

# Roman Małecki

---

## Christosa Yannarasa koncepcja człowieka jako bytu społecznego

---

Studia Włocławskie 4, 207-217

---

2001

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. ROMAN MAŁECKI

### CHRISTOSA YANNARASA KONCEPCJA CZŁOWIEKA JAKO BYTU SPOŁECZNEGO

Tajemnica osoby ludzkiej znajduje się obecnie w centrum zainteresowania wielu dyscyplin naukowych. Każda z tych nauk patrzy na człowieka z własnego punktu widzenia, stosując własne założenia i odpowiednie metody badań. Czym, a raczej kim jest człowiek? To odwiecznie powtarzane pytanie wskazuje na niezwykłą pozycję człowieka w świecie. Tylko on sam może stawiać sobie takie pytanie, jest bowiem świadom swojej odrębności, niezwykłego uprzywilejowania, jakie charakteryzuje jego kondycję bytową pośród otaczającego go świata. Nic więc dziwnego, że teologia także na swój sposób poszukuje odpowiedzi na to pytanie. Zrozumienie osoby może być kluczem do całej teologii chrześcijańskiego misterium.<sup>1</sup> Skoro jako chrześcijanie wierzymy, że Bóg jest niezgłębianą tajemnicą Trzech Osób, to i człowiek, który jest koroną Jego stworzenia, także nosi w sobie znamię tej tajemnicy. Nie upoważnia to jednak chrześcijańskiej teologii do całkowitego antropologicznego apofatyizmu. Prawdą jest, że tajemnica osoby ludzkiej zdaje się wymykać wszelkim próbom definiowania. Jeśli jednak człowiekowi zostało dane częściowe wejście w tajemnicę samego Boga, to tym bardziej dzisiejsza teologia nie może uciec od poszukiwania odpowiedzi na ciągle powracające pytanie: kim jest człowiek? Teologia potrzebuje dziś głębokiej i wszechstronnej ontologii osoby.<sup>2</sup>

Myśl współczesna, wraz z rozwijającym się postępem badań naukowych nad człowiekiem, wskazuje na wieloaspektowość tajemnicy ludzkiego bytu. Człowiek, jako istota cielesna, jest przedmiotem badań nauk, które posługują się metodami obserwacyjno-eksperymentalnymi. Jednak zawężenie problemu człowieka do tego wymiaru może grozić swoistym horyzontalizmem antropologicznym, a w konsekwencji prowadzić do redukcji ludzkiego bytu jedynie do wymiaru materialnego czy też psychicznego. Słusznie zauważa się dzisiaj, że wraz z postępem i rozwojem tych nauk o człowieku, które posłu-

gują się metodami nauk przyrodniczych, klasyczne problemy antropologii, jak np. kwestia sumienia, pytania o początek, sens i cel ludzkiego życia, wydają się być mniej uchwytnie dla współczesnego umysłu.<sup>3</sup> Tymczasem doświadczenie ogólnoludzkie pokazuje, że istota bytu ludzkiego nie wyczerpuje się jedynie w tym, co zmierzalne i opisywalne. Zadaniem chrześcijańskiej antropologii jest więc m.in. pełnienie krytycznej funkcji w stosunku do rozpowszechniających się redukcjonistycznych poglądów na człowieka. Musi ona oczywiście respektować zdobycze postępu i rozwoju wiedzy o naturze człowieka. Z drugiej jednak strony nie może się utożsamiać z różnymi formami humanizmu, opartego jedynie na wynikach badań eksperymentalnych, które ze swojej natury nie włączają w obręb swoich zainteresowań relacji człowieka do Boga.

Również dzisiejsza antropologia chrześcijańska, choć wywodząca się z tych samych biblijnych przesłanek, wydaje się mieć swoje różne drogi. Samo prześledzenie jej dróg – poczynając od różnych uwrażliwień, istniejących choćby w starożytnych szkołach w Aleksandrii i Antiochii, poprzez naukę Augustyna, Tomasza, reformatorów XVI wieku, czy głównych ideologów oświecenia – mogłoby być pouczającym zajęciem.<sup>4</sup> Wśród różnych nowych ujęć tajemnicy człowieka znajdujemy i takie, które – odchodząc od klasycznych jego opisów jako „indywidualnej substancji, tkwiącej w rozumnej naturze” (Boecjusz) – nie zdradzają przesłania Bożego Objawienia, lecz pogłębiają jego zrozumienie poprzez odwołanie się zarówno do patrystycznego dziedzictwa, jak i nowych nurtów myślenia o człowieku, obecnych we współczesnej teologii i filozofii, zwłaszcza zaś do filozofii dialogu i spotkania.

## I. Christos Yannaras – nota biograficzna

Jednym z przedstawicieli takiej metody stosowanej w antropologii jest współczesny prawosławny grecki filozof i teolog, Christos Yannaras. Niniejsze, krótkie opracowanie, stawia sobie za cel przybliżenie niektórych zasadniczych idei i jego sposobu myślenia o człowieku. Kim jest nasz autor?

Yannis Spiteris w swoim doskonałym opracowaniu *La teologia ortodossa neo-greca* (Nowogrecka teologia prawosławna) pisze, że Yannaras jawi się dziś jako znak sprzeciwu w świecie współczesnej teologii i filozofii greckiej. Czemu zawdzięcza taką ocenę? Przez niektórych nazywany „jednym z najbardziej błyskotliwych umysłów dzisiejszej teologii greckiej”, przez innych „teologiem-dziennikarzem”, przez jeszcze innych bywa wręcz oskarżany o herezję.<sup>5</sup> Jedno pozostaje bezdyskusyjne – jest on teologiem bardzo popularnym, zarówno w samej Grecji, jak i za jej granicami i to

nie tylko w kręgach akademickich, ale również wśród szerokiego grona prawosławnej inteligencji.

Urodził się w Atenach w 1935 r. Jako młodzieniec wstąpił do znanego, ze swego szerokiego zasięgiem oddziaływania religijnego, stowarzyszenia „Zoi” (Życie).<sup>6</sup> Studiował na Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu w Atenach, następnie na Paryskiej Sorbonie, gdzie uzyskał stopień doktora filozofii za pracę *Metafizyka ciała. Studium myśli Jana Klimaka*. Praca nie została przyjęta i nostryfikowana na Uniwersytecie w Atenach – jak zaznacza Spiteris – z powodu „pewnych nieortodoksyjnych poglądów na naturę miłości chrześcijańskiej, nazywanej przez naszego autora «miłością erotyczną»”. Yannaras nie poprzestał jednak na doktoracie z filozofii. W kilka lat później w 1971 r. publikuje książkę pt. *Heidegger i Areopagita: teologia natury i niepoznawalności Boga*,<sup>7</sup> która zostaje przyjęta przez Uniwersytet w Tesalonicach jako jego teza doktorska z teologii. Publikuje swoje prace filozoficzne i teologiczne na łamach czasopisma „Σύνοπος” (Granica), skupiającego młodych teologów, którzy mówią o konieczności odnowy współczesnej teologii greckiej poprzez powrót do autentycznej tradycji patrystycznej, liturgicznej i mistycznej, ożywienie pobożności ludowej. Jego prace ukazują się drukiem także poza Grecją, dzięki czemu staje się coraz bardziej znany w środowiskach zachodnich. Między innymi wygłasza odczyty w Paryżu (Sorbona, Instytut Św. Sergiusza) oraz w Genewie (Światowa Rada Kościołów). Jego studia na Zachodzie Europy są okazją do zaznajomienia się z tamtejszą filozofią i teologią, których to później będzie zagorzałym krytykiem.

Yannaras posiada zdolność wyrażania swoich poglądów językiem prostym, dostępnym nie tylko dla wąskiego grona specjalistów. Pozwala mu to na dotarcie do szerokich rzesz czytelników. Jest raczej publicystą niż systematykiem, czy wykładowcą akademickim. Choć jest to niewątpliwą zaletą, to jednak przez niektórych bywa oskarżany o brak pogłębienia i zakorzenienia swojej nauki w Biblii i lekturze Ojców Kościoła. Jedno pozostaje pewne: jest jednym z najbardziej poczytnych autorów zajmujących się szeroko rozumianą literaturą religijną w obecnej Grecji.<sup>8</sup>

## II. Idee przewodnie antropologii Yannarasa

### 1. Apofatyczność i relacyjność osoby

Według Yannarasa problem apofatyzmu teologicznego jest jednym z podstawowych wyróżników, które charakteryzują duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Apofatyzm jest swoistą teologiczną metodą poznawania Boga, szczególnie cenioną na Wschodzie (choć nie tylko; na Zachodzie do apofa-

tyzmu odwoływali się m.in. wielcy mistycy: Mistrz Eckhart, Mikołaj z Kuzy, św. Teresa Wielka). Według tej metody, obecnej zwłaszcza w tzw. teologii negatywnej, Boga można poznawać jedynie na drodze „odrzućcia” tradycyjnych pojęć i wyobrażeń. Apofatyzm zakłada ponadto egzystencjalną, religijną, postawę wobec Boga, jako „przedmiotu” poznania. Wszelkie próby czysto intelektualnego orzekania o Bogu, dostosowujące tajemnice wiary do wymiarów myśli ludzkiej (np. obecne w pismach Anzelma z Canterbury), usiłuje postrzegać jako z góry skazane na porażkę. Apofatyzm opiera się na poznaniu typu intuicyjno-egzystencjalnego i mistycznego, polegającego na „wyzwalaniu” się z ludzkich pojęć i atrybutów orzekających o Bogu, będących często tylko przeszkodą w odkrywaniu prawdziwego oblicza Boga. Celem takiej metody nie jest poznanie Boga jako przedmiotu naszych „epistemologicznych” wysiłków, ile raczej osobowe zjednoczenie z Bogiem, przemiana i przebóstwienie.<sup>9</sup>

W ścisłej korelacji do apofatycznej „teologii”, podkreślającą niezgłębioną tajemnicę Bożego życia, Yannaras rozwija antropologię apofatyczną. Ukazuje ona „niezbadaną egzystencjalną głębię człowieka”, będącą ponieważ odbłaskiem „nieostępnej światłości Boga” (por. 1 Tym 6, 16). Podobnie jak sam Bóg, tak i człowiek – korona wszelkich stworzeń – nie może być przedmiotem wyczerpującego poznania. Wymyka się ona wszelkiej definicji racjonalno-pojęciowej. Pozwala się poznawać raczej na drodze zjednoczenia czy też doświadczenia mistycznego, nie jako byt sam w sobie (hipostaza), lecz jedynie jako „byt otwarty”, pozostający zawsze w relacji do innych bytów (ekstaza).<sup>10</sup>

W wyjaśnianiu tajemnicy osoby Yannaras sięga do greckiej terminologii, która pozwala przybliżyć, na czym polega jej relacyjność. Zauważa, że termin *prósopon* (osoba) kształtował się w płaszczyźnie religii, filozofii i teatru. Często wszystkie te trzy płaszczyzny zlewały się w jedną całość. Pierwotne znaczenie terminu osoba w owej „płaszczyźnie teatralnej” odnoszono do czynności wkładania przez aktorów maski (*prósopéion*) na twarze (*prñs tas opas*). Nasz autor zauważa, że dzięki roli teatralnej aktor zdobywał poczucie wolności, którego odmawiała mu zamknięta, monistyczna, filozofia grecka. Nakładając maskę (*prósopéion*) i odgrywając rolę w sztuce teatralnej, aktor nabywał niejako nową tożsamość. Sprzeciwiając się powszechnemu „fatum”, które zagrażało jego wolności, aktor wyzwalał się w ten sposób ze sztywnych ram, narzuconych przez porządek istniejącego świata. W ten sposób, afirmując swoją wolność, stawał się – choć na krótką chwilę – osobą (*prósopon*) niezależną od racjonalnej i moralnej konieczności wyznaczonej mu przez kosmiczny porządek.<sup>11</sup> Oprócz tego – zauważa nasz autor – w samej terminologii

słowa „osoba” (*prósopon*) zawiera się intuicja antropologiczna, polegająca na oznaczaniu bezpośredniej relacji. Wskazuje ona na złożenie przyimka *prñs* (ku, w kierunku, w relacji, względem do) oraz rzeczownika *he ôps*, oznaczającego twarz, oblicze ludzkie, wygląd czy spojrzenie. W samą więc terminologię osoby jest wpisany niejako imperatyw transcendencji, wyjścia z siebie, relacyjności ludzkiego bytu. W. Hryniewicz zauważa, że według Yannarasa, pierwotna treść tego słowa wyklucza więc rozumienie jednostki jako samej w sobie, bez żadnego odniesienia do innej rzeczywistości. Osoba zakłada więc relację do innego podmiotu lub przedmiotu. Nie jest samodefiniującym się indywiduum. Ten wymiar relacyjny należy wręcz do samej ontologii osoby.<sup>12</sup>

Oczywiście Yannaras nie pozostaje jedynie na etapie filozoficznych czy „teatrologicznych” poszukiwań genezy i znaczenia terminu osoba. Sięga do okresu Ojców Kościoła oraz do sporów trynitarno-chrystologicznych. Przecież termin ten właśnie w owym czasie (II-IV w. p.Ch.) rodził się w wielkich bólach niejako odgórnie (tj. wychodząc od prób określenia i jasnego uporządkowania pojęć: *hypóstasis*, *ousia*, *prósopon*), czyli w odniesieniu do tajemnicy Trójcy Świętej i bogoczości Jezusa Chrystusa. Samo prześledzenie niełatwych dziejów kształtowania się pojęcia osoby w trakcie kontrowersji trynitarnych i chrystologicznych jest zadaniem niezwykle skomplikowanym.<sup>13</sup> Słusznie jednak zauważa Cz. Bartnik, że „rozwój nauki o Chrystusie i Trójcy Świętej spowodował to, że na tajemnicę i istotę człowieka zaczęto patrzeć przez pryzmat Jezusa Chrystusa i Trójcy Świętej”.<sup>14</sup> Tak też stara się patrzeć na człowieka i jego bytową konstytucję Ch. Yannaras. Skoro więc to tajemnica życia Boga chrześcijańskiego Objawienia, czyli komunii osób, jest ontologicznym prawzorem dla osoby ludzkiej, nie wolno ograniczać człowieka jedynie do „indywidualnej substancji tkwiącej w racjonalnej naturze”, jak czynił to Boecjusz.

Yannaras w swojej rozprawie habilitacyjnej *Person und Eros* wprowadza interesujące rozróżnienie pomiędzy apofatycznością osoby (teologia wschodnia) a apofatycznością istoty (teologia zachodnia): „Rozróżnienie pomiędzy apofatycznością osoby i apofatycznością istoty – pisze nasz grecki teolog – nie ogranicza się do teoretycznej różnicy, lecz daje podwaliny pod dwie diametralnie różne postawy duchowe, dwa sposoby życia, a wreszcie pod dwa różne rodzaje kultur. W pierwszym przypadku życie zostaje osadzone na prawdzie jako związku (*Beziehung*) oraz egzystencjalnym doświadczeniu. W ten sposób prawda zostaje utożsamiona z życiem, a życie usprawiedliwione (*gerechtfertigt*) jako prawda. W drugim natomiast przypadku prawda zostaje zrównana z rozumowymi definicjami, zobiektywizowana i oceniana w kategoriach użyteczności”.<sup>15</sup>

Takie, dosyć schematyzujące, podejście do dwóch sposobów „uprawiania” antropologii ma jednak swoje podstawy w nieco odmiennych wrażliwościach obecnych w teologii chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu. Filozofia zachodnia, zwłaszcza zaś ta w swoich najwybitniejszych scholastycznych przedstawicielach, przy próbach definiowania osoby starała się zawsze odnieść do owego „personale concretissimum” osadzonego w racjonalnej naturze. To – skądinąd bardzo słuszne – dowartościowanie ludzkiego „ego”, bez próby „wprowadzenia” do definicji osoby relacyjności („ten drugi”) musiało w dalszej perspektywie zaowocować indywidualizmem, pragmatyzmem czy choćby apoteozą wolności, wpisaną nawet w ustawy zasadnicze wielu narodów zachodniej półkuli.<sup>16</sup>

Tymczasem apofatyczność osoby pociąga za sobą konieczne odniesienie do Boga, jako osoby *par excellence*. Ta zaś jest bytem na wskroś relacyjnym i ekstatycznym. Na tym właśnie – jak zauważa W. Hryniewicz – polega antropologiczna wartość dogmatu trynitarnego. Osoby Boskie istnieją we wzajemnej relacji do siebie. Także osoba ludzka, stworzona przeciw na obraz i podobieństwo Boga, podlega temu samemu prawu, wyznaczonemu przez sam sposób istnienia osób Boskich. W tej perspektywie obraz i podobieństwo Boże w człowieku będą oznaczać zdolność skierowania się ku drugiemu, żywą relację do innej rzeczywistości osobowej, zwłaszcza zaś do swego Boskiego Prawzoru.<sup>17</sup>

## **2. Miłość i wolność kluczem hermeneutycznym tajemnicy osoby ludzkiej**

Jak zauważyliśmy powyżej, w swojej antropologicznej wizji człowieka Yannaras wychodzi od tajemnicy życia Bożego. Odwołując się do stwierdzenia św. Jana, mocno podkreśla, że „Bóg jest miłością” (1J 4, 16). Akcent pada tutaj na słowo „jest”. Objawienie nie mówi nam bowiem, że Bóg „ma” miłość lub też, że jest ona jednym z atrybutów Jego wewnętrznego życia. Bóg jest miłością. W tym właśnie wyraża się i konkretyzuje Jego istota.<sup>18</sup>

Swoją miłość Bóg aktualizuje w tajemnicy życia trynitarnego oraz w ekstatycznym wychyleniu w stronę swoich stworzeń. Stąd też także i człowiek, aby prawdziwie mógł istnieć, musi nieustannie przekraczać w swojej wolności samego siebie. Zamykając się w sobie, osoba unicestwia siebie samą i skazuje na śmierć. Wyjście zaś z siebie i wejście w orbitę obecności innych osób jest wejściem w krąg życia i szansą na spełnienie siebie. Na tym przeciwko polega, zauważa Yannaras, metafizyczna natura miłości, która jest ostatecznym, tj. ontologicznym przewyciężeniem zamkniętej tożsamości własnego „ja”. Dopiero wówczas, gdy ludzkie „ja” zaczyna się realizować w kimś innym, staje się jemu współistotne. Dopiero też wtedy owo

moję „ja” ma możliwość obejrzenia siebie samego, swojej „twarzy” na obliczu tego drugiego.<sup>19</sup>

Yannaras dochodzi więc do przekonania, że człowiek jako byt otwarty, zdany do przekraczania samego siebie, zaczyna – mówiąc paradoksalnie – „stawać się” człowiekiem dopiero wtedy, gdy zaczyna kochać. Dopiero wówczas, gdy przyjmuje do swojego istnienia sposób, w jaki istnieje sam Bóg. Zapieczeniem miłości jest tymczasem egocentryczne skupienie się na sobie samym. Jest to równoznaczne z zafałszowaniem tego sposobu istnienia, do jakiego został wezwany człowiek przez Boga, gdy Ten wypowiadał słowa: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego nam” (Rdz 1, 26). Tragizm współczesnego człowieka ma – zdaniem naszego greckiego teologa – swoje najgłębsze korzenie właśnie w owym zafałszowaniu ontologicznej rzeczywistości osoby. W odmowie prawdziwie osobowych relacji, w niezdolności przewycięzania siebie, w braku „autokenozy” przejawia się ostatecznie dramaturgia człowieka, który w miejsce Boga-wspólnoty postawił siebie-indywiduum. Egzystencjalna samotność oraz apoteoza wolności prowadzą do alienacji człowieka i zatraty sensu życia. Istnienie drugiego człowieka w tej perspektywie staje się potencjalnym „piekłem”, czy „naszym grzechem pierworodnym” – jak dobitnie wyraził to przedstawiciel ateistycznego egzystencjalizmu, J. P. Sartre.<sup>20</sup>

Miłość będąca „sposobem istnienia Boga” realizuje się i uaktualnia w człowieku jedynie w klimacie wewnętrznej wolności. Yannaras podkreśla, że chodzi tu głównie o wolność od siebie samego. Dopiero wówczas jest człowiek zdolny ofiarować siebie samego, jeśli jest w stanie zdobyć się na zdumiewające ontologiczne przejście od istnienia egocentrycznego do istnienia osobowego. Człowiek jest bytem otwartym, zdolnym dzięki temu do tworzenia wzajemnych relacji i więzi wspólnoty. Jeśli potrafi tworzyć bardziej autentyczne więzi, doskonalili siebie samego, przyczyniając się jednocześnie do „personalizacji” świata. W. Hryniewicz, rozwijając tutaj myśl Yannarasa, nazywa owo przejście „źródłem paschalnej ontologii osoby”.<sup>21</sup> Znajduje ono swoją podstawę w tajemnicy trynitarniej i chrystologicznej. Tajemnica wewnętrznej życia Trójcy Świętej jest w teologii przybliżana często terminem: „perychoreza”. Stanowi ona – oczywiście po odrzuceniu wszelkich wyobrażeń przestrzennych – wzajemne współprzebywanie czy też współprzenikanie trzech Osób boskich. Perychoretyczny sposób postrzegania Boga zakłada swoisty „ruch”, pewien dynamizm czy też „przechodzenie” pomiędzy Osobami Trójcy. Natomiast owo paschalne źródło ontologii osoby na poziomie chrystologicznym można oddać niezrównaną formułą św. Jana: „My wiemy, że przeszliśmy [podkr. wł.] ze śmierci do życia, bo miłujemy braci, kto zaś



nie miłuje, trwa w śmierci” (1J 3, 14). To właśnie miłość realizowana w wolności sprawia po prostu, zdaniem Yannarasa, że człowiek jest człowiekiem.<sup>22</sup>

### 3. Etos komunijności osoby

Jednym z tematów, do których Christos Yannaras często powraca w swojej antropologii jest jakość ludzkich wysiłków, mających na celu dorastanie do pełni człowieczeństwa. Innymi słowy chodzi tutaj o etykę osoby ludzkiej, o konkretne normy postępowania wynikające z samej ontologii osoby ludzkiej. Przypomnijmy – osoby zawsze rozumianej przez Yannarasa jako byt relacyjny i otwarty na innych. Sam grecki teolog preferuje jednak inny termin na określenie całokształtu ludzkich działań i powinności wpływających z owego „esse” człowieka: mówi raczej o „etosie osoby ludzkiej”.

Ten etos nie jest niczym innym, jak właśnie „sposobem istnienia” człowieka, jaki wypływa z samej jego natury. Ta zaś jest zaprzeczeniem wszelkiego indywidualizmu i narcystycznego skupienia się na sobie samym. Jeśli więc ów etos osoby ludzkiej będzie zasadał się na indywidualistycznej koncepcji osoby ludzkiej, wówczas jego konsekwencją będzie „moralność obowiązku” czy też „etyka konieczności”. Jeśli natomiast zostanie on wyprowadzony z relacyjnej wizji człowieka, z ontologii osoby ludzkiej, rozumianej zawsze jako byt otwarty w swej wolności na innych, wtedy będziemy mieli do czynienia z prawdziwym etosem człowieka, który charakteryzuje jego wolne, osobowe działania.

Trzeba przyznać, że Yannaras stosuje tutaj pewne uproszczenia. Zwłaszcza w tych miejscach, gdzie próbuje usprawiedliwić źródła wszelkich form indywidualizmu obecnego w cywilizacji zachodniej właśnie odmiennymi koncepcjami antropologicznymi. Zachodnia predylekcja do prawa, etyki, samorozwoju, czy wreszcie kartezjański zwrot antropologiczny są jego zdaniem konsekwencją zbyt jednostronnej i – powiedzmy to jasno – nie do końca biblijnej i chrześcijańskiej koncepcji człowieka. Tymczasem, by posłużyć się słowami samego Yannarasa, „etos osoby ludzkiej nie jest jakąś przedmiotową miarą, mającą na celu ocenę sposobu postępowania człowieka, jest raczej dynamiczną i wolną odpowiedzią człowieka na prawdę i egzystencjalny autentyzm zawarty w samej treści pojęcia człowiek”.<sup>23</sup>

Podobnie jak w samym Bogu Jego „etos” utożsamia się z Jego byciem, tzn. z miłością i wolnością, tak i w człowieku, stworzonym na obraz i podobieństwo Stwórcy, ów etos wypływa z tego, czym człowiek jest i ma się nieustannie stawiać: osobą wolną, nieustannie przekraczającą samego siebie, otwartą na innych, oddającą siebie w miłości drugiemu człowiekowi.<sup>24</sup>

W tej perspektywie grzech człowieka sprowadza się ostatecznie do jego alienacji z otoczenia. Jest swoistą rezygnacją z zaferowanej szansy uczestnictwa w prawdziwym życiu, tzn. w życiu we wspólnocie miłujących się osób. W języku biblijnym poznanie nie jest jedynie domeną intelektu. Ono zakłada zawsze wejście w pewną egzystencjalną relację z tym, co się pozna-je. W tym sensie Chrystus mówi o istocie życia wiecznego, które ma polegać na tym, „aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Człowiek chcąc odkryć prawdę o sobie samym nie ma innej możliwości, jak tylko wejść w głęboką wspólnotę z Tym, który „jest” Prawdą. Wszelkie ludzkie działania zmierzające do zrozumienia tego, kim jest człowiek i w czym ma się wyrażać jego etos, będą bezowocne bez koniecznego odniesienia do owego prawzoru, jakim jest osoba Jezusa Chrystusa. Jedynie wspólnota z Nim otwiera oczy na prawdę człowieka o sobie samym.

Z tak rozumianego znaczenia etosu osoby ludzkiej wypływa także oryginalne podejście do kwestii nawrócenia i ascezy jako takiej. Skrucha i nawrócenie nie oznacza bowiem zwykłego „ulepszania” czy „doskonalenia” ludzkich indywidualnych zachowań. Człowiek może nawet popaść w pokusę samodoskonalenia i dalej pozostawać więźniem swojej osoby. Prawdziwa skrucha i asceza mają wypływać z głębi ludzkiego bytu ze swojej natury skierowanego na tworzenie i wzrastanie we wspólnocie, w komunii miłujących się osób. W tej perspektywie nawrócenie jawi się jako przemiana (metanoia) sposobu istnienia. Od zapatrzania się w siebie samego, od indywidualizmu i zaufania swoim siłom, człowiek, chcąc prawdziwie „być”, winien otworzyć się na dar drugiej osoby. Winien wejść we wspólnotę z Bogiem i drugim człowiekiem. Dopiero tutaj zyskuje on szansę uczestniczenia w prawdziwym życiu. W ten sposób Yannaras od etosu komunijnego człowieka dochodzi do eklezjologii. To wspólnota jest naturalnym miejscem, gdzie człowiek, będąc miłowanym, uczy się jednocześnie kochać, a tym samym żyć prawdziwie, według Bożego zamysłu i wymagań swojej własnej natury.<sup>25</sup>

\* \* \*

Podsumowując powyższe rozważania należy powiedzieć, iż są one jedynie pewnym szkicem głównych intuicji antropologicznych Christosa Yannarasa. Z pewnością jego osoba i dzieło zasługują na szersze opracowanie. Dziś, w dobie powszechnego indywidualizmu z jednej strony i przy ciągle zagrażających tendencjach redukcjonistycznego patrzenia na człowieka z drugiej strony, antropologia potrzebuje nowych ujęć, zdolnych odpowiedzieć na potrzeby współczesnego człowieka. Wśród nich jedną z podstawo-

wych jest właśnie potrzeba wspólnoty. Wydaje się, że próba, jaką podejmuje Yannaras, zmierza właśnie w tym kierunku.

Oczywiście, z samej pobieżnej lektury jego podstawowych prac łatwo można wyczytać nawet pewną niechęć i czasem nieuzasadnioną krytykę tradycyjnej antropologii. Nie należy jednak tym się zrażać. Raczej wypadałoby postrzegać jego główne intuicje jako cenne uzupełnienie nauki o człowieku rozwijanej przez współczesnych katolickich teologów. Wydaje się, że na tego rodzaju intuicje antropologiczne w teologii jest dziś szczególne zapotrzebowanie. Dowodem na to mogą być liczne grupy odnowy powstające w Kościele. To właśnie w nich w sposób bardzo czytelny dochodzi do głosu istniejąca w ludzkiej naturze potrzeba wspólnoty jako miejsca wzrostu i dojrzewania do pełni człowieczeństwa.

#### PRZYPISY

<sup>1</sup> W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 65; por. J. Auer, *Person – Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Regensburg 1979.

<sup>2</sup> R. Małecki, *Kościół jako wspólnota. Dogmatyczno-ekumeniczne studium eklezjologii Johana Zizioulasa*, Lublin 2000, s. 33.

<sup>3</sup> Por. W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole, 1989, s. 147-148.

<sup>4</sup> Zob. A. Nossol, W. Hryniewicz, *Antropologia teologiczna*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1985, kol. 694-698.

<sup>5</sup> Y. Spiteris, *Teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, s. 298.

<sup>6</sup> Na temat greckiego ruchu „Zoi” zob.: D.J. Constantelos, *The Zoe Movement in Greece*, VTQ 3(1959) s. 11-25; E. Psilopulos, *La Confrérie des Théologiens „Zoi”. Un mouvement spirituel dans l’Église grecque contemporaine*, Strasbourg 1965; Ch. Maczewski, *Die Zoi-Bewegung Griechenlands. Ein Beitrag zum Traditionsproblem der Ostkirche*, Göttingen 1970; Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 204-224; G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l’Église-Communion. L’œuvre de Jean Zizioulas*. Montreal –Paris 1989, s. 278-286.

<sup>7</sup> W j. francuskim: *De l’absence et de l’inconnaissance di Dieu*, Paris 1971.

<sup>8</sup> Y. Spiteris, *Teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 299.

<sup>9</sup> Ch. Yannaras, *Elements of Faith, An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburgh 1991, s. 17-18; por. W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, dz. cyt., kol. 745-748.

<sup>10</sup> Tenże, *Elements of Faith*, dz. cyt., s. 26- 31.

<sup>11</sup> Tenże, *Personne et communion*, „Contacts” 25(1973) nr 84, s. 310-316; por. J. Zizioulas, *L’être ecclésial*. Genève 1981, s. 23-29.

<sup>12</sup> Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 67.

<sup>13</sup> Zob. choćby: Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 75-80; J. N.D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1998, zwł. s. 191-210; T.G. Weinandy, *The Father’s Spirit of Sonship. Reconceiving the Trinity*, Edinburgh 1995, s. 111-136; R. del

Colle, *Christ and the Spirit. Spirit-Christology in Trinitarian Perspective*, New York/Oxford 1994, s. 8-33; T. Hopko, *The Trinity in the Cappadocians*, w: B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq (red.), *Christian Spirituality: Origins to the Twelfth Century*, London 1986, s. 260-275; D. Fisher, *Byzantine Ontology: Reflection on the Thought of John Zizioulas*, „Diakonia” 29(1996) nr 1, s. 57-63.

<sup>14</sup> Cz. Bartnik, *Personalizm*, dz. cyt., s. 76.

<sup>15</sup> Ch. Yannaras, *Person und Eros, Eine Gegenberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982, s. 31.

<sup>16</sup> Dla sprawiedliwości należy dodać, że rozważania Yannarsa dotyczące apofatyczności osoby i apofatyczności istoty wydają się nie brać pod uwagę, lub przynajmniej nie doceniają wystarczająco, koncepcji osoby jako bytu otwartego, wysuniętej przez Ryszarda od św. Wiktora. Zob. Z. Kijas, *Homo creatus est. Ekumeniczne studium antropologii Pawła A. Floreńskiego i Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 1996, s. 147.

<sup>17</sup> W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 69-70.

<sup>18</sup> Ch. Yannaras, *Elements of Faith*, dz. cyt., s. 35-36.

<sup>19</sup> Tamże, s. 36. Powyższe intuicje Yannarasa można by tutaj zestawić z poglądami innego prawosławnego teologa, P. Floreńskiego. W swoim dziele *Stół i utwierdzenie istiny* (Filar i podpora prawdy), Moskwa 1914 r., pisze on, iż chrześcijańska filozofia osoby opiera się na możliwości przezwyciężenia prawa tożsamości. Filozofię tę nazywa on „filozofia homouzjańska” od: *homousios*, „filozofią ducha” w przeciwieństwie do racjonalistycznej filozofii rzeczy, dyktowanej prawem tożsamości. Jest to „filozofia ciała”, pojęcia rozumu, „filozofia homojuzańska” (od: *homoiousios*). Zob. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 83, zwł. przyp. 98. Por. Z. Kijas, *Homo creatus est*, dz. cyt., s. 144-151.

<sup>20</sup> J.P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, s. 321.

<sup>21</sup> W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, dz. cyt., s. 84-85.

<sup>22</sup> Ch. Yannaras, *Elements of Faith*, dz. cyt., s. 35-36; por. tamże, s. 85.

<sup>23</sup> Tenże, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale in occidente*, Bologna 1984, s. 9.

<sup>24</sup> Tamże; por. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 317-318.

<sup>25</sup> Por. Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos*, dz. cyt., s. 37.