na szczyt, gdzie miał się spotkać z Bogiem, a lud czekał u podnóża, na wysokości ok. 1500 metrów n.p.m. Po 40 dniach otrzymał tablice dziesięciorga przykazań (Wj 20,1-17; 32,15-16), które po dziś dzień są podstawą prawodawstwa i moralności tak chrześcijan jak i Żydów. Tu też Mojżesz spisał żydowskie prawo i podstawy kultu.



Fot. 1. Góra Mojżesza (Synaj)

Na Mojżeszu nie kończy się sakralna historia Góry Synaj. Wiele lat później, tu właśnie, prorokowi Eliaszowi Bóg objawił się pod postacią cichego wietrzyka. Nie ukazał swego oblicza, albowiem jak Sam powiedział: „Nie może człowiek ujrzeć oblicza Boga i pozostać przy życiu”, ukazał niejako swój cień, swe plecy. Mimo wszystko jednak było to jedno z nielicznych miejsc gdzie Bóg tak blisko i bezpośrednio ukazywał się człowiekowi (1 Kr 19,8-15).

Nic więc dziwnego, że Żydzi i chrześcijanie, od niepamiętnych czasów z wielkim szacunkiem odnosili się do Świętej Góry Synaj. Dla

Hebrajczyków zawsze była ona symbolem bożej obecności na ziemi, symbole przymierza, aktualności Prawa Bożego, prawa X przykazań.

Dla chrześcijan miała nie mniejsze znaczenie.

Bardzo wczesnie Synaj staje się miejscem pielgrzymek, a od III w. miejscem mniszych poszukiwań ascezy i mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Pustelnicy powoli zasiedlają synajskie jaskinie. W jednych mieszkają, a inne przerabiają na kaplice. W IV w. anachorecki, pustelniczy, tryb mniszego życia, powoli ustępuje miejsca zbiorowemu, skickiemu, by z czasem rozwinąć się we wspólnotowy (klasztorny).

Wielki wpływ na rozwój synajskiego życia zakonnego miało odnalezienie na szczycie Świętej Góry relikwii św. Męczennicy Katarzyny, która w 310 r. zastała ścięta mieczem za wierność Chrystusowi.

Jak podaje legenda święta pochodziła z Aleksandrii w Egipcie. W chwili śmierci miała 17 lat. Wyróżniała się niezwykłą urodą i wspaniałym wykształceniem. Dodatkowo pochodziła z bogatego i wpływowego rodu toteż wielu młodzieńców zabiegało o Jej rękę. Ona jednak w swej dumie szukała kogoś kto dorówna Jej urodę i mądrością. Pewnego dnia spotkała chrześcijańskiego starca. Zadziwiona jego mądrością zaczęła z nim rozmawiać również o swych życiowych planach. W odpowiedzi usłyszała, że zna on godnego Jej młodzieńca i obiecał, że w nocy dowie się kim on jest. We śnie św. Katarzyna ujrziała Bogurodnicę z dzieciątkiem. Chciała Mu się przyjrzeć, ale Jego blask Ją porażał. Chrystus polecił Jej na powrót udać się do starca. Ten wyjaśnił Katarzynie zasady chrześcijaństwa i ochrzcił Ją. W kolejną noc święta miała następny sen. Bogurodzica ujęła ją za rękę, a mały Chrystusa, włożył Jej na palec pierścień ze słowami „nie będziesz miała ziemskiego oblubieńca”. Gdy Święta się obudziła na Jej palcu rzeczywiście był pierścień¹. Przepęłniło to ją tak wielką miłością i odwagą, że zapragnęła wyznać swą wiarę nawet przed samym cesarzem Maksyminem (305–313), który w tym czasie odwiedzał Egipt. Zja-

1 Po dziś dzień pielgrzymi odwiedzający monaster na Synaju otrzymują na pamiątkę „pierścień św. Katarzyny”.



Fot. 2, 3. Monaster
św. Katarzyny na Synaju

wiła się przed nim w chwili, gdy składał ofiarę pogańskim bożkom i zarzuciła mu wiarę w bajki. Cesarz chcąc ją upokorzyć zorganizował dysputę filozoficzną. Jego 150 mędrców zostało jednak pokonanych przez św. Katarzynę. Większość z nich przyjęła chrześcijaństwo. Rozgniewany władca skazał Katarzynę na tortury. Biczowano ją, przypalano ogniem, nacinano skórę, itp. Każdego jednak wieczoru Święta w cudowny sposób zdrowiała i następnego dnia w pełni zdrową stawała przed władcą. Coraz więcej świadków tego męczeństwa przyjmowało chrześcijaństwo. Gdy uczyniła to cesarzowa Augusta, Maksymin skazał św. Katarzynę na ścięcie mieczem. Z rany zamiast krwi pociekło mleko. Wraz z nią oddała życie Bogu cesarzowa, nawróceni mędrzy i ok. 200 żołnierzy i świadków męczeństwa, którzy uwierzyli w Chrystusa. Miało to miejsce w 310 r. Zgodnie z legendą aniołowie przenieśli ciało św. Katarzyny na szczyt Synaju, gdzie znalezione zostało przez wędrownych mnichów, którzy postanowili osiedlić się na tym miejscu i wybudować świątynię ku czci Świętej.

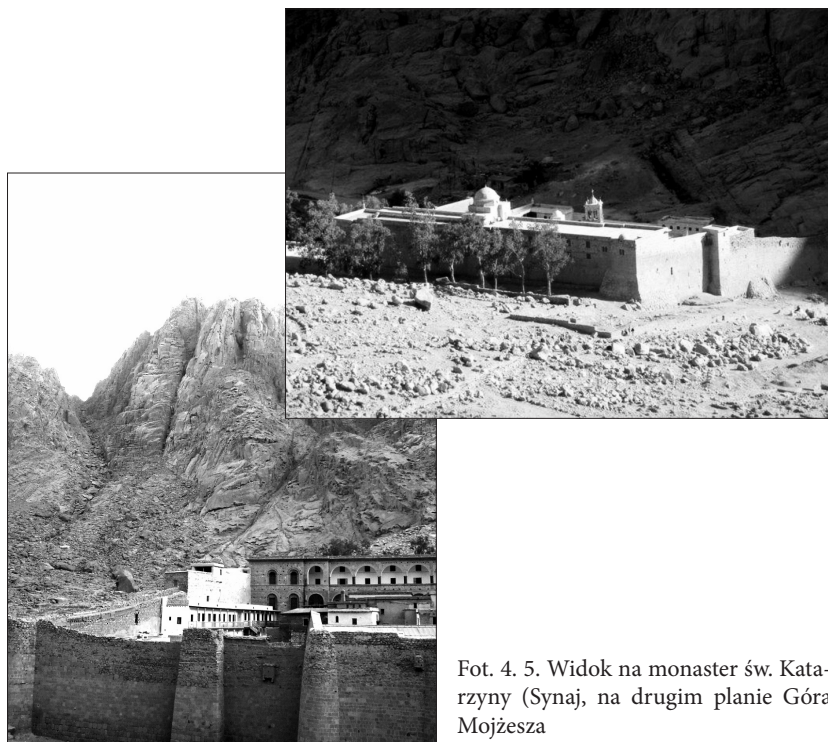
Jak wcześniej wspomnieliśmy z biegiem czasu mnisza społeczność zaczęła się rozrastać i zasiedlać okoliczne jaskinie.

II. W KRĘGU BIZANCJUM

Pierwszą „historyczną” świątynię na Synaju wybudowała, na początku IV w., cesarzowa Helena – matka cesarza Konstantyna Wielkiego – chcąc podkreślić wagę i świętość tak góry jak i św. Katarzyny. W tej właśnie kaplicy okoliczni mnisi, anachoreci, złożyli relikwie świętej i zbierali się tu na modlitwy. Po zakończeniu nabożeństwa powracali do swych jaskiń rozsianych po okolicznych zboczach.

Gdy mnichów zaczęło przybywać i zaczęły samorzutnie organizować się zbiorowe formy mniszego życia cesarz Justynian Wielki w 527 r. wybudował dla nich wspólnotowy klasztor św. Katarzyny i główną jego świątynię ku czci Przemienienia Pańskiego. Pierwotne plany zakładały lokalizację monasteru na szczycie góry (tam gdzie znaleziono relikwie). Mnisi i budowniczy uznali jednak to za za-

danie za niewykonalne. Ostatecznie bez konsultacji z władcą monaster wybudowano u podnóża szczytu, na wysokości 1570 metrów n.p.m., w miejscu gdzie rósł Krzew Gorejący Mojżesza. Spotkało się to z wielkim niezadowoleniem władcy, który był nawet skłonny skazać budowniczych na śmierć. Dopiero wizja lokalna uświadomiła mu, że jego plany rzeczywiście były niewykonalne. Monaster zaś i tak znalazł się w trudno dostępnym miejscu². By zapewnić mu jeszcze większe bezpieczeństwo cesarz polecił otoczyć go 15 metrowymi murami. Przez pierwsze 1000 lat swej historii nie posiadał on bram wjazdowych. Do wnętrza dostawano się za pomocą drabin przystawionych do okien/drzwi umieszczonych na wysokości 10 m. Z woli



Fot. 4. 5. Widok na monaster św. Katarzyny (Synaj), na drugim planie Góra Mojżesza

2 Ze względu na swe trudno dostępne położenie monaster nazywany jest „orlim gniazdem”.

władcy do pomocy mnichom w pracach budowlanych przesiedlono pod Synaj 200 rodzin koczowniczych plemion arabskich. Pozostały one tutaj na stałe służąc rzemieślniczym wsparciem klasztorowi. Z biegiem czasu ulegały chrystianizacji stając się pierwszymi wiernymi przyszłej synajskiej diecezji. Dzisiaj w większości pełnią zadania usługowe nie tyle na rzecz monasteru co turystów i pielgrzymów odwiedzających klasztor. Produkują i sprzedają lokalne pamiątki, proponują turystom udającym się na szczyt góry podwiezienie na wielbłądach, itp. usługi.

Do VIII w. monaster rozwijał się w miarę spokojnie. Nie wstrząsały nim polityczne przemiany w świecie. Nie dochodziło tu do personalnych, kanonicznych, itp. sporów. Choć daleki od wielkich katedr Kościoła uczestniczył jednak w jego dogmatycznym życiu. Uczestniczył w walkach chrześcijaństwa z herezjami monoteletyzmu i ikonoklazmu. Tu swą „Drabinę” napisał synajski igumen św. Jan Klimak (VII w.)³. Stała się ona podstawowym moralnym (etycznym) trakta-

3 Św. Jan Klimak urodził się około 569 r. (w niektórych źródłach – 579 r.) w bliżej nieznanym nam miejscu. Mając szesnaście lat złożył śluby zakonne i oddał się pod duchowe kierownictwo starca Makarego. Już wówczas przepowiedziano Mu, że zostanie „gwiazdą życia duchowego”. Po śmierci opiekuna odszedł na pustynię. Zamieszkał w jaskini u stóp góry, w miejscowości Tola, osiem kilometrów od dzisiejszego klasztoru św. Katarzyny. Resztę życia postanowił spędzić w poście, modlitwie, odosobnieniu i milczeniu. Wiele czasu poświęcał umartwianiu ciała. Po czterdziestu latach życia ascetycznych trudów został mianowany ihumenem monasteru św. Katarzyny na górze Synaj. Funkcję tę pełnił przez cztery lata, po czym zdecydował się ponownie odejść na pustynię. Tam zmarł około 649 r. w wieku osiemdziesięciu lat.

Św. Jan jest najpopularniejszym pisarzem wschodniej literatury ascetycznej. Swe doświadczenia zawarł w utworze „Drabina”, która po dzień dzisiejszy jest podręcznikiem prawosławnej moralności i duchowości. Św. Jan opisuje tu drogę mnicha, przez trzydzieści szczebli – etapów, od wyrzeczenia się świata aż do pełnej doskonałości. Poszczególne jej etapy to między innymi: walka z wadami, opanowywanie myśli, wyzywanie się trosk i potrzeb, rozwijanie cnót, dążenie do wewnętrznego pokoju i skupienia (hezychii) oraz nieustannej czci Boga. Szczególnie ważnymi rozdziałami są: stopień 27 poświęcony hezychii, czyli wewnętrznemu wyciszeniu i stopień 28 traktujący o modlitwie. Oba są ze sobą ściśle związane. Legły u podstaw hezychazmu, podstawowej doktryny prawosławnego mistycyzmu.

Inne dzieła św. Jana to: „Pouczenia dla pasterzy” i „Traktatu o powinnościach przedłużonego zakonnego”.

tem chrześcijaństwa. Jeszcze w XVIII w. na Rusi traktowana była jako podręcznik teologii moralnej.

Na Synaju św. Grzegorz Synaita⁴ formował duchowe podstawy hezychazmu, który stał się podstawową dogmatyczną „idea” Prawosławia.

Synajska dogmatyka ma jedną bardzo charakterystyczną cechę. Jest to nauka nie teoretyczna a praktyczna. Miejscowi mnisi dochodzili do niej nie poprzez intelektualne rozważania i poszukiwania w naukowych gabinetach i bibliotekach, a w czasie modlitwy i ascezy w miejscowych świątyniach. Proponowali wiernym to co sprawdzili własnym życiem. Dlatego też nawet „najpiękniejsze” teorie heretyków i najsurowsze nakazy władców nie były w stanie skłonić ich do konwersji. Oni „prawdę” znali z doświadczenia. Nie musieli umieć wyłożyć ją słowem, wiedzieli jak zaświadczyć o niej życiem.

4 Św. Grzegorz Synaita urodził się około 1268 r. w bogatej rodzinie niedaleko Smyrny (Turcja). Około 1290 r. Turcy Seldżuczcy uprowadzili go i wysłali do pracy na Cypr. Został tu wykupiony przez sąsiadów i obdarzony wolnością. Udaje się na Górę Synaj i wstępuje do monasteru św. Katarzyny gdzie niesie posługę kucharza. Uczyło Go to pokory. Surowością swego życia, postem i modlitwą szybko prześcignął innych braci. Był też świetnym kaligrafem i człowiekiem wyjątkowo biegłym w piśmie. Zasadna klasztorna biblioteka pozwoliła Mu zdobyć szerokie wykształcenie teologiczne i świeckie. Jego znaczenie w monasterze stale rośnie. Stało się to przyczyną zawiści części braci, która doprowadziła do jego odejścia na Kretę. Tu od bliżej nieznanego nam mnicha nauczył się sztuki tzw. cichej modlitwy (modlitwy serca). Łączy ją z doświadczeniem hezychii zdobytym na Synaju. Po kilku latach udał się na Świętą Górę Atos, gdzie poznawszy wszystkie monastery z goryczą stwierdził, że tamtejsi mnisi nie doceniają „prawdziwej ciszy i kontemplacji”. Nie decyduje się zamieszkać w monasterze. Zbudował sobie celę na pustkowiu, gdzie praktykował modlitwę serca. Około 1325 r. udaje się na wybrzeża Morza Czarnego, gdzie założył monaster na górze Paroria niedaleko Szozopola. Tu, nękanym przez Turków, spędził resztę swego życia. Zmarł w 1346 r. Pozostawił po sobie wiele pism, a jego tezy wywarły znaczny wpływ na naukę Kościoła prawosławnego. Podkreślał w nich znaczenie cichej modlitwy serca. Zezwalał przy jej praktykowaniu na używanie „ćwiczeń fizycznych” (np. rytmiczne oddychanie). Głosił hezychastyczne poglądy o możliwości uczestnictwa w chwale Przemienienia Pańskiego na Taborze poprzez modlitewne zanurzenie się w łasce Bożej.

III. POD WŁADZĄ ISLAMU

W VII w. na synajskiej pustyni pojawili się Mahometanie. Jak głosi legenda Mahomet, wygnany z Mekki, zanim stał się religijnym przywódcą Arabów, znalazł w synajskim klasztorze bezpieczne schronienie. W przyszłości zapewniło to klasztorowi bezpieczeństwo ze strony muzułmanów. Po wizycie w klasztorze pozostał bowiem dokument z odbiciem dłoni Mahometa. Okazywany Arabom skłaniał ich do pozostawiania monasteru w spokoju. Nigdy nie został zajęty, czy nawet niepokojony przez ich wojska, co nie oznacza, że nie cierpiał ucisku. Wspomnimy o tym nieco później. Nie można jednak nie wspomnieć tu, że tak wiele islamskich podobieństw do chrześcijaństwa mogło zrodzić się właśnie w tym okresie działalności Mahometa.

Od najwcześniejszych lat swego istnienia klasztor związany był z Patriarchatem Jerozolimskim. Zaliczał się do jego diecezji Pharan. W 681 r. wskutek monoteletyckich skłonności miejscowego biskupa katedra Pharanu została przeniesiona do klasztoru. Jego archimandryta – przeor – został mianowany nowym biskupem. Stało się to początkiem rozwoju przyszłego arcybiskupstwa. Poważnym krokiem na tej drodze stało się połączenie z biskupstwem Synaju diecezji Raitho. W ten sposób wszyscy chrześcijanie z Półwyspu Synajskiego stali się wiernymi klasztornej diecezji. Rozgrywa się to już jednak w drugim okresie jego historii, w czasie gdy Mahometanie podporządkowali sobie Patriarchat Jerozolimski.

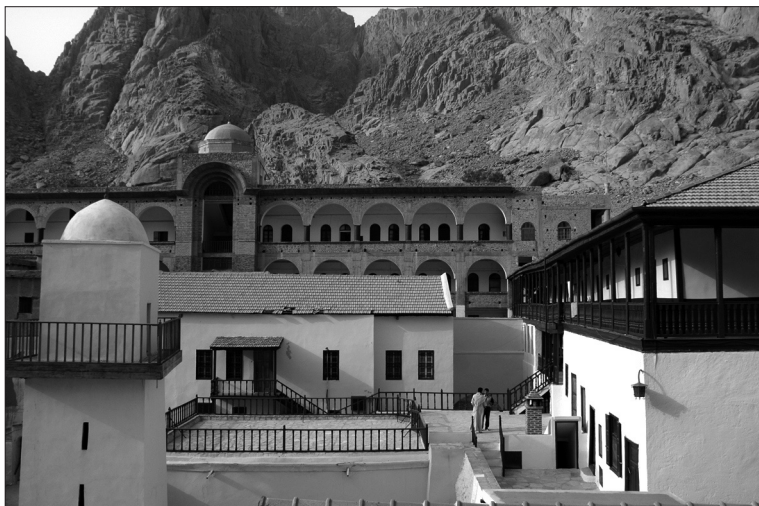
W VII w. tereny pustyni Synaj opanowane zostały całkowicie przez Arabów. Muzułmanie odnosili się do klasztoru z wielkim szacunkiem. Brać zakonna i mienie klasztorne w przeciwieństwie do innych świątyń patriarchatu praktycznie nie ucierpiały w żaden sposób. Później jednak dochodziło do napadów na klasztor ze strony okolicznych dzikich plemion. Najazdy te nastawione były jednak nie na zniszczenie klasztoru a ograbienie go. Wysokie mury nie dopuściły do całkowitego ograbienia klasztoru, dzięki czemu zachowały się w nim najstarsze ze znanych nam ikon (VI w.). Było to również moż-

liwe dzięki temu, że w okresie ikonoklazmu Synaj opowiedział się po stronie czcicieli świętych obrazów⁵. Mimo wszystko jednak wielu zakonników ponosiło śmierć broniąc klasztornych skarbów i czystości wiary. Skutkiem tych najazdów stała się narodowa jednorodność synajskich zakonników. W Ławrze pozostali bowiem jedynie Grecy, a brać innych narodowości powoli szukała bardziej spokojnego miejsca.

Klasztor potrafił jednak bronić swej wiary. W IX w. przeora klasztoru podniesiono do godności arcybiskupiej. W tym też czasie utarł się zwyczaj wybierania przeora – arcybiskupa – wyłącznie przez klasztorną brać wyłącznie z własnego grona. Do patriarchy Jerozolimy udawano się jedynie w celu dokonania chirotonii. Na znak podporządkowania patriarsze w klasztorze po dzień dzisiejszy podczas Świętej Liturgii jest wspominane jego imię. W pozostałych kwestiach Synaj był coraz bardziej niezależnym.

Nie oznacza to jednak, że muzułmańskie władze nie ingerowały w sprawy klasztorne. Mimo pisemnych i ustnych zapewnień o suwerenności, za panowania Turków niejednokrotnie naruszano synajską autonomię. W 1381 r. chan Egiptu wybudował wewnątrz klasztoru meczet (dzisiaj zamieniony on jest na owocowy skład). Mnisi musieli wysłuchiwać odbywających się w nim modłów. Dodatkowy problem sprawiały wysokie podatki, którymi obciążony był klasztor. Przeora klasztoru niejednokrotnie musiał na zewnątrz szukać pomocy. Najczęściej otrzymywał ją ze strony Aleksandrii. Afrykańscy patriarchowie nie tylko finansowo wspierali Synaj lecz mocno angażowali się w jego budowlano-renowacyjne plany. Dzięki tej pomocy arcybiskupstwo w XIV wieku było u szczytu swej „potęgi”. W jednym klasztorze św. Katarzyny zamieszkiwało ponad 400 zakonników. To zaangażo-

5 Synaj w latach ikonoklazmu znajdował się poza granicami Bizancjum. W związku z powyższym cesarze-heretycy nie byli w stanie narzucić monasterowi swej woli. Ich dekryty były tu ignorowane. Dodatkowo monaster zasilali ikonografowie uciekający z terenów Cesarstwa. Na Synaju kontynuowali swą działalność. W monasterze zachował się największy zbiór ikon I tysiąclecia. Obecnie bez zaznajomienia się z nim nie jesteśmy w stanie zrozumieć jak rozwijała się chrześcijańska ikonografia i jakie etapy przechodziła.



Fot. 6. Monaster
św. Katarzyny (u góry)



Fot. 7. Wnętrze świątyni
(Synaj)

wanie się Aleksandrii w przyszłości da powód do sporów o duchowy patronat nad Synajem między nią a Jerozolimą. Szczególnie silnym konflikt ten był w XVI w. Ostatecznie w 1526 r. w Jerozolimie doszło do synodu czterech wschodnich patriarchów. Patriarcha Aleksandryjski Joachim zrzekł się wówczas praw do klasztoru na rzecz Jerozolimy.

IV. KOŚCIÓŁ AUTONOMICZNY

W 1575 r. Patriarcha Konstantynopola nadał Górze Synaj status Kościoła autonomicznego. Potwierdzone to zostało w 1782 r. Lata niezależności przyczyniły się do umocnienia się i rozwoju klasztoru. Arcybiskup Konstantyn w przerwie między pełnieniem obowiązków przeora monasteru św. Katarzyny był nawet patriarchą konstantynopolitańskim (1830–1834). Cały ten okres charakteryzuje się dużym zbliżeniem między Synajem a Konstantynopolem⁶. Tak bliskie kontakty ze stolicą zaowocowały specjalnym statusem Synaju w prawodawstwie tureckim. Klasztor zwolniony był od podatku za mieszkańców i opłat celnych. Mógł posiadać jeden okręt morski pod własną banderą. Jego majątki były niedotykalne dla miejscowych władz. Dodatkowo musiały one zapewnić bezpieczeństwo mieniu klasztornemu od pustynnych band. Klasztor miał nawet prawo posiadać ludność poddaną spośród koczujących wokół klasztoru Beduinów. Niestety rozwój monasteru wewnątrz półwyspu nie był tak dynamicznym jak poza jego granicami. Nie było tu kogo chrystianizować. Tymczasem w Grecji, na Krecie, Cyprze, w Rosji i innych krajach monaster otwierał swoje przedstawicielstwa (*metochie*). W XIX w. poza Świętą Górą było tyle samo mnichów co w centralnym monasterze. Sprzyjało to wzrostowi znaczenia Świętej Góry w całym prawosławnym świecie. Coraz częściej do grona miejscowych mnichów przyłączają się zakon-

6 Klasztor znany był wówczas również w Europie. Związane to było z kolonialną polityką państw zachodnioeuropejskich. Szczególnie aktywne wpływy miała tu Francja. W renowacji obronnych murów monasteru finansowo uczestniczył Napoleon Bonaparte.

nicy innych narodowości. Coraz częściej monaster odwiedzany jest przez chrześcijańskich naukowców zainteresowanych zgłębianiem tajemnic miejscowych: archiwum, biblioteki i zbiorów ikonograficznych.

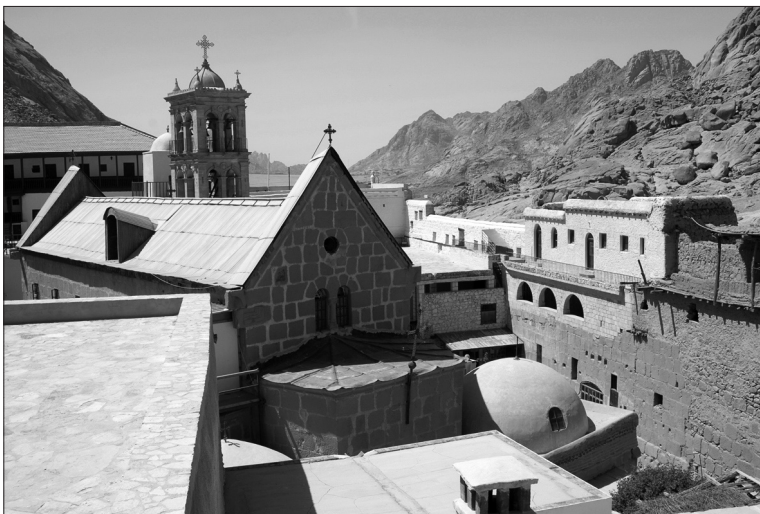
Lata wojen światowych nie odcisnęły na klasztorze swego piętna. Zawsze leżał on na uboczu przemarszów wojskowych, z dala od pól bitewnych.

Co prawda wobec ogólnego wyludnienia regionu do liczba jego zakonnej braci i wiernych spadła do 30-40. Proces ten potęgowała emigracja ludności spowodowana powojennym politycznym zamieszaniem w regionie. Początkowo władzę nad tą częścią Półwyspu Arabskiego sprawował Egipt. W 1956 r. w wyniku działań militarnych połączonych sił Izraela, Francji i Anglii na rok czasu Synaj dostaje się pod panowanie Izraela. W 1967 r. wybucha tzw. „wojna sześciodniowa”. Ostatecznie w 1973 r. podjęto decyzję o stopniowym przekazywaniu półwyspu Egipcjom. Proces zakończył się w 1979 r. Święta Góra ostatecznie znalazła się na jego terytorium.

Podłożem konfliktu egipsko-izraelskiego nie były sprawy religijne. Chodziło o sprawy gospodarcze. Półwysep dysponował ziemią, która odpowiednio zagospodarowana mogła przynosić plony. Dodatkowo pod jego powierzchnią odkryto złoża ropy naftowej.

V. DZIEŃ DZISIEJSZY

Dzisiaj monaster jest w dość dobrym stanie. Odnowiono większość klasztornych zabudowań, w tym świątynię Przemienienia Pańskiego i około 20 kapliczek na terenie klasztoru i w jego najbliższej okolicy. Wzrosła liczba (obecnie około 50) i narodowa różnorodność mnichów monasteru św. Katarzyny. Rozwijają się placówki klasztoru poza Półwyspem. Obsługuje je około 40 dodatkowych mnichów. Liczba wiernych synajskiego arcybiskupstwa (podzielonego na dwie diecezje) przekroczyła tysiąc osób. W większości są to Arabowie i koczownicze plemiona pustynne. Arcybiskupstwo, starożytnie podzielone jest na diecezję Pharan i Raitho. Poza terenem Świętej Góry



Fot. 8. Monaster
św. Katarzyny



Fot. 9. Synajski dokument
z odrysowaniem ręki Mahometa

Kościół posiada 13 innych klasztorów (po jednym w: Kairze, Konstantynopolu i Libanie, siedem w Grecji, trzy na Cyprze). Systematycznie wzrasta również liczba pielgrzymów. Obecnie jest ich ponad 150 tys. rocznie⁷. W głównej mierze zmierzają oni na święty szczyt by obserwować tam cudowny wschód słońca⁸. Dojść tam można dwiema trasami:

1. Dłuższy, łatwiejszy szlak, którym zdecydowana większość turystów wchodzi na szczyt, prowadzi krętą tzw. *wielbłądzią ścieżką* lub *Ścieżką Paschy*, zaczynającą się on około 50 m za murami klasztoru. Trasę można pokonać w ciągu 2-3 godzin (2/3 trasy również na wielbłądzie). Za rozpadliną pod samym szczytem łączy się ona z drugą trasą. Od tego miejsca do szczytu pozostaje już tylko 750 kamiennych stopni.

2. Krótsza (trudniejsza przy wychodzeniu, dlatego większość turystów nią schodzi) to *Sikkat Sajidna Musa* (*Ścieżka Pana Naszego Mojżesza* lub *Schody Pokutne*). Składa się z 3 750 stopni. Jak głosi legenda wykute zostały w litej skale w VI w. przez mnicha jako pokutę za zbrodnię, której miał się dopuścić w świeckim życiu. W ciągu 1,5 godziny można zejść nimi do klasztoru. Szlak biegnie przez nieckę z 500-letnim (inne źródła mówią 1000-letnim) cyprysem, jest to małe zagłębienie w połowie ponad trójkilometrowej grani Synaju. Nazywane jest *Równiną Cyprysów* (inne nazwy to *Kotlina Eliasza*; *Basen Eliasza*; *Płaskowyż Eliasza* lub *Amfiteatr Siedemdziesięciu Mędrców*), na której zatrzymują się pielgrzymi. Jest tu również stara studnia, z której Beduini czerpią wodę. Nieco dalej znajduje się *Brama Eliasza*, a 450 stopni niżej *Brama Wiary*, pod którą w XIX w. pielgrzymi błagali o wybaczenie im grzechów, zanim przepuszczono ich dalej. Według tradycji w tym miejscu prorok Eliasz usłyszał głos Boga Jahwe (1 Kr19,9-18) i ukrywał się w pobliskiej grocie przed gniewem królowej Izebeli. Jedna z kapliczek poświęcona jest temu właśnie proro-

7 Wszystkie dane liczbowe aktualne na rok 2005.

8 Około 2/3 odwiedzających monaster skłania ku temu wiara. Około 50 tys. jednak wstępuje do monasteru wyłącznie przy okazji „obserwacji wschodu słońca”, który uchodzi za najpiękniejszy na świecie.

kowi, druga natomiast jego uczniowi prorokowi Elizeuszowi. Miejsce to kojarzone jest również z osobami towarzyszącym Mojżeszowi w wejściu na górę, gdzie mieli pozostać i czekać na niego, gdy zejdzie ze szczytu (Aaron). Zejdzie tym szlakiem wiedzie przez miejsca o interesującym krajobrazie oraz widokami na klasztor św. Katarzyny, przy którym kończy się trasa.

Jak wspominaliśmy w przypisie jedną z głównych atrakcji szczytu jest obserwowanie przepięknego wschodu słońca. Toteż wyprawy na szczyt mają miejsce zazwyczaj w godzinach nocnych, a zwiedzanie monasteru w godzinach porannych. Jest to wygodne również ze względu na wysoka temperaturze powietrza w ciągu dnia. W dziennym skwarze wejście na szczyt było by prawie niemożliwe.

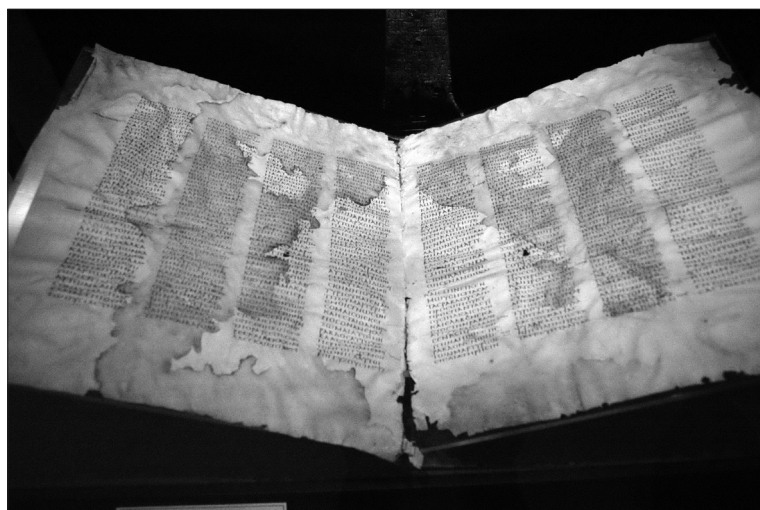
Po powrocie pielgrzymi odwiedzają klasztor. Mogą tu odpocząć w Domu Gościnnym i spożyć skromny posiłek.

Klasztor otwarty jest dla zwiedzających od godz. 9.30 do południa, z wyjątkiem piątków, niedziel i wszystkich świąt prawosławnych. Za wstęp się nie uiszcza się żadnych opłat, ale trzeba pamiętać o odpowiednim ubiorze, który jest surowo egzekwowany przez tutejszych zakonników. Otwarte dla zwiedzających są jedynie niewielkie części monasteru, np.: dziedziniec ze *Studnią Mojżesza*, przy której spotkał on Seforę swą przyszłą żonę, *Kościół Przemienienia* – najstarszy czynny kościół na świecie. *Kaplica Krzewu Gorejącego* znajduje się za ikonostasem świątyni Przemienienia, można więc oglądać ją tylko po uzyskaniu specjalnego zezwolenia. Tutaj Mojżesz po raz pierwszy był świadkiem obecności Boga Jahwe, który objawił się mu pod postacią Gorejącego Krzewu. Tutaj też Bóg wyjawiał mu swoje imię „Jahwe” (Jestem, który Jestem). Mnisi uważają to miejsce za najświętsze na ziemi, dlatego proszą gości o zdjęcie butów, tak jak według Biblii Bóg nakazał Mojżeszowi (Wj 3,5). Krzew Gorejący przeniesiono (prawdopodobnie wyrósł naturalnie poza murem) za absydę bazyliki, w związku z wybudowaniem na miejscu, w którym rósł pierwotnie, *Kaplicy św. Heleny*.

Wartą odnotowania ciekawostką monasteru jest leżąca poza murami kaplica św. Tryfona, zwana także *Domem Czaszek*. Wzdłuż



Fot. 10. Szczątki zakonników w kaplicy św. Tryfona



Fot. 11. Kodeks Synajski

ścian kaplicy poukładano kośćmi wielu pokoleń miejscowych zakonników i pustelników. Są one dokładnie pogrupowane: osobno kości nóg, osobno rąk, osobno czaszki i inne kości. Umieszczono je w specjalnych klatkach z siatki i na półkach. Za kaplicą św. Tryfona znajduje się maleńki, kilku grobowy, cmentarzyk. Według zwyczaju, gdy umiera zakonnik, do kaplicy św. Tryfona przenosi się szczątki z najstarszego grobu, by przygotować miejsce na nowy pochówek.

Synajski monaster to bezcenny zabytek archeologii i sztuki. Najstarsze jego świątynie sięgają VI wieku. Ogółem u podnóża górskiego pasma Synaj klasztor posiada ok. 40 sakralnych obiektów. Odnajdzione w nich ikony (ponad 2 tys. sztuk) i mozaiki, z których najstarsze, wykonane jeszcze techniką barwionego wosku, pochodzą z VI w. Utensylia cerkiewne pamiętają czasy pierwszego tysiąclecia. Monasterska biblioteka, zamknięta dla zwiedzających, uważana za drugą pod względem zasobów po watykańskiej, poszczycić się może ponad 4 tysiącami rękopisów. Najcenniejszy z nich to „Synajski Kodeks Pisma Świętego”. W 1859 r. niemiecki bibliista Konstantin von Tischendorf odkrył w klasztorze grecki manuskrypt biblijny z IV w. spisany najprawdopodobniej na zamówienie cesarza Konstantyna Wielkiego. Obejmuje on znaczną część Starego Testamentu według greckiej Septuaginty oraz cały Nowy Testament. Należy do najstarszych znanych nam kopii całego tego tekstu Biblii⁹.

Bezsprzecznie najcenniejszymi skarbami Synaju są jednak Relikwie św. Katarzyny i Krzew Gorejący Mojżesza. Krzew Gorejący zachwyca swym niepowtarzalnym wyglądem i soczysta zielenią swych liści (czasami przechodzącą w czerwień) niezależnie od pory roku.

9 Tekst kodeksu spisany jest na 730 stronach, w czterech kolumnach na stronie (po rozłożeniu daje to osiem kolumn, czyli tyle ile jest na hebrajskich zwojach Starego Testamentu). Zawiera ponad połowę ksiąg hebrajskiego ST plus księgi niekanoniczne: 2 Ezdrasza, Księga Tobiasza, Księga Judyty, 1-4 Machabejskie, Księga Mądrości i Księga Mądrości Syracha. Nowy Testament zamieszczony został w całości ale w innej kolejności ksiąg niż obecnie. Dodatkowo wzbogacony jest o: List Barnaby oraz Pasterza Hermasa. Powstał między 330 a 360 r. W jakich okolicznościach trafił do monasteru św. Katarzyny nie wiadomo. Dzisiaj 2/3 tekstu przechowywane jest w Brytyjskiej Bibliotece w Londynie (British Library).



Fot. 12. Krzew Gorejący Mojżesza
w monasterze św. Katarzyny (Synaj)

Trudno jest też określić jego gatunek. Występuje wyłącznie w klasztorze. Nie tylko na Górze Synaj, ale w całym świecie nie znaleziono drugiej takiej rośliny. Co ciekawe, nie udały się też licznie podejmowane próby przesadzenia go. Choć pielgrzymi, licznie odwiedzający klasztor, niemiłosiernie go podskubują stale się odradza. Nie ma się go też ogień. Choć stojące obok świątynie trawiły pożary, choć okoliczne drzewka płonęły w ich czasie niczym zapalki, Gorejący Krzew przetrwał. W głównej świątyni Przemienienia Pańskiego za ołtarzem znajduje się boczny ołtarz zbudowany na korzeniach Gorejącego Krzewu, które widoczne są przez szybę w okienku podłogowej srebrnej płyty.

Prawosławny Autonomiczny Kościół Świętej Góry Synaj to miejsce bardzo bogate swą przeszłością i dziedzictwem. Nic więc dziwnego, że cieszy się wielkim szacunkiem nie tylko w chrześcijańskim świecie.

SUMMARY

Ks. Doroteusz Sawicki

Short history of Autonomous Church of Holy Mountain Sinai

Keywords: Sinai Peninsula, St. Catherine's Monastery, Orthodoxy, Autonomous Church, Burning Bush of Moses, St. John Climacus, Codex Sinaiticus

The Holy Mountain Sinai was known and venerated in the Old Testament. On this mountain, Moses saw God in the form of a burning bush and heard His name – Jahwe (I am, who I am). When returning from bondage in Egypt, Moses received the ten commandments on stone tablets and instructed Israel. Also, the Prophet Elijah hid himself from the wrath of Queen Isabel on Mount Sinai.

In the times of the New Testament, the caves of Sinai became a dwelling place for Christian recluses in the III century. After the relics of St. Catherine the Martyr were found on the top of Mount Sinai, anchoritic monasticism began to give way to monastic communities. The first church was built by St. Helen here in the IV century, and later in the VI century, a monastery was established by the Emperor Justinian. The monks of this monastery, such as St. John Climacus and St. Gregory of Sinai, significantly contributed to the development of Christian teaching and asceticism. The monastery on Mount Sinai engaged itself in the theological debates of this time, fighting against monotheletism and iconoclasm. Mount Sinai did not lose its importance when the Arabs and later Turks occupied the whole Sinai Peninsula.

In the VII century, the Monastery of St. Catherine was made the seat of the bishop of Pharan. In the IX century, it was raised to the honour of archbishop. The diocese was made into an autonomous Church by the Patriarch of Constantinople in 1575. Although Sinai was canonically dependant on Jerusalem, it was granted much independence.

The Church safely survived both world wars and Israeli-Egyptian conflicts. Although the Church in Sinai consists of the fewest people in any local church, its importance still remains. The icon collection is the richest in the world, the archives and library is second largest in the world and the Codex Sinaiticus of the Holy Scriptures is a world treasure. The relics of St. Catherine and the Burning Bush of Moses also give loftiness to the image of the Autonomous Church of Sinai.

HOMILIA Z OKAZJI ŚWIĘTA TRZECH ŚWIĘTYCH HIERARCHÓW

Umiłowani w Chrystusie Panu Bracia i Siostry!

W kalendarzu cerkiewnym 30 stycznia przypadający według kalendarza juliańskiego jutro – jest dniem szczególnym – wspomnieniem trzech wielkich Ojców naszej Cerkwi: świętego Bazylego Wielkiego biskupa Cezarei w Kapadocji, świętego Jana Chryzostoma patriarchę Konstantynopola i świętego Grzegorza biskupa Nazjanzu, zwanego Teologiem.

Trzej biskupi i nauczyciele Cerkwi Chrystusowej, których autorytet jest niepodważalny również u chrześcijan tradycji łacińskiej, są nie tylko jednymi z najbardziej wykształconych, pod względem szerokości horyzontów i głębokości wiedzy, lecz również najwybitniejszymi ponadczasowymi nauczycielami. Święci hierarchowie pozostawili nam nieprzebraną spuściznę duchową, z której od niespełna dwóch tysięcy lat, czerpią kolejne pokolenia chrześcijan.

W tradycji Kościoła zaświadczona jest nie tylko świętość życia i doświadczenie mistyczne każdego z Trzech Hierarchów. Nie sposób także nie odwołać się do źródeł pisanych, skąd wypływa wzór życia mniszego, obraz doskonałego duszpasterza i hierarchy, a przede wszystkim głębia myśli teologicznej. Cerkiew wspomina w określone dni kalendarza każdego z trzech Hierarchów, ale już w czasach cesarza Aleksego Komnena, czyli od ponad dziewięciu stuleci, świętowany jest ich sobór, czyli wspólne święto trzech świętych Hierarchów i Nauczycieli Kościoła: Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa i Jana Złotoustego.

Święto Trzech Nauczycieli jest świętem patronalnym Katedry Teologii Prawosławnej naszego Uniwersytetu. Podobnie nasi bracia

w wierze – prawosławni Grecy – obchodzą to święto jako dzień młodości, dzieci i wspólnoty akademickiej. Tak, właśnie wspólnoty akademickiej, gdzie okres studiów jest jednym z najważniejszych etapów kształtowania psychiki i postawy młodego człowieka. Znaczenie wychowania i edukacji dla przyszłej postawy psychofizycznej, której następstwem jest życie duchowe zgodne z nakazami ewangelii i nauk Cerkwi Chrystusowej doskonale rozumiał święty Jan Chryzostom.

Umiłowani Bracia i Siostry, skupmy naszą uwagę właśnie na ponadczasowe zalecenia przekazane nam przez świętego Jana Złotoustego, którego modlitewnie wspominamy dziś wspólnie ze świętymi Bazylim i Grzegorzem.

Święty Jan Chryzostom – późniejszy patriarcha Konstantynopola – już jako prezbiter kościoła antiocheńskiego interesował się problemami wychowania młodzieży i swoje przemyślenia zawarł w traktacie O próżnej chwale i wychowaniu dzieci. Wskazówki nie są tylko teoretycznymi przemyśleniami, a są efektem doświadczenia duszpasterskiego i analizy własnej historii okresu dziecięcómłodzieńczego.

W 90 krótkich rozdziałach podał Jan Chryzostom konkretne uwagi w odniesieniu do pierwszych lat dziecka. Życiową mądrością i świeżością wychowawczej metody przemawiają one do nas i dzisiaj. Już w pierwszych słowach Ojciec Kościoła zaznacza z naciskiem, że obowiązek wychowania potomstwa spoczywa przede wszystkim na rodzicach. Zwraca się do nich stanowczo: „Nie przestanę was upominać, prosić, zaklinać, abyście dobrze wychowywali swe dzieci. Jeśli kochasz dziecko, okaż to czynem”. Gdzie indziej odpowiedzialnymi za wychowanie czyni zwłaszcza ojców, zaznaczając, że tylko ci otrzymać mogą miano ojca, którzy to zadanie należycie spełniają. Bynajmniej, nie pomija tu oczywiście matek. Sam mógł się przekonać kim są one dla młodych latorośli, gdy w wieku niemowlęcym stracił ojca Sekundosa, który był dowódcą wojskowymi cały ciężar wychowania spadł na barki jego matki wtedy 20 letniej Anthousy. Pokierowanie dzieckiem, wszczęcie w jego serce dobrych nawyków to przywilej matki, której nikt zastąpić nie zdoła. Święty Jan każe zająć się mło-

dym człowiekiem od lat najwcześniejszych. W przeciwnym razie dziecko poniesie wiele ran na duszy, które trzeba będzie długo leczyć. Święty Ojciec naszej Cerkwi posługuje się przykładem zawodników olimpijskich, którzy od dzieciństwa zaprawiają się w ćwiczeniach cielesnych, by odnosić potem zwycięstwa i zbierać nagrody. Wychowanie wywiera wpływ na całe życie dziecka: „O perłach mówią, że wyniesione z głębin morza na światło dzienne wyglądają jak krople wody. Doświadczony wylawiacz pereł, bierze krzepnącą kroplę na wklęsłą rękę i obraca ją w dłoni, aż się zaokrągli i zastygnie. Gdy perła stwardnieje, nie zmieni już wyglądu. To, co jest płynne, może przybrać dowolny kształt, a jeśli już zastygnie, pozostanie w tej formie i nie da się już ukształtować inaczej”.

Stworzenie dziecku materialnych warunków, nie wymaga aż tylu trudów, co najbardziej istotne, czyli wyrobienie jego charakteru: „Wiele starań dokładają wszyscy, a nikt nie dba o wyćwiczenie duszy”.

Święty Hierarcha i Nauczyciel gani rodziców, którzy starając się tylko o majątek dla dziecka zaniedbują jego uświęcenie: „Niektórzy cały wysiłek obracają na to, aby swym dzieciom kupić pięknego konia, duży dom i majątek – ale o piękno ich dusz i pobożność ich serc nie starają się wcale. Leży w tym wielkie niebezpieczeństwo upadku ludzkości. Troszczymy się o majątek, a duszom pozwalamy ginąć. Jest to wielka nieodpowiedzialność. Choćby syn miał do dyspozycji wiele pieniędzy, jeśli nie będzie oszczędny, zmarnuje wszystko, natomiast gdy dusza jego została wychowana w cnotach, choćby mu przepadł majątek, zdobędzie wszystko, co jest potrzebne do życia. Dlatego należy się starać nie tyle o złoto i srebro, ile o bogactwo pobożności i cnoty. Opanowanie i oddalenie od światowych uciech – oto prawdziwie bogaty posąg”. Nie znaczy to jednak, że można obojętnie patrzeć na wygląd zewnętrzny młodego człowieka, bo wiele on mówi o wewnętrznym usposobieniu: „Pozwalasz chłopcu, aby mu rosły długie włosy i tak upodabniasz go do dziewczyny, osłabiając siłę jego chłopięcej natury ... już Pismo św. poucza nas: Hańbą jest dla mężczyzny nosić długie włosy” (1 Kor 11,14).

W stosunku do dziewcząt święty Jan zauważa: „Jeśli dziewczyna przyzwyczała się w pokoju matczynym do kobiecych ozdób, to po opuszczeniu domu będzie przykra dla męża i przyniesie mu więcej kłopotów, niż poborcy podatków”. Zatem rodzice powinni od lat najmłodszych uczyć dzieci wieść życie w bojaźni Bożej: „Zepsucia świata nie można usunąć dlatego, że nikt nie zwraca uwagi na potomstwo, nikt mu nie mówi o przykazaniach Bożych dziewictwie i czystości, braku pragnienia sławy i bogactw”.

Podstawą odpowiedniego wychowania jest wpojenie młodemu człowiekowi dla nas oczywistej prawdy, że „Pan Wszzechmogący widzi wszystko – nawet to, co się dzieje w skrytości. Jeśli to wyrobisz u niego, nie będzie już potrzebował wychowawcy”. Aby to osiągnąć długą drogę przemierzyć muszą wspólnie wychowanek i wychowawca.

Jak należy podchodzić do wychowania? Święty Jan, znawca ludzkiej psychiki, przedstawia to obrazowo na zasadzie podobieństwa do monarchy, który lokuje nowe miasto. Wychowawca – pisze – podobny jest do króla, który ma zbudować miasto i osiedlić w nim obywateli. Podstawowymi elementami miasta są: mury obronne, bramy grodu które stanowią o komunikacji miasta ze światem zewnętrznym, niezastąpionym składnikiem miasta są zabudowania, a najważniejszym – jego mieszkańcy. Tym miastem – jest dusza człowieka, okalającymi je murami – ciało, a bramami, przez które wiskają się wrażenia są zmysły, natomiast mieszkaniem – trzy władze duszy: uczucie (*thymos*), pragnienie (*epithymia*) i rozum (*logistikon*), obywatelami – uszlachetniające duszę cnoty: męstwo, wstrzemięźliwość i mądrość.

A oto zasady wychowania zmysłów zewnętrznych. Przystąpmy – pisze święty Jan Złotousty – do pierwszej bramy, która najbardziej na to zasługuje – do bramy mowy. Postarajmy się o drzwi i zamek, nie o ten z drzewa lub z żelaza, lecz ze złota, to jest o Bożą mowę „słodszą nad miód” (Ps 119,103), „upragnioną bardziej niż złoto” (Ps 18,11). Uczmy dzieci wypowiadać tylko przyzwoite słowa, pilnujmy, aby nie przyswajały obelżywej mowy, czy nieprzystojnych żartów.

Najbliżej bramy mowy jest brama słuchu. Kto nie słucha złego, ten też niczego złego nie wypowie. „Niech więc nie słyszą dzieci od nikogo niczego niestosownego ani od służących, ani od wychowawcy, ani od opiekunów. Należy je strzec jak kwiaty, które potrzebują wiele opieki, gdy są młode i delikatne; poszukajmy im dobrych opiekunek, aby od początku miały solidny fundament i nie słyszały tego, co zdrożne”.

Rodzice winni zawczasu podawać dzieciom budujące przykłady biblijne, gdyż żywe opowiadanie dodatkowo wpływa na ich wyobraźnię. Przy tej okazji przytacza święty Jan Chryzostom dwie wzorcowe katechezy starego Testamentu – o Kainie i Ablu oraz o Jakubie i Eza-wie. Znane są relacje jak wielki kaznodzieja, który swoimi homilia-mi wstrząsał sumieniami dorosłych wiernych, jako katecheta potrafił z małymi być małym i przemawiać do nich jak ojciec.

Dalej jest brama „piękniejsza od tamtych, choć trudna do upilnowania – zmysł wzroku – patrzące na świat oczy”. Podaje tu św. Jan Złotousty konkretne zalecenia m.in. dotyczące uczęszczania na teatralne widowiska. Nie jest to postawa skrajnie fundamentalna, bo należy przypomnieć sobie na czym polegały widowiska w epoce świętego Jana Chryzostoma. Od dawna nie przedstawiano już sztuk klasycznych, a ich miejsce zajęły pantomimy, przeplatane muzyką i rubasznymi żartami i motywami zaczerpniętymi z mitologii. Nie poprzestaje jednak na zakazach, bo nie potępia, a wręcz zaleca kształtowanie wrażliwości estetycznej, mówiąc: „Pokaż dziecku piękne przedmioty, zwróć mu uwagę na niebo i gwiazdy, na ziemię i jej kwiaty – niech tymi rzeczami zachwycają się jego oczy”.

Jest jeszcze inna brama, rozciągająca się na całe ciało. Pozornie zamknięta, ułatwia dostęp do wnętrza człowieka, ze skutkiem jakby cały czas była otwarta. Chodzi o zmysł dotyku. W tej dziedzinie święty Jan Chryzostom poucza: „Nie dopuśćmy do wydelikacenia ciała przez szaty, ani do poufałego zachowania się dzieci wobec drugich. Przyzwyczajmy chłopca do hartowania ciała, znoszenia niewygód, sypiania na twardym łożu, słowem – do twardego trybu życia, aby ukształtować go jak żołnierza. Trzymajmy w ten sposób zmysł dotyku w ryzach”.

Nie pomija św. Jan Chryzostam nawet zmysłu powonienia, wchodzi tą bramą – jego zdaniem – wiele zepsucia: „Nic tak nie odbiera duszy hartu i nie czyni jej ospałą, jak upodobanie w przyjemnych zapachach. Tu budzą się zdrożne zachcianki i pokusy do grzechu. Zamknij więc i tę bramę”.

Jak rozwijać wewnętrzne życie duszy młodego człowieka, jak wyrabiać u niego cnoty i wykorzeniać przeciwne im wady? Na męstwo młodzieńca wskazują ugodowość i opanowanie, przeciwne im wady – to gniew i upór. Należy więc przysposabiać do cierpliwości w obliczu krzywdy, spieszenia z pomocą pokrzywdzonym, uczynnej postawy wobec słabszych: „Poucz go o godności i prawdach ludzkiej natury słowami Hioba: Jak mnie, tak wszystkich Bóg w łonie matki utworzył” (Hiob 31,23). Tak kształtuj jego serce, aby zawsze był spokojny. Jeśli chłopiec nie żywi do nikogo niechęci, nie wymaga niczyjej opieki i nie ma gniewu, gdy mu inny uwłacza, tym samym i w późniejszym wieku zachowa od gniewu wolny umysł.

Kolejnym skarbem dla duszy jest rozum. Do jego nabycia należy przyswoić umiejętność unikania okazji do złego, podejrzanych znajomości. Pomocą w osiągnięciu tego stanu jest naśladowanie autorytetów duchowych, przestrzeganie postu, uczestnictwo w życiu liturgicznym, pobożna i pokorna modlitwa. Święty Jan Chryzostom ukazuje przykłady świętych – Józefa egipskiego, Salomona, Jeremiaśza, Daniela, którzy w młodości wiele czasu poświęcali modlitwie, bo „tylko ignorant nie ma zrozumienia dla modlitwy”.

Jednym z najważniejszych owoców właściwego wychowania jest osiągnięcie prawdziwej mądrości. „Potrzeba wiele pracy, aby wychować chłopca ku mądrości i wykluczyć z jego życia wszelkie przejawy lekceważenia wiedzy o Bogu, dobrach, które są dla nas przygotowane po drugiej stronie doczesności, królestwie niebieskim, i o potępionych, bo początkiem mądrości jest bojaźń Boża” (Syr 1,7).

Tak pojęte wychowanie wymaga dużego wysiłku rodziców: „Jak malarze nad obrazem i rzeźbiarze nad posągami pracują z wielkim

trudem tak i wy, ojciec i matka, musicie wnieść wiele starań w wychowanie swych dzieci – tych godnych podziwu obrazów. Malarze ustawiają tablice i dzień za dniem wodzą pędzlem wedle potrzeby, gorliwie też pracują rzeźbiarze, usuwając to, co zbyt liczne, uzupełniając braki. Podobnie i wy rodzice, jak wykonawcy pięknych posągów, winniście podjąć wszelki trud, aby wychować swe dzieci na piękne obrazy Boga. Usuwajcie to, co niepotrzebne, uzupełniajcie braki, z dnia na dzień bacząc na skłonności swych dzieci – na dobre nawyki, by je rozwijać, na złe, by je wykorzeniać”.

Na rodzicach zaniedbujących wychowanie młodzieży ciąży wielka odpowiedzialność. Zdadzą oni kiedyś rachunek przed Najwyższym Sędzią, który powie: „Uczyniłem was nauczycielami i przełożonymi, opiekunami i kierownikami dzieci, w wasze ręce przekazałem całą nad nimi władzę, kazałem wam je umacniać i doskonalić”. Choćby rodzice byli skądinąd dobrzy, to jednak w razie zaniedbania dzieci, będą surowo karani. Niedbali rodzice są gorsi od zbójców, gdyż ich opieszałość wiedzie dzieci do zguby. Jeśli natomiast dobrze wychowają potomstwo, to ono wychowa swoje, a to znów następne: „Jeśli dobrze wychowasz syna, a on podobnie swego, wtedy powstanie nieprzerwany łańcuch pięknego życia, zaczynający się od ciebie, co tobie jako początkowi przyniesie nagrodę”.

Zalecenia poczynione przez św. Jana Chryzostoma – jeszcze jako młodego prezbitera Cerkwi Antiocheńskiej – nie tracą na aktualności pomimo upływu ponad szesnastu stuleci. Krótka rozprawa „O próżnej chwale i wychowaniu dzieci” jest jedynym znanym ze starożytnego Kościoła zbiorem zaleceń dotyczących wychowawczych, i w którym Chryzostom nakreślił rodzicom ideał dorosłego chrześcijanina. Do tego wzoru powinni zmierzać nie tylko dzisiejsi teologowie, bo ideał ten jest aktualny dla każdego człowieka przywracając życie współczesnych społeczeństw na właściwe tory, bo tylko człowiek mocny duchem, trwały w wierze, nadziei i miłości jest w stanie stawić czoła niebezpieczeństwom naruszenia harmonii stworzenia i Stwórcy we współczesnym świecie.

Bracia i Siostry!

Kościół chrześcijański od zarania swych dziejów, szczególnie od czasów św. Apostołów – którzy w błędny sposób są postrzegani jako niewykształceni. Należy jednak wyjaśnić iż doświadczyli Oni dobroczynnego wpływu greckiej edukacji i greckiej filozofii. Na przykład apostoł i ewangelista Jan Teolog był celującym znawcą filozofii pitagorejskiej i był dobrze poinformowany na temat myśli greckiej, za pośrednictwem wielkiego hellenistycznego filozofa Filona. Jego teologia Logosu, wyrażona w prologu jego Ewangelii, zawiera odpowiednią filozofię Platona i Filona na temat Słowa. Apostoł Paweł dysponował wspaniałym greckim wykształceniem. Apostołowie Piotr i Andrzej posiadali doskonałą znajomość języka greckiego, co zresztą zdradzają dwa Listy Powszechne tego pierwszego. To samo również ewangelista Łukasz, który wcześniej był też lekarzem.

Pierwsze pisane teksty chrześcijaństwa, zawierające prezentację informacji na temat słów i czynów Zwierzchnika naszej wiary, morfologicznie są najbardziej spokrewnione z działami w rodzaju „Wspomnień o Sokratesie” Ksenofonta oraz rozlicznych zbiorów gnomicznych filozofów greckich itp. Aby to stwierdzić, wystarczy tylko przestudiować Nowy Testament. Dlatego też nie jest dziwnym to, że chrześcijaństwo wchłonęło znaczne szeregi członków stoicyzmu, perypatetyków, akademików i neopitagorejczyków. Ponadto, byli też epikurejczycy i sceptycy, których nauczanie i praktyka nie miała jednakże punktów styecznych z chrześcijańskim duchem, i dlatego Kościół zachował w stosunku do nich ostry dystans.

Pisarze kościelni i Ojcowie Kościoła, aż do Focjusza Wielkiego i Nikodema Hagioryty oraz Nektariusza z Pentapolu (by nie mówić tylko o starożytnych), skorzystali w wielkim stopniu z wcześniejszej mądrości, filozofii, literatury greckiej, języka greckiego wraz z jego bogactwem, elastycznością i możliwością wyrażania wyższych i wysublimowanych pojęć, oraz poezji. Ich teksty posiadają rozsiane wyrażenia, słowa, terminy i elementy wzięte z Homera, Sofoklesa, Eurypidesa, Ksenofonta, Izokratesa, Demostenesa, Tukidydesa, Pindara, Zenona, Heraklita, Platona, Pitagorasa, Arystotelesa, Chajremona,

Plutarcha, Lucjana i in. Czasami znajduje się też naśladownictwo ich stylu w testach patrystycznych. Poeci kościelni i hymnografowie są nauczani przez starożytnych poetów, są inspirowani i czerpią z nich w znacznym stopniu odnośnie stylu, obrazu, liryzmu itp. Tak samo czczeni dzisiaj Trzej Hierarchowie kościelni, mówcy wychowali się na starożytnej retoryce.

Wszystko to, jak wiadomo, zostało przez chrześcijaństwo przyjęte jako terminy filozoficzne i zostało oddane do jego dyspozycji, a ono je uświęciło i przy ich pomocy wyraziły głęboką treść swego nauczania. W największym stopniu przyczynili się do tego czczeni dzisiaj najwięksi Hierarchowie i powszechni Nauczyciele, którzy połączyli w cudowny sposób starożytnego greckiego ducha z chrześcijańską wiarą.

Umiłowani bracia i siostry w Chrystusie Panu!

Wspominając i oddając w dniu dzisiejszym szczególną cześć Trzem Hierarchom, Powszechnym Nauczycielom Kościoła, jesteście wzywani do przeanalizowania ich sposobu życia i do naśladowania ich wiary. Ale nie tylko. Studiując ich pełne mądrości Bożej nauczanie, abyśmy z pełnym uczniowskim nastawieniem pochyłili się nad ich ogromnie świeżymi i życiodajnymi źródłami ich dzieł, abyśmy stali się lustrzanym odbiciem ich etosu i abyśmy pod każdym względem byli pełni gorliwości wobec ich godnego naśladowania osobistego przykładu. Byłoby to najlepszym oddaniem honoru czczonym dzisiaj trzem największym światłom Trójsłonecznej Boskości. Amen.

DOKUMENTY

PODSTAWY NAUKI ROSYJSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO O GODNOŚCI, WOLNOŚCI I PRAWACH CZŁOWIEKA¹

Z błogosławieństwa Patriarchy Moskiewskiego Cyryła

PRZEDMOWA DO WYDANIA „PODSTAWY NAUKI ROSYJSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO O GODNOŚCI, WOLNOŚCI I PRAWACH CZŁOWIEKA”

Dokument „Podstawy nauki Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o godności, wolności i prawach człowieka” został opracowany w charakterze wypełnienie postanowienia Świętego Synodu z dnia 28 czerwca 2006 roku, a przyjęty przez Sobór Biskupi 28 czerwca 2008 roku. Wcześniejsza „Deklaracja o Prawach i Godności Człowieka” została zatwierdzona przez X Światowy Sobór Narodu Rosyjskiego², spotykając się z żywą reakcją zarówno ze strony społeczeństwa rosyjskiego i jak i społeczności światowej. Niestety, z uwagi samego gatunku, deklaracja nie mogła dokładnie wyjaśnić sformułowanych

-
- 1 Tytuł oryginału: *Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека*, Wydawnictwo Patriarchatu Moskiewskiego, Moskwa 2010.
 - 2 Światowy Rosyjski Sobór Narodowy (Всемирный Русский Народный Собор (ВРНС) należy do najważniejszych rosyjskich for społecznych. Został powołany w 1993 r. z inicjatywy patriarchy Aleksego II, stanowiąc platformę spotkań przedstawicieli różnych nurtów życia rosyjskiego w kraju i na emigracji. Tradycyjnie stanowi bezpieczne miejsce dla spotkań przedstawicieli władzy duchownej i świeckiej, uniwersytetów, Akademii Nauk, związków twórczych, NGO, młodzieży wspólnot rosyjskich za granicą itd.

w niej tez. Z tej przyczyny narodziła si potrzeba sporządzenia bardziej szczegółowego dokumentu, posiadającego poważne podstawy teologiczne.

„Podstawy...” stanowią owoc dwuletnich prac grupy duchownych prawosławnych, teologów, naukowców i działaczy społecznych. Ponieważ wewnątrz Kościoła miały miejsce różnice w podejściu do praw człowieka, na etapie opracowywania projektu „Podstaw...” w zespole roboczym zostało stworzone coś w rodzaju mikromodelu wewnątrzkościelnej dyskusji, pozwalający wziąć pod uwagę różne opinie na temat problemu praw człowieka.

Od lata 2006 roku po czerwiec 2008 roku przeprowadzono 15 posiedzeń zespołu roboczego, nie licząc spotkań podgrup odpowiedzialnych za opracowanie poszczególnych rozdziałów dokumentu. W ramach procesu opracowania dokumentu, organizowano konsultacje eksperckie ze świeckimi filozofami i prawnikami, co pozwoliło przedmiotowo rozważyć aktualne podejścia naukowe do problemów praw człowieka, występujące w odpowiednich naukach. Oprócz tego, były prowadzone poważne prace badawcze i opracowywano referaty pomiędzy spotkaniami.

Wiele z idei sformułowanych w zespole, było prezentowane na platformach organizacji międzynarodowych, na konferencjach i okrągłych stołach, w licznych wywiadach i artykułach. Wielokrotnie były rozważane w dyskusjach prywatnych i podczas spotkań oficjalnych z przedstawicielami konfesji chrześcijańskich i religii tradycyjnych, a także z działaczami państwowymi i społecznymi, uczonymi i ludźmi kultury.

Prawa człowieka – to właśnie ta rzeczywistość, z którą przychodzi mieć do czynienia. Człowiek współczesny nie tylko żyje w ramach instytucji. Opartych na prawach człowieka, ale odczuwa na sobie oddziaływanie światopoglądu, który rodzi ta idea. Prawa człowieka, są deklarowane jako centralna zasada budowy systemów prawnych, krajów znajdujących się pod opieką duchową Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Oprócz tego, wielu wiernych prawosławnych, żyjących w diasporze (głównie w krajach Zachodu), znajduje się także

w warunkach dominacji tej koncepcji. Biorąc to wszystko pod uwagę, Kościół został powołany, aby zabrać swój duszpasterski głos i oznajmić o swojej wizji praw człowieka.

Prawa człowieka nie stanowią jednoznacznej instytucji. Z jednej strony namacalnie widać jej pozytywny wpływ na życie ludzi. Na przykład, dzięki autorytetowi praw człowieka, państwo radzieckie, w ostatnich latach swojego istnienia, powstrzymywało prześladowanie wierzących.

Jednak z drugiej strony, w ciągu minionych dziesięcioleci, staliśmy się świadkami tego, jak łatwo prawa człowieka mogą stawać się instrumentem skierowanym przeciwko duchowym i moralnym podstawom życia ludzi. Dzisiaj przez zwrócenie się ku prawom człowieka w społeczeństwie, nierzadko czyni się starania, aby utwierdzić światopogląd o charakterze bezreligijnym, relatywistycznym i hedonistycznym.

Prawa człowieka stanowią dla świata prawosławnego kategorię zapożyczoną. Powstała ona wśród narodów zachodnich na szczególnym gruncie światopoglądowym i w szczególnych warunkach historycznych. Jednakże świadectwa o obcości praw człowieka prawosławnej tradycji są niedostateczne dla tego, aby odrzucić samą dyskusję o wartości tej koncepcji. W historii Kościoła mamy wiele przykładów, kiedy były czynione zapożyczenia od innych kultur i one organicznie wchodziły w tradycję kościelną i narodową.

Przyjęty przez Sobór Biskupi dokument o prawach człowieka odzwierciedla ogólne podejście Kościoła do tego pojęcia, opierający się na Piśmie Świętym i Świętej Tradycji Kościoła Prawosławnego. Podejście to charakteryzuje perspektywa soteriologiczna. O ile Kościół nie zajmuje się polityką, chociaż jego wartości mają znaczenie dla sfery politycznej – on rozpatruje życie ziemskie człowieka, jako drogę zbawienia, dlatego jego obowiązkiem jest świadczenie o tym, co szkodzi zbawieniu wiernych i co je wspomaga. Dlatego też odpowiedź kościelna na wezwania świeckiej koncepcji praw człowieka, zaprezentowana w dokumencie, w ostatecznym rachunku opiera się o duchowe i historyczne doświadczenie Kościoła.

W swoich czasach właśnie tak postępowali Święci Ojcowie w stosunku do kultury hellenistycznej. Przyjmowali oni i przyswajali wszystko to, co mogło posłużyć dla głoszenia chrześcijaństwa, a odrzucali wszystko, co było nie do pogodzenia z nią. Na przykład, wiele z terminów teologii prawosławnej były zapożyczone z hellenistycznej tradycji filozoficznej, ale jednocześnie zostały przetworzone i napełnione treścią chrześcijańską. Nie zaszkodziło to czystości chrześcijaństwa. Tak, jak teologia Soborów Powszechnych nie była kompromisem z filozofią pogańską, tak i niniejszy dokument nie jest stanowi kompromisu z sekularną filozofią i etyką. W kwestiach przekazu wiary i etyki nie może być kompromisów. Zadanie opracowania dokumentu polegało na tym, aby sformułować niezmiennie prawdy ewangeliczne w tym samym języku, który jest dziś zrozumiały dla wielu ludzi.

Wychodząc od Pisma Świętego i Tradycji Kościoła, nie można twierdzić, że prawa człowieka są ustanowione przez Boga. Będąc stworzonymi przez ludzi, tak samo jak i inne ziemskie instytucje – państwo, prawo, różnorodne zjednoczenia ludzi i tak dalej – prawa człowieka nie powinny wchodzić w konflikt z Objawieniem Bożym. Prawa człowieka mają różne źródła światopoglądowe. Z jednej strony narodziły się one w kulturze, która przez wieki była przesycona chrześcijaństwem. Z drugiej strony, one odbijają w sobie i nasiąkły ideami, które pojawiły się w środowisku, które odeszło od prawdy ewangelicznej już w epoce Renesansu i czasach Nowożytnych. Jednak, nie zważając na zauważalne osłabienie religijności w moralności społecznej krajów zachodnich, aż do stosunkowo niedawnych czasów zachowała się u nich wierność chrześcijańskiemu systemowi wartości. Dzisiaj położenie jest już całkiem inne. Moralną zgodę utracono nie tylko w społeczeństwie, ale i w wielu wspólnotach chrześcijańskich.

Dokument ukazuje, co w koncepcji praw człowieka zostało zapożyczone od chrześcijaństwa i stanowi jego dziedzictwo, a co nie jest. Godność i wolność podstawowe pojęcia, na których dzisiaj opiera się

praw człowieka są ściśle związane z przekazem chrześcijańskim. Tym pojęciom są poświęcone dwa pierwsze rozdziały dokumentu.

Mimo zapożyczenia od chrześcijan, pojęcia te zostały ześwieczone i pozbawione swojej treści duchowej i religijnej. Głównie z tych przyczyn i funkcjonująca dzisiaj świecka koncepcja praw człowieka zaczyna działać przeciw zachowaniu wartości moralnych takimi, jakimi są one w tradycji ewangelicznej. Sytuacja powstająca w wielu krajach jest brzemienne w bardzo niebezpieczne skutki, bowiem podejście do moralności sprzeciwiające się Ewangelii, jest zatwierdzone w prawodawstwie, co oznacza, że może być one narzucone ludziom wierzącym samą siłą prawa.

W taki sposób temat praw człowieka otrzymuje dziś jaskrawie wyrażone kryterium soteriologiczne i dlatego „Podstawy są nakierowane na teologiczne i ogólnokościelne osądzenie tego problemu. Na podstawie takiego osądu zaleca się prowadzenie homilii i pracy duszpasterskiej.

Dokument stanowi rozwinięcie „Podstaw koncepcji społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, przyjęte na Jubileuszowym Soborze Biskupim 2000 roku. Struktury kanoniczne, duchowieństwo i laika powinny kierować się danym dokumentem w swoich społecznie ważnych wystąpieniach i działaniach.

Przyjmując pod uwagę ważność tematu praw człowieka we współczesnym życiu społecznym myślę? Ze „Podstawy...” Zainteresują także braterskie Lokalne Kościoły Prawosławne i będą współdziałać umocnieniu jedynomyślności całego świata prawosławnego.

Systematyczne przedstawienie podstaw nauki Kościoła o godności, wolności i prawach człowieka, stanowi także realny wkład w to prawosławne świadectwo, które funkcjonuje w dialogu z innowiercami.

Żywię nadzieję, że szereg opinii, wypowiedzianych w niniejszym dokumencie, zostanie pozytywnie przyjętych także przez tradycyjne religijne wspólnoty w całym świecie, sprzyjając zachowaniu praw i autonomii ludzi wierzących wobec agresywnego sekularyzmu.

Dokument stanowi ważny wkład w dialog, który Kościół prowadzi z władzami państwowymi różnych krajów, z organizacjami społecznymi i międzynarodowymi w imię budowy pokojowych i sprawiedliwych stosunków między ludźmi i narodami.

*Patriarcha Moskiewski i całej Rusi
Cyryl*

.....

PODSTAWY NAUKI
ROSYJSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO O GODNOŚCI,
WOLNOŚCI I PRAWACH CZŁOWIEKA

W ciągu historii ludzkości, sposób rozumienia tego, kim jest człowiek, miało istotny wpływ na to, w jaki sposób było zorganizowane życie prywatne i społeczne ludzi. Mimo głębokich różnic między poszczególnymi cywilizacjami i kulturami, każda z nich ma własny określony sposób podejścia do praw i obowiązków człowieka.

W świecie współczesnym funkcjonuje opinia, że instytucja praw człowieka sama w sobie sprzyja najbardziej zarówno rozwojowi osoby ludzkiej, jak i organizacji społeczeństwa. Jednakże na obronę praw człowieka powołują się również siły całkowicie rozmiijające się z nauczaniem chrześcijańskim. Coraz częściej chrześcijanie żyją w warunkach gdzie struktury społeczne są w gotowe zmuszać ich, a nierzadko już praktykują zmuszanie ich do myślenia i postępowania wbrew przykazaniom Bożym, co stoi na przeszkodzie ich dążeniu do najważniejszego celu życia ludzkiego – wyzwolenia z niewoli grzechu i osiągnięciu zbawienia.

W tej sytuacji Kościół, powołując się na Pismo święte i Tradycję chrześcijańską, zgodnie ze swym powołaniem przypomina podstawowe założenia chrześcijańskiej nauki o człowieku i niniejszym dokonuje oceny teorii praw człowieka i jej realizacji w życiu jednostek i społeczeństw.

I. GODNOŚĆ CZŁOWIEKA, JAKO KATEGORIA RELIGIJNO-MORALNA

I.1. Podstawowym pojęciem, na którym opiera się teoria praw człowieka jest pojęcie godności ludzkiej. Zaistniała, przeto, niezbędna potrzeba, wyrażenia stanowiska Kościoła w kwestii godności człowieka.

Zgodnie z biblijnym objawieniem, natura ludzka została nie tylko stworzona przez Boga, ale i napełniona przez Niego właściwościami na Jego obraz i podobieństwo (patrz. Rdz 1,26). Jedynie na tej podstawie można głosić, że natura ludzka posiada niezbywalną godność. Św. biskup Grzegorz Teolog, zestawiając godność ludzką z aktem Bożego stworzenia, pisał: „Tak szczerze Bóg obdarował wszystkich, oczywiście, że po to, aby równym rozdzielenie darów Swoich, ukazać jednakową godność naszej natury”. (Homilia 14, „O miłości do biednych”)

Wcielenie Boga Syna jest świadectwem tego, że po grzechu pierworodnym natura ludzka nie utraciła godności, ponieważ w niej pozostał niezniszczalny obraz Boży, co oznacza, że nadal istnieje możliwość odnowienia życia ludzkiego w całej pełni jego pierwotnej doskonałości. Jest to zapisane także w tekstach liturgicznych Kościoła Prawosławnego: „Jestem obrazem Twojej niewypowiedzianej chwały, chociaż noszę blizny grzechów... Ty, który niegdyś z niebytu mnie stworzyłeś i zaszczyciłeś swoim podobieństwem, Boże, ale z Twego wyroku za przestępstwo wróciłeś me życie do ziemi, z której zostałem wzięty, podnieś mnie według tego podobieństwa, abym znowu przyjął obraz dawnej piękności”. Przyjęcie przez Jezusa Chrystusa całej pełni natury ludzkiej z wyjątkiem grzechu (Hbr 4,15) ukazuje nam, że godność człowieka nie odnosi się do skażeń jego natury powstałych w skutek jego upadku spowodowanego grzechem.

I.2. Jeżeli przyrodzona, ontologiczna godność każdej osoby ludzkiej wznosi się ku obrazowi Bożemu, tak jak go rozumie Prawosławie, to życie określone przez tę godność, jest najwyższą

wartością. Odnosi się ono bowiem do pojęcia naszego podobieństwa Bogu, osiągalnego dzięki łasce Bożej i przezwyjęzaniu grzechu, życiu w czystości i dobrym uczynkom.

Dlatego też człowiek, noszący w sobie obraz Boży, nie powinien obnosić się z tą wysoką godnością, bowiem nie jest ona jego własną zasługą, tylko darem Bożym. Tym bardziej nie powinien usprawiedliwiać nią swoich słabości i wad, ale przeciwnie, uświadamiać sobie odpowiedzialność za kierunek i kształt swojego życia. Oczywiście jest, że już w samym pojęciu godności ludzkiej zawiera się odpowiedzialność.

Pojęcie „godność” w tradycji wschodniej ma w pierwszej kolejności sens moralny, a wszystko to, co rozumie się, jako godne albo niegodne, jest nierozzerwalne z postępowaniem moralnym albo niemoralnym i z wewnętrznym stanem jego duszy. Biorąc poprawkę na świadomość otumanioną przez grzech, bardzo istotne jest jasne odróżnienie tego, co godne od tego, co niegodne w życiu człowieka.

I.3. Życie godne, to życie zgodne z pierwotnym powołaniem wpisanym w naturę człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże z powołaniem uczestnictwa w życiu Boga. Święty biskup Grzegorz z Nyssy naucza: – „Jeżeli Bóg – pełnia dóbr i człowiek – Jego obraz, to obraz także w tym jest podobny do pierwowzoru, aby być wykonaniem wszelkiego dobra” („O stworzeniu człowieka, r. 16). Dlatego też życie ludzkie polega na „upodobnieniu się do Boga w czynieniu dobra, na ile jest to możliwe dla człowieka” („Wielka Katecheza”), co zauważa św. Jan z Damaszku. W tradycji patrystycznej takie objawienie obrazu Boga nosi nazwę przebóstwienia (gr. Θεωσις).

Dana przez Boga godność potwierdzona jest przez obecność w każdym człowieku pierwiastka moralnego, który poznaje się w głosie sumienia. Pisze o tym św. Apostoł Paweł w Liście do Rzymian „Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje, jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające” (Rz 2,15). Dlatego wła-

ściwe naturze ludzkiej normy moralne, jak i normy moralne zawarte w Objawieniu Bożym, odkrywają zamysł Boży o człowieku i jego przeznaczeniu. Stanowią one drogowskazy dla dobrego życia, godnej stworzonej przez Boga natury ludzkiej. Najwspanialszy wzorcem takiego życia ukazał światu Pan Jezus Chrystus.

I.4. Niegodne człowieka jest życie w grzechu, ponieważ on rozkłada samego człowieka, a także przynosi szkodę innym ludziom i otaczającemu światu. Grzech wywraca hierarchię stosunków w naturze ludzkiej. Zamiast tego, aby duch władał ciałem, w grzechu podporządkowuje się on ciału, na co zwraca uwagę święty biskup Jan Chryzostom: „Wypaczyliśmy porządek i zło wzmocniło się do tego stopnia, że zmuszamy dusze, aby podążały za żądzami ciała” (*Homilia 12 na Księgę Rodzaju*). Życie według praw ciała jest sprzeczne z przykazaniami Bożymi i nie odpowiada pierwiastkowi moralnemu włączonemu przez Boga do natury ludzkiej. W stosunku do innych ludzi pod wpływem grzechu człowiek działa jak egoista, troszczący się o zaspokojenie swoich potrzeb kosztem bliskich. Takie życie stanowi niebezpieczeństwo dla osobowości, społeczeństwa i otaczającej przyrody, bo narusza harmonię bytu, staje się przyczyną cierpień psychicznych i cielesnych, chorobami bezsilnością wobec następstw zniszczenia środowiska zamieszkania. Moralnie niegodne życie ontologicznie nie niszczy danej przez Boga godności, ale otumania ją na tyle, że staje się ona przez grzech słabo odróżniane. Dlatego też potrzeba wielkiego napięcia woli, aby zobaczyć, a tym bardziej uznać naturalną godność ciężkiego przestępcy albo tyrana.

I.5. Dla odnowienia w danym człowieku harmonii z jego godnością, szczególne znaczenie ma pokuta, w osnowie której znajduje się uświadomienie sobie grzechu i pragnienie zmiany swojego życia. Pokutując człowiek uznaje niestosowność swoich myśli, słów albo uczynków z dana mu przez Boga godnością i świadczy wobec Boga i Kościoła o swoim braku godności. Pokuta nie poniża człowieka, ale

daje mu mocny stymuł dla pracy duchowej nad sobą, dla twórczych przemian swojego życia, dla zachowania czystości godności danej mu przez Boga i wzrastania w niej

Właśnie, dlatego myśl patrystyczna i ascetyczna, liturgiczna tradycja Kościoła mówią więcej o niedostojności człowieka wywołanej grzechem, niż o jego godności. W modlitwie św. Bazylego Wielkiego czytanej przez chrześcijan prawosławnych przed przystąpieniem do Świętych tajemnic Chrystusowych, mówi się tak: „Przeto i ja, chociaż niegodny jestem niebios i ziemi, a także tego czasowego życia, całego siebie oddałem bowiem grzechowi i skałałem Twój obraz, będąc jednak Twoim stworzeniem i dziełem, nie tracę nadziei na swoje zbawienie, nędzny, ale przychodzę, mając odwagę ze względu na Twoją niezmierną łaskawość”.

Według tradycji prawosławnej, zachowanie przez człowieka godności danej mu przez Boga i wzrastanie w niej jest uwarunkowane przez życie zgodne z normami moralnymi, ponieważ normy te wyrażają pierwotną, a wobec tego autentyczną naturę ludzką, nieotumanioną grzechem. Dlatego też, między godnością ludzką i moralnością, istnieje bezpośredni związek. Poza tym uznanie godności osoby oznacza także umocnienie jej odpowiedzialności moralnej.

II. WOLNOŚĆ WYBORU I WOLNOŚĆ OD ZŁA

II.1. W zależności od samookreślenia wolnej osoby, obraz Boży w człowieku może blednąć albo przejawiać się z tym większą siłą. Wtedy naturalna godność staje się bardziej widoczna w życiu poszczególnej jednostki, albo przeciwnie wyraża się w niej przez grzech. Rezultat zależy bezpośrednio od samookreślenia danej osobowości.

Wolność jest jednym z objawień obrazu Bożego w naturze ludzkiej. Według słów św. Grzegorza z Nyssy, „człowiek staje się widzącym Boga i błogosławionym dzięki zaszczytleniu go wolnością (ἀντεξουσίῳ)” (*Homilia o zmarłych*). Na tej podstawie Kościół, w swojej praktyce duszpasterskiej i kierownictwie duchowym, odnosi się z troską do wewnętrznego świata człowieka i jego wolności wybo-

ru. Podporządkowywanie woli człowieka przez jakikolwiek autorytet zewnętrzny, za pomocą manipulacji albo gwałtu, traktuje się, jako naruszenie ładu ustanowionego przez Boga.

Jednocześnie wolność wyboru nie jest wolnością absolutną i ostateczną. Została ona ustanowiona przez Boga na służbę dobru człowieka. Realizując ją, człowiek nie powinien przysparzać zła ani sobie samemu, ani swojemu otoczeniu. Jednak z powodu siły władzy grzechu, właściwego upadłej naturze ludzkiej, żadne wysiłki ludzkie nie wystarczą, aby osiągnąć autentyczne dobro. Swoim przykładem Paweł Apostoł świadczy o tym, że właściwe dla każdego człowieka: „...nie czynię tego co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię... A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech” (Rz 7,15-16). Wobec tego, człowiek nie może obejść się bez pomocy Boga i ścisłej współpracy z Nim, ponieważ jedynie On jest źródłem wszelkiego dobra.

Odrzuciwszy Boga i opierając się tylko na sobie, pierwsi ludzie znaleźli się pod władzą niszczących sił zła i śmierci i przekazali tę swoją zależność swoim potomkom. Nadużywając wolności wyboru, człowiek utracił inną wolność (*ἐλευθερία*) — wolność życia w dobrze, którą posiadał bezpośrednio po stworzeniu. Tą wolność zwraca człowiekowi Pan Jezus Chrystus: „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni (*ἐλεύθεροι*) będziecie” (J 8,36). Odnalezienie wolności od grzechu nie jest możliwe bez sakramentalnego zjednoczenia człowieka z przemienioną naturą Chrystusa, które zachodzi w Sakramencie Chrztu (Rz 6,3-6; Kol 3,10) i umacnia się przez życie w Kościele – Ciele Chrystusowym (Kol 1,24).

Pismo święte mówi o niezbędności podjęcia przez człowieka własnych wysiłków w celu wyzwolenia się od grzechu: „Ku wolności wyswobodził was Chrystus. A zatem trwajcie w niej i nie poddawajcie się na nowo w jarzmo niewoli” (Ga 5,1). Świadczy o tym praktyczne doświadczenie wielkiego zgromadzenia świętych mężczyzn i kobiet, których połączyło dźwiganie ciężaru trudów życia ascetycznego. Potwierdzają oni możliwość przemiany życia każdego człowieka. Jednakże owoce duchownych wysiłków człowieka, ujawnią się w pełni

tylko w zmartwychwstaniu powszechnym, kiedy „nasze ciało poniżone» stanie się podobne do «chwalebego ciała» Jego” (Flp 3,21).

II.2. Pan Jezus Chrystus mówi: „i poznajcie prawdę, a prawda was wyzwoli» ... Każdy, kto popełnia grzech, jest niewolnikiem grzechu” (J 8, 32,34). Oznacza to, że rzeczywiście wolnym jest tylko ten, kto podąża drogą sprawiedliwego życia i szuka obcowania z Bogiem, źródłem prawdy absolutnej. Przeciwnie, nadużycie wolności, wybór fałszywego, niemoralnego sposobu życia w końcu niszczy samą wolność wyboru, prowadzi bowiem do zniewolenia woli przez grzech. Tylko Bóg, będąc źródłem wolności, może podtrzymywać ją w człowieku. Ci, którzy nie życzą sobie rozstać się z grzechem, oddają swoją wolność diabłu – przeciwnikowi Boga, ojcu zła i braku wolności.

Uznając wartość wolności wyboru, Kościół naucza, że ona nieuchronnie zanika, kiedy wybór jest dokonywany w stronę zła. Zło i wolność nie są do pogodzenia.

W historii ludzkości wybór ludzi i społeczeństw na korzyść zła, doprowadzał do utraty wolności i ogromnych ofiar z ludzi. I dziś ludzkość może stanąć na tej drodze, jeżeli takie bezwarunkowo nie do przyjęcia zjawiska, jak aborcja, samobójstwo, rozpusta, wypaczenia, rozbicie rodziny, kult chamstwa i gwałtu, przestaną otrzymywać należną ocenę moralną i będą usprawiedliwiane w oparciu o skażone rozumienie wolności człowieka.

Słabość instytucji praw człowieka polega na tym, że one broniąc wolności wyboru (*αὐτεξουσίον*), coraz mniej i mniej liczy się ona z moralnym wymiarem życia i wolnością od grzechu (*ἐλευθερία*). Układ społeczny powinien być zorientowany na obie wolności, harmonizując z ich realizacją w sferze publicznej. Nie wolno bronić jednej wolności, zapominając o drugiej. Wolne bycie w dobrze i prawdzie nie jest możliwe bez wolności wyboru. Tak czy owak, wolny wybór traci swoją wartość i sens, jeśli jest skierowany ku złu.

III. PRAWA CZŁOWIEKA W ROZUMIENIU CHRZEŚCIJAŃSKIM I W ŻYCIU SPOŁECZEŃSTWA

III.1. Bóg udzielił każdemu człowiekowi godność i wolność. Jednak użycie wolności dla złych celów nieuchronnie pociąga za sobą umniejszenie własnej godności człowieka i poniżenie godności innych ludzi. Społeczeństwo powinno tworzyć mechanizmy przywracające harmonię ludzkiej godności i wolności. W życiu społecznym, koncepcje praw człowieka i moralności, mogą i powinny służyć temu celowi. Przy tym one, powiązane ze sobą chociażby takim warunkiem, że moralności, to jest kryteria grzechu i czynienia dobra, wyprzedzają zawsze prawo, który powstaje na podstawie tych kryteriów. Dlatego też erozja moralności zawsze w końcu prowadzi do unicestwienia praworządności.

Wyobrażenia o prawach człowieka przeszły długą ewolucję historyczną i z tego powodu nie mogą być absolutyzowane w ich obecnym rozumieniu. Niezbędne jest jasne określenie wartości chrześcijańskich, z którymi powinny harmonizować prawa człowieka.

III. 2. Prawa człowieka nie mogą być postawione ponad wartościami świata duchowego

Ideałem każdego chrześcijanina jest postawienie wiary w Boga i relacji z Nim ponad własnym życiem doczesnym. Dlatego jest niedopuszczalne i niebezpieczne jest traktowanie praw człowieka, jako najwyższej i uniwersalnej postawy życia społecznego, której powinny być podporządkowane religijne poglądy i praktyka. Żadne powoływanie się na wolność słowa i twórczości nie może usprawiedliwić wyszydzania w sferze publicznej symboli religijnych, ani pojęć czczonych przez ludzi wierzących.

Prawa człowieka nie są ustanowione przez Boga i nie powinny wchodzić w konflikt z objawieniem Bożym. Dla większości świata chrześcijańskiego, na równi z ideą osobistej wolności, nie mniej ważna jest kategoria tradycji przekazu wiary i moralności, z którymi

człowiek powinien uzgodnić swoją wolność. Dla wielu ludzi, żyjących w różnych krajach świata, nie tyle sekularne standardy człowieka, ile przekaz wiary i tradycja posiadają najwyższy autorytet w życiu społecznym i stosunkach międzynarodowych.

Nic, co jest stanowione przez człowieka, w tej liczbie formy i mechanizmy ustroju społeczno-politycznego, nie mogą uczynić życia bardziej moralnym i doskonałym, ani wykorzeńić zła i cierpień. Ważne jest zdawanie sobie sprawy z tego, że siły państw i społeczeństw mają realną możliwość i powołanie zapobiegać złu w jego przejawach społecznych, ale nie są one w stanie osiągnąć zwycięstwa nad jego przyczyną, naszą grzesznością. Istotowa walka ze złem jest prowadzona w głębi ducha ludzkiego i może osiągnąć sukces jedynie na drogach życia religijnego osoby ludzkiej: „Nie toczymy, bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierzchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6,12).

W Prawosławiu niezmiennie obecne jest przekonanie o tym, że społeczeństwo organizując życie ziemskie, powinno brać pod uwagę nie tylko ludzkie sprawy i pragnienia, ale i Bożą prawdę, dane nam przez Stwórcę wieczne prawo moralne, działający w świecie poza zależnością od tego, czy zgodna jest z nim wola poszczególnych ludzi i całych ludzkich społeczności. Prawo to, zapisane w Piśmie Świętym, dla prawosławnego chrześcijanina znajduje się powyżej wszystkich innych ustaleń, bo według niego Bóg będzie sądzić człowieka i narody przed Swoim Tronem. (patrz: Ap 20,12).

III.3. Opracowanie i przyjęcie koncepcji praw człowieka konieczne trzeba uzgodnić z normami moralnymi, z pierwiastkiem moralnym nadanym przez Boga naturze człowieka i rozpoznawalnym w głosie sumienia.

Prawa człowieka nie mogą stanowić podstawy dla zmuszania chrześcijan do naruszania przykazań Bożych. Kościół Prawosławny uważa za niedopuszczalne próby podporządkowywania poglądów wierzących na człowieka, rodzinę, życie społeczne i praktykę ko-

ścielną niereligijnemu rozumieniu praw człowieka. Chrześcijanie powinni odpowiedzieć na to oznajmić za apostołami Piotrem i Janem: „Rozsądźcie, czy słuszne jest w oczach Bożych bardziej słuchać was niż Boga?” (Dz 4,19).

Niedopuszczalne jest wprowadzanie w dziedzinę praw człowieka norm rozmywających moralność ewangeliczną, jak i naturalną. Kościół dostrzega ogromne niebezpieczeństwo w udzielaniu prawnego i państwowego oparcia różnego rodzaju występkom – na przykład, seksualnemu rozprzężeniu i zbrodniom, kultowi zysku i gwałtu. W równej mierze niedopuszczalne jest uznanie za normę działań niemoralnych i antyhumanitarnych w stosunku do człowieka, takich jak aborcja, eutanazja, wykorzystywanie embrionów ludzkich w medycynie, eksperymenty zmieniające naturę człowieka i tym podobne działania.

Niestety w społeczeństwie pojawiają się ustawowe normy i praktyki polityczne, które nie tylko zezwalają na podobne działania, ale i stwarzają przesłanki dla ich narzucania całemu społeczeństwu za pomocą środków masowej informacji, systemy kształcenia i ochrony zdrowia, reklamy, sfery handlu i usług. Do tego jeszcze, ludzie wierzący, traktujący wszystkie te zjawiska jako grzeszne, są zmuszani do tego, aby uznać dopuszczalność grzechu, albo podlegać dyskryminacji i prześladowaniom.

Według praw różnych krajów działanie, przynoszące szkodę drugiemu człowiekowi są karalne. Jednakże doświadczenie życia ukazuje, że szkoda, którą człowiek przynosi sobie samemu, rozpowszechnia się na otaczających, z którymi łączą go węzły pokrewieństwa, przyjaźni, sąsiedztwa, wspólnej działalności, obywatelstwa. Człowiek niesie odpowiedzialność za następstwa grzechu, na ile jego wybór na korzyść zła, destrukcyjnie wpływa na bliźnich i na całe stworzenie Boże.

Zgodnie ze swoją godnością, człowiek jest powołany do dobrych spraw. Jest zobowiązany do troski o otaczający go świat i ludzi. Dążeniem jego życia powinno być doskonalenie dobra i nauczenie się dobra, a nie zła „Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań,

choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi, ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim” (Mt 5,19).

III.4. Prawa człowieka nie mogą być sprzeczne z miłością do Ojczyzny i bliźnich

Stwórca nadał naturze ludzkiej konieczną potrzebę obcowania i jednoczenia ludzi, o czym: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2, 18). Miłość do swojej rodziny i innych bliskich ludzi nie może nie rozciągać się na naród i kraj, w którym człowiek żyje. Nieprzypadkowo tradycja prawosławna odnosi patriotyzm do słów Samego Chrystusa Zbawiciela: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13).

Uznanie praw indywiduum musi być zrównoważone przez sankcjonowanie wzajemnej odpowiedzialności ludzi względem siebie. Skrajności indywidualizmu i kolektywizmu są w stanie służyć harmonicznej organizacji życia społecznego. Prowadzą one do degradacji osoby ludzkiej, moralnego i prawnego nihilizmu, wzrostu przestępczości, utraty aktywności obywatelskiej, wzajemnej alienacji ludzi.

Doświadczenie duchowe Kościoła świadczy, że napięcie między interesami indywidualnymi i społecznymi, może być przewyciężone wtedy, kiedy prawa i wolności człowieka będą zgodne z wartościami moralnymi, a przede wszystkim wtedy, – kiedy życie człowieka i społeczeństwa będzie ożywiane przez miłość. Tylko miłość ściera wszystkie sprzeczności między daną osobą i otaczającymi ją ludźmi, czyniąc człowieka zdolnym do pełnej realizacji swojej wolności, wraz z jednoczesną troską o bliźnich i o Ojczyznę.

Działania nakierowane na przestrzeganie praw człowieka, na doskonalenie społecznych i ekonomicznych stosunków i instytucji, nie mogą zostać zwieńczone pełnym sukcesem, jeśli będą ignorować duchowe i kulturalne tradycje krajów i narodów.

Pod pozorem obrony praw człowieka, jedne cywilizacje nie mają prawa narzucania swojego układu życia innym. Obrona praw nie może służyć interesom politycznym poszczególnych krajów. Walka o prawa człowieka staje się owocną wtedy, kiedy służy ona dobru duchownemu i materialnemu osoby ludzkiej i społeczeństwa.

III.5. Realizacja praw człowieka nie może prowadzić do degradacji środowiska i wyniszczenia zasobów przyrodniczych

Rezygnacja ze otwartych na Boga drogowskazów życia człowieka i społeczeństwa prowadzi nie tylko do destrukcji stosunków międzyludzkich, ale też do katastroficznego zderzenia człowieka z przyrodą, która została oddana przez Stwórcę człowiekowi we władanie (Rdz 1,28). Nieograniczone dążenie do zaspokojenia potrzeb materialnych, szczególnie potrzeb zbytkownych i sztucznych, jest grzeszne z samej istoty, bo prowadzi do wyczerpania zarówno duszy człowieka, jak i otaczającej przyrody. Nie wolno zapominać, że naturalne bogactwa ziemi, to istota nie tylko majątku człowieczego, ale przede wszystkim - stworzenie Boże: „Do Pana należy ziemia i to, co ją napelnia, świat i jego mieszkańcy” (Ps 24(23),1). Uznanie praw człowieka nie oznacza, że dla zaspokojenia swoich egoistycznych interesów, on może marnować zasoby przyrodnicze. Godność człowieka jest nierozdzielna od jego powołania do troski o świat Boży, (patrz. Rdz 2,15), zachowania umiaru w zaspokajaniu swoich potrzeb, troskliwej ochrony bogactwa, różnorodności i piękna przyrody. Prawdy te powinny być z całą powagą brane pod uwagę przez społeczeństwo i państwo w określaniu głównych celów rozwoju społeczno-ekonomicznego i materialno-technicznego. Należy pamiętać o tym, że nie tylko obecne, ale i przyszłe pokolenia mają prawo posługiwania się tymi bogactwami przyrody, które zostały nam dane przez Stwórcę.

Z punktu widzenia Kościoła Prawosławnego polityczno-prawna instytucja praw człowieka może służyć dobrem celom obrony godności ludzkiej i wspierać duchowo-moralnemu rozwojowi oso-

by ludzkiej. Dlatego realizacja praw człowieka nie może wchodzić w sprzeczność z ustanowionymi przez Boga normami moralnymi i opartą o nie moralnością tradycyjną. Indywidualne prawa człowieka nie mogą być przeciwstawiane wartościom i interesom Ojczyzny, wspólnoty, rodziny. Realizacja praw człowieka nie może stanowić usprawiedliwienia dla targnięcia się na religijne świętości, wartości kulturalne, samoistność narodu. Prawa człowieka nie mogą stanowić przyczyny dla spowodowania nieodwracalnego uszczerbku bogactwom przyrody.

IV. GODNOŚĆ I WOLNOŚĆ W SYSTEMIE PRAW CZŁOWIEKA

IV.1. Istnieją różne tradycje interpretacji i narodowe specyfiki realizacji kompleksu praw i swobód. Współczesny system praw człowieka ma charakter rozgałęziony i wykazuje tendencje do coraz dalszej detalizacji. W świecie nie ma ogólnie przyjętej klasyfikacji praw i swobód. Różne szkoły narodowe łączą je w grupy według różnych kryteriów. Kościół z tytułu swojego podstawowego powołania proponuje rozważać prawa i swobody z punktu widzenia ich możliwej roli w stworzeniu sprzyjających warunków zewnętrznych dla doskonalenia osoby ludzkiej drogą zbawienia.

IV.2. Prawo do życia

Życie jest darem Boga dla człowieka. Pan Jezus Chrystus zwiastuje: „Ja przyszedłem po to, aby [owce] miały życie i miały je w obfitości” (J 10,10). Przykazanie „Nie zabijaj” razem z innymi było dane przez Boga prorokowi Mojżeszowi. Prawosławie nie przyjmuje i osądza terroryzm, agresję zbrojną, gwałty kryminalne, tak samo jak i wszystkie inne formy przestępczego odbierania życia ludzkiego.

Oprócz tego, życie nie ogranicza się do swych ziemskich ram, w których przyjmuje człowieka światopogląd zsekularyzowany i związany z nim system prawny. Chrześcijaństwo świadczy o tym, że życie ziemskie, ma wartość same w sobie, przybiera pełnię i sens absolutny

w perspektywie życia wiecznego. Dlatego też, na pierwszym miejscu musi się znajdować nie samo pragnienie, aby wszelkimi sposobami zachować życie ziemskie, a dążenie do tego, aby zorganizować je w taki sposób, aby człowiek mógł we współpracy z Bogiem formować swoją duszę dla wieczności.

Słowo Boże uczy, że oddanie swojego życia wiecznego za Chrystusa i Ewangelię (patrz. Mk 8,35) i za innych ludzi nie przeszkadza w osiągnięciu zbawienia, a przeciwnie, prowadzi go do Królestwa Niebieskiego (patrz. J 15,13). Kościół czci ascetyczny wysiłek (*нодобуз*) męczenników, którzy nawet do samej śmierci służyli Bogu i wyznawców, którzy nie wyparli się Go w warunkach prześladowań i zagrożeń. Prawosławni chrześcijanie czczą także pamięć tych, którzy na polu chwały oddali swoje życie za Ojczyznę i swoich bliźnich.

Jednocześnie Kościół osądza samobójstwo, ponieważ popełniający je nie składa siebie w ofierze, a odrzuca życie jako dar Boży. W związku z tym nie do przyjęcia jest legalizacja tak zwanej eutanazji – pomocy udzielonej w pozbawianiu sobie życia przez ludzi. Eutanażja łączy w sobie cechy zabójstwa z samobójstwem.

Prawo do życia musi mieć na uwadze obronę życia ludzkiego od momentu poczęcia. Wszelkie targanie się na życie formującej się osoby ludzkiej stanowią naruszenie tego prawa. Współczesne międzynarodowe i narodowe akty prawne zabezpieczają i chronią życie dziecka, dorosłego i starszego człowieka. Ta sama logika obrony życia ludzkiego musi być rozszerzona na jego odcinek od momentu poczęcia do pojawienia się na świecie. Biblijna wizja danej przez Boga wartości życia ludzkiego od momentu jego poczęcia została wyrażona, w szczególności słowami świętego króla Dawida: „Ty bowiem utworzyłeś moje nerki, Ty utkałeś mnie w łonie mej matki... nie tajna Ci moja istota, kiedy w ukryciu powstawałem, utkany w głębi ziemi. Oczy Twoje widziały me czyny i wszystkie są spisane w Twojej księdze; dni określone zostały, chociaż żaden z nich (*jeszcze*) nie nastąpi” (Ps 139(138),13,15-16).

Uznając, że kara śmierci, była do przyjęcia w czasach starotestamentowych, a wskazówek dotyczących konieczności jej likwidacji

„nie ma ani w Piśmie Świętym Nowego Testamentu, ani w Tradycji i historycznym dziedzictwie Kościoła Prawosławnego”, nie można zapominać, że „Kościół często brał na siebie powinność orędownictwa wobec zasądzonych na śmierć, prosząc łaskę i złagodzenie im kary” („Podstawy koncepcji społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego”, IX.3). Broniąc życia ludzkiego, Kościół, znajduje się poza zależnością stosunku społeczeństwa do kary śmierci, jest powołany wypełnić powinność orędownictwa.

IV.3. Wolność sumienia

Dar wolności wyboru człowiek rozpoznaje przede wszystkim w możliwości wybierania światopoglądowe opcje swojego życia. Jak pisze biskup Ireneusz z Lyonu, „Bóg stworzył jego (człowieka), jako wolego, mającego swoją władzę dobrowolnie wypełnił wole Bożą, a nie zmuszony do tego przez Boga” (*Przeciw herezjom*, rozdz. XXXVI, 1,4).

Zasada wolności sumienia tworzy harmonię z wolą Bożą, jeśli chroni go od gwałtu w stosunku do jego świata wewnętrznego i narzucania jemu siłą różnych przekonań. Nie przypadkiem w „Podstawach koncepcji społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego” uznaje się konieczność „zachowania dla człowieka jakiejś autonomicznej sfery, gdzie jego sumienie pozostanie gospodarzem «samodzielnym», bowiem od swobodnego wyrażenia woli w końcowym rachunku zależy zbawienie albo unicestwienie, droga do Chrystusa albo od Chrystusa” (PNS, IV, 6). W warunkach państwa świeckiego ogłoszona i chroniona przez prawo wolność sumienia umożliwia ona Kościołowi zachować swoją własną integralność, niezależność od ludzi posiadających inne przekonania, stwarza podstawy prawne zarówno nietykalność w życiu wewnętrznym, jak i dla dawania publicznego świadectwa o Prawdzie. Jednakże „umocnienie prawnej zasady wolności sumienia świadczy o utraceniu przez społeczeństwo celów religijnych i wartości” (PNS, III, 6).

Z drugiej jednak strony, gdy wolność sumienia traktowana jest, jako żądanie religijnej neutralności albo indyferentności państwa i społeczeństwa. Niektóre ideologiczne interpretacje wolności religijnej żądają uznanie wszystkich wierzeń, za względne albo jednakowo prawdziwe, co jest nie do przyjęcia dla Kościoła, który szanując wolność wyboru jest powołany do świadczenia o niesionej przez niego Prawdzie i oceniania błędów (patrz: Tm 3,15)

Spółeczeństwo ma prawo do swobodnego określenia treści i zakresu współdziałania państwa z różnymi wspólnotami religijnymi w zależności od ich liczebności, tradycyjności dla kraju albo regionu, wkładu w historię i kulturę i od ich pozycji w społeczeństwie. Przy tym musi zachowywać zasadę równości obywateli wobec prawa bez związku z ich stosunkiem do religii. Zasada wolności sumienia nie stanowi przeszkody dla partnerskich stosunków Kościoła i państwa w działalności społecznej, dobroczynnej, oświatowej i innych znaczących społecznie.

Nie wolno, powołując się na wolność sumienia, wypaczając samą istotę tej zasady, ustanawiać wszechobejmującą kontrolę nad życiem i poglądami człowieka, burzyć moralność osobistą, rodzinną i społeczną, obrażać uczucia religijne, szydzić ze świętości, szkodzić duchowo-kulturalnej samodzielności narodu.

IV.4. Wolność słowa

Wolność wyrażenia myśli i uczuć stwarzająca możliwość rozpowszechniania informacji, stanowi naturalną kontynuację wolności wyboru światopoglądowego. Słowo służy za podstawowy środek obcowania ludzi z Bogom i między sobą. Treść obcowania wpływa poważnie na pomyślność człowieka i międzyosobowe stosunki w społeczeństwie. Człowiek niesie szczególną odpowiedzialność za swoje słowa. „Bo na podstawie słów Twoich będziesz niewinny i na podstawie słów twoich będziesz potępiony” – jest mowa w Piśmie Świętym (Mt 12,37). Wystąpienia publiczne i ogłoszenia nie powinny

sprzyjać rozszerzaniem grzechu, rodzić kłótnie i nieporządki w społeczeństwie. Słowo powinno tworzyć i podtrzymywać dobro. Szczególnie niebezpieczne jest obrażanie uczuć religijnych i narodowych, wypaczać informację o życiu tych albo innych wspólnot religijnych, ludów, grup społecznych i poszczególnych osób.

IV.5. Wolność twórczości

Zdolności twórcze są ujawnieniem się obrazu Bożego w człowieku. Kościół błogosławi twórczość otwierającą nowe horyzonty dla duchowego wzrastania człowieka i dla poznania stworzonego świata. Powołana dla pomocy w otwarciu potencjału osoby ludzkiej, twórczość nie powinna usprawiedliwiać nihilistycznego stosunku do kultury, religii i moralności. Prawo do samowrażenia poszczególnej osobowości albo grup ludzi nie powinno się realizować w formach obraźliwych dla poglądów i sposobu życia innych członków społeczeństwa. W tym powinna być przestrzegana jedna z podstawowych zasad życia wspólnego – wzajemny szacunek grup o różnym światopoglądzie.

Wyszydzanie świętości nie może być usprawiedliwione odwoływaniem się do praw malarza, pisarza, dziennikarza. Współczesne prawodawstwo zwykle chroni nie tylko życie i majątek ludzi, ale także symboliczne wartości, takie jak pamięć o zmarłych, miejsca pochówków, pomniki historii i kultury, symbole państwowe. Taka ochrona powinna poszerzyć się o wiarę i świętości, które są drogą dla ludzi religijnych.

IV.6. Prawo do wykształcenia

Upodobnianie się do Boga w czynieniu dobra jest celem ziemskiego życia człowieka. Wykształcenie – jest nie tylko środkiem dla otrzymania wiedzy albo dla wprowadzenia człowieka w życie społeczeństwa, ale i wychowanie osoby ludzkiej odpowiadającej zamysłom Stwórcy. Prawo do wykształcenia powinno brać pod uwagę trady-

cje kulturalne, społeczeństwa i światopoglądowych pozycji rodziny i osobowości. U podstaw większości kultur znajduje się religia, dlatego też wszechstronne wykształcenie i wychowanie człowieka powinno zawierać również przekaz wiadomości o religii, która stworzyła daną kulturę w której ten człowiek żyje. Przy tym powinno się szanować wolność sumienia.

IV.7. Prawa obywatelskie i polityczne

W Piśmie Świętym wierni domagają się wypełnienia rodzinnych ważnych społecznie obowiązków na równie z posłuszeństwem Chrystusowi (patrz. Łk 3,10-14; Ef 5,23-33; Tr 3,1). **Święty apostoł Paweł** nie raz posługiwał się prawami obywatela rzymskiego, aby bez przeszkód głosić Słowo Boże. Prawa polityczne i obywatelskie stwarzają człowiekowi szerokie możliwości dla służby bliźnim. Posługując się tym mechanizmem, obywatel może wpłynąć na życie społeczeństwa i uczestniczyć w kierowaniu sprawami państwa. Od tego, w jaki sposób człowiek rozporządzi swoim prawem wybierania i bycia wybieranym, swobodnych stowarzyszeń i związków, wolnością słowa i poglądów, zależy pomyślność społeczeństwa.

Posługiwanie się prawami politycznymi i obywatelskimi nie powinno prowadzić do podziałów i wrogości. Tradycja prawosławna *sobornosti* proponuje zachowanie jedności społeczeństwa na podstawie nieprzemijających wartości. Kościół przywołuje ludzi do hamowania swoich egoistycznych dążeń e względu na dobro wspólne. W historii narodów które duchowo ukształtował Rosyjski Kościół Prawosławny narodziły się płodne idee o konieczności współpracy i społeczeństwa. Prawa polityczne mogą służyć takiej zasadzie stosunków państwa i społeczeństwa. Aby stan taki osiągnąć niezbędna jest wiarygodna i realna reprezentacja interesów obywateli na różnych poziomach władzy i stworzenie możliwości działań obywatelskich.

Życie prywatne, światopogląd i wola ludzi nie mogą stanowić przedmiotu totalnej kontroli. Dla społeczeństwa niebezpieczne są manipulacje wyborem ludzi i ich świadomością ze strony struktur

władzy, sił politycznych, elit ekonomicznych i informacyjnych. Niedopuszczalne jest również zbieranie, koncentracja i posługiwanie się informacją o temat wszelakich stron życia ludzi bez ich zgody. W wypadkach, kiedy tego wymaga obrona Ojczyzny, zachowanie moralności, ochrona zdrowia, praw i prawnych interesów obywateli, a także zapobieżenie bądź wykrycie przestępstw i osądzenie ich, zbiór informacji o człowieku może być dokonywany bez jego zgody. Jednakże i w takich wypadkach zdobywanie i posługiwanie się informacją musi być dokonywane współmiernie do ogłoszonych celów i w warunkach przestrzegania prawa. Metody zbierania i opracowywanie informacji o ludziach nie mogą być poniżające dla godności ludzkiej, ograniczać wolność i przekształcać człowieka z podmiotu stosunków społecznych w podmiot mechanicznego kierowania. Jeszcze większym niebezpieczeństwem dla wolności człowieka stanie się wprowadzenie środków technicznych, nieustannie towarzyszących mu albo takich, których nie da się oddzielić od jego ciała, jeśli tylko można będzie wykorzystać je dla kontroli nad osobowością i kierowania ją.

IV.8. Prawa społeczno-ekonomiczne

Życie ziemskie nie jest możliwe bez zaspokojenia potrzeb materialnych człowieka. W księdze Dziejów świętych apostołów znajduje się opowieść o wczesnochrześcijańskiej wspólnoty, w której materialna troska o jej członków była postawiona na szczególnej (patrz. Dz 4,32-37; 6,1-6). Prawidłowe posługiwanie się dobrami materialnymi nie jest obojętne dla dzieła zbawienia. Dlatego też niezbędne jest nadawanie jasnych kryteriów moralnych takim prawom i wolnościom jak prawo własności, prawo na zatrudnienie, prawo obrony przed samowolą pracodawcy, swoboda przedsiębiorczości, prawo do godnego poziomu życia.

Realizacja praw ekonomicznych nie powinna doprowadzać do formowania się takiego społeczeństwa, w którym korzystanie z dóbr materialnych przekształca się w dominujący, albo nawet jedyny cel

funkcjonowania społeczeństwa. Jednym z celów praw ekonomicznych i społecznych jest niedopuszczenie do konfrontacyjnego rozwarstwienia społeczeństwa. Takie rozwarstwienie jest sprzeczne przykazaniu miłości do bliźniego. Tworzy ono warunki dla degradacji moralnej społeczeństwa i osoby, rodzi alienację między ludźmi, narusza zasadę sprawiedliwości. Do ważnych odpowiedzialności społeczeństwa należy troska o ludzi, którzy nie są w stanie zabezpieczyć swoje potrzeby materialne. Dostępność do wykształcenia i niezbędnej dla życia pomocy medycznej nie powinien zależeć od społecznej i ekonomicznej pozycji człowieka.

IV.9. Prawa grupowe

Prawa poszczególnych osób nie mogą okazać się niszczące dla niepowtarzalnego układu życia i tradycji rodziny, a także dla rozmaitych społeczności o charakterze religijnym, narodowym i socjalnym. Bóg dał naturze ludzkiej dążenie indywiduum do istnienia społecznego (patrz. Rdz 2,18). Na drodze do wypełnienia woli Bożej o jedności rodu ludzkiego ważną rolę odgrywają różne rodzaje życia społecznego, które realizują się w narodowych, państwowych i socjalnych zjednoczeniach. Natomiast pełnia realizacji przykazań Bożych o miłości do Boga i bliźniego (patrz. Mt 22,37-39) jest Kościół – organizm bogoczłowieczy.

Początkiem życia społecznego jest rodzina. Nie na darmo święty apostoł Paweł mówi o uczestnictwie rodziny w Sakramencie Kościoła (patrz. Ef 5,23-33). W rodzinie człowiek otrzymuje doświadczenie miłości do Boga i bliźniego. Przez rodzinę są przekazywane tradycje religijne, układ społeczny i narodowa kultura społeczeństwa. Współczesne prawo powinno z poszanowaniem odnosić się do rodziny jako prawnego związku mężczyzny i kobiety, w którym tworzą się naturalne warunki dla normalnego wychowania dzieci. Prawo powinno także traktować rodzinę za integralny organizm i bronić ją przed zburzeniem, spowodowanym upadkiem moralności. Ochrona praw dziecka, system prawny nie może negować szczególnej roli rodziców

w jego wychowaniu nierozłącznym od doświadczenia światopoglądowego i religijnego.

Niezbędny jest też poszanowanie wobec innych praw grupowych, takich jak prawo do pokoju, prawo do otaczającego środowiska, prawo do zachowania dziedzictwa kulturalnego i norm wewnętrznych, regulujących życie rozmaitych wspólnot.

Jedność i wzajemne związki obywatelskich i politycznych, ekonomicznych i społecznych, indywidualnych i grupowych praw człowieka wspiera budowę harmonicznej organizacji życia społeczeństwa tak na narodowym, jak i międzynarodowym poziomie. Wartość społeczna i efektywność całego systemu praw człowieka zależą od tego, w jakiej mierze tworzy on warunki dla wzrastania osoby ludzkiej w danej przez Boga godności i sprzęga się z odpowiedzialnością człowieka za swoje postęпки wobec Boga i bliźnich.

V. ZASADY I KIERUNKI DZIAŁALNOŚCI W DZIEDZINIE OCHRONY PRAW ROSYJSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

V.1. Od czasów starożytnych po dzień dzisiejszy Kościół Prawosławny prowadzi orędownictwo wobec władz za ludzi niesprawiedliwie osądzonych, poniżonych, unieszczęśliwionych, podlegających eksploatacji Miłosierna apelacja Kościoła rozszerza się też, którzy niosą sprawiedliwą karę za przestępstwa. Kościół także wielokrotnie apelował aby zrezygnować z gwałtów i złagodzić obyczaje, kiedy wybuchały konflikty, podczas których deptano prawa człowieka do życia, zdrowia, wolności i mienia. W końcu, w latach ateistycznych prześladowań, prawosławni hierarchowie, kapłani i laikat zwracali się do władzy i społeczeństwa, w obronie wolności wyznawania wiary, bronili oni prawa do szerokiego udziału wspólnot religijnych w życiu narodu.

V.2. Dokładnie w taki sposób i dzisiaj jesteśmy powołani do gorliwego – nie tylko w warstwie słownej, ale także czynami – troszcze-

nia się o zachowanie praw i godności człowieka. Zdajemy sobie przy tym sprawę, że w świecie współczesnym prawa człowieka nierzadko są naruszane, a jego godność jest deptana nie tylko przez władzę państwową, ale też przez tradycyjne struktury, podmioty ekonomiki, grupy pseudoreligijne, terrorystycznymi i innymi społecznościami przestępczymi. Coraz częściej godność i prawa człowieka trzeba odgradzać od niszczącej agresji informacyjnej.

Dla naszych działań w dziedzinie ochrony praw obecnie szczególnie należy wyakcentować następujące obszary:

- obrona prawa ludzi na swobodne wyznawanie wiary, na prowadzenie modlitw i nabożeństw, do zachowania duchowo – kulturalnych tradycji, na kierowanie się zasadami zarówno w szcziu prywatnym, jak i w sferze działalności społecznej;
- przeciwdziałanie przestępstwom na gruncie wrogości narodowej i religijnej;
- ochrona osoby ludzkiej przed samowolą osób posiadających władzę, pracodawców, a także przed gwałtem i poniżeniem w rodzinie i zespole;
- obrona życia, wolnego wyboru i mienia ludzi w trakcie konfliktów międzyetnicznych, politycznych, ekonomicznych i społecznych;
- opieka duszpasterska nad żołnierzami, zachowanie ich praw i godności w warunkach działań wojennych i odbywania służby w czasie pokoju;
- troska o szacunek dla godności i praw ludzi znajdujących się w instytucjach społecznych i miejscach odbywania kary, ze szczególną uwagą udzielaną położeniu inwalidów, sierot, starców i drugich bezradnych ludziom;
- obrona praw narodów i grup etnicznych, ich religii, języków i kultur;
- opieka nad tymi, czyje prawa, wolność i zdrowie doznają uszczerbku z powodu działalności destrukcyjnych sekt;
- podtrzymanie rodziny w jej tradycyjnym rozumieniu, ojcostwa, macierzyństwa i dzieciństwa;

- przeciwdziałanie wciąganiu ludzi w korupcję i inne rodzaje przestępczości, a także prostytutka, narkomania i uzależnienie od gier;
- troska o sprawiedliwą ekonomiczną i socjalną organizację społeczeństwa;
- niedopuszczenie do totalnej kontroli nad osobą ludzką, nad jej wyborem światopoglądowym i życiem prywatnym za pomocą wykorzystania współczesnych technologii i manipulacji politycznych;
- wychowanie w duchu szacunku do praworządności. Propagowanie pozytywnego doświadczenia realizacji i obrony praw człowieka;
- dokonywanie ekspertyz aktów prawnych, inicjatyw ustawodawczych i działań organów władzy w celu niedopuszczenia podeptania praw i godności człowieka, pogorszenia sytuacji moralnej w społeczeństwie;
- uczestnictwo w społecznej kontroli nad wypełnieniem prawodawstwa, w szczególności regulującego stosunki Kościoła z państwem, a także za tym, jak są realizowane sprawiedliwych orzeczenia sądów.

V.3. Działalność dzieci Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego w zakresie ochrony praw może być prowadzona zarówno na poziomie ogólnokościelnym, z błogosławieństwa Świętej Hierarchii, jak i na poziomie stworzonych przez laikat zjednoczeń społecznych, z których wiele już w dniu dzisiejszym skutecznie pracują w sferze ochrony praw. W swojej działalności w dziedzinie ochrony praw i godności człowieka, Kościół dąży do współdziałania z siłami państwowymi i społecznymi. Wybierając partnerów w społeczeństwie, Kościół pamięta o słowach Chrystusa Zbawiciela, powiedzianych przez Niego do: „Kto bowiem nie jest przeciwko nam, ten jest z nami” (Mk 9,40).

V.4. Opierając się na nauce Kościoła o godności, wolności i prawach człowieka, chrześcijanie są powołani do realizacji moralnie zorientowanych działań społecznych. Mogą one przejawiać się w najróżniejszych formach – na przykład, w świadczeniu wobec władzy, w intelektualnych opracowaniach, w prowadzeniu kampanii obrony tych albo innych kategorii ludzi i ich praw. Nie dążąc do rewolucyjnej przebudowy świata i uznając prawa innych grup społecznych do uczestnictwa w przekształceniach społecznych na podstawie ich wyboru światopoglądowego, chrześcijanie prawosławni mają sami prawo do udziału w takiej organizacji życia społecznego, które nie stało by w sprzeczności z ich wiarą i zasadom moralnym. Tych zaś zasad Rosyjski Kościół Prawosławny jest gotów bronić w dialogu ze społecznością światową i we współpracy z wiernymi innych tradycyjnych konfesji i religii.

.....

Niniejszy dokument został przyjęty przez Sobór Biskupi Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego dla rozwijania podstaw jego koncepcji społecznej. Poleca się Strukturom Kanonicznym, kapłanom i laikatowi naszego Kościoła, aby kierowali się danym dokumentem w swoich społecznie ważnych wystąpieniach i działaniach; podlega on studiom w duchownych szkołach Patriarchatu Moskiewskiego. Dokument przedstawia się braterskiej uwadze Lokalnych Kościołów Prawosławnych w nadziei na to, że będzie on służyć wzrastaniu jedynomyślności i pomoże w koordynacji działań praktycznych. Do studiów i analiz dokumentu zaprasza też inne kościoły i zjednoczenia chrześcijańskie, inne wspólnoty religijne, organy państwowe i społeczne kręgi różnych krajów, organizacje międzynarodowe.

.....

ORZECZENIE
ŚWIĘTEGO SOBORU BISKUPÓW
ROSYJSKIEGO KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

(Moskwa, 24-29 czerwca 2008 roku)

**„O Podstawach nauki Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego
o godności, wolności i prawach człowieka”**

(przyjęto na posiedzeniu plenarnym Soboru 26 czerwca 2008 roku)

Zatrzymując się na punkcie 2 orzeczenia Oświeconego Jubileuszowego Soboru Biskupiego 2000 roku «O Podstawach koncepcji społecznej Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego», w którym jest mowa w szczególności: «Potraktować, jako słuszne, przyjęcie przez Świętą Hierarchię, na podstawie niniejszego dokumentu, bardziej konkretnych orzeczeń w różnych kwestiach», biorąc pod uwagę pozytywną ocenę daną dnia 23 czerwca 2008 roku, przez Święty Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, niniejszemu projektowi „O Podstawach nauki Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o godności, wolności i prawach człowieka”, wysłuchawszy wykładu Jego Eminencji metropolity Smoleńskiego i Kaliningradzkiego Cyryla, przewodniczącego zespołu roboczego dla opracowania projektu dokumentu o prawach człowieka, Oświecony Sobór Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego postanawia:

1. Zatwierdzić „Podstawy nauki Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o godności, wolności i prawach człowieka” przedstawiające jego podejście do rozwoju i realizacji koncepcji praw człowieka. Niniejszy dokument zostaje przyjęty, jako

- rozwinięcie podstaw jego koncepcji społecznej i stanowi pozycję oficjalną Patriarchatu Moskiewskiego poświęconą prawom człowieka.
2. Klerowi i świeckim, a także Instytucjom Synodalnym, diecezjom, monastynom, parafiom i innym kanonicznym jednostkom kościelnym poleca się przyjąć „Podstawy nauki Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o godności, wolności i prawach człowieka”, jako wytyczne dla wzajemnych stosunków z państwem i społeczeństwem. Traktować, jako potrzebne rozwijanie przez prawosławnych wiernych, liczącej się społecznie działalności, prowadzonej według wytycznych tego dokumentu.
 3. Włączyć studia nad „Podstawami nauki Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o godności, wolności i prawach człowieka” do planów nauczania w Szkołach Duchownych Patriarchatu Moskiewskiego, a także polecać świeckim wyższym uczelniom zapoznanie się z nimi w ramach istniejących kursów, naświetlających współczesne położenie Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego.
 4. Uznać za niezbędną w celach szerokiego zapoznania z „Podstawami nauki Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego o godności, wolności i prawach człowieka” publikację tekstu tego dokumentu w odpowiednim nakładzie, w tej liczbie także w sieci internet, a także przekład jego na różne języki narodów świata, wliczając języki narodów żyjących na terenie działalności duszpasterskiej Patriarchatu Moskiewskiego.

Przetłumaczył Paweł Preciszewski

Spis treści

KONFERENCJA NAUKOWA „ANTROPOLOGIA PRAWOSŁAWNA”	5
Ks. Metropolita Sawa (Hrycuniak) <i>Słowo wstępne</i>	7
Прот. Николай Озолин <i>Образ и подобие Бога в человеке как основа православной антропологии: природный дар и личная задача</i>	11
Ks. Mikołaj Ozolin <i>Obraz i podobieństwo Boże w człowieku jako podstawa antropologii prawosławnej: dar naturalny i zadanie osobiste (tłum. ks. Henryk Paprocki)</i>	19
Ks. Henryk Paprocki <i>Antropologia Ojców kościoła IV–VIII wieków</i>	27
Ks. Andrzej Kuźma <i>Antropologia Ojców Kościoła pierwszych czterech wieków</i>	41
Ks. Warsonofiusz (Doroszkiwicz) <i>Antropologia i ascetyzm</i>	51
Krzysztof Leśniewski <i>Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych</i>	71
Artur Jeziński <i>Świętość człowieka w nauczaniu Kościoła Prawosławnego</i>	97
Jarosław Charkiewicz <i>Kult świętych w Prawosławiu</i>	109

ARTYKUŁY

Biskup Jerzy (Pańkowski)	
<i>Aktualny stan przygotowań do Soboru Panprawosłanego</i>	163
Ks. Warsonofiusz (Doroszkiewicz)	
<i>Grecki mnich Teodor pierwszym Prymasem Anglii</i>	177
Łukasz Leonkiewicz	
<i>Terminologia filozoficzna w nauce Ojców Kościoła</i>	195
Sergiusz Chorużyj	
<i>Filozofia i teologia: stare i nowe paradygmaty relacji</i>	221
Jarosław Charkiewicz	
<i>O ikonografii świętych w prawosławiu</i>	245
Ks. Henryk Paprocki	
<i>Eklezjologia Aleksego Chomiakowa</i>	291
Aleksy Chomiakow	
<i>Kościół jest jeden. Próba katechizmowego przedstawienia nauki o kościele</i>	305
Ks. Sergiusz Bułgakow	
<i>Moja choroba – notatki o umieraniu. Moja choroba (Styczeń 1926)</i>	331
Ks. Doroteusz Sawicki	
<i>Krótką historią Prawosłanego Autonomicznego Kościoła Świętej Góry Synaj</i>	365
Ks. Marian Bendza	
<i>Homilia z okazji święta Trzech Świętych Hierarchów</i>	387

DOKUMENTY

<i>Podstawy nauki rosyjskiego kościoła prawosławnego o godności, wolności i prawach człowieka</i>	399
---	-----

