

Jan Pryszynt

Z problematyki społecznej w prawosławiu

Studia Theologica Varsaviensia 18/1, 153-165

1980

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JAN PRYSZMONT

Z PROBLEMATYKI SPOŁECZNEJ W PRAWOSŁAWIU

Treść: Wstęp; I. Uwagi wprowadzające; II. Zagadnienia społeczne w moralistyce rosyjskiej; III. Idee prawosławia a problematyka społeczna; Zakończenie.

WSTĘP

W okresie obecnych żywych zainteresowań problematyką społeczną można się spotkać z pytaniem o jej ujęcia w prawosławnej myśli teologicznej. Pytanie to jest stawiane mimo dość powszechnego poglądu, że tematyka społeczna w prawosławiu jest słabo rozwinięta. Czy tego rodzaju pogląd nie jest jeszcze jakąś pozostałością z okresu sporów i polemik między wyznaniami chrześcijańskimi, gdy tak łatwo posługiwano się uproszczeniami wyrażającymi co najmniej niepełną prawdę? Wydaje się, że w tym wypadku tak nie jest, gdyż i sami uczeni prawosławni zwykli ten brak uznawać. Dla przykładu można przytoczyć opinię współczesnego teologa rosyjskiego T. Popowa: „Należy odnotować, że w naszej wcześniejszej teologii problem społeczny był przesuwany na margines, albo pozbawiany ostrości lub wręcz przemilczany”¹.

Mimo to przesadą byłoby twierdzić, że dla prawosławia zagadnienia społeczne były całkiem obce. Obecny artykuł ma stanowić próbę, przynajmniej wstępnego, zorientowania w tym zagadnieniu. Zasadniczy punkt wyjścia dla naszych rozważań będą stanowić syntezy podręcznikowe teologii moralnej z drugiej poł. XIX w., gdyż właściwie jak dotąd w żadnym kraju tego poziomu moralistyka prawosławna nie osiągnęła. Mimo jej charakteru „szkolnego” może ona być miarodajna, gdyż znalazły w niej odbicie stosunkowo najpełniej poglądy prawosła-

¹ T. Popow, *Nrawstwiennoje Bogostowije i jego sowriemiennyje zadaczi*, Żurnal Moskowskiej Patriarchii 1958, nr 3 s. 74.

wia w tym zakresie. Wypadnie również posłużyć się jako pomocą niektórymi publikacjami ogólniejszej natury, szczególnie autorów prawosławnych.

I. UWAGI WPROWADZAJĄCE

Przyjęła się dość powszechnie opinia, że etyka prawosławna ma głównie charakter indywidualistyczny.² Rzeczywiście wydaje się przemawiać za tym wiele argumentów. Jeden z nich stanowi zdecydowane wysunięcie realizacji zbawienia jednostki jako podstawowego celu w życiu chrześcijańskim.³ Cel ten stanowił maksymalistycznie ujęty imperatyw, który nakazywał dążenie do osobistego doskonalenia i uświęcenia się. Środkami zasadniczymi tutaj miała być asceza i modlitwa, praktykowane najskuteczniej w życiu pustelniczym lub zakonnym. To ascetyczno-monastyczne nastawienie w prawosławiu znalazło swoje odbicie także w teologii moralnej, gdzie główną wagę poświęcono osobistej przemianie chrześcijanina w człowieka duchowego. W tej przemianie kładziono nacisk na zdobywanie cnót, które miały przede wszystkim charakter indywidualny.

Problematyka tak pojmowanego życia chrześcijańskiego jeszcze wyraźniej dominowała w piśmiennictwie poświęconym życiu duchownemu. Wspomnieć o nim wypada, ponieważ wywierało ono duży wpływ na kształtowanie się poglądów także szerszych kręgów wyznawców prawosławia rosyjskiego, wśród których literatura ascetyczna cieszyła się wielkim wzięciem. Przykładem mogą być pisma św. Tichona Zadonskiego (†1783). O jego poglądach w tej dziedzinie może świadczyć między innymi charakterystyczne już w swoim tytule dzieło *Ciało i duch*.⁴ Również znamienna jest doktryna bardzo poczyt-

² O słuszności tego poglądu dość przekonująco świadczy choćby wypowiedź tej wielkości teologa co S. Bułgakow, który charakteryzując prawosławie w jego etyce uwydatnia troskę o czystość serca i nabywanie świętości osobistej, przy czym najwyższym ideałem chrześcijanina miał być mnich. Por. S. Bułgakow, *Prawosławie. Oczerki uczenia prawosławnej Cerkwi*, Paris brw. s. 324—330.

³ „W to wriemia u nas w Bogosłowii gospodstwowali po priemuszczestwu askieticzeskije i spiritualiczeskije naprawlenija. W sotierologii i w morali oba eti naprawlenija na pierwoje miesto wydwigali uczenie o licznom spasienii christianina i mało udieliali wni-manija uczeniu o jego obszczestwiennoj zyzni”. T. Popow, art. cyt., s. 74.

⁴ Tichon Zadonskij, *Płot' i duch*. W: *Tworienija*, S. Pietierburg 1912, t. 2, s. 5—99. Już sam termin *plot'* jest pejoratywnym wyrażeniem w odróżnieniu od zwykle używanego *tieto*.

nego w XIX w. i cenionego pisarza moralno-ascetycznego bpa Teofana Pustelnika.⁵ Przetłumaczył on *Filokalię*, która była niezwykle poważanym podręcznikiem życia wewnętrznego przede wszystkim w klasztorach, a także w kręgach pozostających pod wpływem starców. Otóż w niej znajduje odbicie problematyka indywidualnego doskonalenia i uświęcenia. Łątwo się o tym przekonać biorąc do ręki kompendium, w którym znajdziemy wybrane urywki z pobożnych autorów tego dzieła. Dotyczą one zagadnień niemal wyłącznie o charakterze indywidualnym i zalecają cnoty mające znaczenie głównie dla osobistej doskonałości.⁶

Tego rodzaju podejście zakłada swoisty stosunek do świata. Należało się bowiem odciąć od wszelkiego rodzaju przeszkód stojących na drodze zdobywania osobistej świętości. Przeszkody te tkwiły głównie w świecie, stąd zrozumiała jest radykalizm w żądaniu wyrzeczenia się tego, co ziemskie. Łączyło się to z kolei z tak charakterystycznym ukierunkowaniem na rzeczy wieczne. Odniesienie eschatyczne nadawało swoisty rys mentalności prawosławnej, którą często cechuje nie tylko odcięcie się czy pogarda dla spraw tego świata, ale wręcz nienawiść wszystkiego co ziemskie.⁷ Mogło to więc w sumie znajdować odbicie w traktowaniu problematyki dotyczącej zagadnień społecznych.

Interesujący powód, który tłumaczy brak zajęcia się przez prawosławie problematyką społeczną, wysuwa profesor uniwersytetu w Salonikach, S. Agourides. Jako przyczynę tego stanu podaje on ścisły związek czy nawet zależność Kościoła od państwa, określaną często na Zachodzie mianem ceszaropapizmu. Zgodnie z tym „państwo brało odpowiedzialność za wszystkie sprawy związane z całokształtem życia doczesnego, pozostawiając Kościołowi głównie troskę o rzeczy niebieskie”. Stąd działalność społeczna Kościoła ograniczała się w ciągu wieków czę-

⁵ Por. J. Pryszynt, *Bp Teofan Pustelnik — moralista prawosławny (1815—1894)*, STV 15(1977) nr 2, s. 113—135; tenże, *Podstawowe założenia doktryny moralnej bp Teofana Pustelnika*, STV 16 (1978) nr 2 s. 139—163; tenże, *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika*, Warszawa 1979.

⁶ Por. *Christianskaja Żyżń po Dobrotoliubiju. Izbrannyje izrieczenija iz tworienij swiatych Otcew i Uczytilej Cerkwi*, Charbin 1930.

⁷ Charakterystyczna w tym względzie dla prawosławia jest już znana od pierwszych wieków we wschodnim chrześcijaństwie i specyficzna dla niego ucieczka od świata. Por. Th. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, Róma 1978, 199—214. Por. także np. C. J. Dumont, *Catholiques et Orthodoxes à la veille du concile*, Istina 8(1961—62) s. 195.

sto w praktyce przeważnie do filantropii.⁸ Oczywiście musiało to znaleźć swoje odbicie w teologii.

Obok tych ogólnych przyczyn można znaleźć inne, bardziej szczegółowe, tłumaczące słaby rozwój etyki społecznej w prawosławiu. Przede wszystkim nie sprzyjał temu już sam charakter teologii moralnej. Podręczniki z jej zakresu były raczej zwięzłe i ogólne, poświęcone głównie zagadnieniom podstawowym (*de principiis*). Również spowiedź raczej ogólnie odbywana nie wymagała tak dokładnego wnikania w sferę obowiązków także w zakresie życia społecznego. Prawosławie niemal nie zna kazuistyki.⁹

To specyficzne w teologii prawosławnej ujęcie zagadnień, odmienne niż w teologii zachodniej, jest bardzo widoczne chociażby na przykładzie kwestii sprawiedliwości. Zachodnia teologia moralna uformowana w okresie tworzenia się nowego społeczeństwa industrialnego w początkach ery nowożytnej, była wyczulona na problemy sprawiedliwości, przed którymi stawało wtedy chrześcijaństwo. Dla ich rozwiązywania powstawały bardzo obszerne traktaty *de lege et iustitia*. Przeszły one również do teologii moralnej, powstającej wtedy jako odrębna dyscyplina, w postaci obszernych traktatów w podręcznikach, jeszcze przecież stosunkowo do niedawna używanych w Kościele katolickim. Otóż podręczniki rosyjskie w ogóle nie mają tak rozbudowanego traktatu o sprawiedliwości, podając wskazania z jej zakresu tylko bardzo ogólnie. Nie mają też wcale tak obszernego w poprzednich katolickich ujęciach działu o umowach. Prawosławie najczęściej nie rozpatruje spraw współżycia ludzkiego z punktu widzenia sprawiedliwości, a więc legalistycznego, kładąc nacisk raczej na miłość chrześcijańską.

II. ZAGADNIENIA SPOŁECZNE W MORALISTYCE ROSYJSKIEJ

Mimo takiego stosunku prawosławia do zagadnień życia społecznego trzeba stwierdzić, że w jakiejś mierze znajdowały one swój wyraz w rosyjskiej moralistyce i myśli religijnej. Warto je tutaj przynajmniej pokrótce scharakteryzować.

W rosyjskich podręcznikach teologii moralnej zagadnienia społeczne omawia się zwykle w rozdziałach czy punktach po-

⁸ Por. S. Agourides, *The Social Character of Orthodoxy*, w: *The Orthodox Ethos*, pr. zbior. wyd. A. J. Philippou, Oxford 1964, s. 217 n.

⁹ Por. J. Pryszmont, *Prawosławna teologia moralna. Próba określenia specyfiki*, CTh 45(1975) nr 2 s. 39—43.

święconych sprawom życia kościelnego, państwowego i rodzinnego. Opracowanie tej tematyki zwykle polegało na podaniu dość zwięzłych i raczej ogólnych wskazań dotyczących obowiązków w Kościele i wobec Kościoła, w życiu rodzinnym i wobec państwa. Najpierw krótko o tych dwu ostatnich.

Rodzinę traktowano przeważnie jako komórkę o strukturze patriarchalnej. W ogólnych zarysach podawano wskazania o wzajemnych powinnościach rodziców i dzieci względem siebie, męża i żony, panów i sług, dalszych krewnych i osób pozostających na utrzymaniu. Są to wskazania najczęściej bardzo ogólne, w swojej treści idące po linii podręczników katolickich czy protestanckich z tym, że nie ma rozstrząsania szczegółowego problemów i trudności wynikających z różnych sytuacji i uwarunkowań życia. Autorzy więc na ogół nie wnikają w sposób kazuistyczny w możliwe przypadki zobowiązań moralnych i najczęściej nie podają rozwiązań szczegółowych.

Tę ogólność zachowują także wskazania dotyczące obowiązków obywatelskich, a więc przede wszystkim powinności wobec państwa. Podnieść tutaj należy, że rosyjskie podręczniki teologii moralnej uwydatniały szczególną wagę tych obowiązków i je eksponowały. Podkreślano m. i. boskie pochodzenie władzy państwowej lub wręcz twierdzono, że car zastępuje Boga i jest Jego przedstawicielem w sprawowaniu władzy nad narodem, co wymaga dlań specjalnego szacunku, czci i posłuszeństwa. To posłuszeństwo należy się również urzędnikom jako przedstawicielom cara. Wiernopoddanieństwo wynikająca z uzależnienia cerkwi rosyjskiej od państwa, od jej bizantyzmu, spotykana niemal u wszystkich moralistów rosyjskich, nawet u tak znakomitego teologa jak bp. Teofan, jest tak widoczna i rzucająca się w oczy, że nie sposób jej nie zauważyć. Jest w swoich wywodach wręcz żenująca, co zresztą podkreślał już przed rewołucją choćby M. Bierdiajew.¹⁰

W podobnie ogólny sposób były też omawiane zwykle „obowiązki kościelne”. Na pierwszym miejscu zajmowano się powinnościami pasterzy, w dalszym ciągu obowiązkami wiernych powierzonych ich opiece, obowiązkami pomocników w pracy duszpasterskiej, tj. służby kościelnej (*klir*) oraz zakonników. Wskazania te zawierały wiele przepisów-zaleceń o zasadniczym znaczeniu, ale oczywiście były raczej ramowe, na co wskazuje

¹⁰ Por. Bp. Teofan, *Nacertanije christianskogo nrawouczeniija*, Moskwa 21895, s. 208—513.

m. i. zwięzłość ich ujęcia. Tak np. w teologii moralnej bp. Teofana zajmują niewiele ponad 5 stron.¹¹

Zwięzłość podręcznikowego ujęcia obowiązków życia eklezjalnego nie może przesłonić jednak faktu, że sprawa eklezjalnego charakteru życia chrześcijańskiego znalazła głębsze potraktowanie w teologii rosyjskiej w ogóle. Przede wszystkim już w samych podręcznikach teologii moralnej, przy omawianiu podstaw życia moralnego zdecydowanie podkreślano istotną rolę w nim Kościoła jako środka zbawienia.

Uwydatnienie aspektu eklezjalnego w życiu chrześcijańskim łączy się w Rosji z dynamicznym rozwojem eklezjologii w XIX w.¹² W koncepcji Kościoła uwzględniano nie tylko element widzialny wynikający z hierarchicznego biskupstwa, lecz za św. Pawłem i Ojcami Kościoła, zwłaszcza św. Janem Chryzostomem, który szczególnie inspirował teologię rosyjską, podkreślano element duchowy w Kościele, jako Ciele Chrystusa. Tendencje te znajdowały swoje odbicie także w teologii moralnej, która zresztą w swoim wykładzie zdecydowanie odwoływała się do prawd dogmatycznych.

Tego rodzaju ujęcie można spotkać i wcześniej w moralnej myśli rosyjskiej. Wymienić tu należy przede wszystkim już wyżej wspomnianego Tichona Zadonskiego, który w swoich pismach łączył wskazania moralne z nauką o Kościele jako Ciele Chrystusa.¹³

W tym samym duchu rozwijał swoją doktrynę jego wierny naśladowca i kontynuator bp Teofan Pustelnik, najwybitniejszy moralista rosyjski XIX w., który tę naukę znacznie rozbudował i pogłębił. Już w swoim podręczniku teologii moralnej, jakkolwiek skrótowo i zwięźle mówił o obowiązkach życia społecznego, w tym również i „kościelnych”, to jednak obszernie scharakteryzował istotę i proces życia chrześcijańskiego jako dążenie do obcowania z Bogiem oraz przedstawił je jako życie w Kościele i za pośrednictwem Kościoła.¹⁴ Wierność tym

¹¹ Por. N. Bierdjajew, *Smysł tworczenstwa*, Moskwa 1916 s. 172, 205.

¹² Por. Bp Pitirim, *Osnownyje problemy sowriemiennogo błogostowskiego issledowanija w ich razwitii z konca XIX wieka*, Bogosłowskije Trudy 5(1970) s. 217—222.

¹³ Por. np. Tichon Zadonskij, *O istinnom christianstwie*, W: *Tworienija*, dz. cyt., t. 3 s. 474—480.

¹⁴ Por. Bp Teofan, *Nacertanije*, dz. cyt., s. 411—486.

założeniom widzimy w całej jego olbrzymiej twórczości asce-tyczno-moralnej.¹⁵

Eklezjalny charakter życia chrześcijańskiego, według Teofana, wynika z ustanowionego przez Chrystusa „ustroju zbawienia” — Jego „ekonomii zbawienia” — *stroitelstwo spasienija*. W nim Kościół poprzez „zbawcze żywioły” (*stichii*) — sakramenty i łaskę, słowo Boże i pomoce, jakie daje ta instytucja (organizowane praktyki religijne, posty itp.) stwarza warunki i możliwość urzeczywistnienia zbawienia. Bp Teofan nazywa więc Kościół laboratorium Bożym, w którym surowy materiał ludzki jest przekształcany według wzorów z nieba.¹⁶ Jest on lecznicą, w której Chrystus dokonuje uzdrowienia grzesznej ludzkości.¹⁷ Kościół wg niego nie tylko stwarza atmosferę do osiągnięcia zbawienia, ale w rzeczy samej stanowi środowisko właściwe dla tego celu.¹⁸ Rys eklezjalny jest tak charakterystyczny dla chrześcijaństwa, że bez niego traci ono właściwie swoją tożsamość. Rys ten bp prawosławny nazywał kościelnością (*cerkownost'*).

Naukę o eklezjalnym charakterze życia chrześcijańskiego i w duchu wyżej omówionym znajdujemy u wielu innych moralistów rosyjskich tego okresu. Uwydatnienie tego rysu uznaje prawosławny teolog N. Archangielskij (abp Stefan) za największe osiągnięcie rosyjskiej teologii moralnej XIX w.¹⁹ Nie można tego momentu pominąć jako bardzo charakterystycznego i znamienego w ujmowaniu problematyki społecznej w prawosławiu rosyjskim. Zagadnienie to mogłoby stanowić wdzięczny temat dla dokładniejszego opracowania.

Omawiana sprawa wymaga jeszcze kilku uzupełnień. I tak z biegiem czasu problematyka społeczna zaczyna być szerzej traktowana w podręcznikach teologii moralnej, pojawiają się nowe zagadnienia i są dokładniej przedstawiane w coraz liczniejszych publikacjach monograficznych z tego zakresu.

Wprawdzie wszystko to nie jest jeszcze wystarczające, jednak świadczy już o postępie. Można przynajmniej mówić o poważnym wzroście zainteresowania problemami społecznymi.

¹⁵ Por. J. Pryszmont, *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia*, dz. cyt., s. 151—173.

¹⁶ Bp Teofan, *Myśli na każdy dzień goda po cerkownym czcieniu iz Słowa Bożija*, Domaszniaja Biesiada 14(1871) s. 919.

¹⁷ Tenże, *Sobranije pisem*, t. 6, Moskwa 1900 s. 6.

¹⁸ Tenże, *Nacertanije*, dz. cyt., s. 32.

¹⁹ Por. N. Archangielskij, *Zadacza, sodierżanije i plan siestiemy prawosławno-christianskogo narawouczenija*, Simbirsk 1894, s. 93.

przed rewolucją rosyjską. To zainteresowanie problematyką społeczną wzmogło się ogromnie w okresie międzywojennym w prawosławiu na Zachodzie. Odontować tu należy szczególnie piśmiennictwo z kręgu Instytutu św. Sergiusza w Paryżu, który przeżywał wtedy swój wielki rozkwit. Do tych, którzy pisali o problemach społecznych należą m. i. S. Bułgakow, N. Bierdiajew, G. Fiedotow, S. Frank, A. Kartasow. Dostrzega się w tych publikacjach różnorodność tematyki, jak również różnorodność w podejściu do niej. A w ocenie zarówno A. Kniaziew²⁰ jak i A. Szmieman²¹ dochodzą do wniosku, że jest w nich coś wspólnego, a mianowicie powołany do inspirowania i uświęcania nie tylko życia wewnętrznego człowieka, lecz wszystkich przejawów życia ludzkiego oraz wszystkich dziedzin jego działalności.²²

Gdy mówimy o ujęciu problematyki społecznej w prawosławiu rosyjskim, nie sposób nie wspomnieć o myślicielach religijnych, którzy w tej dziedzinie wykazywali nieraz bardzo interesujące poglądy. Mówi o tym G. Fłorowski, twierdząc, że kwestia społeczna stanowiła problem podstawowy i wybitnie preferowany w rosyjskiej myśli religijnej. Jego zdaniem wielu autorów uważało, że prawdziwym powołaniem Rosji była misja na polu religijnym, a zwłaszcza na polu chrześcijaństwa społecznego. Chodzi tu szczególnie o F. Dostojewskiego, dla którego według wyrażenia W. Sołowjowa „Kościół był ideałem społeczności”. Podobnie uważał także sam Sołowjow († 1900), który bardzo mocno wierzył w społeczne posłannictwo chrześcijaństwa i Kościoła. Kluczowymi kategoriami zaś dla obu myślicieli były „wolność i braterstwo”.²³

Spoleczne aspekty można również odnaleźć w ruchu słowiańskim. Znalazło to swój wyraz u duchownego inspiratora tego ruchu A. Chomiakowa († 1860). Zasadniczym założeniem jego nauki było, iż „duch miłości i wolności czyni Kościół wspólnotą złączoną wiarą i miłością. Duchową wspólnotę w Kościele należy rozciągnąć na całość stosunków społecznych”.²⁴

²⁰ Por. A. Kniazef, *L'Institut Saint-Serge. De l'Academie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Paris 1974 s. 81 n.

²¹ Por. A. Szmieman, *Russkoje Bogostowije zarubiežom*, W: *Russkaja religiozno-filozofskaja mysl XX wieka*, Pittsburg 1975 s. 85 n.

²² A. Kniazef, *L'Institut*, dz. cyt., 81.

²³ Por. A. Florovsky, dz. cyt., s. 136—140.

²⁴ Tamże s. 137.

III. IDEE PRAWOSŁAWIA A PROBLEMATYKA SPOŁECZNA

Słabsze zainteresowanie problematyką społeczną, jakie obserwujemy w prawosławiu, nie oznacza by nie posiadało ono pewnych idei o dość ważkim znaczeniu dla ujęcia tej problematyki. Takie przypuszczenie, jak słusznie zauważa wyżej wspomniany Agourides, byłoby brakiem realizmu w ocenie prawosławia.²⁵ Zwróćmy tu uwagę na kilka tego rodzaju idei, by w ten sposób otrzymać pełniejszy obraz omawianego zagadnienia. Uczony ten przede wszystkim stwierdza, że prawosławie już przez to samo, iż głosi naukę chrześcijańską, posiada charakter społeczny.²⁶ Jednocześnie dostrzega on korzenie i przesłanki judeochrześcijańskiej wizji kwestii społecznej już w nauce proroków St. Testamentu. Oni bowiem, w odróżnieniu od oficjalnej hierarchii świątynnej, w sposób zdecydowany domagali się nie tyle ofiar i darów dla świątyni czy wypełniania przepisów rytualnych o charakterze oczyszczającym, co zerwania z grzechem. Żądając żywej wiary głosili zdecydowanie konieczność stosowania jej zasad w życiu społecznym, a przede wszystkim w zakresie sprawiedliwości.²⁷

Chrześcijaństwo te idee proroków przejęło i w sposób istotny je pogłębiło, stwarzając zarazem warunki dla ich skutecznego wcielenia w życie. Elementy tej nauki widzimy wyraźnie u św. Jana, który kładzie nacisk na odcięcie się od zła i kierowanie się w życiu miłością, jak również w całej nauce św. Pawła. Idee żywej wiary w aspekcie sprawiedliwości społecznej są widoczne w całej historii chrześcijaństwa. Dostrzegamy je również w prawosławiu, które uczy nie tylko o konieczności przemiany jednostki, lecz i całej społeczności ludzkiej, a nawet o potrzebie budowy nowego świata.²⁸

Przemiana ta stała się możliwa do zrealizowania dzięki dziełu zbawczemu Chrystusa, w którym prawosławie akcentuje szczególnie wcielenie i zmartwychwstanie.²⁹ Powiązanie z tymi

²⁵ „Those heterodox or Orthodox theologians and intellectuals who believe that Orthodoxy has no prophetic or social message for its people, and that is only a community of worship with purely heavenly aims, are being unrealistic”. S. Agourides, dz. cyt., s. 217.

²⁶ Por. tamże s. 211 n. Podobnie twierdzi G. Florowski, dz. cyt., s. 131.

²⁷ Por. S. Agourides, art. cyt., s. 212 nn.

²⁸ Por. tamże, s. 213.

²⁹ Por. tamże, s. 215.

prawdami dogmatycznymi nadaje idei społecznej charakter szczególnej głębi i dynamizmu. Myśl tego rodzaju ma zresztą związek z uwydatnionym w teologii prawosławnej kosmicznym charakterem zbawczego dzieła Chrystusa.³⁰ Zgodnie z nim chodzi nie tylko o zbawienie jednostki, lecz o naprawienie szkód, które wyrządził grzech w całym stworzonym świecie. Przywrócenie porządku w kosmosie winno przecież obejmować uzdrowienie stosunków między ludźmi, wśród których zakradła się niezgoda i nienawiść. Powrót do stanu pierwotnej przyjaźni z Bogiem zakłada także osiągnięcie ogólnej harmonii społecznej. Elementy tych idei występują zresztą w tak specyficznej dla chrześcijańskiego Wschodu nauce o przebóstwieniu, które odnosi się nie tylko do jednostki, lecz także w jakiejś mierze do wszechświata, a obejmuje całą rodzinę ludzką odkupioną przez Boga-Człowieka. Znalazło to odbicie w nauce o uświęceniu poprzez człowieka całej natury, czemu daje również wyraz liturgia bizantyńska.

Podobną wizję znaleźć można także w wysuniętej przez S o ł o w j o w a idei bogoczłowieczeństwa. Podjęli ją nowsi teologowie prawosławni, a szczególnie rozwinął wybitny teolog S. B u ł g a k o w. Widzi on w idei błogoczłowieczeństwa dogmatyczną podstawę dla „chrześcijańskiego socjalizmu”. Pokrywa się ona z ogólną ideą Kościoła, który działa w całym świecie na podobieństwo zaczynu. Bułgakow pisze: „Chrystus przyjął ludzką istotę w całej jej pełni i w całym historycznym wymiarze. Oświecenie i odkupienie oraz idąca za tym z koniecznością przemiana dotyczy nie tylko jednostki, ale obejmuje cały rodzaj ludzki, a więc ma aspekt społeczny. Ze spraw tego życia człowiek będzie sądzony na Sądzie Ostatecznym. Chrześcijańska społeczność mieści w sobie testament wynikający z wcielenia Bożego, który był odczytywany w rozmaitych formach poprzez dzieje, w chwili zaś obecnej winien się ujawniać w płaszczyźnie życia społecznego”.³¹

Podkreślić zresztą należy, że nie tylko teologowie rosyjscy, lecz i ogół teologów prawosławnych łączy ustawienie problematyki społecznej z ideą Kościoła, pojmując go także jako ro-

³⁰ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964 s. 171 n.; J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969 s. 177—206.

³¹ S. Bułgakow, dz. cyt., s. 368 n.

dzinę Bożą.³² A eklezjalny wymiar życia chrześcijańskiego zalicza do zasadniczych aspektów tego życia.³³

Z przeobstwieniem łączy się inny dość charakterystyczny rys dla myśli chrześcijańskiego Wschodu. Do przeobstwienia prowadzi nie inna droga jak przez pokutę. Jest ona ścisłą powinnością chrześcijanina wszczepionego przecież w mękę i śmierć Chrystusa. Kenoza Chrystusa zakłada kenozę chrześcijanina, ta zaś znajduje wyraz w ascezie, a więc wyniszczeniu siebie, w zaparciu, przełamaniu siebie. Są to istotne elementy prowadzące do przewyciężenia egoizmu, co jest tak ważne dla ułożenia współżycia między ludźmi.³⁴

Zdolność do wyrzeczenia się to warunek niezbędny dla ułożenia stosunków międzyludzkich. Poszanowanie bliźniego, dostrzeżenie w nim obrazu Boga, służy uznaniu godności człowieka. Stąd całkowicie słuszne jest twierdzenie S. Ostroumowa, który *podwizniczestwo* — wyteżony wysilek ascetyczny w pracy nad sobą, uważa za istotny czynnik w praktyce miłości bliźniego.³⁵

Znamienne jest przy tym jak ważne miejsce wyznaczono w prawosławiu miłości jako zasadzie życia chrześcijańskiego. Miłość pojmowana jako miłość chrześcijańska jest darem, w którym Bóg sam się udziela, a przez to posiada moc nadzwyczajną, jest siłą o jakimś niemal kosmicznym znaczeniu. Potęga tej mocy ma swe źródło w zbawczej ofierze.³⁶ Miłość ta ma charakter uniwersalny.³⁷ Ona też faktycznie była uznawana za podstawę i zasadę, która winna regulować stosunki między ludźmi. Jej szczególne znaczenie jest tym większe, że jak już wyżej zostało zaznaczone, nie udzielano tak wiele uwagi w podręcznikach rosyjskich sprawiedliwości jako głównej cnoty normującej pożyte między ludźmi.

³² „...in the doctrine of the Church as the family of God, Orthodoxy expresses most profoundly the social character of its message”. S. Agourides, art. cyt., s. 216.

³³ Por. N. Mladin, *Grundzüge der orthodoxen Ethik*, Kyrios 8(1968) s. 89—92.

³⁴ Por. E. Timiadis, *Lebendige Orthodoxie*, Nürnberg 1966 s. 352 n.

³⁵ S. Ostroumow, *Żyt' — lubwi służyt'. Oczerk prawostawnogo nrawouczenijsa*, Moskwa 1900 s. 320 nn.

³⁶ Por. S. Agourides, art. cyt., s. 214.

³⁷ Por. Th. Špidlik, dz. cyt., s. 147.

ZAKOŃCZENIE

Powyższe rozważania, dalekie od pełnego naświetlenia problemu, mogą jednak, jak się wydaje, dać o nim pewne wyobrażenie, przynajmniej w ogólnych zarysach. Pozwalają też na poczynienie kilku wniosków.

Prawosławie, mimo iż nie rozwinęło szerzej problematyki społecznej, a nawet nie wyrobiło uwrażliwienia na nią, to jednak w swej doktrynie zawiera pewne interesujące i ważne momenty, które, żeby je wzięli pod uwagę uczeni zachodni. Należy do nich dążenie do ustawienia całego zagadnienia głównie w płaszczyźnie teologii, zwłaszcza zaś soteriologii i eklezjologii. W prawosławiu znamienne jest szczególne akcentowanie roli Kościoła dla społecznego życia chrześcijan. Dało to możliwość spojrzenia na problematykę społeczną bardziej w perspektywie teologicznej, a mówiąc dokładniej: historycznawczej. Stwierdzenie to jest o tyle interesujące, że w zachodniej myśli społecznej w dużym stopniu, jeśli czasem nie w przeważającym, odwoływano się do filozofii, szczególnie zaś do prawa naturalnego.

Przy tej okazji nasuwa się parę innych uwag. Czy nie należy zachować jeszcze większej ostrożności w ocenie nauki i życia innych chrześcijan? Słusznym przy tym będzie postulat, by w tej ocenie nie stosować kryteriów zaczerpniętych z własnego sposobu myślenia i podejścia do zagadnień. Dla zrozumienia zaś naszych braci odłączonych należy brać pod uwagę wszystkie czynniki, które wpływały na kształtowanie się ich form życia i nauki. Tak np. w omawianym przez nas zagadnieniu nie można zapomnieć, jak słusznie zwraca uwagę G. Fłorowski, iż większość krajów prawosławnych przez długie wieki była pod panowaniem islamu. Wszelka działalność Kościoła była tam bardzo ograniczona i sprowadzała się praktycznie do dzieł miłości chrześcijańskiej. Wprawdzie łączyło się to także z zamiedbaniem tej problematyki w piśmiennictwie teologicznym, to przecież dochowano wierności pierwotnej tradycji chrześcijańskiej, która nastawiona była przede wszystkim na działanie.

Mamy tu przykład na to, że nie należy lekceważąco podchodzić do spuścizny duchowej innych wspólnot chrześcijańskich. Nawet w tych dziedzinach, które wydają się słabiej u nich rozwinięte, czy wprost zamiedbane, można nierzadko znaleźć elementy ubogacające i inspirujące dla naszych rozważań teologicznych.

Zur sozialen Problematik in der Orthodoxie

Zusammenfassung

Das heutige Interesse an der sozialen Problematik bietet Gelegenheit, auf diese Frage in der Orthodoxie hinzuweisen. Trotz der allgemein verbreiteten Ansicht, daß die orthodoxe Sozialethik schwach entwickelt sei, scheint es, daß der orthodoxe theologische Gedanke bemerkenswerte andersartige Aspekte enthält. Im vorliegenden Artikel wird versucht, eine erste Einführung in das Problem zu vermitteln.

Der Verfasser führt einige Gründe für die schwache Entwicklung der sozialen Problematik in der Orthodoxie an: Übergewicht des individuellen Charakters in der orthodoxen Moral und der Theorie des inneren Lebens; die Abneigung gegenüber der Welt und die eschatische Ausrichtung der Theologie; die starke Sorge, die der Staat für alle Gebiete des Lebens, darunter für die Gesellschaft und die Kirche trägt; der allgemeine Charakter der Lehrbücher der Moralthologie und das Fehlen detaillierter Abhandlungen über die moralischen Probleme des Lebens (z. B. auch über die Frage der Gerechtigkeit).

In früheren Lehrbuchsynthesen der Moralthologie wurden nur Pflichten aus dem Bereich des kirchlichen, familiären und staatlichen Lebens gewöhnlich kurz abgehandelt. Dabei ist es ein bedeutender Erfolg der russischen Theologie des 19. Jh., den ekklesialen Aspekt des christlichen Lebens entwickelt zu haben. Zu erwähnen ist auch das allmählich wachsende Interesse an der sozialen Problematik, das sich sowohl im russischen religiösen als auch moraltheologischen Schrifttum an der Jahrhundertwende beobachten ließ. Dieses Interesse verstärkte sich noch in der theologischen Literatur der Orthodoxie in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen im Westen und in der gesamten Orthodoxie nach dem zweiten Weltkrieg.

Das orthodoxe theologische Gedankengut birgt jedoch gewisse wichtige Aspekte für die christliche Auffassung der sozialen Probleme, was von neueren orthodoxen Theologen unterstrichen wird. Zu erwähnen wären hier unter anderem das Streben nicht nur nach persönlicher Wandlung, sondern auch nach Wandlung der Welt, gestützt auf solche Wahrheiten wie Menschwerdung und Auferstehung, kosmischer Charakter der Heilstat Christi, die Ideen von der Vergöttlichung, dem Gottmenschentum und der Kirche als Gottesfamilie, die Anerkennung der grundlegenden Bedeutung der Liebe im christlichen Leben und zwar von universeller Art, die Hervorhebung der Bedeutung der Kenose des Christen also auch der christlichen Askese als des Pendantes zur Kenose Christi.

Jan Pryszynt