



PRAWOSŁAWNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA

1. WSTĘP

Teologia prawosławna zawsze odznaczała się innym od zachodniego podejściem do problematyki antropologicznej. Podczas gdy Zachód podkreślał konflikt wolności i łaski, upadek człowieka i rozdarcie ludzkiej natury, Wschód był nastawiony do człowieka pozytywnie, podkreślał element przeobóstwienia. „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 częśćka, Bogoczłowieczeństwo. 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 epoki¹, 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

¹ N. Bierdiajew, *Problem człowieka*, [w tegoż:] *Głoszę wolność*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 18.

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 ujęcia.

2. 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 pierwotnego statusu człowieka oraz nie szuka powiązań z tak zwanymi „naukami świeckimi”. Podejście do problemu człowieka ma wyłącznie charakter biblijny: stworzenie „na obraz i podobieństwo” Boże, 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. *epéktasis*), rozwinęli teologię obrazu i podobieństwa Bożego oraz naukę o przebóstwieniu człowieka (gr. *théosis*). W rozumieniu Ojców człowiek występuje jako twórca — *homo creator*. Pierwszy zarys antropologii teocentrycznej podał św. Grzegorz z Nyssy², ale nauka ta została zapoczątkowana przez Klemensa 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,

b. *hypóstasis* - aspekt bytu otwartego i transcendującego swój własny świat wewnętrzny w kierunku Boga³.

² Św. Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, PG 44, 125-256; por. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej. Od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity*, Przeł. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 114-119.

³ Por. A. Kniazeff, *Matka Boża w Kościele prawosławnym*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1996, s. 58 i 66.

Ten ostatni aspekt jest decydujący dla antropologii. Misterium Trój-jedni Boga w jednej naturze znajduje swe odbicie w misterium człowieka. Spowodowało też rozwinięcie koncepcji „soborności” natury ludzkiej, co pociąga za sobą tezę o pozaindywidualnym, wspólnotowym (ros. *sobornyj*) i katolickim (w znaczeniu całości) charakterze ludzkiej świadomości. Idea „wszechjedności”, rozwijana zwłaszcza przez Włodzimierza Sołowjowa, znalazła swój pełny wyraz w stwierdzeniu Eugeniusza Trubieckoj, że w nas samych odbywamy naradę (ros. *sobor*) ze wszystkimi⁴. Jest to rozwinięcie personalizmu wspólnotowego opartego o rzeczywistość obrazu Bożego w człowieku.

W oparciu o te założenia teologia prawosławna rozwinęła szereg oryginalnych wątków, jak ideę twórczości (Mikołaj Bierdiajew), teorię poznania totalnego (Aleksy Chomiakow, Iwan Kierejewskij), wizję człowieka przewyżczającego śmierć (Mikołaj Fiodorow), rozwinięcie nauki św. Grzegorza z Nyssy (Wiktor Niesmiejow) oraz oryginalne wątki literackie (Mikołaj Gogol, Fiodor Dostojewski)⁵.

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 przebóstwiający energie Boże, wiecznie promieniujący z istoty Boga. Według św. Augustyna wizja uszczęśliwiająca zaczyna 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 energiach⁶, odpowiada głębia człowieka, której symbolem jest serce (*Jr* 17, 9-10). Misterium „Boga ukrytego” — *Deus absconditus* (*Iz* 45, 15) posiada swe przedłużenie w tajemnicy „człowieka ukrytego serca” (*1 P* 3, 4)⁷. Apofatycznej (negatywnej) teologii odpowiada też apofatyczna antropologia⁸. Nie-

⁴ W. Zienkowskij, *Istoria russkoj filosofii*, Paris 1989, II, s. 335.

⁵ H. Paprocki, *Lew i mysz, czyli tajemnica człowieka. Esej o bohaterach Dostojewskiego*, Białystok 1997.

⁶ J. Meyendorff, *Żyżn' i trudy swjatitielja Grigorija Pałamy. Wwiedienije w izuczenije*, przeł. G. Naczynkin, Petersburg 1997.

⁷ O. Clément, *Ciało śmiertelne i chwalebne*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 31-43.

⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 75-76; tenże, *Kobieta i zbawienie świata*, Przeł. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 52-54, 205-207.

poznawalność 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 *ko-inonii* — 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 Tróję.

3. ANTROPOLOGIA OBRAZU I PODOBIENSTWA

Podstawę skrypturystyczną teologii obrazu stanowią słowa Księgi Rodzaju „na obraz nasz i na podobieństwo” (gr. *kat'eikóna hemetéran kai kath'homoíōsin*). 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 człowieku? 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 „obazu 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”⁹ ze-

⁹ Św. Epifaniusz z Salamin, *Panarion*, PG 41, 173-1200.

brał 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 napotykamy 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. *demio-urgikón dzōon*), doskonalenia się i transcendencji. Niektórzy uważają, że podobieństwo ma charakter moralny i polega na doskonaleniu siebie. Szkoła ta ulegała nieraz neoplatońskiej 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 osobowej 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 Archetyp. 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)¹⁰.

Obraz jest czymś dynamicznym¹¹, podczas gdy podobieństwo jest zadaniem domagającym się realizacji. Człowiek ma zdolność upodob-

¹⁰ P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 310.

¹¹ „Obrazem jestem niewypowiedzianej Twojej chwały, chociaż noszę piętna moich grzechów” (troparion panichidy).

nienia 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 odkupieniu¹². 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 Chrystusa¹³.

4. ANTROPOLOGIA PRZEBÓSTWIENIA

Chociaż człowiek upadł, to jednak nie zatracił w sobie obrazu Bożego. Po grzechu „obraz” pozostał w człowieku bez zmiany, lecz zredukowany do stanu ontologicznego milczenia, bezsilności i niezdolności urzeczywistnienia się w „podobieństwie”, które stało się całkowicie nieosiągalne naturalnymi siłami człowieka¹⁴. Na utratę narażone jest więc Boże podobieństwo, czyli zdolność do twórczego pozytywnego działania. Utrata taka fałszuje obraz i zmniejsza jego skuteczność. Bogoczłowieczeństwo zawarte w człowieku osiąga swoją pełnię w człowieczeństwie Chrystusa. Tajemnicę człowieka można odczytać tylko w świetle tajemnicy Chrystusa. Prawosławiu obca jest więc redukcja człowieczeństwa wyłącznie do modelu etycznego. Dla prawosławia bowiem poziom etyczny jest zawsze niższy od poziomu religii.

Odkupienie dokonane na krzyżu w krwi Chrystusa odnawia w człowieku przyrodzony obraz Boży. Z drugiej strony teologia obrazu przeciwstawia się tendencjom do absolutnej autonomii człowieka. *Ho kryptós anthrópos* — ukryty człowiek — niesprowadzalny nigdy do końca, nie jest równocześnie samowystarczalny. Jeżeli jest bowiem obrazem, zależy od swego Archetypu.

Antropologia prawosławna, z wyjątkiem literatury ascetycznej, nigdy nie poświęca zbyt wiele uwagi grzechom i upadłej naturze, natomiast akcentuje przebóstwienie człowieka, będące ostatecznym celem bytów stworzonych.

¹² S. Stragorodskij, *Prawosławnoje uczenie o spasenii*, Kazań 1898, s. 146-217.

¹³ B. Wyszczawcew, *Obraz Bożyj w suszczestwie czelowieka*, „Put” 11:1935, z. 49, s. 48-71; tenże, *Obraz Bożyj w griechopadienii*, „Put” 14:1938, z. 55, s. 24-40; W. Łoski, *La Théologie de l'image*, „Messenger del' Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale” 8:1959, z. 30-31, s. 123-133.

¹⁴ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 75.

Do antropologii przeobstwienia przyczyniła się szczególnie rosyjska teologia i filozofia religijna XIX i XX wieku. Punktem wyjścia tej nauki jest głoszona przez Sołowjowa idea Bogoczołowieczeństwa¹⁵, a podstawą teologia św. Grzegorza Palamasa, według której niestworzone energie Boże (łaska niestworzona) przenikają całą naturę i już w tym życiu człowiek może, a nawet powinien stać się ich uczestnikiem. Św. Symeon Nowy Teolog uczył, że w tym życiu możemy, a nawet winniśmy ujrzeć Chrystusa, bo jeżeli będziemy godni zobaczyć Go zmysłowo tutaj, nie umrzemy. Dlatego nie winniśmy oczekiwać, by zobaczyć Chrystusa w przyszłości, ale powinniśmy usiłować zobaczyć Go już teraz¹⁶.

Św. Grzegorz Palamas podkreślał, że przemienienie (gr. *metamorphosis*) fizycznej natury człowieka dokonuje się już w tym życiu za pośrednictwem „światła Taboru” promieniującego z chwalebego człowieczeństwa Chrystusa. Człowiek może zostać przeświecony przez Boga tak dalece, że ogląda Boga już na ziemi¹⁷. Pouczające są w tym względzie doświadczenia mistyczne św. Serafina z Sarowa.

Stąd wypływa doniosłość dla duchowości prawosławnej dwóch świąt, święta Paschy i święta Przemienienia. Pascha daje nam poczucie bezpośredniego przeżycia odnowionego przez mękę Chrystusa obrazu Bożego. Chrystus zniszczył bowiem przez swoją śmierć naszą śmierć i zwyciężył władzę kosmosu.

Z pojawieniem się hezychazmu punkt ciężkości doktryny eschatologicznej ułożył się w Przemienieniu, ponieważ Przemienienie jest już spełnioną paruzją. Przemienienie oznacza przeobstwienie człowieka, czyli uczestnictwo w ożywiającej mocy Zmartwychwstałego Chrystusa (*1 Kor 15, 45*).

Ten eschatologiczny aspekt Przemienienia podkreśla liturgia prawosławna tego święta (6 sierpnia), gdy w dziewiątej pieśni kanonu jutrzni słyszymy:

Aby okazać jawnie Twe niewypowiedziane drugie przyjście, w którym jako najwyższy Bóg objawiasz się stojąc wśród bogów Apostołów na Taborze, Mojżesza i Eliasza światłością nappełniłeś.

¹⁵ W. Sołowjow, *Cztienija o Bogoczołowieczestwie*, [w tegoż:] *Sobranije soczynienij*, Petersburg 1912, III, s. 3-181.

¹⁶ Św. Symeon Nowy Teolog, *Katecheza VI*, [w tegoż:] *Catéchèses I-15*, Paris 1969, s. 45-47.

¹⁷ P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, s. 85-88.

Natomiast kanon jutrzni Wielkiego Czwartku nawiązuje do Ewangelii według św. Jana (10, 34):

Ja rzekłem: bogami jesteście. W moim królestwie będę Bogiem i wy będziecie bogami razem ze mną.

Paruzja jest więc naocznym objawieniem Boga w Chrystusie i tylko przebóstwieni („bogowie”) mogą brać w niej udział. Jest to ta sama linia tradycji prawosławnej, która ciągnie się od św. Ireneusza z Lyonu, przez św. Atanazego Wielkiego, św. Symeona Nowego Teologa, hezychastów, św. Grzegorza Palamasa, aż do św. Serafina z Sarowa i ma swe potwierdzenie w liturgii Kościoła i w kontemplacji mistyków, w antropologii liturgicznej i doksologicznej¹⁸.

5. CZŁOWIEK A WSPÓLNOTA

Podstawowa intuicja antropologii prawosławnej głosi, że człowiek jest istotą wspólnotową — „Nie można zbawiać się w pojedynkę”. Człowiek zawsze znajduje się wobec wspólnoty¹⁹. Znajduje się także wobec „wspólnoty kosmosu”. Gdy zwracamy się w modlitwie do Boga, mówimy „Ojcze nasz”, a nie „Ojcze mój”. Człowiek jest związany ze wszystkimi innymi ludźmi przez swoją ludzką naturę, a także przez Kościół — ciało mistyczne Chrystusa i przez łaskę, co równocześnie wiąże z Bogiem. Dlatego też oddzielenie od Boga pociąga za sobą oddzielenie od człowieka, piekło i śmierć. Wymownym tego przykładem jest postać Kiriłłowa z „Biesów” Fiodora Dostojewskiego²⁰. Odejście od Boga powoduje bowiem redukcję człowieczeństwa. Droga do Boga, ku Boskiemu Archetypowi, prowadzi jednak przez ciemność, w której metanoia jest całkowitym zaufaniem Chrystusowi²¹, gdyż Chrystus przez krzyż odnowił naszą naturę oraz zjednoczył nas samych ze sobą i z innymi ludźmi. Upadek człowieka był katastrofą kosmiczną, ale kosmos został przemie-

¹⁸ *Tamże*, s. 88-91; K. Ware, *Tout ce qui vit est saint*, przeł. F. Lhoest, L. et M. Egger, T. Verhelst, M. Guichard, B. et D. Goublomme, Paris-Pully 2003, s. 41-61.

¹⁹ O. Clément, *Questions sur l'homme*, Paris 1986, s. 24.

²⁰ F. Dostojewski, *Biesy*, Przeł. T. Zagórski i Z. Podgórzec, London 1992.

²¹ Por. monolog Marmieladowa w: F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, Przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1971, s. 29-31.

niony w Chrystusie. Dlatego w Eucharystii używa się produktów już przemienionych przez człowieka — chleba i wina — a nie pszenicy i winogron. Eucharystia jest wieczną memoria natury, świata, nieba, morza, słońca, księżyca, wszystkich stworzeń i człowieka²² oraz przygotowaniem przemienienia świata. Człowiek realizuje się we wspólnocie i ze wszystkimi uczestniczy w „ucłowieczeniu kosmosu”. Ucłowieczony kosmos jest ostatecznym celem osiągnięcia pełnej harmonii człowieka z naturą²³. Ta harmonia powinna być poprzedzona osiągnięciem harmonii w rodzinie ludzkiej. Temu celowi służy Kościół, ciało mistyczne Chrystusa, który łączy na swym terenie przemienionych ludzi. Kościół jest zarazem tym terenem, na którym spotykają się grzesznicy i święci, jest łącznikiem niespójnych ludzkich osobowości. Swoją misję Kościół spełnia głównie przez sakramenty i przez kult. Soliptyczne wyobcowanie człowieka prowadzi, w myśl intuicji prawosławnej, do alienacji jednostki. Jedynie we wspólnocie i w jedności z innymi człowiek, który jest chwałą Chrystusa²⁴, realizuje swoje człowieczeństwo, o ile pozostaje równocześnie we wspólnocie z tym, który jest Panem kosmosu.

Podobnie jak w kontaktach w Bogiem, również i w kontaktach z innymi ludźmi, uczestniczy cały człowiek jako osoba. Zgodnie z nauką Pisma Świętego człowiek składa się z trzech pierwiastków — ciała, duszy i ducha (1 Tes 5, 23; por. Ga 5, 18; 2 Tm 4, 22). W swej triadycznej strukturze człowiek odbija Tróję Świętą, jest więc bytem na obraz Boskiej Trójjedni. Mówi o tym św. Serafin z Sarowa w swej rozmowie z Aleksandrem Motowilowem:

Wielu tłumaczy na przykład, że gdy w Biblii powiedziano — ‘tchnął Bóg dech żywota w oblicze Adama stworzonego z prochu ziemi’, to jakoby znaczy, iż w Adamie do tego czasu nie było duszy i ducha ludzkiego, a było tylko samo ciało, stworzone z prochu ziemi. Tłumaczenie to nie jest prawidłowe, gdyż Pan Bóg stworzył Adama z prochu ziemi w tym stanie, jak mówi o tym święty Apostoł Paweł: ‘Niech będzie doskonały wasz duch,

²² Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna V*, [w tegoż:] *Katechezy*, Warszawa 1973, s. 318; por. H. Paprocki, *Eucharystia w prawosławiu*, [w:] *Eucharystia w dialogu ekumenicznym*, Warszawa 1989, s. 27-121.

²³ N. Bierdiajew, *Duch i wolność*, przeł. H. Paprocki (w druku).

²⁴ Św. Grzegorz Teolog, *Poemata historica. Sectio I: De seipso XXXVII. Hymnus ad Christum post silentium Paschate*, PG 37, 1327.

ducha i ciało na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa'. Wszystkie trzy części naszego jestestwa zostały stworzone z prochu i Adam nie został stworzony martwym, ale żywym i aktywnym stworzeniem, podobnym do innych stworzeń żyjących na ziemi, uduchowionym Bożym stworzeniem²⁵.

Wejście we wspólnotę z innymi oznacza nie tylko kontakt fizyczny bądź intelektualny, ale także zaciągnięcie określonych więzów duchowych. Pełne uczestnictwo we wspólnocie (gr. *koinonía*) zakłada całkowitą komunie osób. Jest to uczestnictwo równorzędne do komunii człowieka z Bogiem. Powoduje to, że dla prawosławia aspekt wspólnotowy ma istotne znaczenie. Wspólnota z Bogiem i ludźmi ma charakter sakramentalny. Jeżeli obecność Boga jest sakramentem, to każdy człowiek nabiera charakteru sakramentalnego, gdyż każdy jest obrazem Boga. Spowodowało to, że Chrystus zstąpił na ziemię, aby odszukać zagubiony obraz i zbawić Adama, ale nie znalazł go i zszedł szukać aż do otchłani²⁶. Wyprowadzenie z otchłani objęło nie tylko Adama, ale cały rodzaj ludzki co oznacza, że zbawiać nie można się samotnie, że zawsze stoimy wobec wspólnoty.

6. ANTROPOLOGIA ZMARTWYCHWSTANIA

Teologia prawosławna zachowuje optymizm w problematyce zła²⁷, cierpienia i śmierci, gdyż sensem śmierci jest zmartwychwstanie. Koniec naszego życia oznacza bowiem *anastasis*. Mikołaj Fiodorow, myśliciel rosyjski końca XIX wieku, uznał, że celem ludzkości jest przezwyciężenie śmierci i wskrzeszenie przodków, realizacja eschatologicznych treści chrześcijaństwa²⁸. Chrześcijaństwo jest życiem i Bóg jest Bogiem żywych a nie umarłych. Wiąże się z tym element patosu twórczości, gdyż tworzy człowiek, który ma uczestnictwo tworzenia dane przez Stwórcę²⁹. Stwórca czyni twórców i sam przemienia świat przez łaskę.

Prawosławie rozpatruje problem zła, cierpienia i śmierci w świetle

²⁵ Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1992, s. 21.

²⁶ 25 pochwała 1 stacji enkomii Wielkiej Soboty.

²⁷ N. Łosskij, *Bóg i zło świata. Podstawy teodycei*, przeł. H. Paprocki (w druku); Je. Trubieckoj, *Smysł żyźni*, Paris 1979, s. 269-271.

²⁸ Por. M. Fiodorow, *Filosophija obszczego diela*, Westmead 1970, I-II.

²⁹ Por. M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001.

Zmartwychwstania Chrystusa i zmartwychwstania powszechnego. Człowiek jest stworzeniem, które ma zmartwychwstać. Przemienieniu i odrodzeniu ma ulec także cały kosmos — „Oto czynię nową ziemię i nowe niebo ... oto wszystko czynię nowym” (Ap 21, 5). Z tego punktu widzenia desakralizacja natury jest etapem prowadzącym do przemienienia. Nie należy zapominać, że sąd po grecku znaczy *krísis*. A takim sądem nad sądami jest krzyż. Zwycięstwo nad piekłem, odniesione przez Chrystusa, jest źródłem naszej nadziei. Chrystus powiedział do starca Sylwana z Atosu, jednego z najoryginalniejszych świętych naszego wieku, żeby nie tracił nadziei trzymając swego ducha w piekle. Według św. Ambrożego ten sam człowiek jest zarazem potępiony i zbawiony³⁰.

Kościół prawosławny nigdy nie zdogmatyzował swojej eschatologii, ograniczając się wyłącznie do sformułowania Credo: „Oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia w przyszłym świecie”. Wielu teologów prawosławnych wysuwało jednak teorię apokatastazy czyli powszechnego zbawienia, odwołując się zwłaszcza do wypowiedzi św. Grzegorza z Nyssy. Zbawiciel, który lotra uczynił dziedzicem raj, jest władny wspomnieć i nas, gdy umierając w Adamie, w Chrystusie oczekujemy ożywienia (Rz 15, 22).

Wynika to z głębokiego przekonania, że miłosierdzie Boże jest bez granic, o czym mówił św. Izaak Syryjczyk:

Garść piasku rzucona w niezmierzone morze, oto czym jest grzech wszelkiego ciała wobec nieskończonego miłosierdzia Bożego.

Radosna świadomość paschalna prawosławia każe nam wierzyć, że w noc paschalną nie jesteśmy dalsi od Chrystusa, niż Maria Magdalena, niż niewiasty spieszące do grobu, uczniowie z Emaus i Apostołowie. W zmartwychwstaniu odnajdujemy sens naszych dziejów i możemy żyć nadzieję własnego zmartwychwstania³¹.

7. ANTROPOLOGIA WOLNOŚCI

Za „filozofa wolności” uważa się Mikołaja Bierdiajewa, który temu właśnie problemowi poświęcił prawie wszystkie swoje książki. Począ-

³⁰ Św. Ambroży z Mediolanu, *Expositio Psalmi 118*, PL 15, 1502.

³¹ J. Klinger, *Chrystus Zmartwychwstał*, [w tegoż:] *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 122-126.

kowo, chcąc zachować absolutną wolność człowieka, wyprowadzał wolność z nicości poprzedzającej stworzenie. Jednak w późniejszych swoich pracach, zwłaszcza w książce „Duch i wolność”, zmodyfikował swoje poglądy. *Źródło wolności człowieka – pisze Bierdiajew – tkwi w Bogu, ale nie w Bogu-Ojcu, a w Bogu-Synu, natomiast Syn jest nie tylko Bogiem, ale także człowiekiem, absolutnym człowiekiem, duchowym człowiekiem, odwiecznym człowiekiem.* Wolność Syna jest tą wolnością, w której i przez którą możliwa jest wolna odpowiedź Bogu, wolne zwrócenie się do Boga. Wolność Syna jest źródłem wolności całego rodzaju ludzkiego. W Synu dokonuje się wolna odpowiedź na Boże wezwanie miłości, na Bożą potrzebę swego innego. Dokonuje się to w duchowym świecie i odbija w świecie ziemskim. Wolność Syna Bożego ma źródło w samej sobie, w Nim samym, jest to wolność absolutnej duchowości, która nie zna żadnego określenia z zewnątrz. Natomiast w Synu Bożym jest obecny cały rodzaj Adama, ma w Nim źródło wewnętrzne swojej wolności, nie tylko wolności Boga, ale także wolności w relacji do Boga, wolności zwracania się do Boga. Otrzymanie od Chrystusa wolności nie oznacza tylko otrzymania wolności od samego Boga, ale oznacza także otrzymanie wolności dla zwrócenia się do Boga, dla dania odpowiedzi na Bożą potrzebę miłości, wolność bycia autentycznymi synami. Nie jest to już monizm ani dualizm, jest to tajemnica Bogoczłowieczeństwa, tajemnica dwóch natur w Chrystusie, a tym samym dwóch natur w człowieku. Tajemnicy wolności człowieka i rozwiązania tragedii wolności należy poszukiwać w dogmacie chrystologicznym o Bogoczłowieczej naturze Chrystusa. Jedynie świadomość chrystologiczna przewyższa monofizytyzm, do którego ma naturalną skłonność nasze myślenie. Chrystus-Bogoczłowiek – jest Absolutnym Człowiekiem, a nie tylko Bogiem i dlatego działa w Nim wolność natury ludzkiej, a nie tylko natury Boskiej. W czynie dokonanym przez Chrystusa-Bogoczłowieka działała nie tylko natura Boża, ale także natura ludzka. W Nim ujawnia się źródło wolności człowieka, wolności w Chrystusie, nie tylko Boskiej, ale także autentycznie ludzkiej wolności. Wolność Syna jest wolnością ludzką, opiera się o bezdenność ludzkiej hipostazy w bycie Bożym. Wolność, należąca do rodzaju Niebieskiego Adama, połączona z miłością, jest dobrowolną miłością, jest wolnością w miłości, w niej z wolności wyrwany został ościel zła, zwyciężona jej śmiertelna trucizna. Zrozumienie tajemnicy wolności człowieka oznacza przewyżczenie monizmu i dualizmu, ozna-

cza kontakt z tajemnicą jedności dwóch natur, co jest tajemnicą chrześcijaństwa. *Bóg pragnie, żeby człowiek był*, żeby była nie tylko natura Boska, ale także natura ludzka. Natura ludzka została stworzona przez Boga nie w tym celu, żeby uległa zniszczeniu. Bóg tęskni za swoim innym, za kochającym i kochanym, gdyż Bóg jest nieskończoną miłością. Natomiast miłość nie może pozostawać w zamknięciu, ona zawsze wychodzi ku drugiemu³².

8. ANTROPOLOGIA PRZEWYCIĘŻENIA SAMOTNOŚCI I ROZPACZY

Ludzkość, którą obserwujemy i którą stanowimy, wydaje się rozbita. Rozbicie istnieje przede wszystkim w każdym z nas. Moje „ja” jest teatrem cieni, postaci neurotycznych, którymi nie my manewrujemy, ale które raczej nami powodują. Nasze władze są również oddzielone jedna od drugiej, a ich hierarchia zachwiana: inteligencja czysto „mózgowa”, która przeciwstawia przedmiot przedmiotowi oraz „serce” mroczne, wydane mocom podświadomości, które wprowadza zamieszanie w porządek poznawczy. Jesteśmy pozbawieni jakiegokolwiek ośrodka ładu.

Na skutek rozdźwięku w nas samych jesteśmy podzieleni także między sobą na jednostki wrogie, osamotnione lub zagubione, osamotnione już w swoim zagubieniu.

Niepodobna zbudować antropologii chrześcijańskiej w zamkniętym kręgu tego stanu. Wszelka refleksja zawisłaby w próżni. Analiza jednostki, ograniczona do jej stanu odłączenia, równałaby się zasklepieniu w krótkowzrocznej wizji spowodowanej naszą „alienacją”, która nie jest wyłącznie społeczna, ale także ontologiczna. Natomiast w pasji kochania lub tworzenia, w przejrzystości spojrzenia, w zwykłym, nagłym olśnieniu istnieniem, ukazują się głębie nasycone światłem.

Nie można wyjaśnić człowieka w granicach tego, co ludzkie. Piękne słowo *ethos*, które zubożamy do „etyki”, oznaczało pierwotnie „domostwo”. A Heraklit mówił: „Domostwem człowieka jest Bóg.”

Z chwilą, gdy osoba ludzka odwraca się od Boga, traci panowanie nad swoją naturą, staje się jednostką – *atomos*! – w której następuje rozbitcie tejże natury. Natura ludzka i kosmiczna (nie w znaczeniu filozoficznym, lecz ściśle teologicznym znaczeniu pojęcia natura), – owa jedność sym-

³² Por. M. Bierdiajew, *Duch i wolność* (dz. cyt.).

foniczna, ów dynamizm, które przeczuwamy w Chrystusie i w świętości – jest w nas rozbita.

W tym stanie równoległego istnienia jednostek bez rzeczywistego kontaktu osobowego, z twarzą zamkniętą na spojrzenie drugiego człowieka, co pozbawia mnie świata, dynamizm eucharystyczny przekształca się w nas w ślepy popęd. Już nie znajduje – przez nas – zaspokojenia w Bogu. Zaczyna więc igrać owymi „ja” każdego z nas, zamkniętymi i bezkształtnymi zarazem, owymi „atomami”, które zderza gwałtownie między sobą. Jednostki kurczowo trzymają się swej ziejącej pustką wolności, wolności, która w końcu staje się niewolnicą samej siebie oraz relacji na płaszczyźnie zewnętrzności i posiadania, jakie sama wytwarza. Jest to miłość niemożliwa i w rezultacie niszczycielska, jest to ostateczne zniewolenie śmiercią. Człowiek nie wystarcza sobie samemu, nie może zrealizować się sam, jeśli nie zwróci się ku Nieznanemu, który go stwarza i wzywa – ta prawda streszcza się w fundamentalnym twierdzeniu wiary: zostaliśmy stworzeni, jesteśmy istotami stworzonymi.

Ważne jest, aby nie używać tu słów statycznych, które sprowadzają całą rzeczywistość do rozmiarów rzeczy. Mamy zwyczaj przeciwstawiać Stwórcy Jego stworzenie. Przeciwnie powinniśmy zrozumieć, że istoty stworzone nie istnieją inaczej, jak tylko w Bogu, w tej woli stwórczej, która właśnie sprawia, iż różnią się one od Boga. Wszyscy pewnego dnia będziemy musieli wyrazić, w ten czy inny sposób, przepiękną modlitwę, którą Dostojewski wkłada w usta pielgrzyma Makarego: „Wszystko jest w Tobie, mój Boże, ja sam jestem w Tobie, przyjmij mnie”. Bóg zawsze przyjmuje, ale trzeba, aby człowiek dobrowolnie prosił Go o to³³.

9. ZAKOŃCZENIE

Jeżeli coś naprawdę dzieli Wschód i Zachód poza kwestią trynitarną (Filioque) i eklezjologiczną (prymat i nieomyślność papieska), jest to przede wszystkim antropologia. Antropologia prawosławna jest bardzo wrażliwa na wymiar ontyczny człowieka, a także na wymiar kosmiczny i apofatyczny. Teologia zachodnia ma charakter bardziej moralny, rozpatruje człowieka w perspektywie działania, a nie bytu. Być może, jest to opozycja wynikająca, jak twierdzi o. Yves Congar, z dwóch typów myślenia.

³³ Por. O. Clément, *Questions sur l'homme* (dz. cyt.).

Tajemnica człowieka tkwi, według prawosławia, w zadaniu do realizacji którego powołany jest człowiek — w przebóstwieniu. Jest też antropologią głoszącą optymizm. Człowiek w tym ujęciu nie jest niewolnikiem grzechu, ale współpracownikiem Boga, istotą powołaną do przebóstwienia. Antropologia ta jest prześiąknięta wiarą w to, że nikt „kto wierzy w Niego nie będzie zawstydzony” (*Rz* 10, 11, *1z* 28, 16), a On sam „wszystkich poddał nieprawości, aby wszystkim okazać miłosierdzie” (*Rz* 11, 32).