

Krzysztof Leśniewski

Antropologia w pismach współczesnych teologów prawosławnych

Elpis 12/21-22, 71-95

2010

Artykuł został 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.



Krzysztof Leśniewski

ANTROPOLOGIA W PISMACH WSPÓŁCZESNYCH TEOLOGÓW PRAWOSŁAWNYCH

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

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

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

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

sowania trynitarnej korektury do niemieckiej filozofii idealistycznej transcendentalnego ego¹.

I. ANTROPOLOGIA MISTYCZNA WŁODZIMIERZA ŁOSSKIEGO

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

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

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

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

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

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

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

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

5 Ibidem, s. 92.

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

7 Ibidem, s. 47.

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

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

9 Ibidem, s. 101.

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

11 Ibidem, s. 105-107.

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

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

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

II. PODSTAWY ANTROPOLOGICZNEJ REFLEKSJI TEOLOGÓW PRAWOSŁAWNYCH

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

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

¹⁴ Ibidem, s. 113.

¹⁵ Ibidem, s. 117-118.

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

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

III. WSPÓŁCZEŚNI TEOLOGOWIE PRAWOSŁAWNI A MISTERIUM OSOBY LUDZKIEJ

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

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

1. Panayiotis Nellas: chrystocentryczny interpretator antropologii patrystycznej

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

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

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

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

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

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

19 *Ibidem*, s. 116.

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

2. Nikos Nissiotis: odważny poszukiwacz podstaw antropologii dialogicznej

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

²⁰ Ibidem, s. 139.

²¹ Ibidem, s. 16-17.

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

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

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

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

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

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

25 Ibidem.

3. Christos Yannaras: genialny architekt relacyjnej ontologii osoby

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

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

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

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

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

29 Ibidem, s. 21.

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

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

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

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

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

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

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

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

34 Ibidem, s. 16-17.

35 Ibidem, s. 17-18.

36 Ibidem, s. 19-20.

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

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

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

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

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

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

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

4. Metropolita Joannis Zizioulas: wytrwały budowniczy personalistycznej antropologii eklezjologicznej

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

40 Ibidem, s. 15.

41 Ibidem, s. 16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

46 Ibidem, s. 39.

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

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

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

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

49 Ibidem, s. 407-408.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

SUMMARY

Krzysztof Leśniewski

Anthropology according to contemporary orthodox theologians

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

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

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

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

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