

Roman Małecki

Człowiek jako byt teoforyczny : zarys ikonicznej antropologii Panayiotisa Nellasa

Studia Włocławskie 6, 305-315

2003

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. ROMAN MAŁECKI

CZŁOWIEK JAKO BYT TEOFORYCZNY
Zarys ikonicznej antropologii Panayiotisa Nellasa

Na ścianach pogańskiej świątyni w Delfach znajdował się ongiś napis: „Poznaj samego siebie”. Problem człowieka, rozumienia jego natury, pochodzenia i przeznaczenia, rozpałał nie tylko umysły starożytnych pogańskich filozofów i mędrców. Filozoficzna i teologiczna refleksja nad człowiekiem była obecna w chrześcijaństwie od samego początku. Co więcej, to właśnie chrześcijanie, jako depozytariusze Bożego objawienia, zawsze byli świadomi jedynej i niepowtarzalnej w swoim rodzaju pozycji bytowej człowieka w otaczającym go świecie. Przejęta przez nich spuścizna semickiego nauczania o człowieku, której zasadnicze zręby znajdują się już na początku Księgi Rodzaju, a jej twórcze rozwinięcie w starotestamentowej literaturze mądrościowej, spotkała się w pierwszych wiekach naszej ery ze zgoła odrębną wizją człowieka obecną w świecie kultury helleńskolacińskiej. Dziedzictwo Jerozolimy i Aten odcisnęło niewątpliwie swoje znamię także na antropologii.

Wraz z narastającymi w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa różnicami w sposobie uprawiania teologii na Wschodzie i Zachodzie, pogłębiały się również różnice w refleksji nad naturą człowieka. Choć zasadnicze inspiracje dla antropologii chrześcijańskiej zawsze znajdowano w danych objawionych, to jednak metody, jakimi posługiwali się teologowie wschodni i zachodni, a co za tym idzie narzędzia filozoficzne pomocne w systematycznej refleksji nad człowiekiem, pozostawały zgoła inne. Jeśli Zachód poszedł w swojej refleksji antropologicznej drogą wyznaczoną głównie przez arystotelesowską filozofię bytu, to Wschód pozostał bardziej wierny myśleniu platońskiemu.

Dzisiaj, w dobie wielu zawężeń antropologicznych i redukcjonistycznych tendencji w nauce o człowieku, chrześcijańska antropologia stoi przed wielkim wyzwaniem polegającym na ukazywaniu wieloaspektowości 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.¹ Słusznie zauważa się dzisiaj, że wraz z postępem i rozwojem tych nauk o człowieku, które posługują 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. W. Hryniewicz zauważa, że dzisiejsze zainteresowania antropologiczne skupiają się raczej na takich problemach, jak: stosunek autorytetu do wolności osobistej, konflikty rasowe, etniczne, relacje pomiędzy jednostką a społeczeństwem itd.² Tymczasem doświadczenie ogólnoludzkie pokazuje, że istota bytu ludzkiego nie wyczerpuje się jedynie w tym, co można zmierzyć i opisać. 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.³

Wydaje się, że biblijnie i patrystycznie zorientowana antropologia prawosławna, rozwijana przez niektórych współczesnych teologów greckich (Christos Yannaras,⁴ Yoannis Zizioulas,⁵ Panayiotis Nellas⁶), może w znaczący sposób przyczynić się dzisiaj do ubogacenia i pogłębienia rozumienia owej wielowymiarowości tajemnicy człowieka. Dla chrześcijańskiej antropologii jest to tym cenniejsze, że przecież antropologia wschodnia kształtowała się w pierwszych wiekach Kościoła w nieco pogodniejszej niż na Zachodzie atmosferze, nie zabarwionej kontrowersjami, jakie istniały wokół pelagianizmu i augustyńskiej nań reakcji.

Niniejsze opracowanie zamierza jedynie przybliżyć zasadnicze zręby antropologii jednego z bardziej błyskotliwych teologów współczesnego greckiego prawosławia, jakim był zmarły w 1986 r. Panayiotis Nellas.

I. Nota biograficzna⁷

Panaghiotis Nellas urodził się w 1936 r. w miejscowości Macarakomi w Grecji. Wcześniej osierocony przez ojca, wraz z matką przeniósł się w 1948 r. do Aten. Tam też zetknął się z rozwijającym się świeckim ruchem odnowy religijnej, znanym pod nazwą *Zoì* („Życie”), by wkrótce stać się jednym z jego aktywniejszych członków. Później jednak, w 1960 r., opu-

ścił go, nie mogąc się pogodzić z lansowaną przez ten ruch indywidualną pobożnością, która nie widziała potrzeby swego zakorzenienia w życiu sakramentalnym Kościoła.⁸ W latach 1954-1959 studiował teologię w Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu w Atenach. Miał również możliwość pogłębienia swej teologicznej edukacji w czasie dwuletniego pobytu naukowego w Europie Zachodniej (Paryż, Lille, Rzym), gdzie przebywał w latach 1966-1967. Szczególnie pobyt we Francji i jego kontakty z tamtejszą rosyjską mniejszością prawosławną, skupioną wokół paryskiego Instytutu św. Sergiusza, wywarły na niego duży wpływ, który wpłynął później na jego teologiczną twórczość. Mówiąc o teologicznych inspiracjach w twórczości greckiego teologa, niepodobna zapomnieć w tym miejscu o jego bliskich kontaktach z monastycyzmem, szczególnie tym reprezentowanym przez mnichów ze świętej Góry Atos. To właśnie tam, jak zauważa Kallostos Ware we wstępie do angielskiego tłumaczenia głównego dzieła Nellasa *Deification in Christ* (Przebóstwienie w Chrystusie), powstało wiele z jego teologicznych publikacji.⁹

Nellas pozostając osobą świecką, nieżoną, oddał całe swoje życie umiłowanej teologii, którą nie tylko studiował, ale również starał się dostępnym i zrozumiałym językiem przekazywać szerszym kręgom odbiorców. W odróżnieniu od innych swoich przyjaciół tak duchownych, jak i świeckich, którzy przeszli swój teologiczny staż w ruchu *Zoì* oraz na zachodnich uniwersytetach, nasz ateński teolog nie wybrał jednak kariery akademickiej. Do końca życia pracował jako nauczyciel religii w jednej z najbardziej prestiżowych ateńskich średnich szkół prywatnych. Był przede wszystkim doskonałym dydaktykiem. Organizował wiele sympozjów i seminariów naukowych, zwłaszcza dla młodych teologów, gdzie podejmowano m.in. kwestie odnowy życia duchowego w Grecji. Od 1968 r. aż do swojej przedwczesnej śmierci na atak serca w 1986 r. pozostawał współpracownikiem „Patriarchalnej Fundacji Studiów Patrystycznych” oraz teologiczno-historycznego przeglądu *Κληρονομία* (Dziedzictwo). Ta praca redakcyjna zaowocowała później w podjętej i koordynowanej przez niego inicjatywie wydawania serii książkowej zatytułowanej *Ἐπὶ τὰς πηγὰς* (Do źródeł). Niektórzy znawcy współczesnej greckiej teologii porównują tę serię, oczywiście z zachowaniem właściwych proporcji, do francuskiego *Sources chrétiennes*. Wydawana w wersji dwujęzycznej, klasycznej i nowogreckiej, miała ona przybliżyć współczesnym wielkie dzieła teologiczne czasu patrystyki i epoki bizantyjskiej.

Inną, cenną inicjatywą było założenie w 1982 r. dyskusyjnego pisma pt. *Σύναξη*. (Zgromadzenie) o bardzo szerokim wachlarzu podejmowanych

na jego łamach problemów. W zamiarze Nellasa miało ono stanowić swego rodzaju dyskusyjne forum i miejsce spotkania oraz wymiany myśli między teologią i kulturą współczesnej Grecji. Na łamach tego pisma wypowiadali się nie tylko teologowie akademicy, ale również ludzie kultury, polityki i życia społecznego. Tym, co łączyło tych autorów, była chęć odczytania na nowo chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego i religijnego oraz wyzwań wpływających z tego faktu w jakże zmienionym kontekście dzisiejszej Grecji.¹⁰

Można śmiało powiedzieć, że teologiczna, dydaktyczna i redaktorska działalność Nellasa zmierzała do tego, aby bogate dziedzictwo myśli patrystycznej mogło zostać odczytane na nowo w dzisiejszej sytuacji współczesnego człowieka. Problemy, z jakimi zmagali się Ojcowie Kościoła pierwszych wieków, nie należą tylko do przeszłości. W nowym kształcie pojawiają się one także dzisiaj. Nellas, poprzez swój zwrot ku źródłom z jednej strony, z drugiej zaś dzięki ukazywaniu aktualności podejmowanych tam kwestii, niewątpliwie przyczynił się, by użyć tutaj słów innego prawosławnego teologa Georgesa Florovskiego, do wzbogacenia tzw. neopatrystycznej syntezy, której to świadkami jesteśmy w dzisiejszej teologii prawosławnej.

II. Główne idee antropologii P. Nellasa

1. Biblijne i patrystyczne źródło

Antropologia prawosławna, której przedstawicielem jest Nellas, przy rozważaniu problemu człowieka i jego natury prawie zawsze wychodzi od biblijnego opisu stworzenia człowieka „na obraz i podobieństwo Boże” (por. Rdz 1, 26-28). Temat „obrazu i podobieństwa” ma swoją długą historię. Ta historia korzeniami sięga czasów jeszcze przedchrześcijańskich, mianowicie filozofii platońskiej, stoickiej oraz neoplatońskiej. Platon używał tych terminów na oznaczenie relacji, jaka zachodzi pomiędzy zmysłowym i ciągle podlegającym zmianom światem materialnym a jedynie prawdziwie i trwale istniejącym światem idei. Zmienne rzeczy tego świata, nie dorównując ideom, są jednak do nich podobne; one są tylko obrazami, na których odbija się podobieństwo do wiecznych idei, będących wzorami rzeczy. Jednocześnie te obrazy na swój, niedoskonały, sposób odzwierciedlają czy przywołują inną rzeczywistość, która jest dla nich przyczyną wzorczą i zasadą istnienia.¹¹

Greccy Ojcowie Kościoła, których antropologią pasjonował się Nellas, pozostawali pod silnym wpływem tego rodzaju filozoficznego myślenia. Nie ono jednak stanowiło dla nich punkt wyjścia przy omawianiu natury czło-

wieka. Ów punkt wyjścia znajdował się w biblijnych przekazach, które na wiele sposobów odślaniają relacyjność osoby ludzkiej, zasadzającej się na fakcie stworzenia „na obraz i podobieństwo” (zob. np. Rdz 1-26-28; Mdr 7, 25-28; Rz 8, 29; 2Kor 4,4; Kol 1, 15-18; Hbr 1, 3; 1J 3, 2). Jakkolwiek Ojcowie greccy nie opracowali systematycznej nauki o człowieku, niemniej jednak rozwinęli szereg szczegółowych zagadnień antropologicznych leżących u podstaw antropologii prawosławnej. Do najważniejszych spośród nich należy zaliczyć m.in. naukę o „otwartej”, wolnej i zdolnej to transcendencji naturze człowieka (*epiktesis*), która to otwiera człowieka na możliwość przeobóstwienia, naukę o stworzeniu człowieka na wzór Boskiego archetypu, jakim jest osoba drugiego Adama, czyli Chrystusa, czy choćby naukę o teandryczności bytu ludzkiego.¹²

U podstaw dążeń do reinterpretacji antropologii Ojców greckich, zauważanym m.in. w teologicznej twórczości Nellasa, leży z jednej strony świadomość niewystarczalności „horyzontalnych” antropologii czysto humanistycznych, z drugiej zaś przekonanie, że tradycyjna nauka o człowieku wymaga twórczego przemyślenia w świetle nowych problemów.

2. Człowiek „ikoną Ikony”

Śmiało można stwierdzić, że antropologia prawosławna jest antropologią obrazu Bożego w człowieku. Nellas już na początku swojego dzieła *Deification in Christ* zauważa, że „w zasadzie w całej literaturze patrystycznej temat obrazu służy jako oś, wokół której jest osnuta prawosławna antropologia i chrystologia”.¹³ Jaka jednak treść teologiczną niesie ze sobą owo biblijne stwierdzenie, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże? Innymi słowy, w czym się zawiera i gdzie przejawia owa ikonoczność i podobieństwo człowieka do swego Boskiego Prawzoru – pyta grecki teolog?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie, zauważa, że antropologia chrześcijańska daje wiele, wzajemnie się uzupełniających, sposobów tłumaczenia treściowej zawartości tej biblijnej kategorii. I tak, z całą pewnością można stwierdzić, że wolność i rozumność człowieka jest tym *proprium*, które chyba najbardziej wyróżnia go ze świata zewnętrznego i zbliża do Stwórcy. Również sama otwartość ludzkiego bytu na transcendencję oraz zakorzeniony w nim pęd do nieustannego przekraczania swoich możliwości może być postrzegany jako odbłask tej kreatywności, jaka w całej pełni znajduje swoją aktualizację w samym Bogu. Obrazem Bożym – konkluduje Nellas – jest cała osobowa *humanitas* człowieka, rozumiana jako jedność psychofizyczna ciała i duszy; po prostu cały człowiek. Każdy człowiek

streszcza w sobie to, co duchowe i cielesne, widzialne i niewidzialne razem. Stanowi w ten sposób swego rodzaju „mikrokosmos”, mały świat, który dąży do odzwierciedlenia w sobie samym „wielkiego świata Boga”.

W historii dialogu Boga z człowiekiem, owego „wielkiego świata Bożego” z „małym światem ludzkim” dochodzi jednak w pewnym momencie do przedziwnego spotkania. Jest nim tajemnica Wcielenia Syna Bożego. Właśnie przez pryzmat tajemnicy inkarnacji Boga, tego radykalnego i niewyobrażalnego dotąd spotkania tych dwóch światów, Nellas stara się patrzeć na wszelkie rozważania na temat natury człowieka. Innymi słowy, antropologia chrześcijańska, chcąc być wierna biblijnemu objawieniu, powinna być zawsze chrystocentryczna. Tajemnica człowieka wyjaśnia się dopiero w całej pełni w tajemnicy Chrystusa, który jest – według słów św. Pawła – „obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym spośród stworzeń” (Kol 1, 15; Hbr 1, 3). Człowiek został stworzony na obraz Boży, którym jest przede wszystkim Chrystus. W ten sposób tajemnica stworzenia kryje w sobie odniesienie do tajemnicy wcielenia i odkupienia. Każdy z ludzi jest więc obrazem, czyli „ikoną Ikony”, odbiciem tego obrazu, który najpełniej zajaśniał na obliczu Boga-Człowieka. Nie dziwi więc, że dla Apostoła Pawła imperatyw stania się nowym stworzeniem w Chrystusie jest jednoznaczny z wezwaniem do nieustannego upodabniania się do „obrazu człowieka niebiańskiego” (por. 1Kor 15, 49). Dojrzewanie do pełni człowieczeństwa, jakie zrealizował w swojej osobie Chrystus, jest tym samym byciem jak najbardziej „osobowym”. W ten sposób przed człowiekiem, stworzonym na obraz Boży, otwiera się istic Boska perspektywa „bycia jak Bóg”, jednak tym razem zaoferowana przez samego Stwórcę. Nie jest już ona buntem przeciw zadanemu przez Boga porządkowi, ale łaską „uchrystusowania” – konkluduje Nellas.¹⁴ Inicjatywa, aby człowiek był „jak Bóg”, wychodzi teraz od Stwórcy, który przez Chrystusa i w Chrystusie daje człowiekowi nie tylko przykład (nie tylko „obraz”), ale realną możliwość przebóstwienia.¹⁵

Człowiek, będąc „obrazem Boga”, jest istotą myślącą i rozumną. Teologiczną podstawę owej rozumności Nellas dostrzeża w fakcie stworzenia człowieka na obraz Boskiego Logosu, którym jest druga osoba Trójcy Świętej. Przywołuje tutaj św. Atanazego, który w swoich rozważaniach o tajemnicy Wcielenia mówił, że „Bóg stworzył ludzi na swój własny obraz, dając im udział w mocy swojego Słowa, tak aby jak cień przyłgnąwszy do tego Słowa, stali się istotami rozumnymi (*logikoi*) i mogli osiąść błogosławieństwo”.¹⁶ W ten sam sposób można rozumieć wypowiedź innego Ojca Kościoła aleksandryjskiego, św. Klemensa, który źródło ludzkiej szeroko rozumianej kreatywności upatruje również w fakcie stworzenia człowieka

na obraz Logosu: „człowiek staje się obrazem Boga między innymi w tym, że współpracuje w z Nim w dziele prokreacji”.¹⁷

Człowiek jako „obraz Boży” jest istotą wolną. Ten dar wolności również zawdzięcza temu, że został stworzony „na obraz Chrystusa”, który w najwyższym stopniu w swojej Bosko-ludzkiej naturze urzeczywistnia prawdziwą wolność.¹⁸

Jako korona stworzenia został ustanowiony nie po to, aby być panem i władcą innych bytów ożywionych i nieożywionych, lecz aby jak mądry zarządca odpowiadać przed Bogiem za całość jego stwórczego dzieła. Na nim spoczywa więc obowiązek mądrej troski o to wszystko, co wyszło spod stwórczej ręki Boga. Dzięki swej psychofizycznej konstrukcji człowiek jest bytem „pomiędzy” materią i duchem, światem widzialnym i niewidzialnym. Jest istotą prawdziwie paschalną. Jego podobieństwo do Boga wyraża się więc także w tym, iż w sobie samym rekapitułuje on całą stworzonność. Jest przecież obrazem Tego, który w swojej osobie zbiera i odnawia całe stworzenie (por. Ef 1, 10). W tym też kontekście greccy Ojcowie Kościoła mówią, że Adam został stworzony na podobieństwo Chrystusa. Nie pierwszy Adam jest typem dla drugiego, ale właśnie odwrotnie. Św. Ireneusz twierdził, że w Adamie zbiera się cała ludzkość i włącza wszystkich jego potomków. Stąd też grzech Adama i jego skutki dotyczą wszystkich ludzi. Dopiero Chrystus, drugi Adam, zniżając się w tajemnicy inkarnacji do poziomu wszystkich ludzi przychodzi, aby odnowić zaciemnione w człowieku przez grzech podobieństwo do Boga. Decyzja Boga, aby stworzyć człowieka na swój obraz i podobieństwo, urzeczywistniła się w pełni nie w pierwszych rodzicach, lecz dopiero w Chrystusie.¹⁹

Podsumowując powyższe rozważania Nellasa, opierające się na antropologii greckich Ojców Kościoła, można stwierdzić, że cały człowiek, tj. w swoim duchowym i materialnym wymiarze, został stworzony na obraz Boży, który najpełniej zajaśniał na obliczu Wcielonego Słowa. To prowadzi Nellasa do przekonania, że dualizm antropologiczny (człowiek jako byt „złożony” z duszy i ciała), będący w dużej mierze dziedzictwem greckiej myśli filozoficznej, jest nie do pogodzenia z prawdziwie chrześcijańskim spojrzeniem na człowieka. Człowiek jest jednością ciała i duszy. Obraz Boży złożony w ludzkiej naturze jest rzeczywistością na wskroś dynamiczną, przejawiającą się na wielu płaszczyznach ludzkiej egzystencji. Obrazem Bożym jest właśnie człowiek jako osoba zdolna do determinowania swojej natury i jej transcendowania, celem zjednoczenia z Bogiem, ostatecznym archetypem i źródłem ludzkiego bytu. Dlatego też miłość, która jest „siłą Boskiego przyciągania”, otwiera człowieka na zjednoczenie z drugim. To

ona sprawia, że ludzka natura coraz bardziej staje się zdolna do zjednoczenia nie tylko z innym człowiekiem, lecz także z osobą samego Boga. Miłość otwiera człowieka na wydarzenie komunii i sprawia, że dopiero we wspólnocie z Bogiem i drugim człowiekiem jest nam zaoferowana szansa spełnienia własnej osobowości. Dzięki niej stajemy się coraz bardziej „ikoną Boskiej Ikony”. Wielkość człowieka, zdaniem Nellasa, nie zasadza się na tym, że jako ludzie cieszymy się egzystencją biologiczną „wyższego rzędu” (*animal rationale*), ani też, że potrafimy tworzyć grupy i żyć w zorganizowanych społeczeństwach (*animal sociale*). Prawdziwa wielkość i godność człowieka wynika z faktu, że jest on zdolny stać się osobą przebóstwioną (*Ζῶον θεούμενον*), że jest po prostu „bytem teologicznym” (*ὁ θεολογικόν*). Oto dlaczego człowiek pozostaje tajemnicą dla siebie samego. Każda z nauk, która za przedmiot swoich badań bierze człowieka, może jedynie częściowo odsłonić tę tajemnicę. Nie może jej jednak do końca wyczerpać. Natura człowieka, jako bytu stworzonego przez Boga na Jego obraz i podobieństwo, jest ikoniczna. Oznacza to, że człowiek nie znajduje uzasadnienia swojego istnienia w sobie samym, lecz tylko w Bogu, którego jest obrazem na ziemi. Z takich założeń, tzw. „antropologii odgórnej” wychodzi w swoich rozważaniach Nellas, konsekwentnie ukazując źródło, naturę oraz przeznaczenie człowieka.²⁰

3. Chrystus „początkiem i końcem” człowieka

Jak wynika z powyższych rozważań, antropologia P. Nellasa jest na wskroś chrystocentryczna. Obraz Boży, jaki człowiek nosi w sobie samym, nie jest rzeczywistością statyczną. Pozostaje darem i zadaniem jednocześnie. Zadanie to polega na formowaniu „nowego człowieka” stworzonego na obraz Boży (por. Kol 3, 10; Ef 4, 24). Owo nowe człowieczeństwo kształtuje Bóg w wierzących „na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29). W ciągu ziemskiego życia ów proces dojrzewania do pełni człowieczeństwa, jaka istnieje w Chrystusie, nigdy nie zostanie dokończony. Nikt z ludzi, nawet najbardziej podziwiani i naśladowani święci, nie osiągnęli za życia owej pełni. Jest ona ostatecznie możliwością, która wypełni się w rzeczywistości przyszłego wieku.²¹

To właśnie cel, dla którego człowiek został powołany do istnienia, wydaje się być odpowiedzią na następną pytanie, jakie zadaje nasz grecki teolog. Pyta mianowicie: dlaczego, z jakiego powodu Bóg złożył w ludzkiej naturze swój obraz? Odwołując się do greckich Ojców Kościoła, m.in. do Ireneusza, Atanazego czy Grzegorza z Nyssy, stwierdza, że to właśnie ów dar Bożego obrazu tkwiący w człowieku został mu dany ze względu na

Chrystusa po to, aby umożliwić zaistnienie unii hipostatycznej pomiędzy naturą ludzką a naturą Boską. Wyciąga z tego bardzo ważny wniosek: jedynie Chrystus jest celem człowieka. Tak jest i byłoby nawet wówczas – hipotetycznie zakładając – gdyby nie doszło do tragicznego w skutkach upadku pierwszych ludzi.

W takiej optyce wydarzenie inkarnacji Boskiego Logosu nie jest rozumiane jedynie jako odpowiedź Boga na pierwotne zwycięstwo zła nad człowiekiem. Nellas oddaje to lakonicznie, mówiąc, że „Chrystus nie jest jedynie odpowiedzią na działanie szatana”.²² Zbawienie, jakie niesie ze sobą Chrystus, oprócz swego negatywnego aspektu – wyzwolenia z panowania szatana, ma także aspekt pozytywny. Jest nim przywrócenie pierwotnej integralności człowieka oraz umożliwienie przebóstwienia. Odwołując się m.in. do św. Ireneusza, Nellas podkreśla, że nawet przed grzechem pierwotnym człowiek potrzebował zbawienia, ponieważ jego natura była „jakby niedoskonała i niekompletna”. Ireneusz, mówiąc o naturze ludzkiej przed upadkiem, posługuje się wręcz obrazem dziecka, które powinno wzrastać i dojrzewać do wyznaczonej mu pełni.²³ Jednakże natura ludzka nie mogła osiągnąć tej pełni sama z siebie. Należało, aby jej Boski Archetyp ją przyjął jako swoją własną. Powołując się na Mikołaja Kabazilasa, Nellas mówi, że do czasu, kiedy Słowo stało się Ciałem, ludzkość pozostawała jakby pozbawiona swojej właściwej hipostazy. Dopiero Wcielenie sprawiło, że człowiek otrzymał szansę swego spełnienia. „Prawdziwy człowiek narodził się dopiero wówczas, gdy Chrystus przyjął naszą ludzką naturę. Dzień narodzin Chrystusa jest jednocześnie rzeczywiście, nie tylko metaforycznie, dniem narodzin prawdziwej ludzkości” – powtarza za św. Bazylim Nellas.²⁴

Narodziny Słowa Wcielonego otwierają przed człowiekiem realną drogę prowadzącą ku przebóstwieniu. Dla Nellasa przebóstwienie jest zapoczątkowywane wraz z przyjęciem przez chrześcijanina nowego sposobu życia, wręcz nowej hipostazy – jest to po prostu „uchrystusowanie”. Grecki teolog podąża tutaj śladami św. Pawła, dla którego takie kategorie jak: „nowe stworzenie” czy „dojrzałość w Chrystusie” są kategoriami na wskroś ontologicznymi, nie zaś tylko jakimś parenetycznym napomnieniem.

* * *

Takiemu, z gruntu patrystycznemu, myśleniu teologicznemu o człowieku pozostaje wierny Nellas. Jak widać, tego rodzaju antropologia jest bardziej uwrażliwiona na porządek bytu; patrzy na naturę ludzką na sposób religijny i mistyczny, podkreślając jej funkcję teoforyczną, wynikającą z ontologii obrazu Bożego złożonego w człowieku.²⁵ W porównaniu z za-

chodnią koncepcją człowieka może wydawać się za bardzo idealna i zbyt optymistyczna. Obecnie, w epoce laicyzacji i sekularyzacji, słusznie można stawiać pytanie, czy tego rodzaju religijne i mistyczne podejście do ludzkiej natury ma jeszcze sens. Na pewno antropologia prawosławna musi dzisiaj zwracać więcej uwagi niż dotąd na kwestię ludzkiego działania w świecie, na odpowiedzialne kształtowanie rzeczywistości doczesnej. Czy tego rodzaju „odgórna antropologia” przypadkiem nie patrzy zbyt optymistycznie na człowieka – można pytać dalej? Zwłaszcza teraz, gdy łatwiej chyba niż kiedykolwiek można dostrzegać raczej demoniczną stronę ludzkiej natury. Z drugiej jednak strony, nie wolno nigdy nam, chrześcijanom, zapominać, że „nasza prawdziwa ojczyzna jest w niebie” i że tam znajduje się autentyczny klucz otwierający drzwi do tajemnicy ludzkiego istnienia. Jest nim Chrystus.

PRZYPISY

¹ R. Małecki, *Człowiek jako byt społeczny. Zarys relacyjnej antropologii Christosa Yannarasa*, „*Studia Oecumenica*” 1(2001), s. 131-132.

² Por. W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1989, s. 147-148; por. N.A. Nissiotis, *La question de l'homme. Evaluation théologique de quelques approches contemporaines*, „*Contacts*” 69(1970), s. 7-16; J. Meyendorff, *Orthodox Theology Today*, „*St. Vladimir's Theological Quarterly*” 13(1969), s. 77-92.

³ R. Małecki, *Człowiek jako byt społeczny*, art. cyt., s. 132.

⁴ Zob. np. Ch. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Paris 1971; tenże, *Elements of Faith, An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburgh 1991.

⁵ Zob. np. J. Zizioulas, *L'être ecclésial*, Genève 1981; tenże, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985.

⁶ Zob. np. P. Nellas, *Deification in Christ: Orthodox perspectives on the nature of human person*, Crestwood, NY 1987.

⁷ Informacje biograficzne zaczerpnięto w większości z opracowania: Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, s. 256-259.

⁸ Na temat greckiego ruchu „Zoe” zob. D.J. Constantelos, *The Zoe Movement in Greece*, „*St. Vladimir's Theological Quarterly*” 3(1959), s. 11-25; E. Psilopoulos, *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; Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 204-224; G. Baillargeon, *Perspectives orthodoxes sur l'Église-Communions, L'œuvre de Jean Zizioulas*, Montreal-Paris 1989, s. 278-286.

⁹ K. Ware, *Foreword*, w: P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 10.

¹⁰ Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 258-259.

¹¹ P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 21; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1981, s. 88.

¹² Por. P. Evdokimov, *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*, tłum. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 182-183; W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, dz. cyt., s. 149-150; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 178-181.

¹³ P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 21-22.

¹⁴ Tamże, s. 24.

¹⁵ Zob. G.I. Mantzaris, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 22-23.

¹⁶ Atanazy, *De incarnatione Verbi*; 3, PG 25, 101B. Cyt. za: P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 25.

¹⁷ Klemens Aleksandryjski, *Paidagogos II*; PG 8, 497B. Cyt. za: P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 26.

¹⁸ Zob. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. M. Szczaniecka, Warszawa 1989, s. 109-111.

¹⁹ Por. K. Leśniewski, *Chrystologia kosmiczna greckich Ojców Kościoła*, w: *Chrystus naszym pojednaniem*, pod red. P. Jaskóły i S. Kozy, Opole 1999, s. 205-206; S. Bułgakow, *Prawosławie*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1992, s. 119-121.

²⁰ P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 27; por. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, dz. cyt., s. 263.

²¹ Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3, Lublin 1991, s. 92.

²² P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 37.

²³ Zob. A. Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, s. 217-223.

²⁴ P. Nellas, *Deification in Christ*, dz. cyt., s. 38.

²⁵ W. Hryniewicz, *Bóg naszej nadziei*, dz. cyt., s. 164.