

# Jan Pryszynt

---

## Prawosławna teologia moralna : próba określenia specyfiki

---

Collectanea Theologica 45/2, 35-51

---

1975

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JAN PRYSZMONT, WARSZAWA

## PRAWOSŁAWNA TEOLOGIA MORALNA PRÓBA OKREŚLENIA SPECYFIKI

Katolicka teologia posoborowa staje się coraz bardziej otwarta na wszystkie wartości, które mogą ją wzbogacić\*. Poważne źródło inspiracji, z którego może ona czerpać, stanowi myśl teologiczna innych wyznań chrześcijańskich. Spośród nich na pierwszy plan wysuwa się prawosławie, swoją doktryną nam najbliższe. Słuszność tego rodzaju nastawienia potwierdzają dokumenty soborowe, wskazujące na bogactwo duchowe chrześcijaństwa wschodniego (por. np. DE 4—6, 9, 14—18; DWCh 11). Rezultaty korzystania z dorobku Kościołów wschodnich praktycznie są widoczne w takich dziedzinach, jak np. liturgia, duchowość, eklezjologia.

W bardzo skromnym natomiast zakresie znalazło to zastosowanie w dziedzinie teologii moralnej. Prawosławną etyką stosunkowo niewiele interesowano się dotąd na Zachodzie<sup>1</sup>. Wydaje się jednak, że można w niej znaleźć pewne wartości, które mogą okazać się cenne w pracach nad udoskonaleniem katolickiej teologii moralnej. Prawosławska myśl moralna wyrosła wprawdzie z tych samych źródeł chrześcijańskich, jej rozwój jednak odbywał się na innych drogach, prowadził do odmiennych ujęć i wytworzenia swoistych rysów oraz w wielu wypadkach do akcentowania innych niż w teologii katolickiej wartości.

---

\* Tekst wykładu wygłoszonego na wydziałach teologicznych — w dniu 23 października 1973 r. w Augsburgu i w dniu 25 października tego roku w Moguncji.

<sup>1</sup> „L'Occident a vu paraître des livres, des recueils et des articles de reuve sur la philosophie, la théologie dogmatique, la spiritualité monastique, le mysticisme, l'iconographie et la vie liturgique de nos frères séparés orientaux. Mais presque rien n'a été dit de leur enseignement en matière de morale”. S. Tyszkiewicz, *Moralistes de Russie*, Rome 1951, 3. Można stwierdzić stosunkowo niewielki postęp w tym zakresie za ostatnie dwadzieścia lat.

Pragnąc jednak sięgać do prawosławnej myśli moralnej wskazane byłoby uprzednio zastanowić się nad cechami dla niej istotnymi i specyficznymi. Celem niniejszego artykułu jest próba określenia specyfiki prawosławnej teologii moralnej. Nie jest to rzeczą prostą, gdyż trudno obecnie znaleźć systematyczne ujęcie teologii moralnej, które można by uznać za specyficzne i charakterystyczne dla prawosławia. Z konieczności więc wypadnie oprzeć się w głównej mierze na opracowaniach rosyjskiej teologii, zwłaszcza z drugiej połowy XIX w.<sup>2</sup> Tę bowiem teologię moralną uznać należy za reprezentatywną w sposób szczególny dla nowożytnego prawosławia; posiada też ona szereg dojrzałych opracowań systematycznych.

Biorąc za punkt wyjścia teologię rosyjską nie można jednak pominąć nowszych publikacji prawosławnych. Od czasów pierwszej wojny światowej zaczęły się one liczniej pojawiać na Zachodzie celem zapoznania go z prawosławiem. Wśród tych nieraz syntetycznych ujęć nie brak także prób scharakteryzowania etyki prawosławnej. Autorzy wywodzili się początkowo przeważnie z kręgu myśli rosyjskiej, obecnie coraz częściej do głosu dochodzą uczeni innych narodowości, przede wszystkim Grecy, a także Rumuni.

Zrozumiałe jest, że w zamierzonym wprowadzeniu nie da się uniknąć pewnych uogólnień, czy nawet uproszczeń.

## 1. Rys historyczny

Proces kształtowania profilu nauki moralności w Rosji miał swoje koleje<sup>3</sup>. W pierwszych wiekach po przyjęciu chrześcijaństwa z Bizancjum (989 r.) wskazania moralne podawane wiernym odznaczały się skrajnym jurydyzmem i dotyczyły przede wszystkim zewnętrznego postępowania<sup>4</sup>. Przez długie lata rosyjska myśl teologiczna pozostawała jakby w uśpieniu<sup>5</sup>. Przyczyną tego była m. in.

<sup>2</sup> Taką też drogę wybrał M. Lehmann w przedstawieniu głównych założeń etyki prawosławnej. Por. *Leitfaden der Ostkirchenkunde. Das geistliche Profil der Ostkirchen*, Wien 1969, 42—55.

<sup>3</sup> Odnośnie historii teologii moralnej w Rosji por. przede wszystkim A. A. Bronzow, *Nrawstwiennoje Bogosłowije w Rossii w tieczennii XIX stoletija*, *Christianskoje Cztienje*, 1901, t. 211, 29—45, 172—219, 369—401, 516—562, 844—879; t. 212, 65—94, 553—599, 721—764, 858—905, oraz w oddzielnej publikacji S. Pietierburg 1901; N. Archangielskij, *Zadacza, so-dierżanije i plan sistiemy prawosławno-christianskiego nrawouczienija*, Simbirsk 1894; tenże (bp Stiefan) *K woprosu o sistiemie prawosławno-christianskiego nrawouczienija*, Mogilew 1910, 3—242. Spośród opracowań katolickich por. S. Tyszkiewicz, dz. cyt., M. B. Kruszyłowicz, *Współczesna myśl prawosławia rosyjskiego w aspekcie ekumenicznym*, Roczn. teol. kan. 16(1969) z. 3, 49—63.

<sup>4</sup> Por. S. Tyszkiewicz, dz. cyt., 6—25.

<sup>5</sup> Por. *Puti russkogo bogosłowija*, Paryż 1937, 1.

także niewola mongolska (1237—1480). Wyraźniejszy rozwój teologii w Rosji zapoczątkowała dopiero Kijowska Szkoła Teologiczna. Założycielem jej był wybitny mąż o wykształceniu zachodniokatolickim, lecz wyjątkowo oddany prawosławiu, metropolita kijowski, Piotr Mohyla (1596—1647). Szkoła ta była pod silnym wpływem rzymskokatolickiej teologii, a ściślej późnej scholastyki. W oparciu o tę właśnie teologię rosyjscy uczeni zbijali argumenty reformacji.

Silniejszym jednak był wpływ protestantyzmu, który szczególnie zaczął się zaznaczać od czasów cara Piotra Wielkiego (panował w latach 1694—1725). Do ożywienia rosyjskiej teologii — właśnie w duchu zwiększonego wpływu protestantyzmu — przyczynił się wybitnie arcybp Teofan Prokopowicz (1681—1736), autor *Regulaminu duchownego*, będącego odąd ustawą konstytucyjną o położeniu Cerkwi<sup>6</sup>.

Wpływ protestantyzmu ujawnił się w wieloraki sposób. Niektóre podręczniki teologii moralnej były po prostu wzorowane na dziełach autorów protestanckich jak np. T. B u d d e u s, I. M o s h e i m, A. W u t t k e, czy nawet anglikańskich, jak Ch. P a l m e r. W wielu podręcznikach były dość długie wypisy z opracowań protestanckich. Także przekłady dzieł z zakresu protestanckiej teologii moralnej cieszyły się niemałym powodzeniem, zwłaszcza podręczniki H. M a r t e n s e n a i J. D r o n e r a. Nawet oficjalne programy nauczania teologii moralnej w szkołach duchownych, nadające kierunek teologii, opierały się również na wzorach protestanckich. Tak np. instrukcja z 1817 r. opracowana w duchu teologii P r o k o p o w i c z a, była ułożona według podręcznika wspomnianego wyżej B u d d e u s a. Instrukcji tej, jak stwierdza uczonego prawosławny N. A r c h a n g i e l s k i, moralści rosyjscy byli wręcz niewolniczo wierni niemal przez cały wiek.<sup>7</sup>

Dużą wagę dla życia chrześcijańskiego w Rosji, a zarazem i dla rozwoju doktryny moralnej, miał nurt ascetyczno-mistyczny, którego najwybitniejszymi przedstawicielami byli przede wszystkim: św. Teodozjusz (XI w.), założyciel obok św. Antoniego Pieczerskiego słynnej Ławry Kijowskiej i św. Sergiusz z Radoneża (1314—1392), założyciel nie mniej znanej Ławry w Zagorsku pod Moskwą, a dalej św. Nil Sorski (1433—1508), św. Dymitr z Rostowa (1651—1709) i św. Tichon Zadoński (1724—1783)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> T. Prokopowicz był także moralistą. W swoim podręczniku teologii (*Christiana orthodoxa theologia adornata et proposita*, 5 tomów, Regiomonti 1774—75), właściwie po raz pierwszy w Rosji opracował teologię moralną oddzielnie od dogmatyki.

<sup>7</sup> Por. bp Stiefan (N. P. Archangielskij), *K woprosu...*, dz. cyt., 8.

<sup>8</sup> Odnośnie dziejów tego nurtu por. przede wszystkim; G. Fiedotow, *Swiatyje driewniej Rusi*, Paris, 1931; I. Kołogriwow, *Oczerki po Istorii Russkoj Swiatosti*, Briussel 1961; w tłum. franc. *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953; E. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans L'Eglise russe*, Paris 1950.

Dwaj ostatni byli zarazem moralistami i pisma ich, zwłaszcza św. Tichona, który podawał naukę opartą na Piśmie św. i dziełach św. Jana Chryzostoma, cieszyły się ogromnym powodzeniem w społeczeństwie rosyjskim.

Nurt ascetyczno-mistyczny przyczynił się niemało do odnowy i rozwoju prawosławia rosyjskiego i jego teologii w XIX w. U genezy bowiem tej odnowy leżało także ożywienie życia zakonnego, co w dużej mierze było zasługą świętobliwego Pajzjusza Wieliczkowskiego (1722—1794). Położył on podwaliny pod rozkwit w Rosji instytucji „starców” tzn. duchownych powierników i zwierzchników, niekoniecznie kapłanów, u których szuka się rady i kierownictwa duchowego. Ludzie ci otoczeni zwykle grupą uczniów posłusznych ich wskazaniom, wywierali niemały wpływ na życie społeczeństwa i życie duchowe w ogóle, również w pewnej mierze na kształtowanie się nauki moralności<sup>9</sup>.

W wieku XIX, kiedy teologia rosyjska poszukuje swego własnego oblicza, zaznacza się tendencja nawrotu do źródeł, zwłaszcza do patrystyki. W teologii moralnej przedstawicielami tego kierunku byli archim. Płaton (Fiwiejski, 1809—1877), Paweł Solarski (1803—1890) i przede wszystkim bp Teofan Pustelnik (Zatwornik, 1815—1894). Ten ostatni uważany jest za najwybitniejszego i najbardziej oryginalnego moralistę rosyjskiego XIX w. W swej przeobfitej twórczości przedstawił doktrynę wysnutą z Pisma św. i dzieł Ojców oraz pisarzy ascetycznych. Działalność pisarską bp Teofan łączył z bogomyślnym życiem w klasztornym odosobnieniu, w którym spędził ostatnie dwadzieścia osiem lat swojego życia po zrzeczeniu się rządów diecezją.

W wieku XIX pojawiają się także poważniejsze próby dojrzałego i bardziej poprawnego od strony naukowej opracowania teologii moralnej. Na uwagę zasługują przede wszystkim dzieła M. Olesnickiego (1840—1905) i N. Faworowa (1820—1897), profesorów Akademii Kijowskiej i I. Janyszewa (1826—1910), profesora petersburskiego. Powstaje też szereg innych podręczników, dość samodzielnie opracowanych przez teologów rosyjskich. Z nowszych wypada wymienić szczególnie metropolitę Antoniego (Chrapowickiego, 1864—1934), który zagadnieniem moralnym w swojej obfitej twórczości poświęcił niemało miejsca. Zwrócił on uwagę m. i. na rolę psychologii dla nauki moralności oraz znaczenie dogmatów dla życia chrześcijańskiego, polemizował też z poglądami z zakresu etyki innych myślicieli, jak np. W. Sołowjow, L. Tołstoj.

Rosyjska teologia moralna, która w porównaniu z innymi dyscyplinami teologicznymi pozostała znacznie w tyle, spotyka się

<sup>9</sup> Por. I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Köln-Olten<sup>2</sup>; E. Behr-Sigel, *Starcy rosyjscy*, Concilium, 1—10, 1968, 387—398.

z wielu i poważnymi zarzutami, także ze strony rosyjskich teologów, że brak jej pogłębienia, oryginalności, że jest przeznaczona jedynie „na użytek szkolny”<sup>10</sup>. Stan taki miał wiele przyczyn. Wschód zawsze przywiązywał większą wagę do dogmatyki, aniżeli do nauki obyczajów. W samej Rosji rozwojowi teologii moralnej nie sprzyjały praktyki życia chrześcijańskiego, w innych środowiskach chrześcijańskich zwykle pobudzające do studiów nad zagadnieniami moralnymi. Spowiedź często ograniczała się do jednorazowej praktyki w roku. Odbywana w przeciągu kilku dni przedwielkanocnych, z konieczności ogólnikowo i pobieżnie, nie wymagała szczególnych wskazań i znajomości dokładnych rozróżnień przewinień<sup>11</sup>. Stąd w seminariach duchownych niewiele czasu przeznaczano na naukę teologii moralnej. Na przykład program studiów kościelnych z 1867 r. przewidywał przez cały okres nauki w seminarium jedynie 2 godziny tygodniowo tej dyscypliny na szóstym roku<sup>12</sup>. Nic dziwnego, że podręczniki teologii moralnej dla seminariów duchownych były najczęściej dość zwięzłe (np. 112, 289, 310, 361, 462 str.)<sup>13</sup>. Niemniej jednak w omawianym okresie historii rosyjskiej teologii moralnej można dostrzec wyraźny postęp i niemałe osiągnięcia<sup>14</sup>.

## 2. Charakterystyka ogólna

Prawosławna teologia moralna jest etyką moralną opartą w najważniejszej mierze na Objawieniu. Głównym źródłem dla niej jest Pismo św., zwłaszcza Nowy Testament<sup>15</sup>. Tendencja do większego oparcia się na Piśmie św. szczególnie wyraźnie objawiła się w związku ze wzrostem jego znaczenia w rosyjskim chrześcijaństwie, zwłaszcza od chwili założenia i działalności w Rosji Towarzystwa Biblijnego (1815—1826 i od 1856 r.) oraz od uznania Pisma św. za najważniejsz-

<sup>10</sup> Por. m. i. I. Piatnickij, *Opyt prawosławnego nrawstwiennogo bogostowija*, Stawropol, 1890, 1; bp Stiefan (Archangielskij), *K woprosu...*, dz. cyt., 110 n.; A. Bronzow, art. cyt., t. 211, 32 nn; T. Popow, *Nrawstwiennoje Bogostowije i jego sowremiennyje zadaczi*, Żurn. Mosk. Patr. 1958, nr 2, 72 n. (dwaj ostatni autorzy przytaczają zestaw, nieraz bardzo krytycznych, wypowiedzi teologów rosyjskich na ten temat).

<sup>11</sup> Por. J. H. Dalmais, *Le sacrement de pénitence chez les Orientaux*, *Maison de Dieu* (1958) nr 56, 22—29.

<sup>12</sup> Por. B. Titlinow, *Duchownaja szkoła w Rossii w XIX stoletii*, t. II, Wilna 1909, 339.

<sup>13</sup> Ogólną charakterystykę teologii moralnej przedstawiają: S. Tyszkiewicz, *Die Grundlagen der russischen Moral*, *Stimmen der Zeit* 95(1918) 343—535 i I. Świrski, *Główne różnice między systemem moralnym katolickim a prawosławnym*, w: *Pamiętnik II Konferencji Kapłańskiej w sprawie Unii Kościelnej w Pińsku*, Pińsk 1932, 47—66.

<sup>14</sup> Por. A. Bronzow, art. cyt., *Christ. Czten.*, t. 212, 903—905.

<sup>15</sup> Por. D. J. Constantelos, *The Evangelical Character of the Orthodox Church*, *Journal of Ecumenical Studies* 9(1972) 545 n.

szy przedmiot w nauczaniu seminaryjnym<sup>16</sup>. W tym procesie nawrotu do Biblii nie zawsze umiano w nauce moralnej przeprowadzić lub zachować więź z Pismem św. w sposób organiczny.

Drugie ważne źródło to tradycja. Wierność tradycji, w pierwszym rzędzie Ojcom Kościoła, przez wielu teologów prawosławnych uważana jest za istotną i najbardziej charakterystyczną cechę prawosławia<sup>17</sup>. Wierność ta jest tak ściśle rozumiana, że w wielu współczesnych publikacjach teologicznych prawosławną doktrynę utożsamia się z nauką patrystyczną, jak chociażby w przetłumaczonej na język polski dziele P. Ewdokimowa *Prawosławie*. Podobnym przykładem ujęcia na terenie nauki moralnej może być książka S. Zarina, który jako naukę prawosławną o ascetyzmie podaje przede wszystkim doktrynę Ojców<sup>18</sup>. W niektórych wypadkach sięganie przez moralistów do patrystyki polegało na przyjęciu nauki Ojców Kościoła bez znaczniejszego jej pogłębiania czy rozwijania.

Rosyjska teologia moralna zachowała również w dużej mierze ścisłą więź z dogmatyką. Przykładem tego mogą być m. in. rosyjskie katechizmy, gdzie łącznie traktowano o prawdach dogmatycznych i wskazaniach moralnych. Katechizmy te w pewnym sensie pełniły rolę ksiąg symbolicznych, jak np. *Confessio Fidei Orthodoxae* P. Mohyły, który to katechizm zawierał pierwsze w Rosji systematyczne opracowanie zagadnień moralnych, lub cieszący się wielką powagą *Wielki Katechizm* arcybpa Filareta (Drozdowa, 1782—1867)<sup>19</sup>. Nawet po wyodrębnieniu się teologii moralnej, co właściwie w pełni dokonało się dopiero w XIX w., moralisci zdecydowanie podkreślali konieczność zachowania łączności z prawdami dogmatycznymi i w swoich opracowaniach utrzymywali tę łączność. Tendencję tę trafnie podkreślił bp Teofan Pustelnik, mówiąc że dogmatyka poucza, czego Bóg dokonał dla zbawienia człowieka, natomiast zadaniem teologii moralnej<sup>1</sup> jest wskazać, co człowiek powinien uczynić, aby osiągnąć zbawienie<sup>20</sup>.

Można ogólnie powiedzieć, że prawosławną teologia moralna za główne zadanie uważała ukazanie praktycznych konsekwencji pływ-

<sup>16</sup> Por. A. Kniazef, *La Bible chez les orthodoxes, La pensée orthodoxe* 2(1968) 72 n.; W. Krause, *Die Bibel in Russland, Kirche im Osten*, 1958, 15—23; S. Tyszkiewicz, *Le visage de l'orthodoxie, Cahiers de la Nouv. Rev. Théol.* 10(1954) 60 n.

<sup>17</sup> Por. P. J. Bratsiotis, *Principes et caractéristiques de l'Eglise orthodoxe, Istina* 8(1961—2) 108 n.; G. Florovsky, *The Ethos of the Orthodox Church, The Ecumenical Review* 12(1960) 183—198.

<sup>18</sup> *Askietizm po prawosławno-chryścijańskomu uczeniu*, t. I; *Osnowopolożnyj*, ks. II, *Opyt sistematycznego raskritija woprosa*, S. Pietierburg 1907.

<sup>19</sup> Szerzej o zagadnieniach teologicznomoralnych w rosyjskich katechizmach prawosławnych por. rozprawę: P. Hauptmann, *Die Katechismen der russisch-orthodoxen Kirche, Entstehungsgeschichte und Lehrgehalt*, Göttingen 1971.

<sup>20</sup> Por. *Naczertanije chryścijańskiego nrawouczennija*, Moskwa<sup>2</sup> 1895, 5.

nących z prawd wiary dla życia chrześcijańskiego. Stąd też w podręcznikach teologii moralnej zwykło podawać się w krótszej lub dłuższej formie najważniejsze założenia dogmatyczne. Takimi w pierwszym rzędzie są: stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boże, dzieło zbawienia i jego realizacja przez człowieka<sup>21</sup>.

Swoistą cechą rosyjskiej nauki moralności jest jej teologiczny charakter. Nie wpłynęło na nią w poważniejszym stopniu ani prawo, zwłaszcza gdy chodzi o dojrzsze ujęcia teologiczne (co więcej, rosyjscy teologowie szczególnie mocno podkreślają potrzebę odcięcia się od legalizmu i zarzucając go katolicyzmowi widzą w tym spaczenie myśli chrześcijańskiej<sup>22</sup>), ani etyka filozoficzna. Autorzy prawosławni podkreślają wprawdzie potrzebę odwoływania się do filozofii, szczególnie ze względu na użyteczność aparatu pojęciowego, przydatność do poznania natury człowieka i jej dążeń, jednak filozoficzna etyka poważniejszej roli nie odegrała. Jedynie dzieła M. Olesnickiego i I. Janyszewa wykazują bardziej solidną podbudowę filozoficzną. Nie zawsze w teologii prawosławnej posługiwano się dokładnie uściślonymi pojęciami, na ogół też brak w niej założeń opracowanych w oparciu o filozofię, jak np. szerzej rozwiniętej teorii prawa naturalnego. Uczonych wschodnich natomiast raziło spotykane na Zachodzie zbytne zrjonalizowanie, posługiwanie się licznymi podziałami, rozróżnieniami, określeniami, zbytni schematyzm. Teologia Wschodu ma inny charakter i jest okreśłana często mianem „mistycznej”<sup>23</sup>. Opiera się ona w dużej mierze na doświadczeniu wewnętrznym, przez które rozumie się nie tylko zjawiska nadzwyczajne, jak to ujmuje teologia zachodnia, lecz dotyczy również zwykłych spraw życia moralno-religijnego takich, jak modlitwa, wiara, łaska, pełnienie przykazań itp. Czerpane stąd poznanie okreśł się jako mistyczne. Dlatego w tradycji Wschodu prawdziwy teolog jest nie tylko teoretykiem życia chrześcijańskiego, lecz „mędrcom Bożym — gnostykiem”, mistykiem znającym życie Boże z własnego doświadczenia<sup>24</sup>.

Tego rodzaju poznanie, wiedzę można czerpać przede wszystkim z pism ascetów. Stanowią one ważne źródło dla prawosławnej teologii moralnej. Przekonanie o użyteczności tych pism trafnie wy-

<sup>21</sup> Por. J. Kotsonis, *Fundamental Principles of Orthodox Morality*, w: *The Orthodox Ethos*, Oxford 1964, 229—248.

<sup>22</sup> Por. np. krytykę w przesadnej i złośliwej formie: I. Janyszew, *Prawosławno-christianskoje uczenie o nrawstwiennosti*, S. Pietierburg 1906, 86 n., 105—115.

<sup>23</sup> Por. V. Lossky, *Die mistische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961, 11, 25; G. Dejaifve, *Orient et Occident chrétien: deux théologies?* *Nouv. Rev. Théol.* 82(1960)10.

<sup>24</sup> Por. P. Miquel, *Grégoire Palamas. Docteur de l'expérience*, Irénikon 37(1964)227; G. Wunderle, *Wesenszüge der byzantinischen Mystik, aufgezeigt an Symeon dem Jüngerem, dem Theologen*, w: *Der christliche Osten. Geist und Gestalt*, pr. zbior., Regensburg 1939, 122.



raził bp Teofan Pustelnik, porównując je do notatek sporządzonych przez tych, którzy odbyli podróż, a pomocnych dla wybierających się w podobną podróż. W naszej drodze do Boga według niego najlepszymi doradcami są ci, którzy już Go osiągnęli<sup>25</sup>.

Wschód ma długą tradycję w posługiwaniu się pismami ascetów dla naświetlenia zagadnień życia chrześcijańskiego<sup>26</sup>. Korzystał on już skwapliwie ze spuścizny ojców pustynnych. Wybitnym zaś przykładem opierania się na doświadczeniu wewnętrznym jest św. Grzegorz Palamas (1296/97—1359) — zwany „doktorem doświadczenia”<sup>27</sup>. Na terenie Rosji natomiast ilustracją tego rodzaju nastawienia może być popularność kilkakrotnie wydawanej *Filokalii* — obszernej antologii pism ascetów wschodnich — obejmującej w tłumaczeniu i opracowaniu bpa Teofana Pustelnika pięć tomów. Wywarła ona wielki wpływ na kształt życia chrześcijańskiego i na jego teorię, szczególnie w rosyjskim prawosławiu. Niektórzy spośród autorów *Filokalii* bardzo wyraźnie odwołują się do doświadczenia wewnętrznego<sup>28</sup>.

Zasady życia chrześcijańskiego, jakie podawała prawosławna teologia moralna, były dość ogólne. Podręczniki w pierwszym rzędzie przedstawiały najważniejsze pojęcia dotyczące zagadnień omawianych zwykle w teologii moralnej ogólnej. W części szczegółowej moralności rosyjscy traktowali o powinnościach często według trzech kręgów odniesień: wobec Boga, siebie, bliźniego (w tym i zakresu życia rodzinnego, kościelnego oraz państwowego).

Tylko nieliczne podręczniki zajmują się bardziej dokładnym rozważaniem obowiązków<sup>29</sup>. Punkt wyjścia w ich przedstawianiu stanowiła często wola Boża, którą wyrażają przykazania, stąd formą systematyzacji spotykanej w teologii moralnej szczegółowej było także rozpatrywanie powinności życia chrześcijańskiego według przykazań. W niektórych dziełach, jak również w kilku katechizmach, zagadnienia moralne były ujmowane w postaci rozważania ośmiu błogosławieństw.

Podręczniki prawosławne nie zawierają całych traktatów tak typowych dla ujęć katolickich teologii moralnej, jak np. o sprawiedliwości lub o karach kościelnych. Wiele z nich nie zajmuje się bliżej także sakramentami.

Jako interesujący szczegół można wymienić, że teologowie-mo-

<sup>25</sup> Por. *Wstupljenje. Dobrotolubije*, t. I, Moskwa<sup>3</sup> 1895, s. III—V.

<sup>26</sup> Por. P. Miquel, *L'appel à l'expérience chez quelques auteurs de la Philocalie*, *Irenikon* 40(1967)355.

<sup>27</sup> Por. P. Miquel, *Grégoire Palamas...*, *art. cyt.*, 227—237; G. Dejaive, *art. cyt.*, 9 n.

<sup>28</sup> Por. P. Miquel, *L'appel...*, *art. cyt.*, 354—376.

<sup>29</sup> Obszerniejszymi były podręczniki S. Solarskiego (w wersji dla słuchaczy akademii), archim. Gabriela i E. Popowa oraz tłumaczenie protestanckiego podręcznika H. Martensena.

raliści prawosławni, nie negując potrzeby wyróżniania poszczególnych cnót jako usposobień należytych na pewnych odcinkach życia moralnego, kładą nacisk na znaczenie cnoty jako ogólnej postawy i wyrazu życia chrześcijańskiego<sup>30</sup>. Utożsamia się ją nieraz z miłością chrześcijańską, niekiedy z żarliwością.

Zwraca uwagę szczególnie podkreślenie potrzeby szacunku dla osób starszych, opieki i pomocy dla pielgrzymów (*stranniki*) oraz „głupich dla Chrystusa” (*jurodiwyje radi Christa*: swoista, znana w Rosji forma gorliwego życia chrześcijańskiego oparta o dosłowną interpretację tekstu Pawłowego 1 Kor 4, 10).<sup>31</sup>

### 3. Założenia antropologiczne

Doniosłe znaczenie przypisywali autorzy rosyjscy antropologii teologicznej. U podstaw antropologii prawosławnej leży idea stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże. Rozwijana w nauce Ojców Kościoła, w teologii Wschodu idea ta znajduje niezwykle szerokie implikacje. Jest też fundamentem dla określenia natury człowieka. Charakterystycznym pod tym względem jest sposób rozumowania św. Grzegorza z Nyssy, który, by poznać kim jest człowiek, wychodzi od Boga. Różni się tym zasadniczo od św. Augustyna, który biorąc za punkt wyjścia cechy człowieka, próbował określić, kim jest Bóg. Idea ta służy więc teologom Wschodu do przypisania człowiekowi rozmaitych rysów obrazu Bożego, jak np. królewskiej godności człowieka, jego wyższości wobec innych stworzeń, niektórych cech duszy, jak jej niezłożoność i nieśmiertelność. Św. Grzegorz Palamas w idei obrazu widzi także podstawę stworzenia człowieka jako posiadającego ciało<sup>32</sup>.

Ze szczególnym jednak naciskiem posługują się niektórzy myśliciele prawosławni ideą stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo dla podkreślenia jego godności jako osoby. Osoba ludzka jest bowiem odbiciem absolutnego istnienia osobowego Boga. Znajduje

<sup>30</sup> Por. np. M. Mienstrow, *Uroki po christianskomu prawosławnomu nrawowuznieniju*, S. Pietierburg<sup>2</sup> 1914, 60; bp Tieofan Zatwornik, *dz. cyt.*, 126 n.

<sup>31</sup> Por. np. G. P. Fedotov, *The Holy Fools*, St. Vladimirs Seminary Quaterly 3(1959) nr 3, 2—17; P. Hauptmann, *Die „Narren um Christi willen“ in der Ostkirche*, Kirche im Osten 2(1959) 27—49.

<sup>32</sup> Por. W. Łoskij, *Obraz i podobije*, Żurn. Mosk. Patr. 1958, nr 3, 53 n.; B. Zenkowsky, *Grundlagen der christlichen Anthropologie aus der Sicht orthodoxer Theologie und Religionsphilosophie*, w: H. Petzhold — B. Zenkowsky, *Das Bild des Menschen im Lichte der orthodoxen Anthropologie*, Marburg an der Lahn 1966, 6—22; P. Nellas, *Theologie de l'image* Contacts 25(1973) 259—286. Z. Zacharas, *Man — the Image of God according to the Greek Fathers*, The Greek Orthodox Theol. Review 1(1954) 48—62; W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, Analecta Cracoviensia 4(1972) 217 nn.

to rozwinięcie w najczęściej podkreślanym aspekcie teologii — posiadaniu przez człowieka ducha i jego prymatu w człowieku. Pierwiastkowi duchowemu, który jest wspólny człowiekowi z Bogiem, zawdzięcza on posiadanie wyższych władz poznawczych (także zdolności poznawania Boga) oraz wolności i odpowiedzialności, a więc tego wszystkiego, co go określa jako człowieka. Tak pojęty człowiek jest pokrewny Bogu, uczestniczy w Jego istnieniu i posiada zdolność do obcowania z Nim, dzięki darom Bożym — Jego łasce<sup>33</sup>.

Idea obrazu poucza więc o naturalnym ukierunkowaniu człowieka ku Bogu. Będąc odbiciem Boga człowiek ciąży ku Niemu z całej swojej natury i powinien do Niego dążyć w całym swoim postępowaniu. Pokrywa się to z wrodzonym człowiekowi ukierunkowaniem na dobro, właściwym mu ze względu na jego dobrą w zasadzie naturę<sup>34</sup>. Jest to moralna natura z wrodzonym, jak najczęściej mówią moraliści rosyjscy, moralnym zmysłem czy moralnym poczuciem<sup>35</sup>. Pojęcie to nie jest zresztą jasno precyzowane, u niektórych teologów utożsamiane jest z prawem naturalnym<sup>36</sup> lub wręcz z sumieniem<sup>37</sup>.

Idea obrazu wyraża jednak przede wszystkim to, co zostało udzielone człowiekowi, a więc jego statyczną stronę. Dynamizm natomiast życia moralnego, w sposób specyficzny dla chrześcijańskiego Wschodu, ukazuje idea o podobieństwie Bożym. Człowiek posiada zdolność coraz większego i wierniejszego upodobniania się do Boga przez doskonalenie moralne, które stanowi zarazem zadanie życiowe człowieka<sup>38</sup>. Maksymalne upodobnienie się do Pierwowzoru, co łączy się z przeobstwieniem człowieka — *teosis* — jest pojęciem szczególnie swoistym i charakterystycznym dla teologii i duchowości Wschodu<sup>39</sup>.

Teologia upadku pierwszych rodziców łączy się ściśle w teologii prawosławnej z ideą obrazu i posiada inne akcenty niż w teologii

<sup>33</sup> Por. bp Nikanor, *Prawosławno-chryścijańskie nrawstwiennoje bogosłowije*, S. Pietierburg<sup>2</sup> 1894, 22; M. Olesnickij, *Nrawstwiennoje Bogosłowije ili chryścijańskie uczenie o nrawstwiennosti*, Kijew<sup>3</sup> 1901, 37; W. Łossskij, *art. cyt.*, 53—56; B. Zenkowsky, *dz. cyt.*, 16—22; W. Hryniewicz, *Człowiek — istota otwarta na uczestnictwo w Bogu*, w: *Powołanie człowieka*, t. 3, Poznań 1974, 233—255.

<sup>34</sup> Por. bp Nikanor, *dz. cyt.*, 7, nn; bp Fieofan Z., *dz. cyt.*, 33 nn.

<sup>35</sup> Por. N. Faworow, *Oczerki nrawstwiennogo uczenia*, Kijew—S. Pietierburg<sup>6</sup> 1890, 23; M. Olesnickij *dz. cyt.*, 37, 74 n.; I. Janyszew, *dz. cyt.*, 34—41; bp Nikanor, *dz. cyt.*, 28—30.

<sup>36</sup> „... Tak nazywajemyj jestiestwiennyj nrawstwiennyj zakon, kotoryj korocz nazywajetsja sowiestiju” (N. Faworow, *dz. cyt.*, 5 n.).

<sup>37</sup> Por. I. Janyszew, *dz. cyt.*, 115—126.

<sup>38</sup> Por. N. Faworow, *dz. cyt.*, 23; W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia...*, *art. cyt.*, 229 n.

<sup>39</sup> Por. J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, 175; E. Timiadis, *Lebendige Orthodoxie*, Nürnberg—Eichstätt 1966, 367—391.

katolickiej. Przez grzech człowiek zamiast Boga postawił siebie w centrum. Następstwem upadku był nieład i zamieszanie w człowieku, rozbicie jego wewnętrznej jedności, uszkodzenie właściwego ośrodka dyspozycyjnego. Duch bowiem utracił właściwy sobie prymat, władzę nad człowiekiem przejęły popędy, mające siedzibę w niższych władzach człowieka, przede wszystkim w ciele. Główną zasadą postępowania człowieka po upadku stał się egoizm. W ten sposób w człowieku obraz Boży doznał uszkodzenia, został zaciemniony. Przez grzech człowiek utracił zupełnie podobieństwo Boże tzn. możliwość upodabniania się do Boga. Ustał bowiem dopływ łaski, a tym samym i możliwość obcowania z Bogiem <sup>40</sup>.

Człowiek jednak pozbawił łaski nie tylko siebie, lecz i cały kosmos, na który zstępowała ona za pośrednictwem człowieka. Tym samym zburzył cały porządek ustalony przez Boga, w którym wyrażała się Jego prawda <sup>41</sup>.

Ludzkość nie mając możliwości realizowania właściwego sobie celu, znalazła się w położeniu bez wyjścia. Tę beznadziejność położenia i niezdolność człowieka do działania moralnego moralisci prawosławni podkreślają nieraz może nawet przesadnie i zbyt pesymistycznie jak np. bp Innocenty chersoński (Borisow, 1800—1857) <sup>42</sup>, częściowo bp Teofan Pustelnik <sup>43</sup>. Z tego położenia mógł człowieka wybawić tylko Bóg, a jedyną drogą ku temu mogło być Jego wcielenie.

#### 4. Historiozbawcze podstawy życia chrześcijańskiego

Naprawienie skutków grzechu pierwotnego dokonało się w ekonomii zbawienia (*domostroitelstwo spasjenija*). Pojęcie to zaczerpnęli teologowie prawosławni z patrystyki i ono leży u podstaw ich teorii życia chrześcijańskiego. Wprawdzie w ujęciu ekonomii zbawienia uwydatnia się aspekt trynitarny, lecz szczególnie ważne jest dzieło zbawcze Chrystusa (określane często mianem *podwíg* tzn. czyn nadzwyczajny, bohaterski) — uzdrawiające naturę ludzką. Początek dało mu wcielenie, którego znaczenie tak bardzo wypukła teologia Wschodu, gdyż już we wcieleniu dokonało się uzdrowienie upadłej natury ludzkiej <sup>44</sup>. Chrystus w swojej osobie przy-

<sup>40</sup> Por. bp Nikanor, *dz. cyt.*, 23 n; M. Olesnickij, *dz. cyt.*, 26—30; N. Faworow, *dz. cyt.*, 23 n.

<sup>41</sup> Por. bp Stiefan (Archangielskij), *Prawosławno-christianskoje uczenije po soczinenijam Innokientija, Archiepiskopa Chersonskogo, Mogilew 1910*, t. I, 28 n.

<sup>42</sup> Por. *tamże*, 72—78.

<sup>43</sup> Por. *dz. cyt.*, 12—27.

<sup>44</sup> Por. np. N. Arsieniew, *Prawosławije. Katoliczestwo. Protieganizizm*, Paris 1930, 13 nn.

wrócił człowieczeństwo do stanu pierwotnego. W Zbawicielu jako człowieku doskonałym — drugim Adamie — odzyskało ono pełną harmonię i swoją godność. Męka i śmierć Chrystusa zadośćuczyniły obrażonej prawdzie Bożej<sup>45</sup>. W zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu natomiast odnowa człowieka znalazła swoje ostateczne wykończenie, we wszystkich bowiem czynach Chrystusa uczestniczył cały rodzaj ludzki. Było to zarazem zwycięstwo nad śmiercią, szatanem i grzechem<sup>46</sup>. Takie ścisłe wiązanie owoców ekonomii zbawienia z życiem chrześcijańskim czyni zrozumiałym przypisywanie w teologii i liturgii wschodniej tak wielkiej wagi misterium paschalnemu.

Odrodzenie i odnowa człowieka są jakby nowym, drugim stworzeniem. Ludzie bowiem znowu zostali pojednani z Bogiem, Chrystus im przywrócił drogę do łaski Bożej, możliwość obcowania z Bogiem i to coraz bliższego, aż do przebóstwienia włącznie. Człowiek więc otrzymał życie nowe, życie Boże<sup>47</sup>. W ten sposób zostało również zapoczątkowane dzieło przywracania harmonii we wszechświecie, które ma zakończyć się pełnym poddaniem władzy Bożej całego stworzenia.

Skuteczność ekonomii zbawienia jest uwarunkowana przyswojeniem jej owoców przez każdego spośród ludzi. To dopiero umożliwia odnowę natury człowieka i obcowanie z Bogiem. W przedstawieniu realizacji zbawienia aspekt trynitarny jest równie mocno uwydatniany. Działanie Boże ma u podstaw wolę Boga Ojca, który pociąga swoją łaską ku Synowi. Życie zaś chrześcijańskie jest wznoszeniem się ku Bogu Ojcu, obcowaniem, dążeniem do coraz ściślejszego zjednoczenia z Nim.

Zjednoczenie jednak z Ojcem nie może dokonać się inną drogą niż w Chrystusie i przez Chrystusa, który jest jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. W zjednoczeniu z Chrystusem urzeczywistnia się także przywrócenie człowieka do stanu pierwotnego sprzed upadku, gdyż człowiek uczestniczy w odnowie dokonanej w człowieczeństwie Chrystusa. Życie chrześcijańskie jest więc, w sensie ścisłym, życiem w Chrystusie. Przedstawianie tej praw-

<sup>45</sup> Myśl ta występuje w starszych opracowaniach (por. np. Fieofan Z., *Nacertanije...*, dz. cyt., 12 nn. W nowszej teologii prawosławnej unika się nauki o satysfakcji, jako wyrazu jurydycznego ujęcia, swoistego dla teologii katolickiej.

<sup>46</sup> Por. bp Fieofan Z., dz. cyt., 12—27; bp Antonij (Chrapowickij), *Nrawstwiennyj smysl osnovnykh christianskich dogmatow*, Wyszniy Wołoczek 1960, 28—47.

<sup>47</sup> Charakterystyczna jest w tym względzie wypowiedź J. Meyendorffa: „La réalité nouvelle, apportée par l'Incarnation du Verbe et rendue dans l'Eglise par operation de l'Esprit, n'est pas seulement un ensemble de connaissances, mais une nouvelle vie. Elle ne s'impose pas à nous comme une evidence externe, mais comme une transformation de notre être, une transfiguration”. *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*, Paris 1960, 154.

dy w teologii prawosławnej jest właściwie rozwinięciem znanej maksymy św. Ireneusza, powtarzanej przez wybitnych Ojców Kościoła wschodniego zwłaszcza zaś św. Atanazego: „Syn Boży stał się tym, czym my jesteśmy, abyśmy się stali tym, kim On jest”. Chrystus jest nie tylko nauczycielem, wzorem doskonałego postępowania, lecz i źródłem życia chrześcijańskiego<sup>48</sup>. Uwypuklenie tej prawdy czyni dla nas zrozumiałą wypowiedź K. Onascha, że dla obserwatora zachodniego teologia Wschodu wydaje się w wysokim stopniu chrystocentryczna<sup>49</sup>. Chrystocentryzm ten dobrze ilustrują słowa bpa Teofana: „Chrystus — początek i źródło, z którego; On obraz — według którego; On jest wykonawcą, przez którego wszystko dokonuje się we wszystkim. On jak dokonał „wielonej ekonomii” zbawienia, tak dokonuje zbawienia każdego z nas według tej ekonomii. To wszystko powinni nosić chrześcijanie w swojej świadomości i uosobieniu”<sup>50</sup>.

Jeszcze bardziej specyficznym rysem prawosławnej myśli teologicznej jest jej pneumatologia. Słowa metafory J. Tyciaka: „Prawosławie to Duch Św.”, „Kościół wschodni to Kościół Ducha Św.”, „Wschód to *Hagion Pneuma*”<sup>51</sup> można odnieść w jakiejś mierze do nauki moralności. Teologowie bowiem w przedstawieniu procesu życia chrześcijańskiego kładą duży nacisk na działanie Ducha Św., a więc nie tylko udzielenie życia Bożego, lecz jego podtrzymanie i rozwijanie przypisują działaniu Trzeciej Osoby Boskiej. Łaska Chrystusa jest zarazem łaską Ducha Św., od Niego pochodzą też wszystkie dary charyzmatyczne, udzielane ze względu na dobro wspólne wiernych. Wszechstronną rolę i znaczenie działania Ducha Św. mocno podkreślają i analizują teologowie prawosławni<sup>52</sup>.

Zbawienie jednak może chrześcijanin zrealizować wyłącznie w formie ustanowionej przez Chrystusa, w „ustroju zbawienia”. Takim zaś jest Kościół, który według wyrażenia znanego uczonego prawosławnego N. Arsienjewa jest „polem działania Ducha Św.”<sup>53</sup>. W jego ramach i za jego pośrednictwem chrześcijanin otrzymuje łaski, przede wszystkim w sakramentach, których Kościół jest jedynym uprawnionym szafarzem.

Kościół jest nie tylko instytucją i organizacją (hierarchia), lecz

<sup>48</sup> Por. M. Olesnickij, dz. cyt., 116; bp Nikanor, dz. cyt., 134; I. Janyszew, dz. cyt., 300—328.

<sup>49</sup> Por. *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen*, Berlin 1962, 240.

<sup>50</sup> *Tołkowanije postanija sw. Apostoła Pawła k Kołossajem*, Moskwa<sup>2</sup> 1892, 187.

<sup>51</sup> *Die Theologie des Ostens und das Abendland*, w: *Der christliche Osten*, dz. cyt., 44.

<sup>52</sup> Por. np. bp Fieofan Z., *Pis'ma k raznym licam o raznych predmiejach wiery i žizni*, Moskwa<sup>2</sup> 1892, 55; bp Stiefan (Archangielskij), *Prawosławno-christianskoje nrawouczzenija...*, dz. cyt., t. II, 332—392.

<sup>53</sup> *La piété russe*, Neuchâtel 1963, 41.

przede wszystkim Ciałem Chrystusa, jednoczącym wszystkich chrześcijan<sup>45</sup> jako społeczność „zbawionych i zbawiających się”. Zawiera on w sobie elementy widzialne i niewidzialne, prowadzi wszystkich do realizacji zbawienia, stwarzając odpowiednie ku temu środowisko<sup>55</sup>.

Stawianie u podstaw życia chrześcijańskiego ekonomii zbawienia i podkreślenie, że powinno ono być konsekwencją płynącą z teje ekonomii pozwoliło w wielu wypadkach moralistom prawosławnym na ukazanie elementów istotnych dla moralności chrześcijańskiej, przede wszystkim na przedstawienie życia chrześcijańskiego jako uczestnictwa w życiu Bożym oraz tego, co je umożliwia i warunkuje.

### 5. Monastyczno-ascetyczne ujęcie życia chrześcijańskiego

Życie chrześcijańskie jest zarazem wynikiem działania Bożego w człowieku, jak i współpracy człowieka z łaską Bożą, co znalazło interesujące naświetlenie w nauce prawosławnej o synergizmie. Współpraca ta musi się wyrazić w uznaniu i przyjęciu „ustroju zbawienia” przez wiarę i czynne korzystanie ze środków zbawienia pozostawionych do rozporządzenia człowiekowi. Chodzi tutaj przede wszystkim o korzystanie z sakramentów, z których dwa posiadają szczególne znaczenie. Chrzest rodzi człowieka do nowego życia i wszczepia go w społeczność Kościoła oraz Eucharystii, która to życie podtrzymuje i wzmacnia. Założenia te w punktach zasadniczych nie odbiegają w istocie od katolickich.

Warto natomiast nieco bliżej przypatrzeć się aspektowi charakterystycznemu dla ujęcia teologii moralnej prawosławnej jaki wynika z nastawienia, które można nazwać monastycznym. Źródło jego można widzieć w wielkiej roli, jaką na Wschodzie (także w Rosji) odegrały klasztory. Były one ośrodkami życia duchowego i religijnego oraz w poważnym stopniu wpływały na kształtowanie się myśli teologicznej<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Por. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris 1958, 3 nn.

<sup>55</sup> Nauka o Kościele jako Ciele Chrystusa i implikacjach tego ujęcia dla życia chrześcijańskiego występuje już u św. Tichona Zadońskiego: por. T. Popow, *Etiko-bogosłowskoje mirowozrieniye swiatitiela Tichona Zadońskiego*, Żurn. Mosk. Patr. 1957, nr 5, 51. W sposób szczególnie pogłębiony i rozwinięty przedstawia eklezjalny charakter życia chrześcijańskiego bp Teofan P. Por. chociażby *Naczertaniye, dz. cyt.*, 27–32, zwłaszcza zaś 411–483, gdzie za podstawę rozważania obowiązków chrześcijanina autor bierze przynależność do Kościoła.

<sup>56</sup> Por. I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen*, Würzburg 1953; T. Spidlik, *Das östliche Mönchtum und das östliche Frömmigkeitsleben*, w: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 543–568.

Ideąłem życia chrześcijańskiego stał się mnich, a doskonałość monastyczna była wzorem postępowania także dla chrześcijanina żyjącego w świecie<sup>57</sup>. Teologowie prawosławni nie widzą istotnej różnicy między życiem zakonnika a laika, z wyjątkiem stopnia i środków pomocnych w realizacji zbawienia<sup>58</sup>. Moralna teologia rosyjska wyrosła z ducha zakonnej ascetyki, a nawet jak się czasem twierdzi — z nią się utożsamia<sup>59</sup>.

Znalazło to swój wyraz w pewnego rodzaju maksymalizmie właściwym rosyjskim moralistom<sup>60</sup>. Głoszą oni moralność ewangeliczną z jej radykalizmem, zazwyczaj nie poszukują kompromisowych rozwiązań, dalecy od kazuistycznych rozważań. Maksymalizm ujawnia się też w ukazywaniu celu życia chrześcijańskiego. „Zbawiać się” — owe znane *spasatsja* — jako decydujący imperatyw chrześcijanina ukazuje mu najważniejsze i jedyne ważne zadanie w życiu. A zbawienie można osiągnąć przede wszystkim przez nastawienie na wieczność, przy jednoczesnym radykalnym odcięciu się od tego świata i rzeczy ziemskich. Zdecydowane, a nieraz jednostronne, nastawienie eschatyczne jest powodem, że prawosławie czasem się mieni religią nie z tego świata i zarzuca mu się nieżyćliwość<sup>61</sup>.

Jeszcze wyraźniej ten maksymalizm ujawnia się w zalecanych środkach zbawienia. Działanie Boże zapoczątkowało i umożliwiła dokonanie odnowy człowieka, przywrócenie go do stanu sprzed upadku. Konieczny jednak jest do tego wysiłek człowieka, który by przywrócił prymat duchowi, harmonię naturze ludzkiej, jedność wszystkim władzom. Osiągnąć to można przez przewyciężenie „korzenia. wszystkiego zła” w człowieku — egoizmu. Drogą ku temu jest samozaparcie, które urzeczywistnia się poprzez umartwienie, ascezę. Stąd asceza jest tak zasadniczym środkiem życia chrześcijańskiego, nie tylko w klasztorach, lecz także w świecie. Zrozumiałe stają się różne, nawet dziwne i nieznanne dla nas, uprawiane na Wschodzie jej formy. Asceza ma pomóc do skupienia, wejście w siebie — wewnętrznej koncentracji — entazy, by móc z Bogiem obcować. Postulat wyciszenia wewnętrznego, czyli tzw. *hesychii*, leży u podstaw całego kierunku w duchowości prawosławnej — hezychazmu, który nadał jej znamię swoiste. Jedną z podstawowych praktyk zalecanych przez hezychastów była „modlitwa Jezusowa”. Zresztą dla prawosławia jest charakterystyczne szczególne podkreś-

<sup>57</sup> Por. S. Boulgakoff, *dz. cyt.*, 217; P. Ewdokimow, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 23—26; F. Heiler, *Die Ostkirchen*, München 1971, 294 nn.

<sup>58</sup> Por. bp Fieofan Z., *Driewnije inoczeskije ustawy...*, Moskwa 1892, V.

<sup>59</sup> Por. S. Tyszkiewicz, *Die Grundlagen der russischen Moral*, art. *cyt.*, 349.

<sup>60</sup> Por. S. Tyszkiewicz, *dz. cyt.*, 3; S. Boulgakoff, *dz. cyt.*, 215.

<sup>61</sup> Por. C. J. Dumont, *Catholiques et Orthodoxes à la veille du concile*, Istina 8(1961—62) 195.



ienie znaczenia modlitwy w ogóle w życiu chrześcijańskim jako zasadniczego sposobu obcowania z Bogiem, a więc i niezwykle ważnego środka w realizacji zbawienia.

\* \* \*

Wydaje się, że nawet tak fragmentaryczne zapoznanie z prawosławną teologią moralną upoważnia do pewnych wniosków.

Badania nad etyką prawosławną są godne zalecenia. Pozwalają one przede wszystkim przekonać się, że między prawosławnym i katolickim ujęciem życia chrześcijańskiego nie ma w zasadzie istotnych różnic, co jest ważne dla ruchu ekumenicznego. Mimo zaś niedoskonałości, czy nawet w pewnych wypadkach wręcz słabości prawosławnej teologii moralnej; pożytek studiów nad nią jako teorią życia chrześcijańskiego, która uwydatnia inne niż katolicka nauka aspekty i reprezentuje inną duchowość, jest oczywisty.

Jako przykład można podać antropologię, zwłaszcza, jeśli sięgniemy do idei bogoczłowieczeństwa. Idea ta szczególnie interesująco rozwijana przez nowszą teologię prawosławną mogłaby pomóc ukazać trafniej tak trudne zagadnienie wzajemnego powiązania Bożego misterium i ludzkiej rzeczywistości w życiu chrześcijańskim.

Nie ulega też wątpliwości, że studia nad pneumatologią wschodnią mogłyby niemało przyczynić się do pogłębienia ujęcia w teologii katolickiej roli Ducha Św. w życiu chrześcijańskim.

Czy nie warto także za teologami prawosławnymi jeszcze bardziej przesunąć akcentu z określania i uzasadniania norm na wyjaśnienie samej istoty życia chrześcijańskiego jako naszego udziału w życiu Bożym oraz na ukazywanie przemiany wewnętrznej jako zasadniczego procesu tego życia?

Sądzę, że asceza wschodnia zawiera także w sobie elementy bardzo interesujące dla dzisiejszego, uciekającego od umartwień i nastawionego na konsumpcję, człowieka. Podobnie wiele cennego można znaleźć w problematyce wschodniej modlitwy, w której tak bardzo akcentuje się wewnętrzne skupienie.

Wschód nas niejednym fascynuje. Chyba w naszych poszukiwaniach lepszego sposobu przedstawienia drogi do Boga warto skosztować jeszcze, pełniej z jego doświadczeń.

#### ZUR EIGENART DER ORTHODOXEN MORAL

Die katholische Theologie begann nach dem Vaticanum II die Werte anderer christlichen Konfessionen in ihre Lehre einzubeziehen. In erster Linie betraf dies Orthodoxie, die der katholischen Lehre am nächsten steht. Im Gegenteil zu anderen orthodoxen theologischen Disziplinen ist die Moraltheologie im Westen wenig bekannt. Dennoch die Entwicklung der orthodoxen Sittenlehre unterscheidet sich in mancher Hinsicht von der Entwicklung der

katholischen Moral. Die orthodoxe Moraltheologie hat ihr Spezifikum, das der katholischen Moraltheologie beifügt werden könnte.

In diesem Beitrag werden die Grundzüge der orthodoxen Moral, vor allem aufgrund der russisch-orthodoxen Lehrbüchern der Moral, dargestellt.

Die Entwicklung der russisch-orthodoxen Moraltheologie nahm ihren Anfang im XVII Jahrhundert. Zuerst stand sie unter dem Einfluss der katholischen, dann der protestantischen Theologie. Erst im XIX. Jahrhundert, insbesondere in seiner II. Hälfte, ist ein spezifisch orthodoxer Fortschritt ersichtbar. Dies stand im Zusammenhang mit der Belebung des Mönchtums und mit der Erneuerung der Orthodoxie und ihrer Theologie in Russland. In der Sittenlehre ist bemerkbar die Hocheinschätzung der hl. Schrift und der Kirchenväter.

Die orthodoxe Moral hat ein enges Verhältnis zur Dogmatik. Die orthodoxen Theologen bemühten sich ergebende Konsequenzen für das christliche Leben aus den Glaubenswahrheiten, besonders den anthropologischen und heilsgeschichtlichen, zu zeigen. Die Idee der Erschaffung des Menschen nach dem Ebenbild Gottes liegt der orthodoxen Anthropologie zugrunde und fand in der östlichen Theologie weitgehende Auswirkung. Sie dient auch als Fundament für die Kennzeichnung der menschlichen Natur.

Das Ebenbild Gottes, im Menschen von der Erbsünde beschädigt, ist in der Person Christi, der die Menschennatur geheilt hat, neu wiederhergestellt. Der Mensch gewann durch Gottes Gnade die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit Gott bis zur Vergöttlichung. Die Verwirklichung des Heiles, abhängig von jedem einzelnen Menschen, ist nur in Christus mit Hilfe des Hl. Geistes möglich. Die Betonung dieser Wahrheiten macht die orthodoxe Moral christozentrisch und pneumatologisch.

Die orthodoxe Erfassung des christlichen Lebens kann man im gewissen Masse als „monastisch“ bezeichnen. Das Ideal des christlichen Lebens im Osten wurde der Mönch und das monastische Vorbild des Lebenswandels galt auch für die Laien. Dies fand den Ausdruck in einem gewissen Maximalismus, in einer radikal eschatologischen Einstellung und in dem Asketismus.

Die orthodoxe Moral, wie die östliche Theologie überhaupt, sucht ihre Begründung auch in der geistlichen Erfahrung. Deshalb kann man sie als „mystisch“ bezeichnen. Ihre Weisungen und Richtlinien für den christlichen Lebenswandel haben nur einen allgemeinen Charakter.