

DZIEŁA ZEBRANE

TOM II

O ISTOCIE PRAWOSŁAWIA

Ks. Jerzy Klinger

DZIEŁA ZEBRANE

TOM II

O ISTOCIE PRAWOSŁAWIA

Opracowanie
ks. Henryk Paprocki



TYNIEC

WYDAWNICTWO BENEDYKTYNÓW

Wszystkie artykuły opublikowano w tym tomie na podstawie książki:
J. KLINGER, *O istocie Prawosławia. Wybór pism, do druku przygotowali*
M. Klinger i H. Paprocki, Warszawa 1983, Instytut Wydawniczy PAX,
ss. 545+3 nbl.

Projekt okładki:
Mikołaj Jastrzębski OSB

Imprimi potest: Opactwo Benedyktynów
L.dz. 48/2021, Tyniec, dnia 22.03.2021
✠ Szymon Hiżycki OSB, opat tyniecki

ISBN 978-83-8205-170-4

Wydanie drugie – Kraków 2023

© Copyright for this edition
by Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
ul. Benedyktyńska 37, 30-398 Kraków
tel.: +48 534 037 299, +48 (12) 688 52 95
e-mail: zamowienia@tyniec.com.pl
www.tyniec.com.pl

Druk i oprawa:
Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów
druk@tyniec.com.pl

O istocie prawosławia

I. Wstęp

Chcąc ująć istotę jakiejś religii nie można operować ścisłymi definicjami. Nie chodzi tu bowiem o dowód prawdziwości czyjejsz pozycji doktrynalnej, lecz raczej o pokazanie tego, co jest najbardziej charakterystyczne dla danego zjawiska, a co przy scholastycznym wykładzie danej doktryny niekoniecznie musi być najważniejsze. Co prawda, każda podobna próba ujęcia cech charakterystycznych może być wystawiona na zarzut pewnego subiektywizmu. Być może nic nie jest jednak tak bardzo w stylu religijności obecnej doby, jak właśnie pewien subiektywizm, oczywiście nie w jego znaczeniu pejoratywnym, lecz w sensie postulowanej bezpośredniości w przeżywaniu religii. Stąd zamiast sporów o poszczególne problemy wysuwa się dziś na pierwszy plan szerokie zainteresowanie odmiennością postaw religijnych. Tym też tłumaczy się popularność takich książek, jak *Istota katolicyzmu* Karla Adama¹, *Istota ewangelicyzmu*

¹ K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus*, Tübingen 1925 [= *Istota katolicyzmu*, przeł. J. KORZONKIEWICZ, Poznań 1931; drugie wydanie: *Natura katolicyzmu*, przeł. P. LISICKI, Warszawa 1999]. Również tu należy wymienić książkę H. DE LUBACA, *Catholicisme*, Paris 1952⁵ [= *Katolicyzm*.

Karla Heima² lub też dwóch studiów, ks. Sergiusza Bułakowa³ i Paula Evdokimova⁴, pod tym samym tytułem *L'Orthodoxie*; zwłaszcza to drugie studium jest dziś szczególnie popularne na Zachodzie. Do tego dodałbym jeszcze niewielkie w rozmiarze, lecz głębokie studium francuskiego konwertyty na prawosławie Oliviera Clémenta *L'Essor du christianisme oriental*⁵.

Z mnóstwa problemów, które nasuwają się w związku z prawosławiem, postaram się wybrać niektóre rysy, aby nakreślony obraz mógł stać się jeszcze jedną próbą już całkiem syntetycznego i z konieczności krótkiego ujęcia tego, co dzisiejsza świadomość szczególnie podkreśla jako istotne cechy naszego Kościoła.

II. Prawosławne pojęcie Kościoła

Jest ważną rzeczą, że większość współczesnych teologów prawosławnych uważa, iż istota Kościoła wymyka się wszelkim próbom możliwych definicji⁶. Kościół bowiem istniał przed

Spółeczne aspekty dogmatu, przeł. M. STOKOWSKA, Kraków 1961, Poznań 2011^{3]}.

² K. HEIM, *Das Wesen des evangelischen Christentums*, Tübingen 1925 [= *Istota ewangelicyzmu*, przeł. Cz. LECHICKI, Bydgoszcz 1938].

³ S. BUŁAKOW, *L'Orthodoxie*, Paris 1932 [= *Prawosławie*, przeł. H. PAPROCKI, Białystok 1992].

⁴ P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel–Paris 1959 [= *Prawosławie*, przeł. J. KLINGER, Warszawa 1964, 2003^{3]}.

⁵ O. CLÉMENT, *L'Essor du christianisme oriental*, Paris 1964.

⁶ Wyczerpujące i zadawalające określenie Kościoła nie może istnieć, „ponieważ Kościół jest życiem, a życia określić nie można, można je tylko opisywać i wyrażać” (S. BUŁAKOW, *Prawosławie*, s. 14). Dlatego

wiekami i jest celem całego stworzenia⁷. W tym eklezjologia prawosławna nawiązuje do dawnej teologii judeochrześcijańskiej, równie szeroko stawiającej pojęcie Kościoła⁸. Podobna zresztą definicja odzwierciedla się również w eklezjologii anglikańskiej⁹. Nie jest to zresztą jedyny punkt styczny między obu eklezjologiami. Ponieważ Kościół prawosławny identyfikuje się w swoim odczuciu z tym tak szeroko zakreślonym pojęciem Kościoła, stąd potencjalna jego uniwersalność.

III. Co znaczy wyraz „prawosławny”?

Jeśli chodzi o samo słowo „prawosławny” – *orthodoxos*, *he orthodoxe ekklesia* – to zawiera ono w sobie pewną bardzo charakterystyczną dwuznaczność. Wynika ona z podwójnego znaczenia greckiego słowa *doksa*, które może oznaczać zarówno mniemanie, pogląd, jak i chwałę, sławę. Dwuznaczność ta

Kościół może być tylko przedmiotem wiary [„Wierzę ... w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół”], który ks. Sergiusz Bułgakow porównuje do sakramentu, por. S. BUŁGAKOW, *Oczerki uczenia o Cerkwi*, „Put” 1(1925), z. 1, s. 53, 55; tenże, *Niewiasta Agnca*, Paris 1945, s. 297.

⁷ S. BUŁGAKOW, *Prawosławie*, s. 17.

⁸ Wybitny znawca teologii judeochrześcijańskiej, o. JEAN DANIELÉLOU, pisze: „Najbardziej znamienitym rysem teologii judeochrześcijańskiej jest miejsce, które zajmuje w niej nauka o Kościele [...] wydaje się, że to miejsce jest znacznie większe od tego, które doktryna ta zajmuje w teologii patrystycznej i średniowiecznej. Ta ostatnia przenosi na mariologię część uwagi poświęconej przedtem eklezjologii” (*Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1958, s. 317).

⁹ A. RICHARDSON, *Une Interprétation anglicane de l'Église*, [w:] *La Sainte Église Universelle. Confrontation oecuménique*, Neuchâtel 1948.

zachowuje się w brzmieniu greckiego słowa *orthodoksia*. Jest jednak znamienne, że wraz z przyjęciem wschodniego chrześcijaństwa przez narody słowiańskie słowo to zostało przetłumaczone jako „prawosławie” w tym drugim znaczeniu, określającym jedynie chwałę oddaną Bogu, a nie aspekt prawdziwej doktryny, w którym to sensie słowo to zostało przyjęte przez narody zachodnie. Wiąże się to niewątpliwie z faktem pewnej nowej interpretacji, jaką nadają prawosławiu narody słowiańskie, którym obcy był intelektualizm grecki, który z kolei wzmocniony przez intelektualizm arabski miał zapłodnić zachodnią scholastykę. Narody słowiańskie biorą z prawosławia przede wszystkim jego stronę kultową¹⁰.

Samo jednak prawosławie greckie po zwycięstwie nad ikonoklazmem¹¹ wchodzi w nową fazę, w której elementy kulto-

¹⁰ W związku z tym również zarzut prawniczości, jaki prawosławna teologia słowianofilska stawia Kościołowi rzymskiemu, staje się zrozumiała tylko na gruncie słowiańskim. Kościół bizantyjski nie tylko odziedziczył grecki intelektualizm, lecz i rzymski zmysł prawa, ujawniający się w bogatej twórczości kanonicznej (por. W. ŁOSSKI, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 1944, s. 172 [= *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, przeł. M. SZCHANIECKA, Warszawa 1989, s. 156]), dla której Kościoły słowiańskie nie miały już tak głębokiego zrozumienia.

¹¹ Samo to zwycięstwo, odniesione w 842 roku, nosi w tradycji Kościoła wschodniego nazwę „Tryumfu Ortodoksji”. Na pamiątkę tego faktu ustanowiono specjalne święto kościelne. Dowodzi to, że dopiero odkąd elementy kultowe otrzymały dla siebie pełną i dostateczną bazę, można mówić o tryumfie pełnego prawosławia. Nie chodzi tu wyłącznie o kult obrazów, lecz również o kult Matki Boskiej i świętych oraz o ideał życia mniszego, co łączyło się razem w pewnym duchowym ideale, który jedynie mógł być uważany za wyraz autentycznego prawosławia (por. L. USPIENSKI, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*,

we zaczynają odgrywać równie doniosłą, jeśli nie dominującą rolę nad elementami doktrynalnymi.

Do tego czasu również w Grecji całość doktryny dogmatycznej jest już właściwie zakończona¹², zaczyna się natomiast niesłychanie bogaty okres rozwoju teologii mistycznej i liturgii.

IV. Charakter cyklu pneumatologicznego

Poważny przełom zadecydował o specyficznym pneumatologicznym charakterze prawosławia. Niektórzy autorzy sądzą, że owo przejście od dogmatycznej teologii soborów, która w całości skupiała się dokoła zagadnień trynitarnych i chrystologicznych, do rozwoju liturgicznego i mistycznego życia Kościoła oznacza przejście od chrystologicznej do pneumatologicznej epoki w życiu Kościoła¹³.

Ten cykl pneumatologiczny rozpoczął się wcześniej w Kościele wschodnim. Nie był on obcy również i Zachodowi, lecz tam na razie nie zwyciężył. Wielki głosiciel ery Ducha Świętego na Zachodzie, Joachim da Fiore (zm. 1202), został potępiony przez IV Sobór Laterański (1215 rok). Jest rzeczą

Paris 1960, s. 136–137, 151–151 [= *Teologia ikony*, przeł. M. ŻUROWSKA, Warszawa 2009, s. 81–108]).

¹² Nie oznacza to oczywiście jakiegoś zastoju doktrynalnego, lecz jedynie zakończenie okresu definicji dogmatycznych. Doktryna będzie rozwijać się dalej. Zwłaszcza owocnym okresem będzie bizantyjskie średniowiecze z jego sporami dokoła palamizmu, następnie doba dzisiejsza.

¹³ Jest to stanowisko O. CLÉMENT, *L'Essor du christianisme oriental*, s. 1–4, z powołaniem się na Włodzimierza Łoskiego.

charakterystyczną, że zapowiedź ery Ducha Świętego widzi Joachim da Fiore w powstaniu monastycyzmu zachodniego za czasów św. Benedykta z Nursji, a więc w roku założenia klasztoru na Monte Cassino (około 530 roku)¹⁴. Z drugiej strony wiadomo, jak wielką rolę w kształtowaniu nowego cyklu na Wschodzie, który Olivier Clément i Włodzimierz Łoski nazywają pneumatocentrycznym, odegrali mnisi. Paul Evdokimov istotę monastycyzmu widzi nie w samej ascezie, lecz w tym, co nazywa „maksymalizmem eschatologicznym”, czyli w chęci szybkiego zrealizowania paruzji¹⁵. Od czasu tak zwanego „Tryumfu Ortodoksji” w Bizancjum (842 rok) całe życie Kościoła przechodzi pod patronat mnichów. Jest to rzeczywiście okres pneumatocentryczny, gdyż odtąd dogmat – słowo – uważa się za ustalony, a zaczynają się poszukiwania nowych metod życia duchowego.

¹⁴ C.G. JUNG, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich 1951, s. 126–127 [= *Aion. Przyczyńki do symboliki jaźni*, przeł. A. RESZKE, Warszawa 1997, s. 102–103].

¹⁵ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 23. Można wysunąć problem pozornej sprzeczności zachodzącej między stanowiskiem Joachima da Fiore a polskiego kontynuatora jego idei Augusta Cieszkowskiego, który główną właściwość ery Ducha Świętego upatrywał nie w ascetycznym odcinaniu ducha od materii, lecz w harmonijnym pogodzeniu obu tych pierwiastków (A. CIESZKOWSKI, *Ojciec nasz*, Poznań 1933, II, s. 269–270; III, s. 250–251, 277). Otóż sprzeczności tu nie ma, jeżeli się zważy, że celem monastycyzmu nie była sama tylko asceza, lecz chrzest Ducha, mający zastąpić chrzest krwi męczenników, ażeby właśnie ciało przeświecić siłami duchowymi i jeszcze w tym życiu okazać moc Ducha Świętego. Porównaj stanowisko św. Symeona Nowego Teologa, tak charakterystyczne dla pneumatologicznej epoki w prawosławiu, por. I. HAUSHERR, *La Methode d'oraison hesychaste*, OCP 5(1927), z. 9, s. 129.

Właśnie w tej perspektywie współczesna teologia prawosławna umieszcza spór Focjusza z Rzymem o pochodzenie Ducha Świętego wprost od Ojca¹⁶ jako wyznaczenie drogi wschodniego iluminizmu, który wybuchnie niebawem w „Rozdziałach” św. Symeona Nowego Teologa¹⁷ i którego ośrodkiem na szereg stuleci stanie się góra Atos.

Zachód odrzuca na razie drogę iluminizmu duchowego, starając się całość życia religijnego podporządkować hierarchii kościelnej, i w tym nieprzyjęciu epoki Ducha przez średnio-wieczny Kościół zachodni niektórzy widzą główną przyczynę

¹⁶ O. CLÉMENT, *L'Essor du christianisme oriental*, s. 6–21. Na gruncie czysto doktrynalnym jednak nie wszyscy współcześni pisarze prawosławni przyznają bezwzględną rację Focjuszowi. Nie przyznają jej ani Olivier Clément (*tamże*, s. 17–18), ani Włodzimierz Łoski, mimo ogólnie przyjętej oceny św. Focjusza, w czym idą za ks. Sergiuszem Bułgakowem, który znacznie surowiej od innych ocenia jego teologię, wprost apelując, by nie utożsamiać prawosławia z focjanizmem. Według ks. Bułgakowa polemika o pochodzeniu Ducha Świętego stwarza pozorny problem, gdyż nie wynika z niej żadna konsekwencja dla życia wewnętrznego (S. BUŁGAKOW, *Utieszyciel*, Paris 1936, s. 93–94, 163–164). Przeciwnie, z pozycji zachodniej Yves Congar dostrzega głęboki sens sporu nie w scholastycznym tylko problemie samego pochodzenia Ducha Świętego, lecz w odniesieniu do różnic eklezjologicznych, jakie odtąd kształtują się między Kościołem wschodnim i zachodnim (Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église*, Paris 1953, s. 136).

¹⁷ Wielki mistyk i pisarz żyjący na przełomie X i XI wieku (949–1022), autor w dużej części jeszcze niewydanych dzieł, ujawniający po raz pierwszy tradycję hezychastów, por. B. KRIVOCHEINE, *The most enthusiastic Zealot*, „Ostkirchliche Studien” 4(1955); tenże, *Nieistowyyj riewnitiel*, MEPR 7(1957), z. 25; tenże, *The Writings of St. Symeon the New Theologien*, OCP 37(1959); O. CLÉMENT, *L'Essor du christianisme oriental*, s. 23–27.

nie jakiegoś gwałtowanego rozłamu – tego dziś nikt nie przyjmuje – lecz powolnego rozejścia się dwóch wielkich części Kościoła chrześcijańskiego¹⁸. Przecież Wschód będzie zarzucał Zachodowi bezduszność, laicyzację, zwłaszcza od czasu wielkiej konfrontacji z okresu wypraw krzyżowych¹⁹.

Jest rzeczą charakterystyczną, że podczas gdy Wschód za czasów Focjusza wyzwala się od cesaropapizmu, skompromitowanego ostatecznie w kryzysie ikonoklastycznym²⁰, Zachód, chcący również wyzwolić się z cesaropapizmu Franków, dwa wieki później popada w papocezaryzm reformy gregoriańskiej²¹.

¹⁸ To stopniowe rozchodzenie się Kościołów, datujące się już od IV wieku, o. Yves Congar trafnie nazywa angielskim terminem *Estrangement*, por. *Neuf cents ans après. Notes sur le „schisme orientale”*, Chevetogne 1954.

¹⁹ S. RUNCIMAN, *Schizma wschodnia*, przeł. J. GAWROŃSKI, Warszawa 1963, s. 131–132.

²⁰ *Epanagoge* cesarza Bazylego I uznaje w państwie bizantyjskim zasadę „diarchii”, według której patriarcha pozostając poddanym cesarza w sprawach świeckich, w sprawach duchowych jest od niego niezależny, reprezentując samego Chrystusa i jedynie on ma prawo interpretowania dogmatów. W tym ostatnim sformułowaniu (§ 3) *Epanagoge* reprezentuje tę samą tendencję, która na Zachodzie zwyciężyła na Soborze Watykańskim I. Na Wschodzie jednak stanowiła ona pogląd tylko pewnej części społeczeństwa bizantyjskiego (F. DVORNIK, *Byzance et la primauté romaine*, Paris 1964). Jest rzeczą charakterystyczną, że właśnie na nią powoływały się pewne czynniki kościelne w Rosji w czasie dyskusji nad wznowieniem patriarchatu (*Žurnaly i protokoly zasiedanij [...] Priedsobornogo Prisutstwija*, Moskwa 1907, I, s. 225–248).

²¹ O związku między reformą gregoriańską a rozłamem Kościołów patrz: Y. CONGAR, *Neuf cents ans après. Notes sur le „schisme orientale”*, s. 74, 78–79; A. MICHEL, *Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VIII*, „Studi Gregoriani” 1(1947), s. 65–92.

Reakcja pneumatologiczna zwycięża na Zachodzie dopiero w czasach reformacji. Wtedy jednak pojęcie Kościoła na tyle spirytualizuje się, że traci związek z historycznymi formami Kościoła wyznaczonymi przez proces Wcielenia²². W wyczuciu prawosławnej szkoły słowianofilskiej w sporze między reformacją a kontrreformacją ujawnia się dialektyka Kościoła zachodniego, w której zostaje rozdzielone to, co pozostaje w Kościele wschodnim w stanie syntezy.

V. Pismo Święte w kontekście liturgicznym

Znana jest kontrowersja z okresu reformacji na temat prawa interpretacji Objawienia. W 1519 roku Marcin Luter postawił po raz pierwszy wyraźnie sformułowaną tezę, że całe Objawienie zawarte jest tylko w Biblii, przy tym do jej zrozumienia każdy wierny może mieć potrzebną asystencję Ducha Świętego, czemu Sobór Trydencki przeciwstawia tezę o dwóch źródłach Objawienia i o wyłącznym prawie hierarchii do interpretacji Pisma Świętego.

Kościół prawosławny nigdy nie stał na stanowisku, by hierarchia miała wyłączne prawo interpretacji Pisma Świętego.

²² Ważność historycznego aspektu Kościoła dziś coraz bardziej uwzględnia się w myśli protestanckiej, podkreślając zakorzenienie człowieka w historii zbawienia, por. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Paris 1957²; W. CUMMEL, *Das Bild des Menschen in Neuen Testament*, 1948. Z prawosławnego punktu widzenia idea ta powinna doprowadzić do widomego znaku zakorzenienia w historii zbawienia. Na temat postulatów przyjęcia „historycznego episkopatu” przez Kościoły protestanckie zobacz ciekawe studium M. THURIANA, *L'Unité visible des chrétiens et la tradition*, Paris 1961, s. 37–43.

Przeciwnie, częste są przypadki, że ludzie świeccy z odpowiednim przygotowaniem głoszą kazania w Kościele prawosławnym. W Grecji istnieje całe stowarzyszenie świeckich kaznodziejów (*Apostoliki Diakonia*), którzy jako misjonarze mają prawo głoszenia kazań we wszystkich cerkwiach, prawo, którego nie posiadają nawet wszyscy duchowni, nie mówiąc już o tym, że wiele katedr teologii prawosławnej jest obsadzonych przez ludzi świeckich.

W odczuciu prawosławnym istnieje natomiast wielka różnica pomiędzy nauczaniem teologii na katedrach a nauczaniem w kościele (wszystko jedno czy przez osoby duchowne, czy przez osoby świeckie), pomiędzy prywatnym czytaniem Słowa Bożego a czytaniem go w Kościele w kontekście liturgicznym. Jedynie bowiem czytanie w Kościele, a więc w kontekście liturgicznym, zapewnia rzeczywistą asystencję Ducha Świętego, gdyż tylko wspólne zgromadzenie Kościoła – *epi to auto* (Dz 2,47) – jest kontynuacją darów Pięćdziesiątnicy.

Nie jest to sprawa prerogatyw hierarchii, lecz zrozumienia, że Pismo Święte dane jest dla Kościoła. Prerogatywy hierarchii właśnie wywodzą się stąd, że jej rolą jest przewodniczenie na zgromadzeniach eucharystycznych Kościoła²³, w czasie których czytanie Pisma Świętego nabiera specjalnej wagi jako głos samego Chrystusa lub Apostoła. „Gdzie są dwaj lub trzej zgromadzeni w moje imię, tam jestem pośrodku nich” (Mt 18,20). Werset ten odnosi się nie tylko do liturgii sakramentu, ale i do liturgii słowa. Jeżeli wierzy się w realną obecność Chrystusa w sakramencie Eucharystii, to dlaczego nie wierzyć w realną obecność zdarzeń ewangelicznych w tajemnicy Kościoła?

²³ M. AFANASJEW, *Służeniye mirian w Cerkwi*, Paris 1955, s. 14–15.

W związku z tym świadomość prawosławna odczuwa liturgiczne czytanie Ewangelii nie jako opis minionych wydarzeń, lecz jako żywe uczestnictwo wiernych w tych zdarzeniach, które pozostają wiecznie aktualne, jak aktualna jest eucharystyczna Ofiara Chrystusa²⁴, i uobecniają się w przestrzeni roku liturgicznego.

Historycy sztuki zwracają uwagę, że właśnie w IX wieku wytwarza się nowy ikonograficzny system dekoracji świątyń, w którym cykl świąt kościelnych zastępuje pierwotny cykl zdarzeń ewangelicznych²⁵.

Jest to znamienne właśnie dla działania Ducha Świętego, który „przypomina” wszystko, co Chrystus mówił, to znaczy uobecnia, czyli wprowadza wiernych w osobisty kontakt z Nim.

Dlatego również Ewangelię w tym kontekście nie tyle percypuje się jako księgę historyczną, co jako księgę Archetypów, zawierających to, co wiecznie powtarza się w historii²⁶. Dlatego

²⁴ Świadomość prawosławna nigdy nie miała wątpliwości, że tajemnica Eucharystii nie jest przypomnieniem, lecz powtórzeniem i to nie samej ofiary Golgoty, jak to określa teologia rzymskokatolicka, lecz całej ekonomii Wcielenia: od Betlejem przez Epifanię, Krzyż, Zmartwychwstanie, Wniebowstąpienie, łącznie z antycypacją Paruzji, por. treść anamnezy wszystkich liturgii wschodnich oraz symboliczne znaczenie części przygotowawczej, zwanej „proskomidia”. Od strony protestanckiej pierwszorzędne studium na temat „memoriału”, który nie tylko przypomina, lecz i uobecnia Chrystusa, opublikował M. THURIAN, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur – Sacrifice de grâce et d'intercession*, Neuchâtel–Paris 1959.

²⁵ Ch. DIEHL, *Manuel d'art byzantin*, Paris 1926, II, s. 459–497; W. ŁAZARIEW, *Istorija wizantijskoj żywopisi*, Moskwa 1947, I, s. 75.

²⁶ Chciałbym tu zwrócić uwagę na nowoczesność takiego ujęcia przeżycia religijnego i jego zgodność z danymi psychologii Carla Gustava

na przykład Ewangelisci mogą być przedstawiani jako cztery Archetypy kosmiczne.

Świat archetypów, o którym wiele mówi współczesna psychologia analityczna i który znał już Platon, to według poglądu ks. Sergiusza Bułgakowa nic innego jak świat Aniołów. Przeto można powiedzieć, że każdemu zdarzeniu ewangelicznemu odpowiada osobisty Anioł²⁷. Dlatego na początku liturgii słowa, gdy kapłan uroczyście wnosi Ewangeliarz, odmawia następującą modlitwę: „Władco, Panie Boże nasz, Ty ustanowiłeś na niebiosach zastępy i wojska Aniołów i Archaniołów, aby służyły Twojej chwale, spraw, aby z naszym wejściem dokonało się wejście świętych Aniołów, wspólnie z nami sprawujących tę służbę i wraz z nami wysławiających Twoją dobroć”.

Całość Pisma Świętego oznacza się mianem *Sophia* (mądrość), który to wyraz wymawia się sakralnie przed rozpoczęciem czytania Pisma Świętego i przy wyniesieniu Ewangelii na początku Liturgii eucharystycznej. Sens jego jest jasny: Ewangelia zawiera odbicie Boskich Archetypów, Mądrość, która istniała od początku, a została objawiona stopniowo natchnionym pisarzom, ale zawiera się nie tylko w księgach, lecz w ży-

Junga, według której całe bogactwo psychiki ludzkiej wiąże się z kontaktem świadomości ze światem Archetypów, stanowiącym ważny element „nieświadomości kolektywnej”, niemniej oddziaływającej na świadomość poszczególnych jednostek, por. C. G. JUNG, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich 1931; J. JACOBI, *Psychology of C. G. Jung*, London 1951 [= *Psychologia C. G. Junga*, przeł. S. ŁAWICKI, Warszawa 1968].

²⁷ S. BUŁGAKOW, *Lestwica Iakowlja*, Paris 1929, s. 43, 48 [= *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, przeł. T. TERLIKOWSKI, Warszawa 2005, s. 54–55, 62]; tenże, *Agniec Bożyj*, Paris 1933, s. 126.

ciu niektórych osób, na przykład Matka Jezusa nazwana jest w hymnografii Kościoła prawosławnego „księgą żywego słowa” i przed modlitewnym zwróceniem się do Niej przy końcu każdego oficjum wygłasza się tę samą sakralną formułę *Sophia*, co i przed czytaniem Ewangelii.

Wiąże się to prawdopodobnie z tym, że Matka Boska była jak gdyby pierwszą żywą Ewangelią, zapisującą w swym sercu słowa Chrystusa („A Matka zachowywała wszystkie te słowa w swoim sercu”, Łk 2,51)²⁸, i w ten sposób w porządku „nowego stworzenia” spełnia tę samą rolę, co Mądrość Boża, o której mówi Księga Przypowieści (8,22–31), że była obecna przy pierwszym stworzeniu świata²⁹.

²⁸ Stąd tradycja, że św. Łukasz pewne partie swej Ewangelii pisał wprost na podstawie relacji Matki Boskiej (E. DĄBROWSKI, *Prolegomena do Nowego Testamentu*, Opole 1949, s. 87).

²⁹ Ks. Jerzy Fłorowski zwraca uwagę na podwójne znaczenie *Sofii* w teologii prawosławnej. W Bizancjum pojęcie to identyfikowano z Chrystusem, na Rusi zaś z Matką Boską (G. FŁOROWSKI, *O poczytaniu Sofii-Priemudrosti Bożej w Bizancjum i na Rusi*, [w:] *Trudy V Sjezda Akademiczeskich Organizacji Zagranicej*, Sofia 1938, I, s. 485 i ns.). Jednakże ks. Sergiusz Bułgakow bizantyjskie utożsamienie *Sofii* z *Logosem* wyprowadza z arianizmu, który posługiwał się starotestamentowymi tekstami o Mądrości Bożej, ażeby wykazać stworzony charakter *Logosu* (*Niewiesta Agnca*, Paris 1945). Dlatego bardziej uzasadnione jest utożsamienie prawosławnego pojęcia *Sofii* z Matką Boską, co w wyniku szeregu dedukcji czyni ks. PAWEŁ FLORENSKI, *Stołp i utwierżdzenie istiny*, Berlin 1929², s. 350–351). Nawet jednak w Bizancjum poświęcenie przez Justyniana kościoła Świętej Sofii w przededniu Bożego Narodzenia wskazuje na podkreśloną przeze mnie paralelę między Mądrością jako zbiorem boskich idei przy stworzeniu świata a tym, czym dla wcielonego Słowa była Jego Matka na początku ziemskiej drogi Chrystusa oraz – dodajmy – tym, czym z Jego woli stała się Maria dla zrodzonego na Golgocie Kościoła

VI. Prawosławne pojęcie tradycji

W ten sposób z gruntu biblistyki przeszliśmy na grunt tradycji kościelnej, która w pojęciu prawosławnym nie jest niczym innym jak żywym pamiętnikiem Słowa, żywą pamięcią Kościoła³⁰, i Słowo Boże jedynie w związku z tą żywą percepcją nabiera prawdziwej Mądrości Bożej objawionej nie poszczególnym jednostkom, lecz całej ludzkości za pośrednictwem Kościoła.

Nie tylko o Matce Chrystusowej, lecz i o wszystkich świętych można powiedzieć, że są jak gdyby „księgą żywego słowa”. Według *Filokalii*, „człowiek, który zbliżył się do Tego, który dał natchnienie świętym księgom [...] sam staje się dla innych świętą księgą, zawierającą pisane Bożym palcem stare i nowe tajemnice”³¹.

Tak pojęta tradycja jest kontynuacją głoszenia Ewangelii nie jako źródła pisanego, lecz jako świadectwa mocy Bożej, przejawiającej się w życiu Kościoła w każdym czasie.

Dlatego Kościół prawosławny za świadectwa autentycznej tradycji uznaje nie tyle dzieła teologów, co świadectwo świętych, a wśród dzieł pisarzy wyjątkowe miejsce przyznaje

(„Oto Twój syn [...] Oto Twoja Matka”, J 19,26–27). Por. na ten temat interesujące, choć z prawosławnego punktu widzenia nie zawsze zadowalające studium M. THURIANA, *Marie–Mère du Seigneur – Figure de l’Église*, Taizé 1963 [= *Maryja–Matka Pana, figura Kościoła*, przeł. E. OGIŃSKI, Warszawa 1990].

³⁰ S. BULGAKOW, *Prawosławie*, s. 22–23.

³¹ O. CLÉMENT, *L’Esort du christianisme oriental*, s. 34–35. *Filokalie* to bardzo stary zbiór nauk ascetów i mistrzów życia duchowego.

dzielom Ojców Kościoła jako tym, którzy dawali świadectwo prawdzie nie tylko w swych pismach, lecz i w życiu.

Stąd też obok hierarchii kościelnej, której znaczenie polega na zewnętrznym niejako staniu na straży tradycji i dawaniu świadectwa o jej zgodności z nauką Apostołów (takie bowiem jest prawosławne pojęcie sukcesji apostolskiej)³², Kościół prawosławny zawsze uznawał istnienie pneumatyków, czyli tych, którzy swoim życiem od wewnątrz pokazują obecność Ducha Świętego w Kościele sobie współczesnym. Oni to bowiem uosabiają niejako wiecznie trwającą w Kościele Pięćdziesiątnicę i są w opinii niektórych pisarzy prawosławnych kontynuatorami właściwej sukcesji apostolskiej³³. Są to tak zwani „starcy” – *gerontes* – których niektóre dawne *Paterykony* nazywają prorokami³⁴. W ten sposób w prawosławiu utrzymuje się obok linii hierarchicznej również linia prorocza i równowaga mię-

³² P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 143; tenże, *La Femme et le salut du monde*, Paris 1958, s. 211 [= *Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 234].

³³ I. HAUSHERR, *Syméon le Nouveau Théologien*, OCP 7(1928), z. 12, s. 30. „Niewinność duszy i czystość serca uważane są przez Ojców pustyni za wyraz apostołstwa: mąż apostołski oznacza charyzmatyka, który urzeczywistnia końcowe obietnice Ewangelii św. Marka 16,17–18)”, P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 106; „Przez sukcesję apostolską trzeba rozumieć tajemnicze powołanie przez Boga: najpierw Apostoła Pawła, potem mężów apostołskich, nauczycieli, proroków czasów apostołskich [...] a następnie pustelników, wyznawców i innych świętych czasów późniejszych”, P. IWANOW, *Tajna sułajaty. Wwiedienije w Apokalipsis*, Paris 1949, s. 107.

³⁴ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 308. Najbardziej znanymi ośrodkami działania „starców” były w średniowieczu klasztory na górze Atos, a w czasach nowszych pustelnia Optino na terenie Rosji.

dzy tymi dwiema liniami stanowi rys charakterystyczny prawosławia.

Przewaga należy jednak do linii profetycznej. Olivier Clément czyni bardzo istotną uwagę, że w czasie tworzenia się średniowiecznej Europy, gdy jedność Kościoła zachodniego tworzyło hierarchiczne centrum Rzymu, Kościoły wschodnie jednoczy góra Atos przez samo swe duchowe promieniowanie, bez jakiegokolwiek nad nimi jurysdykcji³⁵. W sensie międzynarodowego wpływu można by nazwać ówczesne Atos prawosławnym Watykanem, lecz jakże odmienny jest charakter autorytetu tych dwóch ośrodków, jednoczących jeden wschodnie, a drugi zachodnie chrześcijaństwo.

W sferze sakramentalnej działa więc hierarchia, a w sferze przewodnictwa duchowego prym wiodą „starcy”³⁶. Jak już wspomniałem, zachowanie właściwej równowagi między tymi czynnikami stanowi jedną z istotnych cech prawosławia. Uze-

³⁵ O. CLÉMENT, *L'Essor du christianisme oriental*, s. 40.

³⁶ Znane były jednak wypadki, gdy „starcy” nie będący kapłanami przyjmowali spowiedź i udzielali rozgrzeszenia (K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898), co jako nadużycie sygnalizuje M. JUGIE (*Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris 1930, II, s. 362–367) i nawet Paul Evdokimov stara się pomniejszyć ten fakt („są to jednak rzadkie wyjątki”, *Prawosławie*, s. 309, przypis 243). Por. także B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Bonn 1940). W rzeczywistości jest to jedynie dalszy ciąg tradycji pierwotnej, według której męczennicy i prorocy zajmowali pierwsze miejsca przed prezbiterami, por. P. BATIFFOL, *Początki pokuty*, [w tegoż:] *Badania z zakresu historii i teologii pozytywnej*, Warszawa 1911. Zgodnie z tradycjonalizmem prawosławia pierwotna praktyka po prostu przetrwała w nim dłużej niż na Zachodzie.

wnętrznie się to również w dziedzinie dogmatycznej, gdzie – według poglądu słowianofilskiej szkoły teologicznej, wywodzącej się od Aleksego Chomiakowa (połowa XIX wieku) – autorytet hierarchii, wyrażający się w Soborach Powszechnych, jest uzależniony od przyjęcia lub nieprzyjęcia ich uchwał przez ogół wiernych. Również głośny dokument – Encyklika Wschodnich Patriarchów z 1848 roku – uważa lud za najwyższego stróża ortodoksji.

Stanowisko to może podlegać głębokiej krytyce, jeżeli się pojmuje lud jako ogół wszystkich wiernych w sposób formalny tylko należących do Kościoła, zwłaszcza w okresach, kiedy religia jest dla wielu czymś czysto zewnętrznym. Już teolog katolicki, Johann Adam Möhler, pod wieloma względami bliiski zresztą pozycji Aleksego Chomiakowa, powiedział na temat wzrostu znaczenia episkopatu w dawnym Kościele, że to nie biskupi wynieśli się ponad lud, lecz lud upadł poniżej poziomu biskupa³⁷.

Za całkowicie słuszne należy uznać to stanowisko w odniesieniu nie do ogółu formalnych członków Kościoła, lecz do właściwie pojętego ludu Bożego – *laos tou Theou* – o którym mówi św. Jan: „Co do was, to namaszczenie, które otrzymaliście od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim. Ono jest prawdziwe i nie jest kłamstwem. Toteż trwajcie w nim tak, jak was nauczył” (1 J 2,27). Tym „ludem Bożym” są osoby pneumatoforyczne, ujawnieni lub nieujawnieni święci, których I List św. Piotra nazywa „żywymi kamieniami” (2,5), „opoką”,

³⁷ J.A. MÖHLER, *L'Unité dans l'Église ou le principe du catholicisme d'après des Pères des trois premiers siècles de l'Église*, Paris 1938, s. 184.

na której jest zbudowany Kościół³⁸, a którą hierarchia wyraża w sposób zewnętrzny³⁹. Jest to „kolumna świętych”, o której mówi św. Augustyn, wyprowadzając z jej istnienia ważność sakramentów udzielanych nawet przez niegodnych kapłanów na tej podstawie, że oni są tylko przedstawicielami świętych⁴⁰.

Ci święci istotnie mają wpływ na bieg losów Kościoła, w sposób jawny lub ukryty korygując nieraz jego pozycję oficjalną. Znane jest pewne napięcie, które istniało między św. Symeonem Nowym Teologiem a hierarchią, albo korekta, którą wprowadza do obiegowych pojęć teologicznych św. Serafin z Sarowa. „Bóg objawił mi – mówi wielki święty do jednego

³⁸ ORYGENES, *Commentaria in Evangelium saecundum Mathaeum*, XII, 10–11, PG 13, 997–1004.

³⁹ Na uwagę zasługuje fakt, że kapłan w Kościele prawosławnym udziela liturgicznego błogosławieństwa w imieniu świętych: „Za wstawnictwem świętych ojców naszych, Panie Jezu Chryste, Boże nasz, zmiłuj się nad nami”.

⁴⁰ ŚW. AUGUSTYN, *De Baptismo contra Donatistas*, I, III, 23, PL 43, 150. Jest rzeczą charakterystyczną, że słynne przedstawienie Oranty w absydzie katedry Świętej Sofii w Kijowie, zwane Murem Niezwyciężonym, co do którego wszyscy są zgodni, że przedstawia Kościół pod postacią Matki Bożej, ma napis z Psalmu 40,6: „Bóg jest pośrodku niego, nie będzie poruszone. Poratuje je Bóg rano o poranku”. Otóż jeżeli wszyscy są zgodni, że Oranta oznacza Kościół, na co wskazuje kontekst psalmu, z którego wzięty jest napis, a w którym jest mowa o mieście Bożym, to nie ulega wątpliwości, że „Bóg pośrodku” tego miasta, odpowiadający Dzieciątku na łonie Marii, to owa „kolumna wybranych”, która powoduje, że miasto to „nie będzie poruszone”, por. Rdz 18,23–32. Tym samym w myśl św. Augustyna sakramenty, nawet sprawowane przez niegodnych członków hierarchii, są zawsze ważne dzięki związkowi z „kolumną świętych”: „Za wstawnictwem świętych ojców naszych”, jak głosi liturgiczna formuła prawosławna.

ze swoich rozmówców, – że w swej młodości usilnie starał się pan dowiedzieć, jaki jest cel życia chrześcijańskiego, i wiele wybitnych osób niejednokrotnie pan o to pytał, ale nikt – kontynuował ojciec Serafin – nie powiedział panu nic konkretnego w tej kwestii”. Za ten cel św. Serafin uważa wejście w posiadanie Ducha Świętego. Przez wyrażenie „wiele wybitnych osób” niewątpliwie należy rozumieć ówczesną hierarchię⁴¹. Z tym wszystkim nigdy w prawosławiu nie doszło do otwarcia zerwania między czynnikiem hierarchicznym a czynnikiem pneumatologicznym, gdyż oba czynniki – zewnętrzny i wewnętrzny – stanowią w Kościele całość integralną. Kościół bowiem nie jest jeszcze królestwem Bożym, ale musi to królestwo w sobie zawierać i pokazać światu.

VII. Sfera dogmatu

Głoszenie nie tylko w słowach, lecz wprowadzanie świata w sferę odczuwalności królestwa Bożego przez Kościół prawosławny jest realizacją misji danej Apostołom: „Idąc na cały świat nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19).

Sferą więc ściśle dogmatyczną dla Kościoła prawosławnego jest treść Symbolu Wiary, którą wierny przy swym chrzcie zobowiązuje się zachowywać. Treść ta dotyczy przede wszystkim dwóch tajemnic: istoty Trójcy Świętej i tajemnicy Wcielenia. Należy zaznaczyć, że treść tych nauk nie jest abstrakcyjną dok-

⁴¹ [Św. SERAFIN Z SAROWA, *Ogień Ducha Świętego*, przeł. H. PAPROCKI, Kraków 2018², s. 51].

tryną, ale wymogiem nowego życia, którego początek otrzymuje się przez chrzest.

Wielka mistyczka, nienależąca jednak do żadnego Kościoła, Simone Weil, stawia Kościołowi rzymskokatolickiemu zarzut, że zdogmatyzowawszy pod groźbą anatemy szereg szczegółowych doktryn, znacznie przekroczył wskazówkę I Listu św. Jana, według której świadectwem nienależenia do Kościoła jest odrzucenie prawdy o Wcieleniu, „że Jezus Chrystus przyszedł w ciele” (1 J 4,3). Poza tym nic nie wskazuje, by rozbieżności w innych punktach mogły kogokolwiek wykluczać z Kościoła⁴².

Otóż takiego zarzutu nie można byłoby postawić Kościołowi prawosławnemu. Wszystkie bowiem sobory, które teologia prawosławna uważa za powszechne, obracają się jedynie wokół problematyki trynitarnej i chrystologicznej. Dziedzina eklezjologii i eschatologii nie jest sferą dogmatu, lecz doświadczenia wewnętrznego. O ile Logos, logika, przejawiają się w dogmacie, o tyle Duch jest u podłoża wewnętrznego doświadczenia mistyków i ludzi tej epoki, którą Olivier Clément nazywa „cyklem pneumatologicznym”. Fałszywie jednak mniemałby ten, kto by sądził, że między tymi dwoma cyklami istnieje jakaś przeciwstawność. Przeciwnie, cykl chrystologiczny dopiero w cyklu pneumatologicznym otrzymuje całe swe wypełnienie. Bowiem – jak mówi św. Paweł – „nikt nie może nazwać Jezusa Panem, jak tylko w Duchu Świętym” (1 Kor 12,3). Chrystus też mówi, że „Pocieszyciel Duch Święty [...] On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, cokolwiek wam powiedziałem” (J 14,26). To „nauczanie” i „przypominanie” przez

⁴² S. WEIL, *Lettre un religieux*, Paris 1951¹⁶, s. 39–40.

Ducha Świętego już po zakończeniu dogmatycznej twórczości cyklu chrystologicznego jest właśnie „Tryumfem Ortodoksji”.

VIII. Eschatologiczny charakter prawosławia

Znana jest rola mnichów w przezwyciężeniu kryzysu ikonoklastycznego. Jeżeli w ślad za Paulem Evdokimovem określimy istotę monastycyzmu jako „maksymalizm eschatologiczny”, jako chęć przyspieszenia paruzji, to czy cały otwierający się teraz cykl historyczny nie jest wejściem Kościoła wschodniego w okres niejako zapoczątkowanej paruzji?

Istnieje coś, czego nie można pominąć, jeśli chce się mówić o istocie prawosławia i chce się podać kilka rysów w szczególny sposób charakteryzujących jego postawę duchową. Jednym z tych rysów zasadniczych będzie wartość religijnej wizji, wartość zmysłu wzroku, którego organ został nazwany przez Ewangelię „światłem ciała”, rozświetlającym jego wnętrze: „Światłem ciała jest oko. Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle” (Mt 6,22). Zachód pojął ten wiersz w sensie moralnym, Wschód w sensie metafizycznym. Wydaje się, że pojmowanie w sensie moralnym nie wyczerpuje całej zawartości tego wiersza. Oko jest przecięciem się wpływów świata fizycznego i duchowej reakcji w człowieku. Promienie świata zewnętrznego, padając w oko, przeistaczają się w wizję tego świata, która jest już wyrazem takiego lub innego nastawienia duszy. Dlatego oko może być nazwane „drzwiami duszy”, przez które wchodzi ona w najbardziej bezpośredni kontakt ze światem zewnętrznym. Przeto niesłuchanie ważną jest sprawa, co się w tych „drzwiach” dzieje, jaka jest najbardziej

spontaniczna reakcja duszy na świat zewnętrzny. Inne zmysły mają niejako charakter pomocniczy w kontakcie ze światem. Myśl i wola ingerują dopiero później.

Chrześcijańska droga procesu psychologicznego prowadzi – na odwrót – od woli i myśli wyrażonej w akcie wiary do bezpośredniego widzenia. „Oto nadchodzi z obłokami i ujrzy go wszelkie oko” (Ap 1,7). „Albowiem teraz widzimy przez zwierciadło, niejasno, lecz wtedy zobaczymy twarzą w twarz” (1 Kor 13,12). Owo nieokreślone „wtedy” (*tote*) myśl prawosławna pojmuje niekoniecznie w odniesieniu do życia pozagrobowego, w którym teologia rzymskokatolicka za św. Augustynem lokuje *visio beatifica*. Św. Symeon Nowy Teolog mówi wręcz coś przeciwnego, a mianowicie że życie wieczne zaczyna się jeszcze w tym życiu i jeżeli w tym życiu go nie doświadczymy, również w tamtym życiu pozostaniemy ślepi. Powinniśmy jeszcze w tym życiu *ajsthetos* (w sposób zmysłowy) zobaczyć Chrystusa, wtedy również w tamtym życiu będziemy z Nim razem⁴³.

Otóż nie będzie chyba przesadą powiedzieć, że tym, co przygotowuje niejako bezpośrednie widzenie Chrystusa, jest

⁴³ Istnieje zastanawiająca zgodność pomiędzy tym stanowiskiem wielkiego mistrza życia duchowego Kościoła greckiego z pogranicza X i XI wieku a mistykiem hinduskim Sadhu Sundarem Singhem [1889–1929], nawróconym na chrześcijaństwo przez bezpośrednie widzenie Chrystusa. „Istnieją tacy nieszczęśliwi chrześcijanie – mówi Sundar Singh – którzy cieszą się z nieba po śmierci, ale nie zdają sobie sprawy, że niebo zaczyna się na ziemi. Ja osobiście nie wierzę w taką religię, która przyrzeka niebo na później. Jeżeli oddamy się Chrystusowi, poznamy, że niebo zaczyna się tutaj” (z kazań wygłoszonych w Szwajcarii w czasie podróży misyjnej do Europy po I wojnie światowej).

w Kościele prawosławnym ikona⁴⁴. Ikona bowiem, ale ikona prawdziwa, jaka kształtuje się w Bizancjum począwszy od X wieku, nie jest to *Biblia pauperum* ani motyw dekoracyjny Kościoła, czego nie uniknęli nawet ikonoklaści⁴⁵, lecz bezpośrednia wizja świata duchowego, coś, co odpowiada samej Ewangelii, mówiącej nie przy pomocy zmysłów, lecz przy pomocy wizji⁴⁶. Wejście zaś w świat wizji to wejście w świat eschatologii. Nie chodzi tu oczywiście o wizję dowolną, jaką może stwarzać realistyczne, nawet wielkiej miary malarstwo, ujmujące jakby powierzchnię zjawisk, lecz o pewien typ wizji oczyszczonej przez wysiłek ascetów, sięgającej w głąb zjawisk i ukazującej materię prześwieconą obecnością Ducha. W tej perspektywie ziemia widziana przez pryzmat ikony na powrót

⁴⁴ „Malarstwo charyzmatyczne jako istotny element chwały Bożej (co właśnie znaczy wyraz ‘ortodoksja’) realizującej się w naszej świadomości jest dla prawosławnych antycypacją, zadatkiem rzeczywistości, która przeszła przez próbę ognia Drugiego Przyjścia”, J. NOWOSIELSKI, *Uwagi o roli malarstwa w Kościele wschodnim*, [w tegoż:] *Zagubiona bazylika. Refleksje o sztuce i wierze*, opr. K. CZERNI, Kraków 2013, s. 112.

⁴⁵ L. USPIENSKI, *Essai sur la théologie de l’icône dans l’Église orthodoxe*, s. 172.

⁴⁶ „W oczach Kościoła ikona nie jest sztuką ilustrującą Pismo Święte, ale jest językiem, który mu odpowiada [...] nie literalnie [...] ale pod względem treści, pod względem sensu, jak teksty liturgiczne. Dlatego ikona w Kościele gra tę samą rolę co Pismo Święte, ma to samo znaczenie liturgiczne, dogmatyczne, wychowawcze” (*tamże*, s. 164; por. wyżej cytowane znakomite studium J. NOWOSIELSKIEGO, *Uwagi o roli malarstwa w Kościele wschodnim*, s. 111–112).

staje się rajem, a ciała świętych na ikonach to prawdziwe *soma pneumatikon*⁴⁷.

Do niedawna ten aspekt prawosławia miał najmniej zrozumienia na Zachodzie. Na szczęście dzisiaj sytuacja uległa zmianie. Przyczyniło się do tego niewątpliwie odkrycie cudownego świata ikony prawosławnej przez historyków sztuki. Dzisiaj stanowisko Adolfa von Harnacka, upatrującego w ikonie i jej kulcie rodzaj nawrotu do bałwochwalstwa, jest trudne do pomysłenia. Częściowo można to zrozumieć w odniesieniu do stylu obrazów z okresu przerostu hellenizmu (VIII–IX wieku), gdy sztuka bizantyjska nie osiągnęła jeszcze swojej syntezy. O syntezie można mówić dopiero w X–XI wieku, gdy elementy syryjskie harmonijnie łączą się z greckimi⁴⁸. Przeciwno owej niedojrzałej jeszcze sztuce podniosła się właśnie reakcja ikonoklazmu. Widzieliśmy, że problem był bardziej skomplikowany niż kult obrazów. Chodziło o obronę postawy duchowej, wyrażającej się w wizji eschatologicznej. Obraz jest tylko jednym z elementów tej postawy, wyrażającej się również w li-

⁴⁷ „Asceci nazywają samego ducha ludzkiego zmartwychwstaniem. Odpowiada to w pełni idei Ojców, że dusza chrześcijańska jest w istocie swej powrotem do raju” (P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 26). „Na ikonach pejzaż jest nakreślony [...] jako obecność kosmosu, stanowiąc tło, na którym wyróżnia się człowiek *pneuma*” (*tamże*, s. 244). Jean Daniélou przypuszcza, że zjawienie się Chrystusa po zmartwychwstaniu Marii Magdalenie na tle ogrodu (J 20,11–18) jest aluzją do przywróconego raju (*Les Symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, s. 40). Tłem większości ikon jest ogród-raj lub budowla, czyli „mieszkanie” w niebie. Jakże więc nie widzieć w tym szczególe i w każdym szczególe eschatologicznego znaczenia ikony?

⁴⁸ W. ŁAZARIEW, *Istorija wizantijskoj żywopisi*, I, s. 75, 96.

turgii, w sakramencie (użyjmy tu raczej greckiego słowa *mysterion*), w religijnym pojmowaniu kultury. „Ascetyzm” bowiem „kultywuje sztukę kontemplacji piękna, a ono, według św. Jana Klimaka, jest już zmartwychwstaniem”⁴⁹. Tu chyba dotykamy samej istoty prawosławia. Jakże zrozumiałe w świetle tego stają się takie powiedzenia, jak: „Piękno zbawi świat” (Fiodor Dostojewski, Mikołaj Rerich) lub, że kultura sama w sobie ma charakter eschatologiczny (Mikołaj Bierdiajew). Dla myśli greckiej Bóg jest zresztą nie tylko najwyższym dobrem, najwyższą prawdą, lecz także najwyższym pięknem.

Myśl prawosławna nie pozostaje jednak przy kontemplacji świata duchowego choćby przez tak wzniosłe kształty, jakie daje ikona. Atoscy hezychasci przez dalsze oczyszczenie wzroku doszli do kontemplacji tego, co te kształty stwarza, do samej energii Boskości widzianej pod postacią niewypowiedzianego światła. Światło to w mistyce prawosławnej nosi nazwę „Światła Taboru”, gdyż według przekonań hezychastów jest tym samym światłem, jakim zajaśniał Chrystus przemieniony na górze Tabor. Doktryna ta, której obrońcą przeciwko bizantyjskim scholastykom stał się św. Grzegorz Palamas (XIII wiek), ma niestety jeszcze mniej zrozumienia na Zachodzie niż teologia ikony. Czy trzeba więc mówić, jak bardzo jest aktualna, kiedy w centrum uwagi Światowej Rady Kościołów został postawiony temat „Chrystus Światłością świata”?

⁴⁹ P. EVDOKIMOV, *La Femme et le salut du monde*, s. 214 [= *Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. WOLICKA, Poznań 1998].

IX. Eucharystia

Sądzę, że w tych kilku rysach zaznacza się dość wyraźnie pneumatologiczny charakter prawosławia. Duch Święty przychodzi, żeby „pocieszać” i „przypominać” Chrystusa. Radość, szczególnie radość zmartwychwstania, jest w centrum mistyki prawosławia. Ta światłość, którą św. Grzegorz Palamas nazwał energią Bożą oddzieloną od istoty Bożej, jest dla św. Symeona Nowego Teologa przede wszystkim przejawem Ducha Świętego. Duch Święty w jego doktrynie – według trafnego określenia Oliviera Clémenta – „choć nie przestaje być Osobą [...] w tajemniczy sposób utożsamia się z królestwem Bożym”⁵⁰. Jeżeli zaś Duch Święty utożsamia się z królestwem Bożym, to przejawia się przede wszystkim w Eucharystii, w której świadomość prawosławna widzi spełnione już królestwo Boże⁵¹. Życie

⁵⁰ ŚW. SYMEON NOWY TEOLOG, *Chapitres théologiques et pratiques*, Paris 1974, s. 93; por. O. CLÉMENT, *L'Essor du christianisme oriental*, s. 29; P. FLORENSKI, *Stołąp i utwierdzenie istiny*, s. 136–137 przypomina wariant tekstu Łk 11,2, który przytacza św. Grzegorz z Nyssy przy omawianiu Modlitwy Pańskiej: „Ojciec nasz [...] niech przyjdzie Duch Twój Święty na nas i oczyści nas”, zamiast: „przyjdź królestwo Twoje” (*De Oratione Domini*, 3, PG 45, 1158 C).

⁵¹ Właśnie w Eucharystii przeżytej w procesie liturgicznym, a nie w zewnętrznej instytucji Kościoła, widzi świadomość prawosławna obraz królestwa Bożego. Dlatego msza bizantyjska zaczyna się wezwaniem: „Błogosławione królestwo Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków”, co oznacza, że królestwo Boże, królestwo Trójcy Świętej, już teraz aktualizuje się w Eucharystii. Jeżeli zaś i Kościół nazywamy świętym, to nie w jego aspekcie instytucjonalnym, lecz w jego aspekcie eucharystycznym. Dlatego ks. Mikołaj Afanasjew najstarszą eklezjologię (typu św. Ignacego z Antiochii) nazywa „eklezjologią eu-

w Duchu Świętym i życie w Chrystusie tak bardzo łączą się ze sobą, że w przeciwieństwie do praktyki zachodniej konsekracja eucharystyczna dokonuje się przez epiklezę Ducha, a przyjęcie Ciała i Krwi Chrystusa jest komunią Ducha Świętego⁵². Tutaj znów występuje charakterystyczny rys prawosławia. Zamiast dyskusji teologicznych, trwających na Zachodzie przez całe średniowiecze i okres reformacji, w których wymieniają się takie pojęcia, jak symbol czy realna obecność, substancja, akcydensy, transsubstancjacja, konsubstancjacja, impanacja, na Wschodzie Eucharystię określa się takimi pojęciami, jak światło czy ogień, a więc przeżywa się ją pod postacią, pod którą objawia się Duch Święty. Dlatego Paul Evdokimov nazywa Kościół prawosławny „ciągłą Pięćdziesiątnicą”, a ks. Mikołaj Afanasjew pojmuje

charystyczną” (*Trapieza Gospodnia*, Paris 1952). Paul Evdokimov śladu tej myśli dopatruje się nawet w *Apostolicum*, gdzie *communio sanctorum* może oznaczać uczestnictwo w *Sancta*, czyli w Eucharystii, a więc wspólnotę eucharystyczną (*Prawosławie*, s. 194).

⁵² W modlitwie przed komunią w Liturgii św. Jana Chryzostoma kapłan modli się: „abyś uczynił nas godnymi uczestniczenia w Twych niebieskich i budzących bojaźń Tajemnicach tej świętej i duchowej uczy, z czystym sumieniem ku odpuszczeniu grzechów, darowaniu przewinień, ku wspólnocie Ducha Świętego, dziedziczeniu królestwa niebieskiego”, a po komunii lud śpiewa: „Widzieliśmy światłość prawdziwą, przyjęliśmy Ducha z niebios, znaleźliśmy wiarę prawdziwą, kłaniamy się niepodzielnej Trójcy, albowiem Ona nas zbawiła”. Na podkreślenie zasługuje tu trynitarny i pneumatologiczny aspekt komunii, zamiast chrystocentrycznego aspektu na Zachodzie, co może dziwić, ale jest tylko mistyczną konsekwencją nauki św. Pawła Apostoła o *soma pneumatikon* (1 Kor 15,44) i o tym, że „nikt nie może nazwać Jezusa Panem, jak tylko w Duchu Świętym” (1 Kor 12,3).

Pięćdziesiątnicę jako pierwszy raz dokonaną przez Apostołów (w danym wypadku przez św. Piotra Apostoła) Eucharystię⁵³.

Jest sprawą zupełnie oczywistą, że ten pneumatologiczny aspekt Eucharystii, tak bardzo charakterystyczny dla prawosławia, jakkolwiek związany z całą wschodnią patrystyką⁵⁴, rozwinął się szczególnie w przebiegu cyklu pneumatologicznego. Wystarczy porównać realizm eucharystyczny św. Jana Chryzostoma⁵⁵ z pneumatocentryzmem św. Symeona Nowego Teologa⁵⁶, by ocenić całą przebytą drogę. Palamizm ze swoją doktryną obecności w świecie świetlistych energii Bożych przy całkowitej niedostępności samej istoty Boga, jeszcze bardziej utwierdził przeżycie Eucharystii jako bezpośredniego ognia duchowego⁵⁷. Zakłada to, oczywiście, całą odrębną metafizykę

⁵³ M. AFANASJEW, *Apostoł Piotr i rzymski episkop*, PM 10(1955), s. 20–21.

⁵⁴ Mam tu na myśli zgodne świadectwo Ojców Kościoła (poza pewnymi wahaniem u Jana Chryzostoma) o sprawczej mocy Ducha Świętego przy konsekracji darów eucharystycznych (por. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1915, II, s. 183–184 oraz artykuł F. CABROLA, *Epiclèse*, DACL V, 142–184).

⁵⁵ ŚW. JAN CHRYZOSTOM, *Homilia XLV in Ioannem*, 3, PG 59, 260; tenże, *Homilia XXIV in Epistolam I ad Corinthios*, 1, 2.4, PG 59, 200; tenże, *Homilia III in Epistolam ad Ephesios*, 42, 27. Realizm ten szokował F. Loofsa (por. *Abendmahl*, RE I, 54). W rzeczywistości jednak św. Jan Chryzostom wyraził tu nie tyle tendencję prawosławną, co antiocheńską, która doprowadziła do minimalizacji Eucharystii w nestorianizmie i została potępiona przez Sobór Efeski.

⁵⁶ Por. jego modlitwę w „Regule przygotowania do komunii świętej”, na przykład: *Prawiło k Bożestwiennomu priczaszczieniju*, Poczajów 1906, s. 174–177.

⁵⁷ To również łączy wschodnie pojmowanie Eucharystii z kultem ikony: „W literaturze mistyczno-ascetycznej kręgu hezychastycznego [...]”

o charakterze bardziej egzystencjalnym niż esencjalnym, która „uczy raczej widzieć byt jako światło, ogień, tchnienie, niż definiować go jako coś statycznego, nieruchomego”⁵⁸. Widzimy, że jest to metafizyka bardziej w stylu Heraklita z Efezu czy hinduskiego pojęcia Agni⁵⁹ niż Platona lub Arystotelesa.

łączy się malarstwo, sztuka operowania światłem, z Eucharystią. Można śmiało powiedzieć, że w tych czasach ikona i jej kontemplacja stały się [...] sakramentem, misterium [...] integralnym elementem Boskiej Liturgii” (J. NOWOSIELSKI, *Uwagi o roli malarstwa w Kościele wschodnim*, s. 113). Czym w tym samym czasie stał się w rzymskim katolicyzmie kult postaci eucharystycznych, tym w prawosławiu stał się kult ikony, mającej jednak głębokie powiązanie z Eucharystią. Można powiedzieć, że kult postaci eucharystycznych wszedł na Zachodzie w miejsce brakującego kultu ikony. Już na VII Soborze Powszechnym obrazoburcy starali się wysunąć jako jedyny „obraz” godny kultu Eucharystię, co nie zostało przyjęte przez sobór (Mansi XIII, 261–264).

⁵⁸ P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 41.

⁵⁹ Związek między hinduskim pojęciem Agni a chrześcijańskim pojęciem Eucharystii podaje C.G. JUNG: „Agni ist die Opferflamme, der Opfer und der Geopferte gleich wie der Chrystus. Gleich wie Christus sein erlesendes Blut als ein *Pharmakon athanasias* im berausenden Weine hinterliess, so ist Agni auch der *Soma*, der heilige Begeisterungstrank, der Unsterblichkeitsmeth” (*Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig–Wien 1925², s. 160). „W Indiach Agni jest w pierwszym rzędzie bóstwem ofiar. Tak samo dzieje się nawet w starożytnej Grecji. Ogień zanosz ofiary z ziemi ku bóstwom w niebie. W tym wszystkim nie ma nic specjalnie indyjskiego” (S. RADHAKRISHNAN, *Filozofia indyjska*, przeł. Z. WRZESZCZ, Warszawa 1959, I, s. 131, nota 140). Ogień spalający ofiarę w wypadku ofiary Chrystusa zmienia się w ogień Ducha Świętego, przemieniający śmiertelne ciało w *soma pneumatikon*. Kanon eucharystyczny nazywa się po grecku *anafora* czyli „podniesienie”. Po raz pierwszy termin *metabole*, mający później oznaczać przemianę eucharystyczną, został użyty w prefacji Liturgii VIII księgi *Konstytucji Apostolskich* w odniesieniu do

Dlatego i scholastyczne pojęcie „przeistoczenia” nigdy nie było powszechnie przyjęte na Wschodzie⁶⁰ ani nie wywoływało namiętnych dyskusji. Zamiast dyskursywnego rozumowania wy-

Wniebowzięcia („przeniesienia”) Enocha. Św. Cyryl Jerozolimski porównuje wóz Eliasza z wozem unoszącym Chrystusa ku niebu (*Katecheza XIV*, 25, PG 33, 857A). Oczywiście tym „wozem ognistym” może być w tym wypadku tylko zmartwychwstałe ciało Chrystusa, co tłumaczy związek „ciała duchowego” z ogniem i kanonu mszalnego z pojęciem „podniesienia”, „Ty, który dobrowolnie dałeś mi swoje ciało na pokarm, ogień ten spalający niegodnych...”, tak zaczyna się jedna z modlitw dziękczynnych (III) po komunii w Kościele wschodnim. Równocześnie ogień Ducha Świętego, pod postacią którego ukazuje się ciało i krew Chrystusa w Eucharystii, nie jest jakimś przełamaniem praw natury, w tym sensie cudem, jak to może sugerować tomistyczna teoria zastąpienia jednej substancji przez drugą (transsubstancjacji), lecz raczej eschatologicznym spełnieniem w Chrystusie praw zachodzących w normalnej ludzkiej ewolucji. „Abba Lot przyszedł do abba Józefa i powiedział: Abba, jak umiem, tak wypełniam moją małą regułę co do oficjum, postu, modlitwy, rozmyślenia, milczenia... Jak umiem, tak się staram o czystość myśli... Co mam jeszcze robić ponadto? A starzec wstał i wyciągnął ręce do nieba, i jego palce stały się jakby dziesięć pochodni. I rzekł: Jeśli chcesz, stań się cały jak płomień” (*Apoftegmaty Ojców Pustyni*, przeł. M. BORKOWSKA, M. STAROWIEYSKI i M. RYMUZA, Warszawa 1986, I, s. 171). [„Powiedział abba Józef do abba Lota: Nie możesz zostać mnichem, jeśli się nie staniesz cały jak płomień ognia”, *tamże*, s. 171]. Jest to osiągnięcie *soma pneumatikon*, gdy człowiek sam staje się Eucharystią. W tym sensie bardzo w duchu prawosławnym są rozważania o Eucharystii o. Pierre’a Teilharda de Chardin (*Le Milieu Divin*, Paris 1957, przekład polski: *Środowisko Boże*, przeł. W. SUKIENNICKA, Warszawa 1965).

⁶⁰ Por. S. OSTROUMOW, *Mysli o Sw. Tajnach*, „Christianskaja Mysl” 2(1917), z. 3–4 oraz S. BULGAKOW, *Jewcharisticzeskij dogmat*, „Put” 6(1930), z. 20, s. 3–46; z. 21, s. 3–33.

stępuje tu bezpośrednio doświadczenie duchowe⁶¹. Przy tym sposób obecności Chrystusa w Eucharystii, jakkolwiek realny, pozostaje tajemnicą, jedynie łaska Ducha Świętego jest faktem dostępnym doświadczeniu.

X. Zakończenie

Sądzę, że podanie nawet tych kilku elementów, które uważam za istotne, jakkolwiek nie wyczerpuje obrazu prawosławia, charakteryzuje jednak jego głęboką odrębność w zestawieniu z chrześcijaństwem typu zachodniego. Pomimo tej odrębności chrześcijański Wschód i Zachód nie reprezentują dwóch postaw wzajemnie się wykluczających. Chodzi bowiem o różne płaszczyzny, na których może być konstruowane życie religijne. Nie dogmatyczna przeciwstawność, lecz owa różnica płaszczyzn powoduje, że nieraz tak trudno jest o zrozumienie przy konfrontacjach tych dwóch tak różnych postaw religijnych. Katolicyzm i protestantyzm w swych licznych kontrowersjach często są sobie bliższe, gdyż znajdują się na tej samej płaszczyźnie konstruowania intelektualnej doktryny dogmatycznej, podczas gdy w prawosławiu przeważa typ kontemplacji liturgicznej.

⁶¹ „Przyswojenie sobie elementu religijnego zmienia naturę ludzkiej mentalności (gnoza św. Klemensa Aleksandryjskiego). Umysł zjednoczony z sercem w sensie biblijnym przekracza rozum dyskursywny, *dianoię*, w kierunku intelektu – *nous*, zdolnego do jasnego poznania i jednoczącej miłości. Poznanie jest funkcją życia [...]. Także żywe poznanie (teza słowianofilów) przyczynia się do zjednoczenia pełnej świadomości w Duchu Świętym” (P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 41).

W katolicyzmie kontemplacja jest sprawą niejako prywatną jednostek. Chociaż istnieją w nim wspaniałe szkoły kontemplacji, pozostaje ona tam zawsze zjawiskiem izolowanym, mającym małe oparcie w liturgii Kościoła⁶². W prawosławiu – przeciwnie – jest to postulowana postawa Kościoła jako całości, ponieważ bogactwo treści liturgicznych zmusza niejako do kontemplacji. W pewnym sensie postawa ta, mająca oparcie w zbiorowej liturgii Kościoła, nie jest zależna od wysiłku poszczególnych osób. Tym prawosławie różni się od protestantyzmu, gdzie *pietas* jest zawsze indywidualnym wysiłkiem jednostki.

W prawosławiu nie tyle chodzi o indywidualne zbawienie, co o zbawienie świata, o jego przemienienie w zbiorowej wizji Kościoła. Ponieważ chodzi tu o wizję, o rodzaj zbiorowej kontemplacji, prawosławie różni się też tym od katolicyzmu, podkreślającego bardziej momenty woli i zbiorowego działania w nieprzemienionym jeszcze świecie aktualnym, dalekim od paruzji, pozostającej dla katolicyzmu zawsze aspektem nieokreślonej przyszłości.

Prawosławie, przeciwnie, żyje w świetle paruzji, której antycypacja jest na tyle żywym przeżyciem, że dla niektórych może być niemal faktem już spełnionym. Sprawia to wrażenie pewnej ponadczasowości prawosławia. Właśnie ponadczasowości, a nie zastoju, jak to nieraz twierdzili powierzchowni

⁶² Por. na przykład genialne dzieło św. Jana od Krzyża (*Droga na Górę Karmel, Noc ciemna, Żywy płomień miłości*), gdzie jednak prawie nie ma odniesień do przeżyć liturgicznych.

obserwatorzy⁶³. Ponadczasowość ta nie zwalnia jednak Kościoła prawosławnego z pilnego śledzenia również tego, co dokonuje się w czasie, i ingerencji w proces historyczny, kiedy ta ingerencja staje się konieczną. Wystarczy wspomnieć wielki wkład w dzieło pokoju światowego, który wnoszą obecnie Kościoły prawosławne.

Z tym wszystkim ufna postawa Kościoła prawosławnego jest na tle szybkiego wyścigu wydarzeń historycznych jakby niebem otwartym na kształt bizantyjskiej kopuły, w której unosi się nad ziemią pełen wzniosłego spokoju obraz Chrystusa–Pantokratora.

⁶³ Wrażenie zastoju w prawosławiu inni chrześcijanie częściowo zawdzięczają twierdzeniom niektórych teologów prawosławnych, którzy zbyt podkreślając niezmiennność prawdy dogmatycznej, co jest oczywiście słuszne, niestety nadmiernie usztywniają system teologii szkolnej z zupełnym pominięciem fluktuacji kierunków mistycznych i teologicznych opinii, których w prawosławiu jest wielkie bogactwo, lecz które szkolna teologia ma zwyczaj ignorować. Właśnie na te nieraz pomijane aspekty myśli prawosławnej starałem się zwrócić uwagę w obecnym studium.