

Ks. Jan Pryszmont

**PRZEMIANA W CZŁOWIEKA DUCHOWEGO
SPECYFICZNE WARTOŚCI BIZANTYŃSKO-SŁOWIAŃSKIEJ
DUCHOWOŚCI I MYŚLI MORALNEJ**

Dobrze zdaję sobie sprawę, że podjąłem się ogromnie trudnego i chyba wręcz niewykonalnego zadania, pragnąc przedstawić w zwięzłym referacie obraz dwu wielkich dziedzin teologii chrześcijańskiego Wschodu. Sądzę, że i słuchacze są tego świadomi, dlatego będą wyrozumiali. Będzie to zatem skromna próba zwrócenia uwagi na niektóre cechy i elementy wschodniochrześcijańskiej myśli z zakresu duchowości i teologii moralnej, mająca pomóc w stworzeniu pewnego, przynajmniej ogólnego obrazu.

Jedną z poważnych trudności, wobec których staje piszący o wschodnim chrześcijaństwie, a praktycznie rzecz biorąc - o prawosławiu, jest jego różnorodność i odmiennosć rozwoju w rozmaitych krajach, co utrudnia dokonanie pewnych uogólnień. W obecnym szkicu - odwołując się także do myśli bizantyńskiej - oprzemy się głównie na chrześcijaństwie rosyjskim, nam najbliższym, do którego piśmiennictwa mamy stosunkowo najlepszy dostęp. Zresztą teologię rosyjską można uważać za reprezentatywną w znacznym stopniu dla prawosławia ze względu na jej rozwój, szczególnie dynamiczny w II połowie XIX w. i jej wiodące znaczenie przez długi okres.

Dekret o ekumenizmie mówi o odmiennym niekiedy formułowaniu prawd czy też o różnych metodach uprawiania teologii przez Wschód i Zachód, co daje możliwość stosowniejszego ich ujęcia lub wzajemnego uzupełniania się¹. W tym referacie będę się starał kłaść akcent na tę odmiennosć

¹ Por. nr 15, 17; 4-6, 9 oraz DWCH nr 11.

i odrębność, jako na element przede wszystkim interesujący i jednocześnie pozwalający dostrzec to, co może teologię naszą ubogacić.

1. Uwagi wprowadzające

Wydaje się celowe, by nasze rozważania rozpocząć od zaznaczenia odmienności podłoża, na którym kształtowała się koncepcja życia chrześcijańskiego Wschodu, co dotyczy zarówno duchowości, jak i teologii moralnej. Mam nadzieję, że to ułatwi odebranie obrazu omawianej rzeczywistości, nawet jeśli zatrzymamy się tylko krótko na niektórych czynnikach, a pewne jedynie wymienimy.

Otóż wydaje się, że u źródeł odmienności poglądów i praktyki życia na Wschodzie leży przede wszystkim inny klimat filozoficzny, mianowicie dominujący przez wieki platonizm, także w swej postaci neoplatońskiej. Można też mówić o znacznych wpływach gnostyckich, które znajdują odbicie dość poważne w mentalności chrześcijańskiego Wschodu, tak twierdzi np. jeden z jego znawców B. Jasinowski².

Teologia bizantyńska, co nie jest bez znaczenia dla teorii życia chrześcijańskiego, kształtowała się w kontekście ostrych sporów chrystologicznych, następnie wokół błędów orygenizmu, burz i napięć w okresie ikonoklazmu³. Znamienny i fundamentalny wyraz teologia ta znalazła w twórczości wschodnich Ojców Kościoła, zwłaszcza tych wielkich, a więc ojców kapadockich, głównie św. Bazylego Wielkiego, a także św. Jana Chryzostoma i św. Jana Damasceńskiego. W ich myśli tkwią korzenie wschodniej nauki o życiu chrześcijańskim. Tak było poprzez wieki, zwłaszcza jeśli zważymy na szczególnie wielką rolę tradycji patrystycznej w życiu Kościoła prawosławnego⁴.

O ile jednak wielkich Ojców Kościoła znamy ogólnie z patrologii, to zwykle mniej wiemy o wschodnich mistrzach życia duchowego, których znaczenie dla kształtowania się koncepcji życia chrześcijańskiego było bar-

² *Wschodnie chrześcijaństwo a Rosja*, Wilno 1933, s. 29-47.

³ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 25-69.

⁴ Por. G. Florovsky, *Ethos of the Orthodox Church*, „The Ecumenical Review” 12:1960, s. 183-198; P. Evdokimoff, *Le dynamisme eschatologique de la tradition*, „La pensee orthodoxe” 1:1966, s. 53-68; J. Klinger, *Tradycja starochrześcijańska w doktrynie i duchowości Kościołów wschodnich* STV 9: 1971 nr 1, s. 303-319.

dzo ważne. Należy tutaj wymienić wpływ poglądów Orygenesusa, zwłaszcza w odniesieniu do teologii ascetyczno-mistycznej w interpretacji Ewagriusza z Pontu, św. Diadocha z Photike (V w.), następnie twórczość św. Makarego Wielkiego, zwanego także Egipskim († ok. 390), który zdobył dużą sławę i cieszył się niezaprzeczalnym autorytetem na Wschodzie, Izaaka Syryjczyka z Niniwy (VII w.) i wreszcie „klasyka myśli bizantyńskiej” - największego teologa greckiego VII w., wybitnego mistyka - św. Maksyma Wyznawcę († 662).

U wczesnych mistrzów wschodnich należy też szukać początków kierunku zwanego hezychazmem, który miał podstawowe znaczenie dla duchowości wschodniej. Zalecał on skupienie wewnętrzne i wejście w siebie, koncentrację, prowadzące do spokoju wewnętrznego i zewnętrznego, całkowite wyciszenie (*hezychia, biezmołwije*), co pozwala oczyścić umysł z namiętności oraz trwać w ciągłej modlitwie, w duchowej wizji Boga⁵.

Rysując w dalszym ciągu tło historyczne, należy wymienić dwie wielkie postacie łączące się z okresami pewnego rozkwitu teologicznej myśli bizantyńskiej w wieku XI i XIV. Pierwszy z nich to św. Symeon, zwany Nowym Teologiem († 1022)⁶, uważany przez Wschód za największego mistyka średniowiecza. U podstaw jego apofatycznej teologii leżało przeświadczenie, że istotnym źródłem poznania Boga jest osobiste doświadczenie Boga, które też stanowi nieodzowny warunek uprawiania teologii. Spośród twierdzeń św. Symeona podnieśmy konieczność dążenia do *apathei*, tj. do wyzwolenia się z wszelkich namiętności, ideę przebóstwienia jako kres dążenia człowieka do Boga - jest to pojęcie kluczowe w jego teologii, oraz naukę o boskiej wizji światła Taboru⁷.

Wręcz przełomowe znaczenie dla dalszego rozwoju teologii prawosławnej miała twórczość św. Grzegorza Palamasa, mnicha z Atosu, a później arcybiskupa Salonik († 1359). Jego doktryna wysnuta została z nauki mnichów wschodnich i tradycji teologii bizantyńskiej. Jej istotnym elementem jest twierdzenie o doświadczeniu Boga (Palamasa nazywa się „doktorem

⁵ Por. I. Hausherr, *Hesychasme et priere*, Roma 1966; G. Podskalsky, *Zur Gestalt und Geschichte des Hesychasmus*, „Ostkirchliche Studien” 16: 1967, s. 15-32.

⁶ Wschód miano Teologa odnosi tylko do trzech osób: do św. Jana Ewangelisty, św. Grzegorza z Nazjanzu i właśnie do św. Symeona Nowego (albo Młodszego) Teologa. Por. Meyendorff, jw., s. 45.

⁷ Por. Arch. Simun, *Symeon le Nouveau Theologien - maitre de la theologie yecue*, MEPR 15:1967, s. 148-156; bp Wienijamin [Miłow], *Priepodobnyj Simieon. Nowyj Bogosłowow o celi christianskoj żyzni*, ŻMP 1979 nr 11, s. 64-72; apb Wasilij [Kriwoszejn], *Priepodobnyj Simieon: Nowyj Bogosłow*, Paris 1980.

doświadczenia”)⁸ jako zasadniczym źródle poznania Boga. Doświadczenie to jest dostępne człowiekowi, gdyż jest on powołany do uczestnictwa w życiu Bożym, do jedności z Bogiem, której kresem jest przebóstwienie (*theosis*), stanowiące istotny cel życia ludzkiego. Podstawę do takiego przebóstwienia zapewnia chrzest i uczestnictwo w życiu Ciała Chrystusa przez Eucharystię. Powołanie to chrześcijanin oświecony światłem Taboru realizuje przez modlitwę, sakramenty, udział w życiu Kościoła, co jednocześnie prowadzi do prawdziwego poznania Boga. Palamas dokonał przekształcenia hezychazmu w system teologiczny. Słynne stało się rozróżnienie Palamasa między istotą Boga niedostępną dla rozumu i niepoznawalną oraz energiami Boga, dzięki którym z woli Bożej i z Jego łaski człowiek może być przebóstwiony⁹.

Przechodząc na grunt Rusi, stwierdzić trzeba, że przyjęcie przez nią chrześcijaństwa z Bizancjum pociągnęło także przejęcie w głównych liniach koncepcji życia chrześcijańskiego. Wprawdzie wiek XVII przyniósł okres wpływów katolickich, a następny protestanckich, to jednak zawsze żywy był nurt ascetyczno-mistyczny, a w dobie odrodzenia prawosławia w XIX w. zaznaczył się wyraźny nawrót do myśli patrystycznej i do mistrzów życia duchowego. Nurt ten ma ścisły związek z rysem szczególnie charakterystycznym dla bizantyjsko-słowiańskiego chrześcijaństwa, jakim był monastycyzm. Zapoczątkowany przez św. Pachomiusza cenobityzm otrzymał trwałą formę w regule św. Bazylego Wielkiego, który kładł nacisk szczególnie na modlitwę i ascezę. Reformy dokonał św. Teodor Studyta († 826), a kierowany przez niego klasztor Studios w Konstantynopolu stał się wielkim ośrodkiem reformy promieniującym na cały Wschód. U podstaw koncepcji życia zakonnego Teodor umieścił posłuszeństwo wobec przełożonego, życie liturgiczne, stałą pracę i osobiste ubóstwo¹⁰. Zaznaczyć należy, że życie monastyczne na Wschodzie nie ulegało ewolucji i zachowało swoje pierwotne formy do czasów współczesnych. I zawsze w nim można odnaleźć znamię tęsknoty za kontemplacją i ucieczki od świata¹¹.

⁸ Por. P. Miquel, *Gregoire Palamas, Docteur de l'Experience*, „Irenikon” 37: 1964, s. 227-237.

⁹ Por. Archim. Kiprijan, *Antologija św. Grigorija Palamy*, Paryż 1950; G. Florovsky, *Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers*, GOTR 4:1958, s. 119-131; J. Meyendorff, *St. Gregoire Palomas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959; D. Wendebourg, *Gregorios Palamas (1296-1359)*, W: *Klussiker der Theologie*, Bd 1, München 1981, s. 252-268.

¹⁰ Por. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 72-76.

¹¹ Por. J. Nowosielski, *Ucieczka na pustynię. Próba opisanie ukrytej świadomości monachizmu prawosławnego*, „Znak” 18: 1966, s. 405-418.

Bujny był też rozwój klasztorów na ziemi ruskiej¹². Już w wieku XI została założona przez św. Antoniego († 1073) i św. Teodozjusza († 1074) Pieczerskich słynna Ławra Kijowsko-Pieczerska, a w parę wieków później niemniej znana Ławra Świętej Trójcy i św. Sergiusza, tak nazwana od swego założyciela św. Sergiusza z Radonieża († 1392), w Zagorsku pod Moskwą - centrum życia duchowego w Rosji. Obie przyjęły reguły życia monastycznego św. Bazylego Wielkiego i św. Teodora Studyty. W dalszym rozwoju monastycyzmu rosyjskiego ważną rolę odegrał św. Nil Sorski († 1508), zwolennik życia raczej kontemplacyjnego i w ubóstwie; został on jednak pokonany w głośnym sporze ze św. Józefem z Wołokołamska († 1515), głosicielem bardziej aktywnego życia i zwolennikiem posiadania majątności przez klasztory. Wiele szkody życiu monastycznemu w Rosji przyniosły kasaty i ograniczenia Piotra Wielkiego oraz carycy Katarzyny II.

Do jego odrodzenia i ożywienia wielce przyczyniła się działalność św. Paisjusza Wielickowskiego w XVIII w. († 1794).

Istniejące na terenie Rosji liczne klasztory były na ogół żywymi ośrodkami życia religijnego, często także teologicznego, o dużych wpływach (m. in. dlatego, że z grona mnichów zwykle rekrutowali się hierarchowie). Dla nas ważne jest to, że monastycyzm miał zasadniczy wpływ na pojmowanie życia chrześcijańskiego. Przede wszystkim dlatego, że mnich był ideałem dla każdego chrześcijanina, i to już od czasów św. Bazylego Wielkiego. Mnich bowiem w sposób najwłaściwszy realizował w swoim życiu wskazania Chrystusa i był wzorem dla każdego. Teologowie nie upatrywali istotnej różnicy między laikiem i zakonikiem, jedynie najwyżej co do stopnia zaangażowania i realizacji praktyk religijnych w życiu¹³. Stąd też teologia wschodnia ma w dużym stopniu charakter monastyczny. Początki kształtowania się monastycznej teologii - jak pisze wybitny teolog prawosławny J. Meyendorff¹⁴ - sięgają wschodnich mistrzów życia duchowego, poczynając już od Ewagriusza. W świetle tej teologii kształtowała się koncepcja życia chrześcijańskiego, zarówno jeśli chodzi o pojmowanie jego istoty oraz celu, jak i środków wiodących do osiągnięcia tego celu.

¹² Por. M.J. Rouët de Journell, *Monachisme et monasteres russes*, Paris 1952; I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum. Entstehung und Wesen*, Würzburg 1953; V. Arminjon, *Lu Russie monastique*, Saint-Vincent-sur-Jabron 1974.

¹³ Por. T. Spidlik, *Das östliche Mönchtum und das östliche Frömmigkeitsleben*, W: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, s. 543-568.

¹⁴ *Teologia bizantyjska*, s. 85-101.

Monastyczny charakter teologii Wschodu łączy się z innym jeszcze jej aspektem, mianowicie mistycznym. Teologia ta, przejawiając raczej niechęć do poznania dyskursywnego i nie ufając w tym stopniu rozumowi co teologia Zachodu, podkreśla niedostępność Boga na tej drodze, a w jakimś stopniu i niepoznawalność człowieka, który w najgłębszej swej istocie stanowi misterium. Teologia Wschodu ma więc charakter apofatyczny głosząc, że Boga jesteśmy w stanie określić raczej na drodze negacji, kim nie jest, niż zdefiniować, kim jest w sensie pozytywnym. Znamienne, że z apofatycznym charakterem tej teologii łączy się egzystencjalne podejście do zagadnień szczegółowych i przypisywanie głównej roli w poznaniu doświadczeniu wewnętrznemu.

Pojęcie mistyki u teologów Wschodu jest znacznie szersze, niż ma to miejsce za Zachodzie. Obejmuje ono nie tylko zjawiska nadzwyczajne, jak się zwykle przyjmuje na Zachodzie, lecz dotyczy także zwykłych spraw życia religijno-moralnego, takich jak modlitwa, wiara, łaska, pełnienie przykazań itp. Czerpane stąd poznanie określa się zwykle jako mistyczne, dlatego w tradycji Wschodu prawdziwy teolog jest zarazem mistykiem, a zatem nie tylko teoretykiem życia chrześcijańskiego, lecz „mędrcelem Bożym”, prawdziwym gnostykiem, „mistrzem życia wewnętrznego”, znającym je z własnych przeżyć, który osobiście doświadczył rzeczywistości życia Bożego. Najdoskonalszym wyrazem poznania jest kontemplacja, prawdziwa gnoza. Wiedza nabyta tą drogą daje wielką pewność i stąd w teologii Wschodu, która określana jest często jako teologia mistyczna, nie ma wyraźnego rozgraniczenia między teologią i mistyką, między poznaniem opartym na doświadczeniu a poznaniem prawd podawanych przez Kościół¹⁵.

Doświadczenie duchowe stało się więc obok Pisma św. i patrystyki zasadniczym źródłem doktryny o życiu chrześcijańskim i na nim w znacznym stopniu opierali się pisarze wschodniochrześcijańscy w zakresie duchowości i teologii moralnej, przynajmniej w pewnym nurcie tej ostatniej. Klasycznym zbiorem takich pism o charakterze źródłowym opartych głównie na doświadczeniu jest *Filokalia*¹⁶ - antologia pism lub wyciągów z 38 autorów, głównie o tradycji hezychastycznej z okresu od IV do XIV w. Wydali ją w 1782 r. w Wenecji po grecku dwaj przyjaciele - Makary Nataras, metropolita Koryntu, i św. Nikodem Hagioryta. Na język starosłowiański przełożył św. Paisjusz Wielickowski, a na rosyjski św. Teofan Pustelnik, poszerzając i opatrując wstępa-

¹⁵ Por. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961.

¹⁶ Por. M. Miquel, *L'appel a experience chez quelques auteurs de la Philocalie*, „Irenikon” 40:1987, s. 355.

mi. W tym tłumaczeniu *Dobrotolubije* obejmowało 5 tomów, ok. 3 tys. stron, i stało się prawdziwym podręcznikiem życia duchowego w Rosji.

2. Bizantyńsko-słowiańska duchowość

Duchowość wschodniochrześcijańską omawiam przed teologią moralną dla kilku racji. Ona bowiem przedstawia całościowe ujęcie życia chrześcijańskiego, jest swoista, można powiedzieć - oryginalna, wzbudza żywe zainteresowanie na Zachodzie, a nierzadko nawet fascynację, posiada też obfite piśmiennictwo. Idee duchowości można również odnaleźć w teologii moralnej, przynajmniej rosyjskiej.

Na początku pragnęłbym podkreślić, że u podstaw koncepcji życia chrześcijańskiego leży przyjęcie za punkt wyjścia założeń soteriologicznych¹⁷. Ważne jest przy tym położenie akcentu na ideę człowieka duchowego jako najwyższego ideału oraz na konieczność przemiany w takiego człowieka jako na najważniejsze zadanie życiowe. To właśnie miałem na myśli formułując tytuł referatu. Z soteriologii chciałbym tylko zwięźle przypomnieć te elementy, które mają bliższy związek z pojmowaniem życia chrześcijańskiego.

Otóż podstawową prawdą tej nauki jest prawda o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, co oznacza, iż został on powołany do bytu jako istota posiadająca ducha, tj. pierwiastek czyniący go pokrewnym Bogu, i przeznaczona do obcowania z Bogiem¹⁸.

Następstwem upadku pierwszych rodziców był nieład i zamieszanie w człowieku, rozbicie jego wewnętrznej jedności, uszkodzenie ośrodka dyspozycyjnego: duch bowiem utracił właściwy sobie prymat, a władzę przejęły niższe popędy, przede wszystkim cielesne. Człowiek postawił siebie w centrum zamiast Boga i egoizm stał się dominującą zasadą jego postępowania.

¹⁷ Por. Mitr. Siergiej [Stragorodskij], *Prawosławnoje uczenie o spasenii*, Warszawa 1927; bp Michaił [Miedjugin], *Spasienije i opravdanie. Opyt kratkogo rasskrytija prawosławnoj subiektywnej soteriologii*, „Bogost. Trudy” 7:1971, s. 231-239; J. Pryszmont, *Soteriologiczne założenia prawosławnej teologii moralnej*, CS 10:1978 s. 69-83; tenże, *U podstaw chrześcijańskiej formacji moralnej*, Częstochowa 1987, s. 168-180.

¹⁸ Por. Z. Zacharias, *Man - the Image of God according to the Greek Fathers*, GOTR 11:1964, s. 148-162; W. Łosskij, *Obraz i podobije*, ŻMP 1958 nr. 3, s. 53-64; W. Hryniewicz, *Współczesna antropologia prawosławna*, ACr 4:1972 s. 217-238; O. Clment, *Questions sur l'homme*, Paris 1972, s. 29-52; P. Nellas, *Theologie de l'image*, „Contacts” 25:1973, s. 259-286.

Przy tym obraz Boży w człowieku doznał uszkodzenia, a podobieństwo Boże, rozumiane jako możliwość upodobniania się do Boga, zostało utracone. Ustał bowiem dopływ i zarazem możliwość obcowania z Bogiem.

Ujmowana w ten sposób rzeczywistość człowieka upadłego pozwala zrozumieć tak zdecydowane postawienie ekonomii zbawienia u podstaw koncepcji życia chrześcijańskiego. Myśl wschodniochrześcijańska uwypukla w dziele zbawczym Chrystusa niektóre elementy. Zatrzymamy się tutaj na tych, które mają szczególnie ważne znaczenie dla nauki o duchowości.

Wcielenie Syna Bożego jako pełne przyjęcie upadłej i śmiertelnej natury ludzkiej ma tu znaczenie istotne. Będąc zstąpieniem rzeczywistości boskiej w ziemską, jest nie tylko aktem czynnej i współczującej miłości Boga, lecz jednocześnie podźwignięciem człowieczeństwa w Chrystusie¹⁹. Wyniszczenie zaś Chrystusa w cierpieniach, także moralnych (lęk w Ogrójcu), a przede wszystkim Jego śmierć, noszą charakter nie ekspiacji, zadośćuczynienia w sensie jurydycznym, lecz nade wszystko zwycięstwa nad

złem i grzechem, nad władztwem grzechu w człowieku, jego siłą destrukcyjną, zwycięstwa nad szatanem i śmiercią. Śmierć Chrystusa wyzwala człowieka od jej panowania, przezwycięża bowiem dziedziczną śmiertelność, związaną dotąd z losem człowieka upadłego; ma więc ona w sobie siłę ożywiającą, stanowiąc podstawę zmartwychwstania i zwycięstwa życia²⁰.

Znane jest na ogół akcentowanie przez myśl prawosławną perspektywy paschalnej i nadawanie głębokiego sensu całemu dziełu zbawczemu i poszczególnym jego wydarzeniom. Znalazło to swój wyraz także w pojmowaniu duchowości, gdzie można mówić zdecydowanie o jej rysie paschalnym. Zmartwychwstanie Chrystusa oznacza nie tylko ostateczne zwycięstwo nad złem i śmiercią, lecz również odnowienie, i uzdrowienie upadłego człowieczeństwa - przywrócenie i odbudowę obrazu Bożego. Chrystus nie tylko sam stał się człowiekiem prawdziwie duchowym, nowym Adamem, lecz w Jego zmartwychwstaniu dokonało się wskrzeszenie wszystkich ludzi do nowego życia i udzielenie im mocy, by mogli stawać się ludźmi duchowymi, zdolnymi do uczestniczenia w życiu Bożym, a cała ludzkość we wniebowstąpieniu została wyniesiona do wyżyn życia Bożego. Chrystus zmartwychwstały dając moc i

¹⁹ Por. D. O. Rousseau, *Incarnation et Antropologie en Orient et en Occident*, „Irenikon” 26:1953, s. 368 n.; por. D. Szimanskij, *Idieja apasienija wo Christie i woploszczenije*, ŻMP 1974 nr 2, s. 53-68; nr 4, s. 68-74.

²⁰ Por. G. Florowskij, *O smierti kriesntnoj*, „Prawosł. Mysl” 2: 1930, s. 148-187; O. Clement, *Mort et resurrection*, „Contacts” 21:1969, s. 27-69.

możność odrodzenia, stał się zaczynem nowego życia i zasadą (*principium, arche*) odrodzenia i odnowy całej ludzkości, każdego człowieka²¹.

Odbudowa nowego człowieka, czyli przemiana w człowieka duchowego, w którym duch odzyskuje prymat, jest zarazem podkreśleniem znaczenia pierwiastka duchowego, wartości duchowych w życiu chrześcijańskim w ogóle, w przeciwstawieniu do tego, co ziemskie, materialne. Waga tego stwierdzenia staje się wyraźniejsza przy uświadomieniu tego, co podnosi jeden ze znawców Wschodu I. Hausherr, mówiąc, że w tym czasie na Zachodzie obiegowym ideałem był tylko człowiek uczciwy²².

Zainicjowane w ten sposób odnowienie człowieka duchowego w Chrystusie jest przede wszystkim przemianą wewnętrzną (*metamorphosis, priebrażenie*) chrześcijanina, w samym jego bycie, a więc kategorią porządku ontologicznego, a nie jurydczo-moralnego i stanowi podstawę „przebóstwienia” człowieka (*theosis*) - idei tak bardzo charakterystycznej dla wschodniego chrześcijaństwa.

Idea ta, tak jak i cała koncepcja życia chrześcijańskiego - podkreślmy to jeszcze raz - tkwi swoimi korzeniami bardzo głęboko w soteriologii, a zwłaszcza w misterium paschalnym i została ujęta szczególnie trafnie w tak dobrze znanych wypowiedziach św. Ireneusza i św. Atanazego, iż „Bóg stał się człowiekiem po to, by człowiek mógł stać się bogiem”.

To zakorzenienie koncepcji życia chrześcijańskiego w soteriologii wyraża się również wyraźnie w utożsamianiu przemiany w człowieka duchowego z realizacją zbawienia. Stanowi to „jedyne i jedynie konieczne” zadanie stojące przed chrześcijaninem, które ma być jego drogą życiową, zwłaszcza w klasztorze. Stąd owo charakterystyczne pozdrowienie używane przez mnichów: *spasajties* - „zbawiajcie się”, które miało być przypomnieniem tego, co najważniejsze, a zarazem zachętą do tego, co takie trudne. I właśnie realizacja zbawienia, które jest odbudową człowieka po upadku, stanowi według św. Teofana Pustelnika istotę życia chrześcijańskiego²³.

²¹ Por. W. Hryniewicz, *Duchowość katolicyzmu i prawosławia*, 67:1975, s. 444-449; tenże, *Misterium zmartwychwstania Chrystusa w myśli prawosławnej*. RTK 25: 1978 z. 1, s. 121-140.

²² *Pour comprendre l'Orient chretien: La primauté du spirituel*, OCP 33: 1967, s. 351-369.

²³ Szczególnie wyraźnie koncepcja zbawienia jako odbudowy człowieka po upadku i przemiany w człowieka duchowego występuje w nauce św. Teofana Pustelnika. Por. J. Pryszmont, *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia. Doktryna moralna biskupa Teofana Pustelnika*, Warszawa 1979.

Ta przemiana w człowieka duchowego, czyli proces zbawiania się, dokonuje się dzięki łasce Bożej, określanej na Wschodzie mianem siły zbawczej, energii lub mocy Boga. Moc ta budzi, wzmacnia i uzdalnia ducha ludzkiego do urzeczywistniania własnego zbawienia. Tworzy ona „organizm duchowy” człowieka odrodzonego - nowego stworzenia w Chrystusie.

Uwydatnienie kluczowego znaczenia łaski w procesie uduchowienia człowieka, tak charakterystyczne dla duchowości Wschodu, mieści w sobie aspekt trynitarny, a więc głębokiego podkreślenia działania całej Trójcy Świętej, gdyż łaska jest udzielana z łaskowości Ojca, jest owocem zbawczego dzieła Chrystusa i mocą płynącą z Jego zmartwychwstania, przede wszystkim zaś jest działaniem Ducha Świętego. Duch Święty bowiem udziela życia Bożego, podtrzymuje je i rozwija, od Niego też pochodzą wszystkie dary charyzmatyczne. Duch Święty prowadzi dalej dzieło zbawienia Chrystusa w każdym człowieku, swą obecnością urzeczywistniając uświęcenie chrześcijan. Teologowie prawosławni łączą z aspektem soteriologicznym aspekt pneumatologiczny, który stanowi jeszcze jedną cechę charakterystyczną duchowości bizantyńsko-słowiańskiej²⁴. Można ją zilustrować metaforą Tyciaka: „Prawosławie - to Duch Święty”, „Kościół wschodni - to Kościół Ducha Świętego”, „Wschód to Pneuma Hagion”²⁵.

Drugim elementem procesu przemiany w człowieka duchowego czyli realizacji zbawienia - jest współdziałanie człowieka. Ma on przede wszystkim charakter wewnętrzny, duchowy - dla Wschodu działalność zewnętrzna, aktywizm nie odgrywa takiej roli, jak na Zachodzie. Współpraca z łaską odbywa się w pełnej wewnętrznej harmonii, co znalazło wyraz w interesującej nauce o synergizmie²⁶. Wschód nie zna sporów na temat wolności woli i łaski, a nawet - według wyrażenia ks. J. Klingera - spory te są dla prawosławia niezrozumiałe. Łaska bowiem tylko powiększa wolność.

Jakże znamienne i charakterystyczne jest przy tym określanie życia chrześcijańskiego jako „pozyskiwania łaski Ducha Świętego” lub „zdobywania Ducha Świętego” (*stiażanije Swiatogo Ducha*) - według sformułowania św. Serafina Sarowskiego.

Zdecydowanie jednak należy podkreślić, że niesłusznie przypisuje się niekiedy Wschodowi pasywność. Głosi on bowiem konieczność wyęźzonego

²⁴ Por. P. Evdokimov, *L'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris 1969.

²⁵ *Die Theologie des Ostens und das Abendland*, W: *Der christliche Osten. Geist und Gestalt*, Praca zbior., Regensburg 1939, s. 44.

²⁶ Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 112 n.

wysiłku ze strony człowieka. W nowym człowieku pozostają jeszcze żywioły starego i one to stawiają sprzeciw. O stopniu trudności świadczą poszczególne etapy procesu przemiany w człowieka duchowego. Już samo zerwanie z grzechem nierzadko łączy się z bolesnym przełomem i wymaga opanowania egoizmu - tej złowrogiej i potężnej siły człowieka cielesnego - i nie jest to akt jednorazowej decyzji, ale długotrwała, ostra i uparta walka całego życia, walka ze złem, pokusami. Wymaga ona ogromnego wysiłku zdobycia się na niezwykle zryw, na czyn bohaterski - *podwign*, a ci, którzy się nań zdobyli, nazywani są bohaterami ascezy, wyrzeczenia się - *podwiznikami*. Spełniają oni rolę mobilizującą innych chrześcijan.

W realizacji tego wysiłku chrześcijanin otrzymuje wsparcie w liturgii, której Wschód wyznacza zasadniczą rolę w tym zakresie, i to tak dalece, że można mówić, iż duchowość prawosławna jest zbudowana na liturgii, a wymiar liturgiczny jest jej podstawową cechą. Liturgia właśnie w głównej mierze kształtowała pobożność monastyczną i ogółu wiernych. Szczególne miejsce w niej zajmuje Eucharystia²⁷. Jak wielkie znaczenie przypisuje się kościelno-twórczej roli Eucharystii, świadczy choćby koncepcja eklezjologii znanego teologa M. Afanasjewa, pojmującego Kościół jako zgromadzenie eucharystyczne²⁸. Nadmienić też należy, że modlitwy godzin kanonicznych w klasztorach były wzorem dla kościołów parafialnych, a nawet dla modlitw w rodzinach.

Prowadzi nas to do innej cechy duchowości wschodniej, podkreślającej ogromną rolę modlitwy w życiu chrześcijańskim, a zwłaszcza monastycznym. Jako forma obcowania z Bogiem modlitwa służy temu, do czego człowiek został stworzony ze swej natury, tj. obcowaniu z Bogiem. Będąc czynnością ducha, ma istotne znaczenie w procesie przemiany w człowieka duchowego. Tym można tłumaczyć fakt, że teoria modlitwy na Wschodzie jest szeroko rozwinięta i w sposób pogłębiony rozbudowana²⁹.

Warto tu wspomnieć, jak dosłownie rozumiano w niektórych kręgach Chrystusowy nakaz o ustawicznej modlitwie. Znalazło to swój wyraz w tzw. modlitwie Jezusowej, modlitwie serca. Powstała ona w nurcie hezychazmu

²⁷ Por. Hryniewicz, *Duchowość*, s. 441-444.

²⁸ Por. P. Plank, *Die Eucharistische Versammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanosjevs (1892-1966)*, Würzburg 1980; W. Hryniewicz, *U źródeł eklezjologii eucharystycznej*, CT 52:1982 z. 2, s. 69-83; R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX-XX wieku*, Warszawa 1988, s. 213-265.

²⁹ Por. B. Bobrinskoy, *Gebet und inneres Leben in der orthodoxen Tradition*, „Kyrios” 1:1960-61, s. 212-230; T. Špidlik, *La spiritualite de l'Orient Chretien. Manuel systematique*, Roma 1978, s. 293-310.

i znana była już u wschodnich mistrzów życia duchowego. Teologiczną podbudowę zawdzięcza św. Symeonowi Nowemu Teologowi; mnich Nicefor z Athosu (początek XIV w.) opracował dokładniej metodę zalecającą postawę i ułożenie ciała ułatwiające nieprzerwaną modlitwę. Wzywianie imienia Jezusowego wyrażało się w wielokrotnym powtarzaniu formuły: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną grzesznikiem”, lub w krótszej formie: „Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną”. Należało to czynić w rytmie wdechu i wydechu oraz zgrać odpowiednio z biciem serca, przy tym podbródek oprzeć na piersi, a wzrok utkwić w okolicę serca³⁰. Dobrą ilustracją skuteczności „modlitwy Jezusowej” podają opublikowane w „W drodze” *Szczere opowieści pielgrzymy przedstawione jego ojcu duchownemu*³¹, już od dawna znane na Zachodzie.

W świetle tego, co zostało powiedziane o duchowości Wschodu, jasne się staje przydawanie niezwykle wielkiej wagi ascezie³². Jej konieczność wynika z wszczęcia chrześcijanina w cierpienia i śmierć Chrystusa: kenozą Chrystusa wymaga kenozą jego uczniów. Asceza także jest zasadniczym środkiem, który jest w stanie skutecznie przezwyciężyć namiętności starego, cielesnego człowieka. I tutaj Wschód jest bardzo radykalny, domagając się zaparcia się siebie posuniętego aż do nienawiści siebie. W praktykowaniu ascezy należy przede wszystkim wyrzec się świata, rzeczy ziemskich przy jednoczesnym ukierunkowaniu na rzeczy wieczne. Takie jednostronne niekiedy nastawienie eschatyczne jest powodem przypisywania prawosławiu i jego duchowości rysu eschatologicznego oraz spotykanego niekiedy zarzutu o jego nieżyciowości³³. Najczęstszymi formami ascezy praktykowanej we wschodnim chrześcijaństwie są poza modlitwą posty, czuwania, jałmużna, praca, praktyka życia monastycznego i pustelniczego.

W ascezie wschodniej można spotkać daleko idący radykalizm czy wręcz skrajność. Jest to również jedna z cech charakterystycznych ducho-

³⁰ Por. *Un moine de l'Eglise d'Orient. La priere de Jesus*, Chevetogne 1963; *Umnoje dielanije. O molitwie Iisusowej. Sbornik pouczenij Swjatyh Otcow i opytnych jeja dielatieliej*, Właam 1936.

³¹ Tłum. A. Wojnowski, Poznań 1988.

³² „Die Orthodoxie ist aszetisch. Sie verlangt unermüdliches Ringen zur Überwindung des Fleisches, Bemühen um die Vergöttlichung der Gesamtpersönlichkeit” (E. Timiadis, *Lebendige Orthodoxie*, Nürnberg-Eichstatt 1966, s. 6).

³³ Por. H. Biedermann, *Der eschatologische Zug in der ostkirchlichen Frömmigkeit*, Würzburg 1949; C. J. Dumont, *Catholiques et Orthodoxes a la veille du concile*, „Istina” 8:1961-62, s. 195.

wości wschodniej. Jest ona w jakimś sensie odbiciem radykalizmu ewangelicznego, branego dosłownie. Ta skłonność do skrajności, dość wyraźnie ujawnia się w niektórych praktykach, które rzucają światło na profil duchowości bizantyńsko-słowiańskiej. Są one swoistymi przejawami psychiki, zwłaszcza ludu rosyjskiego, czy - jak zwykle się mówi - „duszy rosyjskiej”, szukającej Boga (*bogoiskatelstwo*) niekiedy na drogach według naszych pojęć dość dziwnych i niezwykłych. Dość np. było znane praktykowanie trwającego całe lata pielgrzymowania (*strannichestwo*). Pielgrzymi, *stranniki*, wędrując od jednego do drugiego miejsca świętego, uczestniczyli w liturgii, oddawali cześć ikonom, głównie w sanktuariach, oraz relikwiom świętych, zwłaszcza po słynnych monasterach, uważanych za miejsca szczególnego działania Bożego. Często też celem pielgrzymowania było odwiedzanie tzw. starców³⁴.

Jeszcze bardziej skrajną formą było tzw. *jurodstwo*, które polegało na dosłownym rozumieniu i realizacji w życiu słów św. Pawła o „głupich dla Chrystusa” (*jurodivnye radi Christa*) (1 Kor 4,10). Praktyka ta powstała na Wschodzie ok. IV w., w Rosji spotykana od XIV w. *Jurodstwo* miało strzec od niebezpieczeństwa pychy mogącej grozić pobożnym osobom ze względu na okazywany im szacunek. Polegała ona na uciekaniu się do zachowań przypominających objawy szaleństwa po to, by ośmieszyć się i wzbudzić pogardę u ludzi. Wobec zaistniałych nadużyć Cerkiew rosyjska odniosła się z czasem z rezerwą do *jurodstwa*, a w wieku XVII praktykujących tę formę „ascezy” zakazała kanonizować³⁵. Tym niemniej *stranniki*, jak i *jurodivnye* cieszyli się szczególnym szacunkiem wiernych.

Swoistym elementem wschodniej ascezy były łzy jako wyraz szczerości pokuty, która - według znanego określenia św. Bazylego - miała być „płaczem nad swoimi grzechami”. Dar łez był wysoko ceniony na Wschodzie. Wielką też wagę przypisywano nieustannym czuwaniom, co wiąże się z pojmowaniem życia chrześcijańskiego jako ustawicznego czuwania.

Mówiąc o duchowości bizantyńsko-słowiańskiej, nie można nie wspomnieć o specyficznej instytucji - jeśli to tak można nazwać - jaką było słowiańskie, a głównie rosyjskie *starczestwo*. Wyrosło ono z tradycji Ojców Pustyni, i tutaj starzec odpowiadał pojęciu *pater pneumatikos*. Starzec był charyzmaty-

³⁴ Por. Hryniewicz, *Duchowość*, s. 446; W. Nigg, *Die Botschaft des russischen Strannik*, W: *Die Pigers Wiederkehr*, Hamburg 1966, s. 141-216.

³⁵ Por. P. Hauptmann, *Die „Narren um Christi willen” in der Ostkirche*, „Kirche im Osten” 2:1959, s. 27-49; G.P. Fedotov, *The Holy Fools*, „St. Vladimirs Seminary Quaterly” 3:1959, s. 2-17.

kiem odznaczającym się intensywnym życiem duchowym, zwykle ukrytym przed oczyma ludzkimi, o wielkiej gotowości służenia bliźnim i o dużej umiejętności kierowania i wdrażania do życia duchowego młodych adeptów³⁶.

Impulsu dla rozwoju ruchu starców trzeba szukać na górze Athos, a na gruncie rosyjskim w działalności wybitnych założycieli monasterów, w tym, w znacznym stopniu, św. Nila Sorskiego. Za wielkiego inicjatora tej formy życia należy uznać św. Paisjusza Wieliczkowskiego († 1794). Odkrywszy na Athosie rękopisy św. Nila Sorskiego oraz przekładów na słowiański język innych mistrzów życia duchowego o inspiracji hesychastycznej, zapalony do modlitwy Jezusowej i przekonany o jej przydatności w życiu duchowym, skupił Wieliczkowski wokół siebie wielu zwolenników, zakładając w Mołdawii wspólnoty zakonne, które z czasem zostały przeszczepione na grunt rosyjski, inicjując m.in. ruch starców, tak znamienny dla Rosji w XIX w.³⁷ Najsławniejszą siedzibą starców była pustelnia w Optino, gdzie dynastia wybitnych, wielkich starców trwała przez sto lat, niemal do czasów rewolucji 1917 r. Ściągały tam tłumy pielgrzymów, którzy przybywali, by podzielić się trudnościami, zasięgnąć rad, otrzymać pociechę i błogosławieństwo³⁸. Promieniowanie pustelni było tak wielkie, że - według wyrażenia W. Łoskiego - „wszystkie drogi duchowe dziewiętnastowiecznej Rosji krzyżowały się w Optino”³⁹.

Najwybitniejszym wśród starców był św. Ambroży (Grienkow), człowiek o żywym temperamencie, wysokiej inteligencji i umyśle bardzo wszechstronnym i na wszystko otwartym, przede wszystkim jednak wrażliwy na sprawy duszy ludzkiej, której tajniki dziwnie przenikał, obdarzony także darem jasnowidzenia. Każdy człowiek wydawał mu się godny szacunku i mimo że sam był schorowany, traktował każdego z niezwykłą dobrocią i życzliwością podbijającą serca. Znany był i otaczany czcią zarówno przez ludzi prostych, jak i przez myślicieli oraz pisarzy typu Leontjewa, Rozanowa, Sołowiowa, Dostojewskiego, Tołstoja, którzy go odwiedzili. Otrzymał

³⁶ Por. I. Smotitsch, *Leben und Lehre der Starzen*, Köln-Olten (brw); E. Behr-Sigel, *Starcy rosyjscy*, „Concilium” 1968 nr 1-10, s. 387-393; N. von Arseniew, *Die Spiritualität der Ostkirche*, W: *Handbuch der Ostkirchenkunde*, s. 524-531.

³⁷ Por. S. Czetwierikow, *Moldawskij Starzec Pajsij Wieliczkowski, Jego żytn, uczenie i wlijanije na prawosławnoje monaszestwo*, Paris 1976.

³⁸ Por. S. Czetwierikow, *Optina Pustyn*, Paris 1926.

³⁹ *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*, s. 230, cyt. za: Behr-Sigel, jw., s. 396.

bardzo dużo listów, które rozkładano przed nim, a on laską wskazywał, na które należało niezwłocznie odpisywać. Na szczególnie ważne sam odpisywał⁴⁰.

Do starców też można zaliczyć w pewnym sensie najbardziej popularnego rosyjskiego świętego - pociągającego szczególnym wdziękiem - św. Serafina z Sarowa († 1832), który spędził 15 lat w malutkiej pustelni w głuchym borze, zmaltretowany przez zbójców, znosząc cierpliwie ich razy zaniechawszy obrony, w bardzo surowym poście: raz na tydzień dostarczano mu z klasztoru chleb i jarzyny, w tym przez dwa i pół roku odżywiał się tylko jarzynami z własnego ogródka; tysiąc dni i tysiąc nocy spędził niemal cały czas stojąc na kamieniu z wyciągniętymi rękami ku niebu w nieprzerwanej modlitwie. Nawet później przeniósłszy się do monasteru, spędził 5 lat w całkowitej samotności i milczeniu. Doznawał częstych stanów ekstazy i miał dar uzdrawiania chorych. Gdy ostatnie lata jako starzec przyjmował odwiedzających, ściągali tłumy z całej Rosji. Witaił wielkanocnym pozdrowieniem - podobnie jak św. Ambroży - „Chrystus zmartwychwstał” lub „Chrystus moja radość”⁴¹.

3. Prawosławna teologia moralna

Prawosławna teologia moralna nie budzi takiego zainteresowania jak teologia duchowości. Była ona i jest słabiej rozwinięta. Mniej tam oryginalności. Zresztą Wschód chrześcijański od początku mniej się zajmował nauką moralną niż np. kwestiami dogmatycznymi; także w wiekach późniejszych teologia moralna pozostawała raczej w tyle za innymi gałęziami wiedzy teologicznej. Wprawdzie traktowanie teologii moralnej jako odrębnej dyscypliny pojawia się wkrótce po usamodzielnieniu się jej na Zachodzie, zawsze jednak jej podręczniki pozostały raczej ogólnymi zarysami obowiązków chrześcijańskich. Zbyt ogólny charakter spowiedzi w prawosławiu nie stwarzał potrzeby szczegółowego rozpatrywania problemów życia, czyli mówiąc po prostu - grzechów. Nie miejsce tutaj, by mówić o historii moralistyki prawosławnej - pierwsze miejsce niewątpliwie zajmowała teologia moralna rosyjska. Zazna-

⁴⁰ Por. *Żywieopisanije [...] optinskogo starca jeroschimonacha Amwrosija*, Moskwa 1900 (reprint 1965); A. Proswirnin, *Jeroschimonach Amwrosij (Griekow)*, ŻMP 1971 nr 11, s. 61-68; Behr-Sigel, jw., s. 395-398.

⁴¹ Por. *Priepodobnyj Serafim Sarowski. Żytije, biesieda s Motowilowym*, Paryż 1953; A. Timofijewicz, *Priepodobnyj Sierafim Sarowski*, Spring Valley N.Y. 1953; V. Zander, *St Seraphim of Sorov*, Crestwood N.Y. 1975.

czyć jedynie należy, że była ona najpierw pod wpływami - tak jak cała teologia - katolickimi (XVII w.), następnie, w wieku XVIII, zaznaczył się silny wpływ protestancki. W wieku XIX natomiast w próbach odnowy teologii moralnej pojawiły się poszukiwania tego, co specyficznie prawosławne. Zaznaczyło się to przede wszystkim w nawrocie do Pisma św., do pism Ojców Kościoła i mistrzów życia duchowego⁴². W zasadzie jednak teologia moralna w prawosławiu nosi wyraźnie charakter szkolny i ma nastawienie indywidualistyczne; niemal zupełnie nie zajmowała się ona problematyką społeczną. Jest przeważnie dość prostym wykładem wskazań biblijnych bez specjalnego pogłębienia czy aparatu filozoficznego lub psychologicznego⁴³. A jednak w moralistyce rosyjskiej istnieje pewien rys oryginalności w ujęciu i podejściu do zagadnień życia chrześcijańskiego, można też dostrzec swoiste treści i rysy, a także odnotować interesujące publikacje godne zainteresowania.

Od początku rosyjskiego chrześcijaństwa istniał, gdy chodzi o koncepcję życia chrześcijańskiego, głęboki nurt ascetyczno-mistyczny - o czym była już mowa - bardzo bliski założeniom duchowości. Nurt ten miał poważnych przedstawicieli i oddziałował w jakimś stopniu na wszystkie ujęcia zagadnień moralnych, niektórym zaś nadawał znamię oryginalności i dojrzałości w podejściu do życia chrześcijańskiego. Wpływ tego nurtu ujawnia się już w określaniu samego profilu teologii moralnej.

I tak według teologów rosyjskich (przykładowo można się powołać na abpa Innocentego Chersońskiego) dyscyplina ta nie powinna się ograniczać do scholarnego i „scholastycznego przeglądu obowiązków” z troską o nasświetlenie nawet najdrobniejszych powinności i podania wskazań odnośnie do wszystkich możliwych przypadków w życiu. Przedmiotem wykładu teologii moralnej winno być przede wszystkim ukazywanie pełni życia chrześcijańskiego jako życia w Bogu oraz jako procesu odbudowy natury ludzkiej zepsutej przez grzech pierwszych rodziców i odrodzenia, czyli pełnej przemiany dokonywanej przez Ducha Świętego, a w konsekwencji przywrócenia duchowi prymatu nad ciałem, jako formowania człowieka według obrazu

⁴² Bliżej z historią rosyjskiej moralistyki można zapoznać się m.in. w publikacjach: S. Tyszkiewicz, *Moralistes de Russie*. Rome 1951; J. Pryszmont, *Z dziejów rosyjskiej teologii moralnej*, W: tenże, *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987, s. 253-295.

⁴³ Por. Pryszmont. *Ze specyfiki prawosławnej myśli moralnej*, W: tenże. *Historia*, s. 296-312; tenże, *Prawosławna myśl moralna*, W: tenże, *U podstaw*, s. 159-223.

Bożego i przyobleczenia się w Chrystusa oraz moralnego zmartwychwstania, czyli teologia moralna ma ukazywać proces zbawiania się człowieka⁴⁴.

Zdaniem innego moralisty - P. Grienkowa - ideał chrześcijański to nie katalog reguł i przykazań, nie dokładna instrukcja, która określa każdy krok i czyn człowieka, lecz podstawowa zasada postępowania, rozumiana jako moc, która porusza i prowadzi do realizacji zbawienia⁴⁵.

Użyczenie tej mocy, a więc obdarowanie Boże przez łaskę umożliwiającą realizację przemiany-odrodzenia, to zagadnienie, któremu niektórzy moralisci rosyjscy poświęcają szczególną uwagę. Przykładowo można powiedzieć, że św. Teofan Pustelnik życie łaską (*blagodatnaja żyzn'*) nazywa najbardziej specyficzną cechą chrześcijaństwa, istotowo odróżniającą je od innych religii⁴⁶. A.I. Janyszew problematyce łaski poświęca znaczną część swego podręcznika nauki moralności⁴⁷.

Przy tej okazji warto zwrócić uwagę na odmienność podejścia teologów rosyjskich do zagadnień życia moralnego. Dobrze ją charakteryzuje znany myśliciel N. Bierdiajew, który w jeszcze szerszym uogólnieniu podnosi anormalność czy wręcz niechęć rosyjskiej myśli religijnej do zewnętrznego normowania, do jurydyzmu, uwydatnia natomiast jej troskę o wiązanie życia chrześcijańskiego z liturgią, mistyką, modlitwą, łaską i charyzmatami⁴⁸.

Przyjęcie za punkt wyjścia w teologii moralnej założeń soteriologicznych przez wielu moralistów prawosławnych, podobnie jak w duchowości, prowadziło do zachowania bliskiej łączności z dogmatyką. Niektórzy z nich podają zwięzły zarys prawd wiary, głównie dogmatów trynitarnych i chrystologicznych, a ściślej rzecz biorąc - ekonomii zbawienia, bądź też ją zakładają i do niej nawiązują. Tutaj więc można znaleźć zasadnicze prawdy o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, o odbudowie natury ludzkiej w Chrystusie. Dlatego też wskazania moralne noszą charakter ścisłych konsekwencji wynikających z tych prawd, a życie chrześcijańskie przedstawiane jest jako uczestnictwo w życiu Bożym.

⁴⁴ Por. N. A. Archangielskij, *Prawosławno-christianskoje nrawouczeniye po soczinenijam Innokientija archijepiskopa chiersonskogo*, T. 1. Mogilew 1907, s. IV n.

⁴⁵ Por. *Pierwonaczalnoje proischozhdieniye nauki o christianskom nrawouczenii i kratkaja jejo istorija*, „Prawostawnyj Sobiesiednik” 1875 (I) 354.

⁴⁶ Por. Pryszynt, *Życie chrześcijańskie*, s. 69-74.

⁴⁷ *Prawosławno-christianskoje uczeniye o nrawstwiennosti*, Ed. 2, S. Pietierburg 1906 s. 328-396.

⁴⁸ Por. *Smysł twórczestwa*, Moskwa 1916 passim; *Russkaja rieligijoznaja idieja*, W: *Problemy russkogo rieligioznogo soznaniya*, Bierlin 1924, s. 66-71.

Jako pewien interesujący szczegół można dodać, że w niektórych podręcznikach zagadnienia życia chrześcijańskiego rozpatrywano w ramach dziewięciu błogosławieństw⁴⁹.

Łączność teologii moralnej z duchowością, zachowana w prawosławiu, wskazuje na jeszcze jedno znamię tej dyscypliny, mianowicie na jej odwoływanie się do doświadczenia jako źródła nauki moralności. Doświadczenie to zawarte było przede wszystkim w pismach mistrzów życia duchowego. Dość przekonująco uzasadniał to św. Teofan Pustelnik, mówiąc, iż zapiski tych, którzy odbywali podróże do nieznanych krajów, są cenną pomocą dla pragnących je zwiedzić; podobnie sprawa przedstawia się z korzystaniem z pism tych, którzy niebo osiągnęli, dla dążących do niego⁵⁰.

To odwoływanie się do doświadczenia duchowego nietrudno zauważyć w bardziej dynamicznym opracowywaniu niektórych zagadnień, jak np. procesu życia moralnego, wzrostu duchowego. Uderzające jest to przy omawianiu kwestii grzechu, gdy uwagę się zwraca nie na zestaw grzechów, ich dokładne określenie, ustalenie granicy między grzechem śmiertelnym a powszednim⁵¹, lecz na zagrożenie przez grzech, na niebezpieczeństwo jego popełnienia, na proces poddawania się jemu oraz na przewycięzanie grzechu, oczyszczenie podłoża, z którego on wyrasta, umocnienie się w dobru.

W przedstawianiu zagadnień teologiczno-moralnych uderza głęboki chrystocentryzm. Szczególnie dobitnie stwierdza to jeden ze współczesnych autorów prawosławnych: „Chrześcijańska moralność jest przede wszystkim życiem, życiem w Chrystusie. Dlatego w centrum chrześcijańskiej etyki znajduje się nie tablica przymierza, lecz Jezus Chrystus. Chrystocentryzm jest najbardziej istotną cechą etyki prawosławnej. Tego rodzaju moralność w Chrystusie i przez Chrystusa jest nowym duchem życia, twórczą i odnawiającą się mocą. Jest ona kontynuacją świętości Chrystusa w wiernych”⁵².

Znamienne są też słowa w podręczniku bpa Nikanora: „Zbawiciel ludzi, Jezus Chrystus jest centrum, na którym wszystko spoczywa i ku któremu wszystko powraca w naszej religii. Na Nim, jako na niewzruszonej skale, opiera się zarówno właściwe pojmowanie prawd dogmatycznych, jak i

⁴⁹ W rosyjskim piśmiennictwie zwykle mówi się o dziewięciu błogosławieństwach.

⁵⁰ Por. *Dobrotolubije*. T. 1: *Wstuplenije*. Ed. 3, Moskwa 1895, s. III-V.

⁵¹ Niektórzy rosyjscy moralisci nie zajmują się w ogóle zagadnieniem rozróżnienia między grzechem śmiertelnym a powszednim; według nich osąd o ciężkości grzechu należy zostawić Bogu.

⁵² M. Mladin, *Die Grundzüge der orthodoxen Ethik*, „Kyños” 8:1968, s. 86.

zasad życia moralnego [...] On w swej Osobie reprezentuje centrum nieograniczonego zjednoczenia Boga z człowiekiem i zarazem stwarza podstawę dla całego procesu wzrastania na miarę bliskiej doskonałości”⁵³.

Jednym z przykładów chrystocentryzmu jest rozwijanie idei naśladowania Chrystusa. Głęboko i przekonująco czynił to św. Tichon Zadonski⁵⁴, abp Innocenty Chersoński (Borysow) wykład swej doktryny moralnej wiązał w znacznej mierze z ideą naśladowania Chrystusa. Ideę tę znajdujemy i u innych moralistów, np. u I. Janyszewa, M. Olesnickiego, M. Mienstrowa. Zaznaczyć przy tym należy, że w ujęciu teologów rosyjskich naśladowanie Chrystusa polegało nie tylko na odwzorowywaniu zewnętrznym życia Chrystusa, lecz było pojmowane znacznie głębiej, jako pójście w Jego ślady, życie w duchu Jego nauki, przylgnięcie do Niego i ściśle z Nim zjednoczenie. Św. Teofan domagał się jak najgłębiej sięgającej i żywej łączności z Chrystusem, „wkorzenia w Niego”⁵⁵.

Innym rysem rosyjskiej moralistyki, który należy uznać za jeden z wyraźnych jej pozytywów, jest znamię eklezjalne. W wielu wypadkach teologowie z całą mocą podkreślają, że życie chrześcijańskie można w pełni urzeczywistnić jedynie we wspólnocie Kościoła. Przy tym podnoszą nie tylko rolę czynników widzialnych i zewnętrznych, a więc porządku płynącego z ustroju hierarchicznego Kościoła, uwypuklając jednocześnie znaczenie życia sakramentalnego, lecz w jeszcze większym stopniu stronę duchową, charyzmatyczną życia kościelnego. Znamienne jest akcentowanie tego aspektu przez św. Teofana Pustelnika, nazywał go eklezjalnością - *cerkownost*, uważając ją za istotny, specyficzny i nieodłączny rys życia chrześcijańskiego. Godne odnotowania są jego słowa: „Kościół jest łonem matczynym, które daje początek, zapewnia wzrost, podtrzymuje i doprowadza do doskonałości każdego chrześcijanina (...). Dlatego trwanie w żywym związku i w zjednoczeniu z nim stanowi nieodzowny warunek dla tych, którzy pragną żyć życiem ducha i czynić postępy w życiu chrześcijańskim”⁵⁶.

*

Powyższe refleksje noszą charakter z konieczności tylko szkicowy. Jeśli jednak dzięki nim niektórzy słuchacze odnieśli wrażenie, że w bizantyńsko-

⁵³ *Prawosławno-christianskoje Nrawstwiennoje Bogosłowije*, Ed. 2, S. Pietierburg 1894, s.134.

⁵⁴ Por. S. Janezić, *Imitazione di Cristo secondo Tichon Zadonskij*, Trieste 1962.

⁵⁵ Por. Pryszynt, *Życie chrześcijańskie jako realizacja zbawienia*, s. 110-150.

⁵⁶ *Naczertanije christianskogo nrawoucenija*, Moskwa 1895, s. 32. Szerzej o koncepcji eklezjalności w nauce św. Teofana por. Pryszynt, *Życie chrześcijańskie*, s. 151-175.

słowiańskiej teologii życia chrześcijańskiego są rzeczy prawdziwie godne zainteresowania, jeśli te rozważania skłonią kogoś do bliższego zajęcia się tymi zagadnieniami, to można uważać, że spełniły swą rolę. Myślę, że w tym może znaleźć się i zachęta do zainteresowania się dialogiem ekumenicznym.

I jeszcze jedna nasuwająca się uwaga. Wielki jest u nas brak ludzi zajmujących się tematyką Kościoła wschodniego i brak ośrodków badawczych jego problematyki. Poza rozwijającym się i rokującym poważne nadzieje Instytutem Ekumenicznym na KUL-u nie ma w Polsce innego ośrodka. I to jest szokujące. Niemcy np. takie ośrodki mają: dwa uniwersyteckie instytuty (katedry) katolickie w Monasterze i Würzburgu, dwa protestanckie (Monastyr i Erlangen), augustiański Ostkirchliches Institut w Würzburgu, benedyktyński ośrodek liturgiczny w Niederaltaich; Francuzi w samym Paryżu mają co najmniej trzy ośrodki: jezuicką Bibliothéque slave (przeniesioną obecnie do Meudon pod Paryżem), dominikańską Istina - ośrodek asumpcjonistów poświęcony badaniom głównie bizantyńskim, prawosławny Instytut Świętego Sergiusza, który bardzo blisko współpracuje z Institut Catholique. Belgowie mają duży ośrodek w Chevetogne. Na Zachodzie istnieją też liczne wydawnictwa naukowe i popularne. Tymczasem u nas, w kraju, sąsiadującym bezpośrednio z krajami prawosławnymi, z którymi łączy nas wielowiekowa historia oraz wspólne pochodzenie słowiańskie i gdzie jest znaczny odsetek wiernych prawosławnych, sytuacja w tej dziedzinie przedstawia się dramatycznie.

Czy ten bilans nie zmusza do głębokiej refleksji?

Zakończę dłuższym cytatem ze św. Symeona Nowego Teologa. Jest on bardzo charakterystyczny dla wschodniego pojmowania teologii. Każdy z nas może także w nim znaleźć odniesienie do siebie, przyjmując jako szczyptę obroku duchowego: „Dziwię się bardzo większości ludzi, którzy zanim narodzą się z Boga i zostaną Jego dziećmi, nie drżą przed uprawianiem teologii i mówieniem o Bogu. Oto dlaczego, gdy słyszę niektórych z nich mędrkujących i bez należytego usposobienia uprawiających teologię o Bożych i niepojętych sprawach oraz wyjaśniających to, co odnosi się do Niego i co Jego dotyczy, bez światła Ducha, mój duch drży w lęku, a ja jakby wychodzę z siebie, myśląc i rozważając o nieprzystępności Bóstwa dla wszystkich i o tym, że my sami nie wiedząc, na czym stoimy i co jest w nas samych, wskutek braku bojaźni Bożej, a nawet zdobywając się na bezczelność, mędrkujemy o rzeczach niedostępnych dla nas. A czynimy to, nie ma-

jąc Ducha w sobie, który by nas oświecał w tych sprawach i rozwijał poznanie, i tak tym, że mówimy o Bogu, grzeszymy”⁵⁷.

Ks. Jan Pryszmont

⁵⁷ *Treites Theologiques* 2, s. 33-45. wyd. Sources chretiennes 122, 1966; Tłum. J. Pryszmont z przekładu rosyjskiego, w: abp Wasilij [Kriwoszejn]. *Priepodobnyj Simieon Nowyj Bogosław*. Paris 1980, s. 65.