

ΕΛΠΙΣ

ΕΛΠΙΣ

CZASOPISMO TEOLOGICZNE
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU



Adres redakcji:

15-420 Białystok, ul. Św. Mikołaja 5

Tel.: 85 744 36 46, Fax: 85 742 40 88

e-mail: ktp@uwb.edu.pl

<http://prawoslawie.uwb.edu.pl>

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko, Prof. dr hab. Antoni Mironowicz

Redaktor odpowiedzialny:

Ks. Henryk Paprocki

Korekta:

Jarosław Charkiewicz

Redakcja techniczna i skład komputerowy:

Katarzyna Sakowska

Zdjęcia:

Jarosław Charkiewicz

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku
Białystok 2009

ISSN 1508-7719

Wydano nakładem

Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14

<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>; e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Nakład 300 egz.

Druk i oprawa: TOTEM

JEGO EMINENCJI,
WIELCE BŁOGOSŁAWIONEMU
METROPOLICIE SAWIE,
W TRZYDZIESTĄ ROCZNICĘ ŚWIĘCEŃ BISKUPICH
I W DZIESIĄTĄ ROCZNICĘ OTWARCIA
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIwersytetu w Białymstoku

Pracownicy Katedry

**KONFERENCJA NAUKOWA
„PRAWOSŁAWIE WOBEC PROBLEMÓW
WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA”**

Białystok, 29 maja 2009 r.

PROGRAM

1. Otwarcie konferencji – Jego Eminencja ks. Metropolita Sawa
2. Jedność Prawosławia w podzielonym świecie: zagadnienia jurysdykcyjne – ks. Arcybiskup Mitrofan, Kijowska Akademia Teologiczna
3. Antropologia Kościoła prawosławnego w kontekście współczesnej technokracji – ks. Jerzy Tofiluk
4. Prawosławie wobec zagrożeń ekonomicznych
– ks. Henryk Paprocki
5. Czy historia jest nauczycielką we współczesnym świecie?
– ks. Doroteusz Sawicki
6. Współczesne zagadnienia bioetyczne
– ks. Arkadiusz Aleksiejuk
7. Prawosławie wobec problemu etnofiletyzmu
– ks. Marek Ławreszuk
8. Rola monastycyzmu we współczesnym świecie
– ks. Warsonofiusz (Doroszkiewicz)
9. Prawosławie i ekologia – ks. Marian Bendza
10. XXV lat odbudowy Monasteru Supraskiego. Jego odrodzenie oraz wzrost znaczenia – Adam Musiuk

SŁOWO WSTĘPNE

Czcigodne Audytorium!

Temat dzisiejszej konferencji brzmi: „Prawosławie wobec problemów współczesnego świata”.

Będzie to kontynuacja tematu, który był przedmiotem naszych rozważań w ubiegłym roku. Temat ubiegłorocznej konferencji brzmiał: „Prawosławne świadectwo we współczesnym świecie”.

W dniu dzisiejszym pragniemy skoncentrować naszą uwagę na aktualnych problemach, dotyczących współczesnego świata, jak:

- zagadnienia jurysdykcyjne,
- człowieka,
- ekonomii,
- ekologii,
- zjawisk bioetycznych,
- nacjonalizmu.

Podsumowaniem całości będzie wystąpienie na temat: „Czy historia jest nauczycielką we współczesnym świecie?”. Inaczej, jak się mają problemy, z którymi spotykamy się dzisiaj w świetle historii, z podkreśleniem roli monastycyzmu w historii i dzisiaj.

Czy życie monastyczne służy pomocą współczesnemu człowiekowi i w jaki sposób służy, pamiętając, że wszystko ma swój początek, miarę i cel w Bogu. Bez Niego traci swój cel, staje się względne. Człowiek bez swego Stwórcy buduje własną prawdę i ideały. Wydaje się, że współczesny człowiek w dużej mierze znajduje się na tej drodze, na drodze własnego budowania swego życia bez Boga.

Św. Grzegorz z Nyssy tak pisze: „Człowiek duchowy nie przestaje do końca życia dorzucać ognia do ognia. Człowiek może oży-

wieć ogień miłości albo ogień piekła. Może on przemienić swoje ‘tak’ w nieskończone zjednoczenie lub swoim ‘nie’ zniszczyć swoją istotę i skazać ją na wieczną rozłąkę” (PG 44, 192).

Tu właśnie należy szukać przyczyn patologii i negatywnych zjawisk, bowiem poza Bogiem szybko rozrasta się zło. Dlatego też Kościół prawosławny stale przypomina światu te prawdy.

W dokumencie Zwierzchników Lokalnych Kościołów Prawosławnych z dnia 15 marca 1992 roku czytamy: „Prawosławie domaga się życzliwości i stosownego stylu życia. Wynika stąd jasny pogląd, że sensem życia społeczeństw winien stać się człowiek w całej swej pełni”.

Człowiek stworzony na obraz Boży jest tajemnicą i miłością. Życie w Bogu jest wiecznie działającą miłością. Szczytem mistycznej miłości tu, na ziemi, jest „by byli jedno” (J 17, 20). Tego rodzaju jedność jest wyrazem dogmatu Chrystologicznego i stanowi fundamentalną podstawę dla interpretacji relacji człowieka z Bogiem i ze światem.

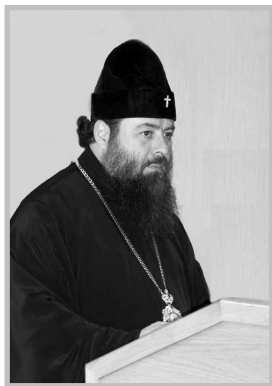
Bóg, Jezus Chrystus wcielony, ukrzyżowany i zmartwychwstały działa w otaczającym nas świecie jak promień światła i pokoju poprzez serca ludzkie, które dobrowolnie otwierają się przed Nim. Dla człowieka jest Bogiem życiodajnego krzyża, który pomaga mu odrodzić się wewnątrz, a emanując swoją Boską energią, pozwala mu przebywać i podążać w przyszłość. „Kobieto, gdzież oni są?” – pyta Jezus kobietę przyłapaną na cudzołóstwie. „Nikt cię nie potępił?”. A ona odpowiedziała: „Nikt, Panie”. Wówczas Jezus rzekł do niej: „I ja ciebie nie potępiam. Idź i nie grzesz więcej”.

Przeto dla rozwiązywania problemów, które zostaną przedstawione w dzisiejszych referatach, potrzebna jest odpowiedzialność wszystkich ludzi, szczególnie wrażliwość nas, chrześcijan.

Istnieje wśród nas potrzeba zrozumienia Bogoczłowieczeństwa, to jest gdy Bóg objawia się w człowieku, a człowiek w Bogu. Może to nadać inny sens ludzkim dociekaniom, dotyczącym istoty człowieka i z nim związanych przejawów życia. W Chrystusie Bogoczłowieku odkrywamy, że tylko Bóg jest przyjacielem i kierownikiem człowie-

ka. Natomiast tam, gdzie prawda ta jest zapominana, nie można zrozumieć pełni człowieka i jego problemów. Dlatego też wiara jest wielkim bogocześnictwem życia i jego przejawów.

Otwieram dzisiejszą konferencję i serdecznie wszystkich witam...



Архиепископ Митрофан

ЕДИНСТВО ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В МИРЕ

Юрисдикционные проблемы

Единство Православных Церквей – это единство братьев, которые живут в разных концах земли, но не забыли о собственном родстве. Христос послал своих учеников для проповеди Евангелия, не назначив никого из них главным или начальствующим над остальными, хотя у Него был и брат по плоти (апостол Иаков, первый епископ Иерусалимский), и любимый ученик (апостол Иоанн Богослов). Каждый из апостолов получил себе в жребий особую область – не для почестей или прибыли, но для проповеди и свидетельства об Истине даже до смерти.

В полном соответствии с этим духом братской любви и участия в общем деле спасения Православная Церковь на Вселенских Соборах установила четкие правила, которыми должны руководствоваться предстоятели Поместных Церквей. Так, второе правило II Вселенского Собора гласит: „Областные епископы да не простирают своя власти на церкви за пределами своя области и да не смешивают церквей...» Третье правило этого же Собора говорит о “первенстве чести”, которое имеет Константинопольский предстоятель в православном мире (после римского епископа, впоследствии отпавшего от Вселенского Православия), – первенстве чести, но не первенстве власти. 36-е правило V–VI Трулльского Собора устанавливает “порядок

чести” первых четырех Патриархатов: Константинопольского, Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского – на основании которого складывается и пополняется диптих Поместных Церквей. Святые каноны и правила церковные устанавливают совершенно особый характер отношений внутри православного мира, в духе, исполненном христианской любви и взаимоуважения.

Хорошо известно, что единство Православной Церкви – это, прежде всего, единство в Православной вере или, иными словами, единство в полноте Богооткровенной Истины, единство в воплощенной Ипостасной Истине (см. Ин. 14:6), т. е. в Господе нашем Иисусе Христе, Который есть Основатель и Глава Церкви, а она – Его Тело (см. Еф. 1:22-23; 4:15; Кол. 1:18). Членами сего Тела являются все верующие в Святую Троицу и в Богочеловека, Спасителя нашего Иисуса Христа и крещенные православно во имя Троиединого Бога.

Как Тело Христово Православная Церковь неделима, непобедима и непогрешима в „правильном и спасительном исповедании Веры”. Возможно, однако, отдельным православным христианам и даже целым Поместным Церквям изменить Православной Истине и отпасть от Вселенской Церкви, как это случилось некогда с Поместной Православной Церковью на Западе. Возможны, также и разделения среди православных, в Церкви могут появиться “споры”, как пишет Апостол Павел в своем послании коринфским христианам (1 Кор. 1:10-14). В таких случаях критерием истины являются догматы и каноны Вселенской Православной Церкви или, по словам св. Викентия Леринского (ум. ок. 450 г.) “то, во что везде, во что всегда, во что все верят”.

Единство – одно из сущностных свойств Церкви. По учению святого апостола Павла, Церковь есть тело Христово, членом которого является каждый христианин: «Вы – тело Христово, а порознь – члены» (1 Кор. 12:27). Члены единого Христова тела скреплены единой верой и Крещением (Еф. 4:5), соединены друг с другом любовью по образу взаимной любви Трех Лиц Бо-

жественной и Живоначальной Троицы. Православное исповедание веры во Святую Троицу требует от каждого христианина подвижнических усилий, направленных на сохранение драгоценного дара единства, простирающегося поверх всевозможных границ, политических разделений, всех вообще человеческих различий.

“Таинство единства” и союз неразрывного согласия”, о которых говорит священномученик Киприан Карфагенский, должны быть бережно хранимы. С утратой единства Церкви утрачивается и истинная вера. “Можно ли думать тому, кто не придерживается этого единства Церкви, что он хранит веру? – вопрошает священномученик. – Можно ли надеяться тому, кто противится и поступает наперекор Церкви, что он находится в Церкви?”. Церковное единство в мире, полном разделений, подвергается различным угрозам, происходящим от зависти врага спасения человеческих душ. О реальности этих угроз свидетельствует история Православной Церкви, в особенности на протяжении пережитого ею в XX столетии периода тяжких бедствий в жизни народа, когда братоубийственное восстание стало причиной гибели миллионов наших сограждан, а лютость безбожных гонителей привела к кончине за имя Христово великого сонма новомучеников. Опыт, пережитый во времена гонений и последующего церковного возрождения, научил, принимая во внимание политические реальности и интересы различных государств, где Православная Церковь совершает свое служение, в то же время занимать самостоятельную позицию по актуальным вопросам общественной жизни, обусловленную нормами и ценностями церковной традиции, а не сиюминутными политическими задачами.

Практика канонических структур Церкви предполагает ответственность свободы, направленную против индивидуальных или коллективных эгоистических устремлений. Настоящая церковная свобода не превращает автономию в самодостаточность или автаркию. Она не превращает братскую помощь

в господство над другими, а силу любви – в любовь к силе. Эта церковная свобода является результатом духовной зрелости, постоянных усилий, направленных на освящение жизни, прежде всего посредством молитвы и осуществления заповеди о братской любви.

Мы знаем теоретически, что такое нормативное sacramentalное и каноническое единство Церкви, но у нас не всегда хватает сил, чтобы сохранять и взращивать его. Это, возможно, объясняет, почему Господь Иисус Христос говорит в Своей молитве, предшествующей Его страданиям и Распятию, именно о единстве Церкви, зная, как трудно сохранить общение любви в мире, глубоко разделенном грехом, в мире, где отсутствует любовь и искажается истина. Поэтому основанием и главным залогом единства Церкви является ее глава – Господь наш Иисус Христос.

Единство Церкви является одним из атрибутов или признаков Церкви, о котором говорится в Символе православной веры: “Верую во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь”. Понимание единства Церкви, его реализации и проявления на уровне конкретной церковной жизни представляет собой постоянную проблему богословского, духовного, а также пастырско-миссионерского характера. Восстановление христианского единства после многих веков расколов и разделений и убедительное выражение единства Церкви на местном и вселенском уровнях также представляют собой один из важнейших вопросов богословского и пастырско-миссионерского характера, особенно в обществе, где возрастает дух плюрализма, секуляризации, где появляется все больше разделений в духовной сфере.

В эмпирической действительности единство и полнота Церкви Божией выражается во множественности местных церквей, из которых каждая выявляет не часть, а всю полноту Церкви Божией. Поэтому множественность местных церквей в эмпирической действительности сохраняет единство и пол-

ноту Церкви, т. е. ее кафоличность. Единство самой местной церкви выражается в ее едином Евхаристическом собрании. Церковь едина, потому что она имеет единое Евхаристическое собрание, на которое собирается народ Божий... Как множественность Евхаристии во времени не разделяет единого тела Христова, так как Христос и вчера, и сегодня, и во веки один и тот же, так и множественность Евхаристических собраний не разрушает единства Церкви Божией, так как и в пространстве, и во времени Евхаристическое собрание остается одним и тем же. Для первохристианского сознания единство Церкви реально переживалось, а не было только догматическим утверждением, не находящим своего выражения в жизни. Сколько ни росло число местных церквей, единство Церкви и полнота были не в совокупности местных церквей, не в их конфедерации, которой никогда не существовало, а в каждой местной церкви.

Будучи единой во всей своей полноте, Церковь остается всегда внутренне универсальной, так как каждая местная церковь содержит в себе все остальные местные церкви. То, что совершается в одной церкви, совершается во всех остальных, так как все совершается в Церкви Божьей во Христе. В силу этой кафолически-универсальной природы местным церквам изначально были совершенно чужды замкнутость и провинциализм. Ни одна церковь не может отделить себя от другой или других, т. к. она не может отделить себя от Христа. Все соединены между собою в любви.

В административном плане Вселенская Церковь состоит из отдельных Поместных Церквей, которые, в свою очередь, включают в себя епископии (епархии), а епархии – приходы. Существуют и иные единицы административно-территориального деления Церкви: самоуправляемые Церкви, Экзархаты, митрополичьи округа. Такая структура Церкви сложилась в течение первых столетий ее истории, и с тех пор в основе своей она остается неизменной.

Административное деление Церкви строится на территориальном, а не национальном принципе. В нормальных условиях православные христиане любой национальности, проживающие на одной территории, составляют один приход и окормляются одним епархиальным епископом, ибо, по слову Апостола Павла, во Христе “нет ни еллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного” (Кол. 3:11). Как сказано, правда, в 34-м Апостольском правиле, “епископам всякого народа подобает знати первого в них...” – однако исторический контекст совершенно однозначно говорит о том, что под «народом» в каноне подразумевается территория, занятая тем или иным народом. Провинции Римской империи составили земли, населенные племенами, подвергшимися впоследствии эллинизации или латинизации. В названиях провинций сохранилась память о населявших их некогда народах: Дакия, Галатия, Фракия, Нумидия. Попытки поставить в качестве принципа церковной организации, в частности, в определении сферы юрисдикции Поместной Церкви не территориальный, а этнический или языковой фактор, неоднократно предпринимавшиеся в истории, канонически неправомерны и всегда вызывали серьезные осложнения и нестроения. Константинопольский Собор 1872 года справедливо осудил этнофилетизм как посягательство на канонический церковный строй.

В своем территориальном размежевании Поместные Церкви соотносятся с политико-административным делением, с государственными и административными границами. Помимо очевидных удобств, этот принцип находит косвенное обоснование в самих канонах. Так, 38-е правило Трулльского Собора гласит: «Аще царскою властью вновь устроен или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел».

Территориальное начало в разграничении церковной юрисдикции допускает и исключения, которые по сути своей в известном смысле аналогичны понятию экстерриториальности

в международном праве. Так, в древности главы одних Поместных Церквей для поддержания постоянного общения с другими Церквами направляли к их митрополитам, экзархам или Патриархам своих представителей – апокрисииариев. Монастыри, в которых пребывали апокрисииарии, находились в канонической власти той Церкви, которая их направила. Эти монастыри назывались метохами, или подворьями. В эпоху турецкого ига Восточные Патриархаты учреждали свои подворья при других Церквях, особенно много – в России, для сбора милостыни.

Другим отступлением от территориального начала в разграничении юрисдикции является право Патриаршей ставропигии. Слово «ставропигия» происходит от греческих слов ставрос (крест) и пиго (водружать). Водружение креста епископом при основании церкви или монастыря является символом их канонической зависимости от него. Право Патриаршей ставропигии заключается в том, что Патриарх может водружить крест и при устройении монастыря или церкви вне пределов своей епархии, включив их, тем самым, в свою непосредственную юрисдикцию. В России в синодальную эпоху правом ставропигии пользовался Святейший Синод.

В византийскую эпоху Константинопольские Патриархи подчиняли своей юрисдикции целые епископии, находящиеся в пределах иных митрополичьих областей. Такие епископии именовались автокефальными архиепископиями; под автокефальностью подразумевалась их независимость от местного митрополита, а не то, что мы ныне связываем с понятием автокефалии.

Уникальным событием в истории Церкви было переселение в VII веке, во время нашествия арабов, Кипрской Церкви на территорию Константинопольского Патриархата в Геллеспонт. Кипрская Церковь и в Геллеспонте сохранила свою автокефалию.

Наиболее серьезным отступлением от территориального начала в разграничении церковной юрисдикции является диа-

спора. В странах, где православные христиане живут не компактной массой, а рассеяны между инославными или иноверцами, на одной территории могут существовать приходы и даже епархии разных Церквей. Как известно, в XX веке, когда православная диаспора в Америке и Западной Европе многократно возросла как вследствие переселения православных, так и в результате присоединения к Православию инославных христиан, в этих странах возник ряд исторически обусловленных проблем в размежевании церковной юрисдикции.

Константинопольский Патриарх выдвинул учение об особых правах Вселенского Престола и в связи с этим – о подчинении ему всей диаспоры Западной Европы и Америки. Такая точка зрения сегодня разделяется всеми Православными Церквями. Издревле в жизни Церкви соблюдалась следующая норма: Церковь, обратившая в христианство нехристианский народ или возвратившая в Православие еретическую или раскольничью общину на территории, не входящей в состав ни одной Поместной Церкви, становится для новооснованной Церкви Церковью-Матерью, кириархальной Церковью.

Территория православной диаспоры может находиться в юрисдикции разных Поместных Церквей, как это ныне и имеет место в Западной Европе и в Америке. Подобная ситуация носит временный характер. Устроение и развитие нормальной церковной жизни в названных странах должно, в конце концов, привести к образованию новых автономных или автокефальных Церквей, но пока этого нет, вопрос о размежевании юрисдикции остается сложным, вызывает разногласия и споры. При разрешении подобных споров между автокефальными, независимыми друг от друга Церквями, следует учитывать ряд обстоятельств: в 132-м (118-м) правиле Карфагенского Собора названы два из них – территориальная близость и воля самого церковного народа. При территориальном размежевании диаспоры определенное значение имеет и этнический принцип, но значение его ограничено рамками именно диаспоры.

В настоящее время Вселенская Церковь состоит из 15 автокефальных Поместных Церквей. Значение термина “автокефалия” в истории Церкви менялось. “Автокефальными” в византийскую эпоху назывались епархии, не зависящие от местного митрополита и непосредственно подчиненные Патриаршей юрисдикции. В греческой канонической и церковно-исторической литературе до сих пор различают статус четырех древних Патриархатов, с одной стороны, и остальных автокефальных Церквей, с другой; которые, хотя и признаются вполне самостоятельными, но, тем не менее, не поставляются в один ряд с древними Восточными Патриархатами. Однако такое различие Поместных Церквей по статусу лишено разумных канонических оснований.

Автокефальной следует считать Поместную Церковь, вполне самостоятельную, не зависящую ни от какой иной Поместной Церкви, хотя все автокефальные Церкви, являясь в известном отношении частями Церкви Вселенской, взаимозависимы, и потому сопоставление церковной автокефалии с государственным суверенитетом, которое проводится отдельными авторами, может иметь лишь ограниченное значение. Все автокефальные Церкви равноправны, хотя и занимают разные места в диптихе, при этом, однако, речь идет только о преимуществе чести одной из Церквей перед другой, но не о различии в правах.

Факторами, дающими основание для учреждения новой автокефальной Церкви, могут быть полная или частичная политическая самостоятельность территории, на которой предполагается образовать автокефальную Церковь, ее географическая отдаленность, этническое и языковое отличие региона от основной территории Церкви кириархальной, но эти факторы сами по себе недостаточны для автокефализации. Совершенно необходимым условием учреждения автокефалии является стремление к автокефалии церковного народа, духовенства и епископата соответствующей церковной области, причем, значительного большинства на всех этих уровнях, а решение о даровании автокефалии принимается высшей властью кириархальной Церкви.

Самостоятельность автокефальных Церквей носит, разумеется, ограниченный характер, проявляясь только относительно других Поместных Церквей, но отнюдь не Вселенской Церкви, частью которой они являются. Поэтому не может быть и речи о самостоятельности отдельной Поместной Церкви в области вероучения, которое хранится Вселенской Церковью неизменным (37-е Апост. прав.; 2-е прав. Трулл. Соб.). Всякое расхождение с истиной, хранимой всей Церковью, влечет за собой отпадение от Вселенской Церкви. Все Поместные Церкви соблюдают святы каноны, применяя их к местным условиям. В области богослужения самостоятельность автокефальных Церквей ограничена обязательным соответствием богослужения единому догматическому учению.

Вопрос о праве на автокефалию и в наше время продолжает оставаться острым и сложным. Вокруг него возникали в прошлом и имеют место до сих пор споры, которые часто приобретают болезненный характер, ведут к нестроениям и даже разделением, вплоть до разрыва канонического общения. Для выяснения канонически бесспорных критериев автокефалии прежде всего необходимо осветить вопрос о праве учреждать самостоятельную Церковь или даровать автокефалию. Принцип: никто не может дать другому больше прав, чем имеет сам, – юридическая и каноническая аксиома. Поэтому основать новую автокефальную Церковь может либо епископат Вселенской Церкви на Вселенском Соборе, либо высшая власть Церкви кириархальной.

Но поскольку Вселенские Соборы и в древности были событиями исключительными, и вот уже более тысячи лет не созываются, обычно вопрос о новой автокефалии или упразднении старой решается епископатом Поместных Церквей, компетенция которого, в отличие от вселенского епископата, распространяется лишь на пределы своей Церкви. При этом волю поместного епископата может выражать как полный Собор, так и, в ис-

ключительных случаях, малый собор епископов – Синод (19-е прав. Всел. Соб.; 8-е прав. Трулл. Соб.; 20-е прав. Ант. Соб.).

Власть поместного епископата распространяется лишь на пределы Поместной Церкви. Если этот принцип не соблюдается какой-либо Поместной Православной Церковью, то она становится источником серьезных внутривосправославных конфликтов. Поэтому канонически несостоятельны действия Константинопольского Патриархата, совершавшиеся некоторыми его Предстоятелями, начиная с Патриарха Мелетия IV (Метаксакиса), который в 1922 году провозгласил доктрину о праве Константинопольского Патриархата на исключительную юрисдикцию на всю православную диаспору. Это означало распространение юрисдикции Константинопольского Патриархата на епархии, приходы, монастыри и миссии, возникшие в результате миссионерского служения иных Поместных Церквей в диаспоре. Патриарх Мелетий IV распространил свои претензии на юрисдикцию даже на епархии, расположенные на исторически сложившейся единой канонической территории Русской Церкви, оказавшиеся в результате событий 1917 года в новообразованных государствах: Польше, Финляндии, Латвии и Эстонии. Константинопольский Патриархат пошел тогда навстречу политическим интересам правительств этих государств, которые побуждали местное священноначалие просить Константинопольского Патриарха о принятии их в свою юрисдикцию.

30 мая 1931 года Константинопольский Патриарх Фотий II, доказывая право подчинить себе сербские епархии, находящиеся за пределами Югославии, писал Патриарху Сербскому Варнаве: “Все православные церковные общины и колонии, находящиеся в диаспоре и вне границ православных автокефальных Церквей какой бы то ни было народности, должны в церковном отношении быть подчинены Святейшему Патриаршему Престолу”. В обоснование этой странной доктрины Константинопольский Патриарх ссылается на 28-е правило Халкидонского Собора,

в котором зафиксированы пределы юрисдикции престола Нового Рима: "...только митрополиты областей Понтийския, Асийския и Фракийския, и также епископы у иноплеменников вышереченных областей, да поставляются от вышереченного святейшаго престола Святейшия Константинопольския Церкви...". Какое отношение имеют православные общины Западной Европы к иноплеменникам вышеназванных областей – объяснить более чем затруднительно. За всем этим стоит каноническая и географическая несообразность.

Сегодня, как и во все времена, одним из главных вызовов Святому Православию является разномыслие в Церкви по различным вопросам церковной жизни. Оно может обратиться в орудие против Церкви Христовой, раздирая ее на части, а может побудить к более глубокому осознанию и переживанию церковного единства. Святой апостол Павел свидетельствует: «Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11:19).

К разделению ведет навязывание отдельной личностью или группой лиц своего частного мнения всем другим членам Церкви. При этом несогласные обвиняются в измене Православию и отступлении от спасительной Истины. Таким путем шли все еретики и раскольники, ибо они высокомерно полагали, что Дух Святой говорит только их устами, а не через соборную Полноту Церкви.

Все эти проблемы, о которых было сказано выше, в той или иной степени присутствуют в церковной жизни на Украине.

На волне получения политической независимости, возрождения национального самосознания была предпринята попытка провозглашения и церковной независимости. Эту идею начали настойчиво воплощать в жизнь некоторые политики, которые в прошлом не только не были верующими людьми, но и открыто преследовали Церковь. К сожалению, они нашли поддержку в лице тогдашнего митрополита Киевского и всея Украины Филарета.

Как показали дальнейшие события, все это привело к расколу Украинского Православия, который является наибольшей проблемой и в современной церковной жизни на Украине.

В результате Украинское Православие приобрело настоящий вид: самой большой конфессией в Украине ныне является Украинская Православная Церковь, которую возглавляет Блаженнейший Митрополит Киевский и всея Украины Владимир. На сегодняшний день она начисливает 11,5 тыс. приходов во всех 25 областях Украины.

Существует и две основные раскольнические группировки: так называемая «УПЦ-КП» (начисливает около 3 тысяч приходов в основном в Западных регионах Украины) и т.н. «УАПЦ» (ок. 700 приходов).

Такое положение вещей не служит благу Православия на Украине. Часто возникающие конфликты вокруг церковного имущества, храмов, вносят дух противостояния в обществе, разделяя тем самым единомысленных и единокровных братьев и сестер.

Преодоление разномыслия невозможно, когда происходит нагнетание подозрений и недоверия среди членов Церкви. К этому неминуемо приводят оскорбления и ложные обвинения, которые сеют отчуждение среди верующих и угашают дух любви, а без него, как известно из слов святого апостола Павла, все остальные дары не имеют значения (1 Кор. 13:1). Церковное единство также серьезно подрывается распространением ложных слухов, непроверенной информации, а тем более клеветы.

Напротив, единство Церкви поддерживается хранением благочестия и добродетельной жизнью, венцом которой является любовь. Как писал святитель Фотий, патриарх Константинопольский, «в любви сходятся разделившиеся, и примиряются борющиеся, и все более сближаются родные, и нет места бунтам и зависти».

Единство также создается благодаря поддержанию благочиния в Церкви. Как наставляет святой апостол Павел, «всё

должно быть благопристойно и чинно» (1 Кор. 14:40). Поэтому главным руководством в Церкви Божией являются святые каноны и дисциплинарные нормы, вытекающие из присяги священнослужителя. Их нарушение провоцирует церковные нестроения и расколы.

Необходимо в полной мере использовать возможности, предоставляемые соборным устроением церковной жизни, – Архиерейские Соборы и Священный Синод – для преодоления разногласий и обсуждения вопросов, волнующих совесть верующих. Важную вспомогательную роль в обеспечении работы этих церковных органов могут играть конференции и круглые столы по внутрицерковным проблемам и ведение дискуссий в православных средствах массовой информации. Следует уделить внимание формированию интеллектуальной культуры и нравственного климата церковных дискуссий по различным проблемам.

Верим, что наша Святая Церковь, прошедшая путем мученичества и исповедничества, имеет в себе силы и далее хранить богозаповеданное единство, преодолевая трудности, соблазны и искушения, которые встречаются на ее пути.



Ks. Jerzy Tofiluk

ANTROPOLOGIA KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO W KONTEKŚCIE WSPÓŁCZESNEJ TECHNOKRACJI

Temat naszej konferencji zakłada rozważenie stanowiska Prawosławia wobec problemów i zagrożeń nurtujących współczesny świat. Konieczność zajęcia stanowiska przez przedstawicieli Prawosławia w wielu kwestiach jest konieczna, ponieważ wiele z tych problemów i zagrożeń dotyczą bezpośrednio wiernych Kościoła prawosławnego i mogą być wyzwaniem dla całej ludzkości. Jednym z takich problemów jest niezwykle rozwój nauki, techniki, pokusa materialnego postępu, który w jakiejś mierze stał się swoistym *credo* współczesnego człowieka. Postawiono przede mną zadanie omówienia, pokazania a może tylko zasygnalizowania miejsca człowieka we współczesnym technicyzowanym i technokratyzowanym świecie i społeczeństwie.

Czym jest technokracja? Technokracja z greckiego τεχνokratία etymologicznie oznacza „władzę techniki”, od τέχνη – sztuka zrobienia czegoś, umiejętność i κράτος – władza. Terminu tego w odniesieniu do pokazania znaczenia techniki i technologii w rozwoju ludzkości użył amerykański ekonomista Thorstein Bunde Veblen na początku lat dwudziestych XX wieku.

Słownik języka polskiego podaje, że technokracja jest to koncepcja ustroju społecznego, w którym władzę sprawowałiby technicy, eksperci, organizatorzy i kierownicy produkcji¹. Inne encyklopedie podają oprócz tego określenia z politologii jeszcze inne:

1 Słownik języka polskiego, M. Szymczyk (red.), III, Warszawa 1983, s. 487.

1. kierunek w myśli społecznej uznający, że społeczeństwo może całkowicie kierować się zasadami naukowo-technicznymi,
2. grupa specjalistów i menedżerów zajmujących się techniczną i organizacyjną stroną zarządzania gospodarką,
3. ruch społeczny w Stanach Zjednoczonych w latach trzydziestych XX wieku, który stawiał sobie za cel osiągnięcie powszechnego dobrobytu przy pomocy rewolucji przemysłowej.

W najogólniejszym znaczeniu, ale i najbardziej nas interesującym, technokracja jest to suma filozoficznych koncepcji podkreślających rolę techniki we współczesnym świecie. Technokratami określa się zaś tych, którzy uważają, że wszelkie socjalne i społeczne problemy można rozwiązać za pomocą technologicznie zorientowanych metod. Fiński uczony Gunnar K. A. Njalsson, jeden z założycieli pierwszej wirtualnej sieci badawczej podkreśla, że zwolennicy technokracji dbają o rozpowszechnienie i wdrożenie współczesnych technologii aby społeczeństwo żyło w dobrobycie².

Możemy więc powiedzieć, że pod pojęciem technokracji zarówno w słownikach jak i współczesnej publicystce rozumie się władzę specjalistów, władzę techniki, czasami władzę wiedzy naukowo technicznej i władzę posiadaczy tej wiedzy – uczonych, inżynierów-technokratów.

Dla technokratów jedynym kryterium rozwoju globalnego staje się rozwój gospodarczy, a najważniejszą nauką staje się ekonomia. Rozwój gospodarczy staje się imperatywem, który niszczy wszystko co „nieekonomiczne” ponieważ jest nieopłacalne. Ekspert od gospodarki wie, co jest opłacalne i jak to wykorzystać, natomiast odbiorca, konsument czyli ofiary takiego rozwoju ekonomii ukształtowanej naukowo i technokratycznie, nie mają znaczenia. Cynizm ekonomiczny przybiera niewyobrażalne rozmiary, czego doświadcza świat

2 Zob. <http://ru.wikipedia.org> (Dostęp: 24.05.2009 r.).

3 J. Wadowski, *Informacjonizm, technokracja, globalizacja – demokracja wirtualna czy manipulacja?*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2004, nr 1, s. 255.

dzisiaj. W dzisiejszej ekonomii jak również i nauce eksperymentalnej jedynym kryterium jest korzyść materialna i zysk³. Ukształtował się pewien schemat. Możemy go opisać za pomocą swoistego łańcucha pojęć: technika – postęp – dobrobyt – demokracja wolność. Pierwszy i ostatni element tego łańcucha pozostają w pewnej sprzeczności, ponieważ technika skupia się na skuteczności i kontroli, czyli w konsekwencji na dominacji. Nie może więc technika doprowadzić do wolności. Totalitaryzm techniki i totalitaryzm gospodarczy, z założenia niesprawiedliwy, kształtuje albo bardziej monopolizuje działania społeczeństw jak i poszczególnych ludzi. W tak ukształtowanym przez technokrację łańcuchu brak jest szacunku dla człowieka, który staje się składnikiem biernej masy ludzkiej manipulowanej pokusą wydajności czy też skuteczności i często natychmiastowego zysku. Prymat i autonomia ekonomii bez uwzględnienia osoby ludzkiej, „pułapka nieustannego wzrostu produkcji”⁴ przyczyniają do kształtowania się antropologii, często nazywanej *homo oeconomicus*. Grzech współczesnej ludzkości polega na tym, że nazbyt wierzy i stara się „opierać” na swoim bogactwie. Często w pogoni za nim człowiek gubi swoją godność i sumienie. Należy jednak przy tym pamiętać, że takie nadużycie nie może być rozpatrywane jako argument przeciwko konieczności rozwoju i działalności gospodarczej.

W tym miejscu warto zacytować słowa patriarchy ekumenicznego: „Prawosławie będzie odnosić się krytycznie do autonomii sfery ekonomicznej, gdyż ludzkość została schwytana w pułapkę nieustannego wzrostu produkcji. Ekonomia funkcjonuje bez brania pod uwagę człowieka. Należy więc domagać się także życzliwości w stosunkach międzyludzkich oraz rewolucji w dziedzinie wrażliwości i stylu życia. Dopiero świadoma rezygnacja z niepoahamowanej konsumpcji i żądań, rezygnacja na rzecz potrzebujących, może uczynić Europę miejscem prawdziwego humanizmu”⁵.

4 H. Paprocki, *Prawosławie a Unia Europejska*, „Wiadomości PAKP” 2000, nr 5, s. 9.

5 O. Clément, *Prawda was wyswobodzi. Rozmowy z patriarchą Bartłomiejem*, Warszawa 1998, s. 171-172.

W wiekach XIX i XX dokonał się niebywały rozwój wiedzy naukowej, przede wszystkim nauk empirycznych, przyrodniczych, który zaowocował wręcz zmianami w technice – spowodował jej rewolucyjny rozwój we wszystkich dziedzinach. Nastąpiło z jednej strony pokonanie przestrzeni kosmicznej, z drugiej zaś wnikięcie w mikroświat wewnętrznej struktury materii – atomu. W wyniku tego rozwoju nastąpiła rewolucja informatyczna, technika dzisiaj wkracza w życie człowieka przez massmedia i środki oddziaływania na świadomość i podświadomość, a nawet ingeruje w proces powstawania człowieka (inżynieria genetyczna, klonowanie)⁶. To połączenie nauki i techniki stało się tak ścisłe, że dzisiaj trudno określić granicę między nimi. Możemy powiedzieć, że nauka stała się techniczna, a technika naukowa⁷. Klasyczne rozróżnienie nauki i techniki straciło rację bytu, ponieważ nauka stała się techniką. To zespolenie jest bliskie, że dzisiaj często wartość nauki mierzy się głównie możliwością zastosowania jej w technice. Nauka nie jest już źródłem samoświecenia, jej celem jest wspomaganie postępu materialnego.

Naukowo-techniczna rewolucja zrodziła nadzieję na to, że z pomocą nowych naukowych dyscyplin i nowej techniki ostatecznie będą rozwiązane problemy egzystencji człowieka, że doprowadzi się do tego aby życie człowieka jak najlepiej i najwygodniej urządzić, aby usprawnić działanie ludzkiego organizmu czy funkcjonowanie układów społecznych i państwowych.

Wiemy, że życie współczesnego społeczeństwa jest mocno uzależnione od techniki. Osiągnięcia nauki i techniki są tak ewidentne, że nie są kwestionowane przez nikogo. Obecność techniki ułatwia życie – a to znaczy, że współczesnemu człowiekowi technika jest bardzo potrzebna. Osiągnięcia naukowe i techniczne są dziełem człowieka i powinny mu służyć, zgodnie z poleceniem Stwórcy „czyńcie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1, 28). Ale jak uważnie przyjrzymy się współczesnemu społeczeństwu, to łatwo zauważymy, że często to nie czło-

6 Z. Zdybicka, *Religia i technika*, „Świdnickie Studia Teologiczne” 2004, nr 1, s. 164.

7 Por.: M. Heller, *Wszelchświat i słowo*, Kraków 1981, s. 41.

wiek włada i kieruje techniką, ale to technika kształtuje życie człowieka. Zostaje naruszona granica, człowiek przestaje mieć władzę nad techniką.

Musi się zrodzić pytanie, czy ten ogromny postęp naukowo-techniczny jest dobrodziejstwem dla człowieka czy też zagrożeniem dla jego wolności, religijności, życia duchowego, bycia stworzeniem Bożym. Uważam, że w kontekście tak niebywałego rozwoju nauki i techniki i wzrostu ich roli w życiu codziennym można postawić pytanie „czy nauka kontroluje ludzi, czy też ludzie kontrolują naukę?”.

Wschodnie chrześcijaństwo bardzo sceptycznie pochodzi do zagadnienia teorii postępu. Postęp ekonomiczny stał się w naszych czasach bóstwem (ros. *kumirom*), oślepił i ogłuszył współczesną ludzkość. Ks. Sergiusz Bułgakow jeszcze w początkowych latach XX wieku analizując różne koncepcje ekonomiczne postawił bardzo ważne pytanie: czy jest możliwe, za pomocą środków nauk empirycznych zdefiniowanie takiego światopoglądu, który dawałby uzasadnienie aktywności socjalnej, ekonomicznej i naukowej (co mocno podkreślił) teorii postępu? Wydaje się, że w tym pytaniu jest zawarte jego przekonanie o nierozwiązywalności przez nauki empiryczne szeregu problemów teorii postępu. Więcej stwierdza on, że takie pytania nawet nie są stawiane, ponieważ u ich podłoża leżą przesłanki religijno-metafizyczne. Jeżeli nawet pojawią się one czasem, to odpowiedzi zawierają elementy o charakterze metafizycznym czy też po prostu fantastycznym. „Człowiek nie może pomnożyć twórczych mocy natury, nie może rozciągnąć swojego wpływu na *natura naturans*, na źródła żywych mocy. Oznacza to, że człowiek nie może drogą działań leżących na drodze ekonomiki, to znaczy wysiłkiem swojej pracy stworzyć nowego życia”⁸.

Ekonomika z jej materialistycznym pojmowaniem dóbr, bogactwa, dochodu nie może być bezkrytycznie zaakceptowana przez chrześcijan. Już w 1912 r. w sposób proroczy skutki dominacji materializmu dostrzegł ks. Bułgakow. Jednym ze skutków jest zniewolenie człowieka. „Nad człowiekiem ciąży przekleństwo (...) rozumne istoty

8 S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, Paryż 1933, s. 143.

są w niewoli martwej, nieświadomej, obcej nam przyrody; wiecznego niebezpieczeństwa głodu, nędzy i śmierci. To przekleństwo zależności od przyrody rodzi nowe, jeszcze gorsze przekleństwo, ekonomiczne uzależnienie (ros. *rabstwo*) człowieka od człowieka, wieczną wrogość między ludźmi ze względu na bogactwo⁹.

Żaden inny okres, jak miniony XX wiek, a tym bardziej obecny nie był tak bogaty w pokusy chrześcijan i tak krytyczny wobec chrześcijańskich wartości. Sekularyzacja, ogólne zeświecczenie życia łącznie z wręcz osiągnięciami naukowo-technicznego postępu obejmującymi i zmieniającymi prawie wszystkie strony życia ludzkiego, starają się przekonać do iluzorycznego przeświadczenia o jego wszechmocy. Wszystko to musiało doprowadzić do tego, że chwiejna i nieokreślona stała się granica pomiędzy tym co jeszcze wolno, a co już jest zabronione, pomiędzy tym co jest korzystne, a co zgubne dla człowieka.

Uzależnienie się od technokratyzmu jest ślepe. Człowiek zachwycając się nowymi możliwościami, goniąc nieustannie za nowinkami, dążąc do zdobycia dóbr materialnych niszczy samego siebie. W całym tym uzależnieniu najbardziej niebezpiecznymi zagrożeniami są te, które dotyczą istoty człowieczeństwa, które dotyczą sensu i perspektyw ludzkiego życia, a więc sfery życia duchowego.

Nauka jest narzędziem stworzonym przez człowieka po to, aby ułatwić mu pracę, poprawić jakość jego życia, pozwolić mu badać świat. Jak zauważa profesor Rosa Alberoni, do XIX wieku ludzie nauki nie próbowali zastąpić Boga, a raczej odkryć to, co Bóg stworzył. Nauka była poznaniem. Dzisiaj, wraz z odkryciem genomu człowieka i rozwojem technologicznym, w niektórych naukowcach zrodziło się pragnienie, aby zająć miejsce Boga. To pragnienie jest zgubne, gdyż człowiek jest istotą kruchą, niestałą, skłoną do nadużyć i żądną nieśmiertelności. A przede wszystkim jest on istotą pragnącą spełnienia wszelkich zachcianek, bez popadania w dylematy moralne¹⁰.

9 S. Bułgakov, *Filosofija choziajstwa*, New York 1982, s. 321.

10 Zob. wywiad z profesorem Rosą Alberoni, „Tygodnik Niedziela” 2007, nr 17, cyt. za: http://sunday.niedziela.pl/artukul.php?lg=pl&dz=wiara&id_art=00075 (dostęp: 15.05.2009 r.).

Rozwój techniczny i technologiczny jest traktowany jako panaceum na wszystkie nasze potrzeby i problemy życia, ale coraz częściej dostrzega się, że niesie on ze sobą również poważne zagrożenia. Te zagrożenia nie wynikają wprost z rozwoju nauki czy techniki. Wszystko zależne jest od człowieka, który ma skłonność absolutyzować naukę i sprzężoną z nią technikę i uznaje że to one stanowią podstawę ludzkiej kultury i wyznaczają horyzont ludzkiego poznania. Tym nie mniej jednak warto zwrócić uwagę na pewne grożące człowiekowi tendencje i stanowiska, a pochodzące z uznania nauki i techniki za częścią naszego światopoglądu.

- monizm teoriopoznawczy uznający za wartościowe to, co poznane naukowo,
- pragmatyzm uznający racjonalność za główne kryterium działania i prowadzący do władzy nad przyrodą i człowiekiem,
- immanentyzm nauki i techniki w stosunku do świata materialnego i społecznego, który prowadzi do tego, że technika budowana na nauce dostarcza coraz doskonalszych narzędzi pomagających by jak najlepiej urządzić i usprawnić działanie organizmu ludzkiego czy układów społecznych,
- linearna idea postępu, gdzie nowość i zmiana stanowią zasadnicze kryterium stosowane w technice¹¹,
- relatywizm moralny uznający, że wszystko co technicznie możliwe – jest dozwolone,
- uprzedmiotowienie osoby ludzkiej często uzewnętrzniające się w niektórych ideologiach, władzy ekonomicznej i nieludzkich systemach politycznych,
- ateizm i zeświecczenie ludzkiego życia.

Postęp w dziedzinie nauki i techniki musi prowadzić do refleksji nad człowiekiem. Myśl współczesna przechodzi okres przemian

¹¹ Powyższe cztery punkty zapożyczyłem z artykułu Z. Zdybicka, *Religia i technika...*, op. cit., s. 165-166.

jeśli chodzi o rozumienie człowieka, z tym że często jest ona zawężona, sprowadzona tylko do tego co uchwytnie i sprawdzalne. A przecież człowiek to istota ogromnie złożona, wolna i otwarta na Boga. I dlatego antropologia chrześcijańska może i powinna pomóc człowiekowi zrozumieć jego wymiar. Aby to zrozumienie mogło się dokonać należy odrzucić wiele współcześnie ukształtowanych „dogmatów” na temat człowieka takich jak „absolutna autonomia człowieka, kosmocentryzm, antropocentryzm przy równoczesnym respektowaniu ludzkiego postępu i rozwoju. Antropologia chrześcijańska ostrzega przed wszelkimi formami humanizmu opartego jedynie na badaniach naukowych, a nie znającego wartości osoby ludzkiej w jej relacji do Boga. Antropologia chrześcijańska jest tą dziedziną, która powinna pomóc rozróżniać i oceniać zachodzące zmiany w postrzeganiu człowieka. Nawet przy uznaniu, że tak zwane naukowe podejście do człowieka jest uzasadnione, należy mieć świadomość, że ono nie wyczerpuje, a często nawet nie dotyka całego bogactwa strony duchowej. Antropologia chrześcijańska w ujęciu Kościoła prawosławnego może wiele wnieść do współczesnej refleksji na człowiekiem.

Chcąc mówić o antropologii prawosławnej należałoby rozpocząć od próby ustalenia i analizy podstawowych elementów antropologii biblijnej. Podstawę prawosławnej antropologii stanowi tekst Księgi Rodzaju, który jednocześnie wstępnie wyjaśnia na czym ma polegać jedność całego stworzenia z jego Stwórcą: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad całą ziemią i nad wszelkim zwierzętami naziemnymi!”. Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26-27). Wyjątkowość człowieka i jego „misji” podkreśla również fakt, że Bóg uczynił człowieka panem całego pozostałego stworzenia: „Po czym Bóg im błogosławił, mówiąc do nich: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 28-29).

Jest rzeczą oczywistą, że podstawą antropologii prawosławnej są biblijne terminy „obraz Boży” i „podobieństwo Boże”¹². Należy zaznaczyć, że tradycja teologii zachodniej widzi w tym rozróżnieniu uzasadnienie konfliktu między łaską a naturą, co jest obce teologii prawosławnej. Dla Wschodu natura i łaska nie są bezpośrednio sprzeczne, ale wyrażają dynamiczny związek między Bogiem a człowiekiem. Idea obrazu i podobieństwa Bożego w człowieku zakłada, że człowiek jest obrazem Boga i że obraz wchodzi w samą naturę człowieka i dlatego też bardzo często w tekstach patrystycznych człowiek jest nazywany „koroną stworzenia”¹³. W tych podstawowych sformułowaniach antropologicznych wyrażona jest otwartość człowieka wobec Boga.

Obraz Boży w człowieku objawia się przede wszystkim jako natura ducha, która charakteryzuje hipostatyczne istnienie¹⁴. Równocześnie podkreśla on, że człowiek „w swojej złożoności jest nie tylko duchowy, ale i psychiczno-cielesny (...) w nim żyje nie tylko duch, ale i natura”¹⁵. Uznając wewnętrzną jedność człowieka, należy uznać że „człowiek ma obraz Boży zarówno w swoim duchu, jak i w swojej naturze oraz w swoim stosunku do świata”¹⁶. Większość przedstawicieli myśli patrystycznej przyjmuje, że nie można ograniczyć rzeczywistości obrazu do jakiegś jednej sfery, czy części człowieka, a należy odnieść ją do tego, co dzisiaj rozumiemy przez osobę ludzką¹⁷, a nawet

12 Zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 108-109.

13 Zob.: Ilarion (Alfiejew) jepiskop, *Tainstwo wiery. Wwiedeniye w prawosławnoje dogmaticzeskoje bogosłowije*, Klin 2004, s. 77-78.

14 Rozważając kwestię „obrazu” należy zdecydowanie odrzucić klasyczny dualizm boskiego elementu i materii – jako stworzenia, „dualizm duszy i ciała jako dwóch walczących ze sobą substancji”, por.: P. Evdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 81.

15 S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, op. cit., s. 115.

16 Ibidem, s. 163.

17 Obraz należy pojmować w sposób realistyczny, jako swoiste powtórzenie, przy równoczesnym wyraźnym zastrzeżeniu, że nie jest on w żadnym wypadku tożsamy z Praobrazem (por. S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, s. 384). W teologii prawosławnej obraz Boży określa się najczęściej jako to, co zostało dane człowiekowi w akcie stworzenia. Obraz posiada charakter konstytutywny i normatywny (por. J. Anchi-

więcej „obraz Boży w człowieku wyraża się w stosunku człowieka do świata natury, którym jest i jego własna natura” jak zauważa ks. Sergiusz Bułgakow¹⁸. „Obraz Boży (...) przenika całe życie człowieka”¹⁹. Możemy powiedzieć, że obraz jest tym elementem, który zachowuje ontyczną jedność osoby ludzkiej. Obraz jest darem, naturalnym uczestnictwem człowieka w Bogu. Patriarcha Bartłomiej mówi, że „człowiek jako osoba stworzona, wzrastająca w przeobstwieńiu, tylko pozornie jest częścią wszechświata i ludzkości, jednostką biologiczną i socjologiczną wielorako ukierunkowaną. (...) kategorią podporządkowaną śmierci”, ale jako „osoba jest kategorią duchową nierozdzieloną z Bogiem i bliżnim”²⁰.

„Genialne” pomysły współczesnego świata połączone z wykreowaniem człowieka idealnego, bogatego, szczęśliwego i nieśmiertelnego za pomocą nauki i rozwoju techniki, etyka sprowadza do podstawowych pytań czy to jest godziwe, sprawiedliwe, dobre i przede wszystkim ludzkie. Antropologia chrześcijańska zawsze odnosiła się negatywnie do próby uczynienia z człowieka Boga.

miuk, *Aniołów sądzić będziemy. Elementy antropologii i angelologii w pierwszym liście Apostoła Pawła do Koryntian*, Warszawa 1981, s. 34-35, przypis). Wielu Ojców Kościoła poświęciło dużo stronicy swojej twórczości wyjaśnieniu, czym jest istota obrazu Bożego w człowieku. W przeciągu rozwoju myśli Ojców możemy wyróżnić dwie orientacje: 1. wywodząca się ze szkoły aleksandryjskiej, odnosząca się do neoplatonizmu, która przyznaje, że obraz i podobieństwo dotyczy jedynie duchowej natury człowieka; 2. wywodząca się ze szkoły antiocheńsko-syryjskiej, uznaje, że cały człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Zob. H. Paprocki, *Człowiek w myśli prawosławnej*, „Życie Katolickie” 1984, nr 6, s. 48; W. Hryniewicz, A. Nossol, *Antropologia teologiczna*, EK, I, 694-698, tu k. 695; P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, Poznań 1991, s. 54-58.

18 S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, op. cit., s. 166.

19 Ibidem, s. 163.

20 O. Clément, *Prawda was wyzwoli*, op. cit., s. 79-81.

Czy próby udoskonalania człowieka są złem? Czy nowe terapie, leki i odkrycia medycyny powinny być zabronione? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Nie wszystko, co z medycznego punktu widzenia jest nowoczesne i postępowe, przynosi człowiekowi dobro, ale też i nie wszystkie osiągnięcia nauki i techniki są złe.

Nowe możliwości nauki i technologii pozwalają współcześnie realnie „dawać życie” (sztuczne zapłodnienie), określać i zmieniać jakościowe cechy życia (inżynieria genetyczna; chirurgia transseksualna), odkładać w czasie „czas śmierci” (reanimacja, transplantacje, gerontologia) a także przyspieszać śmierć (eutanazja). Kwestie moralnych ocen i etycznych implikacji eksperymentów genetycznych i eugenicznych, problem transplantacji narządów, temat eutanazji, aborcji, sztucznej prokreacji, ochrony zdrowia psychicznego, cierpienia, samobójstwa, godziwej śmierci – wszystkie te zagadnienia zaświadcza o randze tej dyscypliny, ale i o trudnościach, jakie nastręczają dylematy jej rozstrzygnięć.

Ale takie terminy jak potęga rozwoju nauki, postęp techniczny i technologiczny ale również ich implikacje: sekularyzacja, konsumpcyjny sposób życia, kosmopolityzm mimowolnie absorbują naszą myśl i często są powodem obaw i niepokojów, gdyż proponują inny niż chrześcijański wymiar egzystencji człowieka w odniesieniu do materialnego zabezpieczenia swojej sytuacji życiowej. Chrześcijańska antropologia mająca swoje źródło w biblijnym sformułowaniu obrazu i podobieństwa człowieka do Boga (Rdz 1, 26-27) pojmująca człowieka jako istotę stworzoną przez Boga i powołaną do osiągania przebóstwienia nie kwestionując znaczenia rozwoju i postępu postrzega go w innych kategoriach. Chrześcijanie podobnie jak wszyscy ludzie mają obowiązki i powinności w życiu wynikające z ekonomicznej i socjalnej polityki, ponieważ jest działaczem gospodarczym nie tylko jako indywiduum, ale także jako rodzaj. Jednak dla chrześcijan jedynym wysiłkiem powinno być czynienie woli Ojca i poszukiwanie przede wszystkim Królestwa Bożego, przy którym wszystko pozostałe będzie nam dane. Dlatego nie można oczekiwać żadnych definitywnych rozstrzygnięć od strony nauczania religijnego w kwestii

środków, sposobów, metod, czy praktycznych porad. Myśl religijna, szczególnie chrześcijańska może jedynie dawać wskazówki odnośnie celów, całą resztę pozostawiając ludzkiej twórczości²¹.

²¹ S. Bułgakow, *Christianstwo i socjalnyje problemi*, [w:] eadem, *Dwa grada*, Moskwa 1911, s. 210.



Ks. Henryk Paprocki

PRAWOSŁAWIE WOBEC ZAGROŻEŃ EKONOMICZNYCH

Jesteśmy w dobrej sytuacji, gdyż już w początkach XX wieku ks. Sergiusz Bułgakow (1871–1944) opublikował książkę zatytułowaną „Filozofia gospodarki” (*Философия хозяйства*, Moskwa 1912), której streszczenie zawarł w rozdziale „Prawosławie i życie gospodarcze” w książce „Prawosławie” (wydanie polskie: Białystok – Warszawa 1992, s. 181-191). W pewnym sensie ks. Sergiusz Bułgakow był prekursorem rozważań nad etyką działalności ekonomicznej, i to nie tylko w myśli prawosławnej.

Zgodnie ze współczesną ekonomią ks. Bułgakow uważa, że gospodarka jest działalnością podmiotu ekonomicznego. Podmiot ekonomiczny jest uzależniony nie tylko od swojej epoki, ale także od wyznania, do którego należy.

Współczesna ekonomia bardzo podkreśla swój naukowy charakter i pozornie wydaje czymś wrogim chrześcijaństwu. Tymczasem ekonomia, jak i inne nauki, rozwinęła się w oparciu o podstawowe założenie chrześcijańskie: świat jest poddany człowiekowi. Człowiek ma „uprawiać świat”. Tym samym praca ma uwarunkowanie religijne i określa duchowy typ działacza gospodarczego. Chrześcijaństwo wyzwala z pogańskiego fatalizmu wobec przyrody i głosi człowieka-kreatora – twórcę, także w dziedzinie gospodarki. Działalność gospodarcza ma na celu nie tylko zdobywanie chleba powszedniego, ale ma sens eschatologiczny. Opanowanie sił przyrody i wykorzystanie ich dla dobra człowieka, co jest ideą myśliciela rosyjskiego Mikołaja Fio-

dorowa (1828–1903), a czego jesteśmy obecnie świadkami na ogromną skalę, jest wypełnieniem woli Bożej, nakazu czynienia sobie ziemi poddaną (por.: Rdz 1, 28).

Jest jednak jeszcze inna strona, związana z działalnością ekonomiczną, o której się dużo mówi, ale bez analizowania jej aspektów etycznych. Chodzi o towarzyszące działalności gospodarczej człowieka gromadzenie dóbr, a zwłaszcza kapitału.

Należy tu przypomnieć, że już w warunkach gospodarki rolniczej Kościół był wrogiem lichwiarskich pożyczek. A przecież w dziedzinie dóbr Kościół jest wezwany do zajęcia pozycji sumienia tego świata. Kościół winien odnosić się do wszelkich reform społecznych i gospodarczych. Nie ma systemów idealnych, co wynika z ogólnej kondycji człowieka, ale Kościół powinien wskazywać na nieetyczne strony tychże systemów.

Realizm chrześcijański w stosunku do świata przejawia się w tym, że chrześcijaństwo postrzega idealną rzeczywistość wyłącznie jako dzieło samego Boga w momencie kresu rzeczywistości empirycznej, natomiast samą rzeczywistość empiryczną traktuje jako ułomną. Kościół nie powinien więc wiązać się z żadną klasą społeczną, gdyż jest ponadklasowy, jest ponad ograniczonością klas. Tym bardziej Kościół nie jest związany z określoną formą gospodarki. Kategorie ekonomiczne – i socjalizm, i kapitalizm – są abstrakcyjne i demagogiczne, ale nieprzydatne do rozwiązywania etycznych stron działalności ekonomicznej człowieka.

Stosunek Prawosławia do zagadnień gospodarczych może zostać sprowadzony do kilku punktów:

1. Prawosławie jest przeciwne gromadzeniu kapitału dla jego gromadzenia jako celu poszczególnego człowieka. Jako istota wspólnotowa człowiek powinien wykorzystywać swój kapitał dla dobra ogólnego. Przykładami mogą być tutaj prawosławni kupcy i przemysłowcy, którzy fundowali szpitale, szkoły, a nawet gromadzili dzieła sztuki, żeby później przekazać je całemu narodowi. Właśnie z tego typu działalności powstało Muzeum Sztuki im. Aleksandra Puszkina w Moskwie.

2. Prawosławie jest przeciwne wszelkim formom wyzysku człowieka przez człowieka, w tym także przez lichwiarskie procenty od pożyczek. Wyzysk człowieka uderza w jego godność jako dziecka Boga.

3. Konflikt Wschód-Zachód, o którym ciągle głośno w środkach masowej informacji, został de facto zastąpiony przez konflikt Północ-Południe, to znaczy przez konflikt krajów bogatych i biednych. Sprawiedliwy podział dóbr w skali całego globu staje się więc palącą koniecznością.

Głęboki kryzys współczesnego świata próbuje się zażegnać poprzez globalizację. Sama idea „globalizacji” nie jest czymś nowym. Próbnymi globalizacji świata były wszystkie imperia. Cesarstwo Rzymskie, a później Cesarstwo Bizantyjskie, było globalizacją ówczesnego świata, oczywiście w skali znacznie mniejszej niż obecnie. Ogromny wzrost ludności świata zmienił wszelkie proporcje. Ludność cesarstwa stanowiła bowiem ludność jednego dużego państwa europejskiego obecnie. Wiemy natomiast, że globalizacja Cesarstwa Rzymskiego napotykała na ogromne przeszkody. Jedną z nich były ciągle tendencje odśrodkowe, w tym także religijne, które odsuwały realizację pełnej globalizacji ówczesnego świata. Były też jedną z przyczyn upadku państwa. Nie sposób jednak nie zauważyć, że rolę jednoczącą w cesarstwie odgrywały wartości religijne i Kościół. Obecnie wartości te nie odgrywają prawie żadnej roli, wartościami natomiast stały się ekonomia i polityka. Jest to szczególna sytuacja, która pogłębia dezintegrację społeczeństw, integruje natomiast moce produkcyjne.

Zwracali na to wielokrotnie uwagę przedstawiciele różnych Kościołów, w tym także Kościoła prawosławnego. O jaką jedność bowiem chodzi? O jedność-fabrykę, czy też o jedność-wspólnotę? Doświadczenie Prawosławia może być w tym wypadku bardzo pożyteczne dla świata poszukującego jedności. Kościół prawosławny działa w świecie na zasadzie autokefalii, pozostając jednością. Ośią jedności nie jest jednak ani ekonomia, ani polityka, ale jedność wiary. Stąd Prawosławie może pełnić istotną rolę w jednoczącym się świecie, przypominając o duchowym wymiarze człowieka i roli czynnika religijnego

w społeczeństwie. Chrześcijaństwo nie powinno natomiast mieć pokusy wykorzystywania władzy państwowej. Kategorie władzy nie są kategoriami chrześcijańskimi. Państwo nie jest w stanie przekształcić społeczeństwa w raj, lecz może sprawić, aby nie było piekłem. Sens istnienia państwa polega na redukowaniu przemocy, co wymaga wolności, ale nie samowoli. Chrześcijanie popierają natomiast państwo. Chcą jednak, aby wychowanie i kształcenie przyszłych pokoleń związane było z dziedzictwem chrześcijańskim, które jest istotnym fundamentem i stałym punktem odniesienia całej Europy i tych kontynentów, które są naznaczone piętnem Ewangelii. Europa bez granic, Europa jednocząca się, nie ma żadnej wizji, żadnych ideałów, bo przecież nie można nazwać ideałem gromadzenie bogactw. Europa bez idei skazana jest na dryfowanie ku nieokreślonej przyszłości. Nieobecność Boga we współczesnej Europie jest po prostu Jego „nieznajomością”, a ateizm ukrytą tęsknotą za Nieskończonością, przejawiającą się w żalosnych zabobonach.

Świat współczesny zamyka się coraz bardziej w sobie, zatroskany wyłącznie o materialny wymiar swojej egzystencji. Prawosławie może ukazać współczesnemu światu inny wymiar, perspektywę zmartwychwstania i nieśmiertelności, wartości duchowe, których brakuje i bez których nie zostanie osiągnięta żadna jedność rokująca nadzieje na przyszłość.

W obliczu tak wielu zagrożeń współczesnego świata, uderzających w same podstawy istnienia człowieka, Kościoły nie mogą milczeć. Niezwykły rozwój techniki, a tym samym możliwości kreatywnych człowieka, nie idzie, niestety, w parze z rozwojem ludzkiego ducha. Rozdźwięk ten ciągle się pogłębia. Wiek największych odkryć naukowych jest zarazem wiekiem największych zbrodni. Zachwiany system wartości, nihilizm i tendencje anty-etyczne, owocowały w ciągu mijającego stulecia niewyobrażalną eskalacją przestępstw, w których uczestniczyły całe narody. Gdy przesłanie Ewangelii zostało zastąpione przez fałszywe hasła różnych ideologii, nastąpiła degradacja człowieczeństwa. Człowiek sprowadzony do roli niewolnika ideolo-

gii bądź systemu, w tym także systemu ekonomicznego, jakże łatwo może ujawnić ciemne strony swojej natury.

Na początku trzeciego tysiąclecia człowiek staje obciążony balastem zbrodni i rozczarowany. Cywilizacja współczesna nie zapełniła pustki egzystencjalnej i nie rozwiązała żadnych problemów. Przeciwnie, postępująca degradacja środowiska naturalnego i rozkład rodziny, zamieniają człowieka w samotną wyspę. Można powiedzieć, że większość tradycyjnych więzi została zniszczona. Człowiek został wyrwany ze swego środowiska naturalnego i rodzinnego. Aby zaakcentować znaczenie środowiska naturalnego i przeciwstawić się jego niszczeniu, Patriarchat Ekumeniczny ustanowił 1 września, w dniu początku prawosławnego roku liturgicznego, Święto Stworzenia. Poprzez Patriarchat Ekumeniczny Kościół prawosławny włączył się w światowy ruch ekologiczny, a także w ruchy mające na celu ochronę rodziny i jej pozytywny rozwój.

Wbrew wszelkim optymistycznym teoriom eksplozja demograficzna w krajach trzeciego świata stanowi kolejne zagrożenie. Konflikt Wschód-Zachód został zastąpiony nagle konfliktem Północ-Południe. Stąd też należy podejmować wysiłki w celu przekonania współczesnego człowieka do konieczności samoograniczania się, ascezy także w odniesieniu do sfery własnych możliwości finansowych, umiejętności dzielenia się z innymi. Należy także zwrócić uwagę państw wysokorozwiniętych na ubogich braci, którzy powinni być traktowani z miłością, a nie jak niewolnicy.

Ogrom zadań stojących przed współczesnym światem dotyka także Prawosławia. Nie jesteśmy poza światem, żyjemy w tym świecie. Możemy żywić nadzieję, że głos Kościoła prawosławnego zostanie usłyszany i misja nasza przyniesie owoce, budując społeczeństwo miłości, „katedrę Europy”, a nie „fabrykę Europy”, zgodnie z określeniem patriarchy Bartłomieja I¹.

1 O. Clément, *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą Ekumenicznym Bartłomiejem I*, przeł. J. Dembska, M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 240-241.

Człowiek zawsze będzie sam dla siebie zagadką i pytaniem. Sekularyzacja jest dzieckiem zarazem Aten i Jerozolimy. Uwolnienie się od wpływów klerykalnych na Zachodzie umożliwiło badanie świata i ludzkiej psychiki, nastąpił rozkwit malarstwa i muzyki, wydłużył się czas życia człowieka. Pojawiły się jednak niebezpieczne konsekwencje, przede wszystkim utrata sensu życia, często pociągająca za sobą nihilizm. Wiąże się z tym także dążenie do gromadzenia bogactw, często bezsensownych i niepotrzebnych. Stają się one częstokroć namiastką transcendencji, którą człowiek współczesny utracił. Nie można jednak w sekularyzacji postrzegać wyłącznie negatywnych aspektów. Chrześcijaństwo musi stawiać człowieka wobec tajemnicy rzeczywistości, gdyż chrześcijanie muszą sytuować się na poziomie racji ostatecznych. Odnosi się to także do człowieka jako podmiotu gospodarczego.



Ks. Doroteusz Sawicki

CZY HISTORIA JEST NAUCZYCIELKĄ WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE?

Powyższe pytanie wielokrotnie padało w naszej przeszłości i zawsze miało jedną odpowiedź: tak, historia jest nauczycielką życia. Już starożytni głosili tę prawdę. Późniejsze pokolenia zawsze przekonywały się, że osiągnięcia przodków wpływały na ich życie, zaś ich własne przedsięwzięcia nie pozostawały bez echa w bliższej lub dalszej przeszłości. Obserwując losy przodków, następstwa ich działań łatwo jest odczytać jakie będą następstwa naszych poczynań. Historia, jak mówi przysłowie, lubi się powtarzać. Choć dwa razy nie wchodzi się do tej samej wody bardzo często rzeka historii zatacza swój krąg i stawia przed współczesnymi zadania, które już kiedyś postawiła naszym przodkom. Zgłębianie prawd historii leży więc w naszym dobrze pojętym interesie. Możemy bowiem uczyć się na błędach innych lub doświadczyć skutków naszych błędów na własnej skórze.

Historia jest nauczycielką życia. Potrafimy korzystać z jej bogatego doświadczenia. Wiosenne podtopienia i powódzie uświadomiły naszym przodkom gdzie powinniśmy budować wały przeciwpowodziowe i jak regulować koryta rzek. Nam pozostało dbać o ich dobry stan techniczny. Wichury zrywające dachy naszych domostw zmusiły nas do stosowania innej konstrukcji poszycia dachowego. Trzęsienia ziemi podpowiadają nam w jakich rejonach świata nie możemy sobie pozwolić na tradycyjne budownictwo.

Przyroda, z jej negatywnymi zjawiskami jest rzeczywistością raczej powtarzalną. Trzęsienia ziemi występują na styku płyt geologicz-

nych. Tsunami nie pojawi się na płytkich akwenach takich jak Bałtyk. Co innego w rejonie Indochin. Powodzi nie musimy obawiać się na terenach charakteryzujących się głębokimi korytami rzek i małą ilością opadów. Dlaczego w takim razie rok rocznie słyszymy o klęskach żywiołowych, które pociągnęły za sobą setki i tysiące ofiar? Przecież wiedzieliśmy gdzie i kiedy może na nas spaść gniew natury. Dokładnie znamy stan wałów przeciwpowodziowych i wiemy ile mamy czasu na ich naprawienie.

Historia jest nauczycielką życia. Od wieków żadna wojna nie stała się rozwiązaniem problemów, którymi tłumaczono jej genezę. Wcześniej czy później obracała się przeciwko tym, którzy ją wywołali. Cesarstwo Rzymskie podbijało ludy barbarzyńskie czyniąc z nich swe kolonie. Ujarzmiło Germanów. Podbiło Galię. Opanowało Egipt. Po wiekach samo stało się ofiarą ludów barbarzyńskich znad Morza Czarnego i Kaspijskiego. Kto mieczem wojuje, od miecza ginie. Cesarstwo Napoleona, III Rzesza także chciały zaprowadzić nowy porządek, kształtować mapę Europy. Jednak tak jak Cesarstwo Rzymskie uległo tym, którymi mieli zamiar władać.

Wojna i śmierć nie są narzędziem sprawiedliwości i budowania przyszłości. Choć uczymy się o tym w szkole jednak za naszego życia byliśmy świadkami już kilku konfliktów zbrojnych. Czy pokojem i stabilizacją zakończyła się interwencja wojsk NATO w Kosowie? Co dzisiaj tam robią wozy opancerzone skoro wojna była „sprawiedliwą”? Czy w Iraku i Afganistanie Europejczyk może spokojnie wyjść na ulicę?

Nie potrafimy także zapanować nad naszymi lokalnymi konfliktami. Jakże często wybuchają sąsiedzkie wojny, które jedynie skalą i rodzajem stosowanego oręża różnią się od konfliktów międzynarodowych. Dlaczego prawdy o nieskuteczności siły i nienawiści, czyli wojny, w wyjaśnianiu spornych spraw nie potrafimy stosować w swym codziennym życiu, na które w przeciwieństwie do wielkich zbrojnych konfliktów, mamy przecież nieograniczony wpływ. W tych między sąsiedzkich wojnach wszystko zależy przecież od nas.

Tolerancja, poszanowanie wiary, przekonań i wolności innych ludzi to podstawy demokracji i trwałości bytu polityczno-społecznego. Wojny religijne, inkwizycja, nietolerancja prowadzą do upadku państw i społeczeństw. Wiemy o tym dzięki historii. Tolerancja była siłą Rzeczypospolitej Jagiellonów. Pod Grunwaldem pułki tatarskie broniły naszej suwerenności, bo Polska była ich domem. Pod Smoleńskiem prawosławna szlachta powstrzymywała wojska moskiewskie, bo tu była ich Ojczyzna. Gdy jednak dla nie rzymskich katolików zabrakło w Polsce miejsca i praw, krajem wstrząsnęły niepokoje wewnętrzne zakończone rozbiorami. Potęgę Francji w XVI w. zniszczyły wojny hugenockie pomiędzy rzymskimi katolikami i ewangelikami. Obrócenie się oręża IV wyprawy krzyżowej przeciwko wschodnim chrześcijanom przypieczętowało rozłam Kościoła z 1054 roku. Tolerancja i równouprawnienie to fundament trwałości i potęgi poszczególnych rodzin i wielkich organizmów politycznych.

Jednak po odzyskaniu niepodległości w 1918 r. władze polskie rozpoczęły prześladowania Kościoła Prawosławnego, dokonując rewindykacji jego mienia połączonej z burzeniem naszych świątyń. Kolejne władze, po II wojnie światowej, przystąpiły do internowania metropolity Dionizego i wysiedlania prawosławnej ludności z ich rodzimych siedzib. Dzisiaj prezes Instytutu Pamięci Narodowej odwołując się do tamtych lat stwierdza: „My nawet nie zdobyliśmy się na to, by po 1989 r. wysadzić w powietrze Pałac Kultury i Nauki. A II Rzeczpospolita potrafiła zerwać symboliczną więź z czasami niewoli i zburzyć cerkiew, która należała do najpiękniejszych w Cesarstwie Rosyjskim i stała na obecnym placu Józefa Piłsudskiego”¹ w Warszawie (aut.). Jak, w obliczu lekcji historii o tolerancji jako fundamencie dobrobytu i trwałości państwa, skomentować powyższe fakty i wypowiedzi?

1 Wywiad z Prezesem Januszem Kurtyką, 31.03.2009 r., Polska *The Times*, za: <http://www.polskatimes.pl/stronaglowna/100368,szef-ipn-kwasniewski-byl-agentem,id,t.html#material> (dostęp: 14.04.2009 r.).

Historia uczy nas życia. Przepowiada co zdarzy się jutro biorąc pod uwagę to co zdarzyło się dzisiaj. Jeżeli wczoraj zatruliśmy środowisko naturalne, naruszyliśmy barierę ozonową, zanieczyściliśmy powietrze i rzeki to dzisiaj trawić nas będą choroby, bakterie i wirusy wyhodowane na naszych śmieciach. Jeżeli nie powstrzymamy globalnego ocieplenia spowodowanego emisją dwutlenku węgla to jutro wody topniejących lodowców zaleją nasze podwórka, a wymieszane prądy oceaniczne dokonają nieodwracalnych zmian w klimacie. Pola nasze zamienią się w lodowe lub piaszczyste pustynie. Historia uczy nas pokory wobec przyrody jako dzieła Bożego. Człowiek zaś próbuje tak jak w raju dokonać osobistej interpretacji bożych przykazań. Wówczas bardzo źle się to dla nas zakończyło. Prarodzice nasi utracili raj, a ziemia zaczęła rodzić nam plony w „pocie czoła”. Jak zakończy się nasza niefrasobliwość i obojętność na lekcje historii? Zapewne nie mniej tragicznie.

Bioetyka, biotechnologie to nowa gałąź ludzkiej wiedzy. Jednak i ona podlega prawom historii. Postanowiliśmy zajrzeć do wnętrza komórki. Później zapragnęliśmy wpływać na jej kształt i właściwości. W końcu przestaliśmy postrzegać gatunki świata zwierzęcego, a nawet człowieka, jako odrębne byty. Zaczynamy manipulować, klonować, traktować je jak materiał dla naszych eksperymentów. Niestety ich wyniki niejednokrotnie wymykają się spod naszej kontroli. Już nawet dyskutujemy od kiedy embriion staje się człowiekiem. Sztuczne zapłodnienie połączone z aborcją nazywamy metodą leczniczą. Bliscy jesteśmy akceptacji eutanazji i tzw. aborcji leczniczej. Zapomnieliśmy o czasach i systemach politycznych, które równie przedmiotowo postrzegały świat ożywiony i istotę ludzką. Tamte systemy w imię postępu skazywały na śmierć miliony ludzi. Nasze kroki są preludium do podobnego traktowania nienarodzonych. Te ofiary także liczone być mogą w miliony.

Radzieccy bolszewicy ogłosili że Boga nie ma. Dzisiaj ich już nie ma. Albańscy komuniści ogłosili stworzenie pierwszego laickiego państwa na świecie, dzisiaj ich system się rozpadł. Nie przeszkadza to jednak zapominać o Chrystusie i chrześcijaństwie w preambule Kon-

stytucji Europejskiej, wypierać wiary z życia wiernych na zachodzie Europy (stopniowo również u nas). Tzw. zewnętrzne propagowanie kultu, takie jak bożonarodzeniowa choinka, publiczne noszenie przez duchownych szat liturgicznych krytykowane są jako niedozwolona działalność propagandowa. Czym zakończy się to wypieranie chrześcijaństwa ze społecznego życia? Czy Bóg tolerować będzie organizmy polityczne i społeczne, które nie pozostawiają Mu miejsca?

W początkach naszej ery Cesarstwo Rzymskie opowiedziało się przeciwko chrześcijaństwu. Choć prześladowało chrześcijan to samo upadło. Dzisiaj Unia Europejska skłania się ku podobnej postawie negacji roli chrześcijaństwa w procesach europotwórczych. Czy nie grozi to podobnym upadkiem jak Cesarstwa Rzymskiego?

Historia jest nauczycielką życia. Niestety nauczycielką wyjątkowo niepopularną i niedocenianą. Wiemy czego uczy, wiemy przed czym przestrzega i nie mamy zamiaru jej słyhać. Choć głośno woła i ostrzega zatrzymujemy się jedynie na 5 minut gdy dopadną nas konsekwencje, których tak łatwo było uniknąć, przed którymi byliśmy przestrzegani.

Czym różnią się wyprawy krzyżowe od konfliktu cywilizacji chrześcijańskiego zachodu i muzułmańskiego wschodu, który narasta w naszych dniach. Czy nie zakończy się podobnym krwawym konfliktem. Z tych małych, lokalnych w Afganistanie czy Iraku na razie wychodzimy w miarę „zwycięsko”. Tylko jak długo będzie się to nam udawało? Czy ich koszta, takie jak ataki z 11 września 2001 r., nasilanie się zjawisk terrorystycznych, itp. nie są zbyt wysoka ceną jaką zaczynamy płacić? Czy nowe epidemie i pandemie, mutujące wirusy, ptasie i świńskie grypy, nieznane wcześniej choroby nie są kosztami rabunkowej gospodarki oraz uprzedmiotowienia przyrody i osoby ludzkiej? Można to jednak było przewidzieć pamiętając o skutkach: rozbijania atomów, ujarzmiania rzek, stosowania tworzyw sztucznych, jakie miały miejsce w przeszłości. Można się też domyślać czym grozi w przyszłości dzisiejsze zainteresowanie: mutacjami genowymi, klonowaniem, wykorzystywaniem komórek macierzystych. Każdy sukces ma swoją cenę. Niestety czasami wyższą od zysków.

Sekularyzacja życia w epoce odrodzenia zakończyła się wojnami religijnymi XVI wieku. Równość, wolność, braterstwo epoki oświecenia *bez Boga*, dało w efekcie Rewolucję Francuską i jej gilotynę. Do czego doprowadzi nasze dzisiejsze wypieranie Boga z codziennego życia człowieka, sekularyzacja i konsumpcyjny tryb naszego życia?

Wobec powyższego obrazu naszej egzystencji, pytanie: czy historia jest nauczycielką we współczesnym świecie, nabiera niezwykle aktualności. Z przykrością trzeba odpowiedzieć: niestety nie. Bardzo rzadko korzystamy z dziedzictwa minionych pokoleń. Mimo tak powszechnie dostępnej informacji. Mimo doskonałej znajomości genezy, przebiegu i następstw faktów z przeszłości. Mimo wielokrotnie potwierdzonej zasady przyczynowo skutkowej uparliśmy się twierdzić, że prawdy historii nas nie dotyczą. Jesteśmy zaślepieni egoizmem. Z maniackalnym uporem wmawiamy samym sobie, że chociaż problemy i wyzwania z jakimi przyszło się nam zmierzyć nie są nowe, że chociaż za każdym razem w przeszłości kończyły się identycznie, my się im przeciwstawimy i wbrew regułom historii pokonamy je. Choć inni się potykali, choć padały wielkie imperia, nam się musi udać. Zbudujemy naszą wieżę Babel wbrew wszystkim i wbrew wszystkiemu. Nic nas nie powstrzyma.

Nie jesteśmy głupi czy też nierozsądni. Zdajemy sobie sprawę z zagrożeń. Potrafimy je oceniać. Potrafimy przewidywać do czego prowadzą nasze wysiłki. Co z tego jeśli w zaślepieniu i tak chcemy ryzykować tam, gdzie wszyscy przed nami przegrali. Uparcie głosimy, że wbrew wszystkim i wbrew wszystkiemu nam musi się udać.

Pozostaje nam zadać jeszcze tylko jedno pytanie: dlaczego współcześnie historia nie jest nauczycielką życia? Proces edukacji wymaga partnerstwa osoby uczącej się i nauczającej. Partnerstwo to musi mieć hierarchiczny charakter. Nauczyciel posiada wiedzę, która chce przekazać uczniowi, który jej nie posiada. Przepływ informacji ma konkretny kierunek od dawcy do odbiorcy. System ten ulegnie jednak załamaniu jeśli odbiorca uzna, że już wszystko wie, a nawet jest w stanie nauczyć dawcę. Kiedy uczeń chce być nauczycielem. Współcześnie mamy do czynienia z jeszcze głębiej posuniętą destrukcją. Uczeń

wie co chce mu przekazać nauczyciel. Wie, że jest to prawda. Jednak upiera się ją zmienić wbrew wszystkim i wbrew wszystkiemu byle by tylko wywyżżyć się ponad nauczyciela. Ten stan rzeczy ktoś kiedyś żartobliwie nazwał jajkiem, które chce być mądrzejsze od kury.

Nie powinniśmy jednak popadać w zbyt głęboki pesymizm. Nasze postępowanie nie różni się tak bardzo od postępowania naszych przodków. Bardzo często, na przestrzeni całych swych dziejów, człowiek był głuchym na wołania historii. Rzymianie rozpoczynając swe podboje pamiętali o potędze i upadku Babilonu, Grecji Aleksandra Wielkiego, a nawet sami byli powodem upadku Kartaginy. Mimo wszystko jednak poszli tą samą drogą. Budowali Imperium, które podzieliło los poprzedników. Wielu cesarzy zdobyło władzę dokonując przewrotów pałacowych choć wiedzieli, że i ich może czekać taki sam los. Nie omylili się. Człowiek ma skłonność dla chwilowej chwały do bycia obojętnym nie tylko na lekcje historii, ale nawet na głos Boga.

PozwólmY sobie jeszcze na jedną refleksję: jak powyższe prawdy rozwijają się na gruncie Kościoła? Czy tutaj także historia jest nauczycielką życia?

Oczywiście nie chodzi nam o życie Kościoła od jego instytucjonalnej strony lecz o duchowość chrześcijan, ich wewnętrzne życie religijne. Czy historia uczy nas jak żyć i się zbawiać? Oczywiście tak. Przecież w całym naszym nauczaniu bazujemy na Piśmie Świętym, którego najmłodsza księga, Apokalipsa św. Jana, powstała na początku II wieku. Mimo tysięcy lat dzielących nas od autorów słów biblijnych nie utraciły one dla nas nic ze swej aktualności, nadal jest to słowo żywe i aktualne. Postanowienia Soborów Powszechnych są niezmiennie od ponad 1000 lat. Cała nasza duchowość to tradycja Św. Ojców pierwszych wieków realizowana w kolejnych stuleciach. Ich kanony normalizujące codzienne życie wiernych są nadal stosowane jedynie z kosmetycznymi zmianami. Może nie stosujemy sankcji, które oni nakładali na współczesnych sobie wiernych lecz ich osądy konkretnych postaw i zachowań utrzymujemy w mocy. Dogmaty Prawosławia są niezmiennie od chwili swego ustanowienia. Kościół żyje tradycją, która jest niezmiennie kultywowana w życiu Jego wier-

nych, na przestrzeni całej kościelnej historii. Przykazania Mojżeszowe, przykazania błogosławieństwa nadal są podstawą chrześcijańskiej moralności. *Drabina* św. Jana Klimaka, nauczanie Abby Doroteusza, *Modlitwa Jezusowa* i hezychazm św. Grzegorza Palamasa to nadal aktualne fundamenty chrześcijańskiej duchowości.

Czyżby Kościół nasz był konserwatywny?

Konserwatyzm to życie przeszłością. Kościół to życie w społeczności zjednoczonej z Bogiem, to współtworzenie z Nim i w Nim mistycznego organizmu, który jest poza czasem. Tu wszystko jest aktualne. Wczoraj, dziś i jutro zlewają się w jedną całość. Nauczanie apostołów miało tu miejsce zaledwie pięć minut temu, a urzeczywistnienie się apokaliptycznych zapowiedzi św. apostoła Jana już się rozpoczyna. Życie w Kościele pozbawione jest czasu. Nie ma tego co się starzeje i traci aktualność. Jest tylko to co jest prawdziwe bądź fałszywe. Wymogi prowadzące do zbawienia są takie same dla nas jak i dla mieszkańców jaskiń w Qumran pierwszego wieku, czy Wielkich Moraw w IX wieku.

Historia w Kościele nie jest nauczycielką życia. Jest samym życiem. Nasz post Bożego Narodzenia ma 40 dni nie dlatego, że tak ustaliliśmy, a dlatego że setki pokoleń przed nami sprawdziły na własnej skórze, że właśnie tak długi jest dla człowieka pożytecznym i zbawiennym. Uznajemy, że w Chrystusie są dwie zjednoczone choć nie wymieszane natury, boska i ludzka, nie dlatego, że tak zdefiniowano na IV Soborze Powszechnym, a dlatego że modlitwa do takiego Chrystusa milionów naszych przodków była skuteczną i wysłuchaną. Św. Jana z Kronsztadu czcimy jako świętego nie dlatego, że zachowały się relacje o jego cudach, lecz dlatego że dzisiaj za jego wstawiennictwem nasi bliscy otrzymują szereg bożych łask.

Historia w Kościele to prawda dzisiejszego dnia. Dlaczego? Bo zgodnie ze słowami samego Chrystusa to On jest: „drogą i prawdą, i życiem” (J 14,6). Bóg nie podlega prawom czasu. On je ustanawia. Jest ponad nimi. Napęlnia je treścią. Chrystus to wieczna historia. Rok rocznie rodzi się, naucza, umiera i zmartwychwstaje dla kolej-

nych pokoleń chrześcijan. Codziennie od nowa ofiarowuje siebie za nasze zbawienie. Codziennie historia nasza kończy się by jutro się rozpocząć. Każdego ranka św. Serafin z Sarowa wołał ku odwiedzającym go: Chrystus Zmartwychwstał. W tył dwóch słowach zawarł on całą naukę o władzy Boga nad czasem. W dniu Zmartwychwstania Pańskiego czas się skończył. Świat osiągnął cel swego istnienia. Już nic nowego nie może nam ofiarować. Wygłosił pełnię swego nauczania. Już tylko może wiecznie powtarzać tę lekcję.

Tylko czy człowiek chce jej słuchać? Nie może jej nie zauważać. Jest na tyle mądry, że ją rozumie. Lecz woli udawać, że niedosłyszys, że czasy się zmieniły, że nauczanie się zestarzało i straciło na aktualności.

Jednak są to tylko wymówki. Historia wiecznie powtarza niezmiennie prawdy. Jeśli Herod pragnie umocnić swą władzę, bo nie ma na nią boskiego błogosławieństwa, to nie ważne że współcześnie nosi imię Hitler czy Stalin, nie ważne czy wyśle swe wojska do Serbii czy do Konga, zawsze przelewać będzie krew niewinnych dzieci bożych.

Niestety zawsze znajdują się też tacy, którzy stwierdzą: „lepiej żeby jeden umarł za cały naród”, idee, partie, poglądy, demokrację, równouprawnienie, tolerancję, itp. „niżby cały lud miał zginąć” (J 11, 50).

Historia podpowiada jednak, że jesteśmy jedynie puchem, którego boski wietrzyk zdmuchnie jeśli zechcemy stanąć Mu na drodze. Ginie naród, człowiek i jego głupie – nie historyczne – poglądy.

Czy historia jest nauczycielką życia we współczesnym świecie? Historia jest nauczycielką życia w każdym świecie. Współczesny zagrożony w ludzkiej dumie, sprzeniewierza się jej prawdom i buduje babilońską wieżę nowej historii. Jednak tak jak pierwsza wieża Babel tak i ta, wcześniej czy później się zawali. Tak głosi historia.



Ks. Artur Aleksiejuk

WSPÓŁCZESNE ZAGADNIENIA BIOETYCZNE

Wstęp

Tematem mojego wystąpienia są współczesne zagadnienia bioetyczne. Problematyka objęta tym tematem jest jednak tak obszerna, a czasu tak niewiele, że zdecydowałem się na zawężenie tematu. Uznałem bowiem, że lepiej jest zmierzyć się z konkretnym problemem i rozważyć jedną kwestię bardziej szczegółowo niż mówić o wszystkim po trochu.

Zdecydowałem się zatem, aby podjąć kwestię, wokół której w ostatnim czasie toczyła się w Polsce bardzo ożywiona debata i która doprowadziła, w pewnym sensie, do polaryzacji społeczeństwa. Chodzi tutaj o kwestię tzw. zapłodnień pozaustrojowych ze szczególnym uwzględnieniem zapłodnień *in vitro* z transferem embrionu. W swoim wystąpieniu skoncentruję się właśnie na rozważeniu tej problematyki z perspektywy prawosławnej.

Kościół prawosławny a problem zapłodnień pozaustrojowych

Stosunek Kościoła prawosławnego do problematyki związanej z zapłodnieniami pozaustrojowymi znalazł swój najpełniejszy wyraz w oficjalnych dokumentach greckiego, rosyjskiego i amerykańskiego Kościoła prawosławnego. Istnieje także wiele stanowisk komitetów bioetycznych i gremiów doradczych działających przy Synodach

lokalnych Kościołów prawosławnych, w skład których wchodzi nie tylko duchowni i teologowie, ale również lekarze i naukowcy. Cenne źródło wiedzy na temat opinii Kościoła prawosławnego odnośnie zapłodnień *in vitro* wnoszą również liczne wypowiedzi hierarchów Kościoła oraz duchownych i teologów zajmujących się problematyką bioetyczną.

W swoich rozważaniach skoncentruję się przede wszystkim na dwóch oficjalnych stanowiskach, które w moim odczuciu najpełniej oddają charakter i specyfikę prawosławnej myśli teologicznej odnośnie zapłodnień *in vitro*. Mam tutaj na myśli stanowiska Kościoła prawosławnego Grecji i Rosji.

Chronologicznie jako pierwszy światło dzienne ujrzał dokument Cerkwi rosyjskiej znany pod nazwą: *Podstawy koncepcji socjalnej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*, sformułowany w dniach 13–16 sierpnia 2000 roku¹. Chociaż, jak wskazuje sama jego nazwa, nie jest on poświęcony wyłącznie problemom zapłodnień *in vitro*, to jednak cały dwunasty rozdział tego dokumentu, w całości poświęcony problemom bioetycznym, rozważa również i ten problem.

Drugi dokument, na którym zamierzam się oprzeć, pochodzi z 11 stycznia 2006 r. i prezentuje oficjalne stanowisko Greckiej Cerkwi Prawosławnej. Chociaż pełna nazwa dokumentu brzmi: *Podstawy stanowiska wobec etyki wspomaganej reprodukcji*, to jednak rozważania w przeważającej mierze odnoszą się właśnie do kwestii zapłodnień pozaustrojowych *in vitro*².

Zarówno *Koncepcja socjalna* jak i *Stanowisko greckie* (tak będę w skrócie nazywał oba dokumenty) w odniesieniu do zapłodnień pozaustrojowych wychodzą z założeń teologiczno-antropologicznych wynikających z Objawienia Bożego i Świętej Tradycji Kościoła. „Kościół – czytamy w *Stanowisku greckim* – posiada głęboką świadomość

1 *Osnovy socjal'noj koncepcii Russkoj Prawosławnoj Cerkwi*, Moskwa, 13–16.08.2000 r., <http://www.wco.ru/biblio/books/koncept1>, (dostęp: 11.01.2006 r.).

2 *Basis Position of the Assisted Reproduction*, Athens, http://www.bioethics.org.gr/en/10_frame_5.html, (dostęp: 11.01.2006 r.).

i zrozumienie ludzkiej natury wraz z jej słabościami. Jednocześnie jednak staje w obronie świętości osoby ludzkiej: wraz z pragnieniem rodzicielstwa dąży do tego, aby natchnąć je koniecznością obecności Boga, wraz z miłością do człowieka pragnie świadczyć o prawdzie o człowieku, wraz z ekonomią ukazywać także akrybię woli Bożej. Podstawowym elementem prawosławnej antropologii jest uznanie zasady świętości życia człowieka, który w swoim istnieniu łączy świat duchowy i materialny. Celem człowieka stworzonego na obraz Boży jest dążenie do stania się podobnym do swego Praobrazu, tzn. osiągnąć przeobóstwienie i świętość. W tym celu człowiek podejmuje trud, powiększa rodzinę, kształci się, zajmując się działalnością twórczą i naukową. Z tego względu ci, których przedmiotem działania jest człowiek powinni okazywać wobec niego szacunek i uwagę³.

Ocena zapłodnień *in vitro* w ramach prawosławnej refleksji bioetycznej koncentruje się wokół takich zagadnień jak: status embrionu i świętość ludzkiego życia, znaczenie i charakter aktu prokreacji, problem bezdzietności i bezpłodności, sens i wymiar rodzicielstwa (macierzyństwa i ojcostwa) w kontekście prawosławnego pojmowania małżeństwa oraz charakter środków, metod i procedur znajdujących zastosowanie w ramach zapłodnienia *in vitro* z transferem embrionu.

W Prawosławiu każdy człowiek jest bogoczłowiekiem (przez małe „b”) i jest z natury powołany do osiągnięcia zjednoczenia z Bogiem, czyli do przeobóstwienia (gr. *theosis*), czyli do stania się bogiem przez łaskę (2 P 1, 4). Dlatego życie ludzkie jest święte i nienaruszalne od samego początku. Od momentu poczęcia bowiem, domaga się stwórczego działania Boga i pozostaje na zawsze w specjalnej relacji do swego Stwórcy. Wczesny zarodek od chwili zaistnienia w momencie poczęcia posiada nie tylko swoją własną tożsamość genetyczną, ale operuje własną tożsamością osobową. W związku z tym, już od chwili poczęcia spotykamy człowieka wraz z duszą i ciałem oraz wrodzoną możliwością stania się „dzieckiem Bożym” (J 1, 12). Za-

3 Ibidem, s. 4-5.

rodek jest już zatem człowiekiem, gdyż jest żyjącą w ciele embri-
nu duszą. Dusza zaś jest tym elementem u człowieka, który pozwa-
la mu optować za grzechem lub uświęceniem, za odrzuceniem Boga
lub uznaniem, że On jeden jest Panem. Życie biologiczne człowieka,
także wtedy, gdy jest on w postaci embrionalnej z racji etapu rozwo-
ju, na którym aktualnie się znajduje, funkcjonuje wraz z życiem du-
chowym. Jest ono darem Bożym i jedyną oraz unikalną okazją do
tego, aby uczestniczyć w niestworzonych, stwórczych Boskich ener-
giach. Od momentu poczęcia człowiek jest już otwarty na łaskę Bożą,
o czym wielokrotnie zaświadcza Pismo Święte i Tradycja Kościoła.
Już w postaci embrionalnej ciało człowieka jest ściśle związane z jego
duszą, zaś jego życie ma wymiar mistyczny. Znakomicie pisze o tym
Tertulian w traktacie *O duszy*: „Jeśliśmy natomiast poczęcie ciała
uważali za wcześniejsze od poczęcia duszy, to według tej samej ko-
leжности musielibyśmy odróżniać i czas ich zapłodnienia. Ale w ta-
kim razie kiedy właściwie następuje zapłodnienie ciała, a kiedy za-
płodnienie duszy? Nie dość na tym: odróżniając czas zapłodnienia,
musielibyśmy przyjąć także dwie różne materie zapłodniające. Bez
wątpienia, przyjmujemy i my dwa rodzaje nasienia: cielesne i ducho-
we, ale zarazem podkreślamy, że są one od siebie nieoddzielne, wsku-
tek czego współlistnieją zawsze razem, w tym samym czasie”⁴. Także
św. Ireneusz z Lyonu, chociaż tylko w jednym miejscu w swej bogatej
twórczości, mianowicie w *Komentarzu do Pieśni nad Pieśniami* napi-
sał: „Dusza nie jest uprzednia do ciała w swojej egzystencji, ani ciało
nie jest uprzednie do niej. Lecz te dwa elementy istnieją od tego sa-
mego momentu”⁵. Podobnie św. Grzegorz z Nyssy, stwierdza: „Jako że
człowiek złożony z duszy i ciała stanowi jedność, należy założyć, że
jeden i ten sam jest fundament i duszy, i ciała, bo gdyby element cie-
lesny pojawił się wcześniej, a duchowy później, człowiek byłby starszy
lub młodszy od siebie samego. (...) w powstawaniu poszczególnych
bytów jedno nie poprzedza drugiego: ani dusza ciała ani odwrotnie.

4 Tertulian, *O duszy* XXVII, 1.

5 Ireneusz z Lyonu, *Komentarz do Pieśni nad Pieśniami* XXVI.

Człowiek byłby bowiem w takim wypadku w niezgodzie sam ze sobą i podzielony różnicą czasu zaistnienia⁶. Zaś w innym miejscu pisze: „Podstawą naszego istnienia nie jest ani bezcielesna dusza, ani pozbawione duszy ciało, ale z posiadającego duszę ciała rodzi się istota żywa, od początku obdarzona duszą⁷”. Wśród Świętych Ojców podtrzymujących ten pogląd można wymienić również św. Maksyma Wyznawcę i jego *Ambiguorum Liber II*. Dla uczciwości naukowej trzeba jednak zaznaczyć, że tacy ojcowie, jak święci Efrem Syryjczyk⁸, Jan Chryzostom⁹, Hieronim¹⁰, Cyryl Aleksandryjski¹¹, Makary Egipski¹², Prokopiusz z Gazy¹³, patriarcha Focjusz¹⁴, a także bł. Teodoret z Cyru¹⁵, zdecydowanie opowiadali się za teorią animacji opóźnionej. Szczegółowa analiza poglądów ojców wschodnich i zachodnich w tej kwestii przekracza jednak ramy tego wystąpienia.

Przyjmując, że życie ludzkie jest jedynym i niepowtarzalnym darem udzielonym człowiekowi przez Boga i jest ono od samego początku święte oraz nienaruszalne należy tym samym uznać, że jest ono takim także wtedy, gdy jest powołane *in vitro*. Według prawo-

6 Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka* XXIX, 1.

7 Ibidem, XXX, 21.

8 Efrem Syryjczyk, *Homilia 197*: „Dusza rodzi się z ciałem, lecz nie jest zasiana z ciałem; jest stworzona z ciałem, ale posiada swoją własną substancję. (...) Dusza jest stworzona, kiedy ciało człowieka otrzymało już swój własny kształt (...). Jest niemożliwe, aby dusza zaczęła istnieć, zanim formowanie ciała i jego części nie zostały ukończone”.

9 Zob.: Jan Chryzostom, *Homilia na Księgę Rodzaju* XIII, 3 oraz eadem, *Homilie na Księgę Hioba* X.

10 Zob.: Hieronim, *List* 121, 4-5.

11 Zob.: Cyryl Aleksandryjski, *Do egipskich mnichów* oraz tenże, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*.

12 „Embrion w łonie matki nie przybiera od razu ludzkiego kształtu, lecz jego postać formuje się i ujawnia stopniowo. Nawet później nie jest on w pełni wykończonym człowiekiem, lecz wzrasta podczas wielu lat, aby w końcu nim się stać” (Makary Egipski, *Homilia* XV, 41).

13 Zob.: Prokopiusz z Gazy, *Komentarz do Księgi Wyjścia* oraz eadem, *Komentarz do Księgi Kapłańskiej*.

14 Focjusz, *Do Amfilochiusza*.

15 Zob.: Teodoret z Cyru, *Leczenie chorób hellenizmu* V, 52-54.

sławnego punktu widzenia nawet wtedy, jeśli zapłodnienie następuje w tzw. probówce, człowiek stwarza jedynie warunki do jego zaistnienia. Człowiek poczęty *in vitro* bez wątpienia jest człowiekiem. Tym niemniej jednak akt powołania go do istnienia zachodzi z woli i inicjatywy człowieka, co budzi uzasadnione wątpliwości co do zamysłu Bożego, zarówno wobec niego samego, jak i jego rodziców. Człowiek nie powstaje przypadkowo. Jego poczęcie i istnienie nie zależy od niego samego. Z obu *Stanowisk* wynika, że prawosławnego punktu widzenia decydującą rolę w zapłodnieniu nie odgrywa ani wola ani techniczne możliwości człowieka, lecz Boskie zamierzenie. Wszystkim rządzi wola Boża, a Bóg działa w najlepszym interesie człowieka. Powołanie nowego życia powinno dokonywać się więc w poszanowaniu godności, szacunku i bojaźni Bożej, nie zaś być wyrazem pychy i egoistycznych pobudek.

W związku z tym pojawia się pytanie: czy rodzice decydując się na zapłodnienie pozaustrojowe i lekarz przeprowadzający ten proces działają wbrew woli Bożej? Odpowiedź w tej kwestii jest bardzo trudna, o ile w ogóle jest możliwa. Dlatego zarówno w stanowiskach Cerkwi rosyjskiej, jak i greckiej, a także w wypowiedziach wielu teologów nie ma na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Definitywne rozstrzygnięcie tego problemu byłoby ponadto niezgodne z duchem Prawosławia, któremu w odróżnieniu od rzymskiego katolicyzmu obce jest podejście czysto jurydyczne. Zaznacza się jednak, że współdziałanie dla dobra człowieka nie powinno być aktem jednostronnie ludzkim i urzeczywistnieniem możliwości, jakie posiada. Powinna być raczej przykładem bosko-ludzkiego współdziałania albo współpracy (synergii), co zakłada uwzględnienie woli Bożej i prawdy Objawionej. Elementem rozpoznania tej prawdy jest uszanowanie tajemnicy człowieka i intymności aktu jego powstawania, pojmowanie aktu prokreacji nie jako czysto technicznej możliwości, ale w kontekście znaczenia i charakteru małżeństwa oraz rodzicielstwa. Dopiero z tej perspektywy powinno się szukać odpowiedzi na pytanie o zgodność bądź niezgodność z wolą Bożą wsparcia prokreacji metodami technicznymi. Tak też czyni to prawosławna refleksja bioetyczna.

Chociaż atrakcyjność technologii reprodukcyjnych jest niewątpliwa, gdyż oferuje bezdzietnym małżeństwom możliwość spełnienia nadziei o posiadaniu potomstwa, to jednak Kościół prawosławny poprzez swoich duszpasterzy kieruje uwagę na wiele kwestii, które powinny być rozważone przez małżonków zanim zdecydują się na ten sposób przezwyciężenia swych cierpień. W podjęciu pasterskim, jak i świadectwie wobec współczesnego świata Kościół prawosławny mówi o konieczności rozpatrzenia problemu zapłodnień *in vitro* w perspektywie teologicznej i antropologicznej. Ten punkt widzenia nie może być bez znaczenia dla małżonków wierzących i praktykujących. Opinie i wypowiedzi duchownych i teologów prawosławnych, a także oficjalne stanowiska lokalnych Kościołów prawosławnych, komitetów doradczych działających przy Synodach Kościołów lokalnych, organizacji kościelno-społecznych, bractw cerkiewnych itd. są świadectwem ogromnej troski zarówno o duchową, jak i cielesną kondycję małżonków, dobro i trwałość ich małżeństwa oraz rodziny. Podkreśla się jednak, że to Bóg jest Stwórcą i Panem całego życia. Na podstawie powyższych rozważań Kościół nie może zalecać korzystania z metod sztucznego zapłodnienia jako sposobu rozwiązania problemu bezdzietności. Nie jest również zadaniem Cerkwi – jak podkreśla *Stanowisko greckie* – sankcjonowanie i penalizacja dopuszczalności stosowania tego rozwiązania¹⁶. W wytycznych dotyczących duszpasterstwa małżeństw bezdzietnych i zmagających się z problemem bezpłodności skierowanych zarówno do duszpasterzy, jak i wiernych zwraca się uwagę na konieczność budowania i umacniania prawdziwej i szczerzej miłości, wzajemnego zaufania i ofiarności między małżonkami. Przez wierzącego prawosławnego chrześcijanina małżeństwo nie może być postrzegane wyłącznie środowisko prokreacji. Powtarzanie wątpliwej z prawosławnego punktu widzenia tezy – stwierdza ks. A. Lorgus – iż celem małżeństwa jest prokreacja przyczynia się do niezrozumienia istoty małżeństwa jako mistycznego zjednoczenia w miłości dwóch osób: mężczyzny i kobiety na wzór

16 *Basis Position of the Assisted Reproduction*, op. cit.

Chrystusa i Kościoła (zob. Ef 5, 23-25)¹⁷. Jest też częstą przyczyną rozdarcia związku i cierpień, nie tylko małżonki, ale również jej męża. Stąd koniecznym jest aby świadczyć, ukazywać i pomóc ludziom zrozumieć na czym polega świętość małżeństwa jako miejsca działania łaski Bożej. Bardzo często próby i doświadczenia, jakim poddawany jest człowiek stanowią okazję to okazania wierności, miłości i przywiązania do Boga oraz drugiego człowieka. Pismo Święte i codzienna rzeczywistość jest pełna takich przykładów. W *Stanowisku greckim* zaś czytamy: „choć narodzić dziecko jest błogosławieństwem, i to bardzo wielkim, to jednak bezpłodność nie odbiera małżonkom godności, nie burzy ich wspólnoty i nie unieważnia małżeństwa”¹⁸.

Dziecko, od chwili poczęcia jest owocem wzajemnej miłości obojga rodziców akceptujących się i wspierających się wzajemnie. Dlatego naturalnym miejscem przyścia na świat i wychowania dziecka jest rodzina składająca się z połączonych węzłem małżeńskim mężczyzny i kobiety. Jest czymś oczywistym, że fakt ten zakłada uczestnictwo i aktywny udział obojga rodziców. Chęć posiadania i wychowania dziecka bez obecności drugiego rodzica z założenia (celowe powołanie do życia i wychowanie dziecka „bez ojca” lub „bez matki”) tchnie egoizmem oraz świadczy o poważnym nieuporządkowaniu w życiu duchowym, sferze psychicznej i emocjonalnej. Kościół prawosławny jednoznacznie sprzeciwia się takim praktykom, podobnie jak występuje przeciw tzw. zapłodnieniom *post mortem*, czyli wykorzystaniu w celach reprodukcyjnych nasienia umierającego bądź już zmarłego mężczyzny. Kościół uważa takie postępowanie za niedopuszczalne i naganne. W tych przypadkach znajduje zastosowanie nie tylko cała klasyczna argumentacja sprzeciwu wobec zapłodnień *in vitro*, ale także podkreśla się aspekt rodzinny, kwestie zaangażowania i miłości współmałżonków i skutki tego faktu dla dziecka. „Nawet gdyby – pisze o. J. Breck – poddanie się procedurom zapłodnienia *in vitro*

17 Swiaszczennik Andriej Lorgus o roźdzenii i usynowlienii, http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid=63&topic=31956.msg405385, (dostęp: 10.04.2009 r.).

18 *Basis Position of the Assisted Reproduction*, op. cit.

w tej sytuacji uznać za „akt miłości” polegający na tym, aby otrzymać potomka, byłoby to wypaczeniem idei miłości małżeńskiej i zamysłu pobłogosławionej przez Boga prokreacji, która zakłada przekazanie życia przez zjednoczenie ciał, czyli współżycie dwóch osób połączonych w monogamicznej, heteroseksualnej i błogosławionej unii małżeńskiej oraz wychowanie dziecka w naturalnej i pełnej rodzinie”¹⁹. „Każdy nowonarodzony człowiek przychodzi na ten świat nie dlatego, aby uczynić piękniejszym życie jego rodziców, powiększyć ich doczesny status materialny lub być ich «kontynuacją» pod względem biologicznym i psychologicznym, lecz powołany jest przez Boga do życia wiecznego. Dziecko jest darem miłości i ufności Boga względem rodziców. Przede wszystkim zaś rodzi się po to, aby wypełnić zadanie, do którego powołał go Bóg, stać się wyrazem Jego kenotycznej i jednoczącej miłości, pod drugie – żyć w prawdzie i wreszcie w najmniejszym stopniu po to, aby dać emocjonalną lub socjalną satysfakcję swoim rodzicom. (...) Dlatego poczęcie każdego człowieka powinno być przede wszystkim wyrazem woli Bożej, a nie tylko rezultatem decyzji człowieka”²⁰. Warunki te nie zostają spełnione z założenia ani w przypadku zapłodnienia *in vitro* „singli” płci żeńskiej lub męskiej, ani zapłodnień *post mortem* ani też w przypadkach par homoseksualnych²¹.

Dlatego Cerkiew prawosławna zachęca raczej do rozważenia adopcji w zamian za poddawanie się zabiegom zapłodnienia *in vitro*. Podkreśla przy tym, że adoptowane dzieci, gdy są obdarzane i wychowywane z troskliwą miłością stają się dla swych przybranych rodziców ich „własnymi” dziećmi. Więż pomiędzy rodzicem a dzieckiem zależy bowiem w mniejszym stopniu od struktury genetycznej aniżeli

19 J. Breck, *The Sacred Gift of Life. Orthodox Christianity and Bioethics*, New York, 1998.

20 *Basis Position of the Assisted Reproduction*, op. cit. Zob.: także bardzo interesujący wywiad z ks. A. Lorgusem pt. *Dietiej nieł'zja zawiesti*, 17.05.2007 r., [w:] <http://www.nsad.ru/index.php?issue=40§ion=10005&article=638>, (dostęp: 20.05.2009 r.) (ks. A. Lorgus jest dziekanem Wydziału Psychologii Prawosławnego Instytutu św. apostoła Jana Teologa w Moskwie).

21 *Basis Position of the Assisted Reproduction*, op. cit.

od miłości, troski, duchowego obcowania i doświadczania siebie nawzajem. „W modlitwach obrzędu małżeństwa Kościół prawosławny wierzy, że rodzicielstwo jest pożądanym owocem małżeństwa zawartego zgodnie z prawem, ale jednocześnie nie jest ono jedynym jego celem. Słowom: „daj im owoc łona i pożytek z potomstwa” towarzyszą modlitwy o dary nieprzemijającej miłości, czystości, jedności dusz i ciał. Dlatego dążenia do rodzicielstwa niezgodne z zamysłem Twórcy życia, Kościół nie może uznać za moralnie usprawiedliwione. Jeżeli mąż lub żona nie są zdolni do poczęcia dziecka oraz metody terapeutyczne lub chirurgiczne leczenia bezpłodności zawiodły, małżonkowie powinni z pokorą przyjąć swoją bezdzietność jako szczególnie powołanie”²². W opinii Kościoła rodzice, którzy nie mają potomstwa powinni zaakceptować swój los jako wolę Bożą i nieść swój krzyż albo zadecydować się na adopcję i obdarzyć swoją miłością dziecko, które zostało pozbawione miłości rodzicielskiej. Trzeba przy tym postawić pytanie, czy ważniejsze jest przekazanie dzieciom naszych genów, czy dbałość o duszę dziecka i jego wychowanie w miłości i w wierze.

Rozważając wydarzenie poczęcia, Kościół prawosławny z całą stanowczością podkreśla, że życie przekazywane przez rodziców ma swe źródło w Bogu. Poczęcie samo w sobie jako początek życia jest wolne od chciejstwa i emocji człowieka. Wydarzenie to okryte jest tajemnicą, jest sferą *sacrum*, misterium miłości i jedności, które może być realizowane i dojść do głosu jedynie w związku sakramentalnym. Również akt przekazywania życia, w którym dochodzi do poczęcia jest jedyny w swoim rodzaju i niepowtarzalny, wyjątkowo intymny,

22 *Basis Position of the Assisted Reproduction*, op. cit. Pełny tekst cytowanej modlitwy brzmi: „Święty Boże, który z prochu uczyniłeś człowieka, a z jego żebra utworzyłeś niewiastę dołączając mu ją do pomocy, bo tak się spodobało Twojej wielkości, żeby człowiek nie był samotny na ziemi. Przeto i teraz Ty sam, Władco, wyciągnij swą rękę za świętego Twego przybytku i połącz sługę Twego i służebnicę Twoją, ponieważ przez Ciebie żona łączy się z mężem. Połącz ich w jednomysłności, uwieńcz ich w jedno ciało, daj im owoc łona i pożytek z potomstwa. Albowiem Twoje jest panowanie i Twoje jest królestwo, i moc, i chwała, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen.” (Zob.: *Małżeństwo. Obrzęd koronowania*, [w:] *Teksty modlitw i nabożeństw – Euchologion* (<http://www.liturgia.cerkiew.pl/euch/malzenstwo/slub.pdf>, (dostęp: 10.04.2009 r.).

osobisty i głęboko emocjonalny. Akt współżycia małżeńskiego (prokreacji) i poczęcie nie są jednak ze sobą tożsame. Poczęciem bowiem kieruje Bóg i zaistnienie nowego człowieka jest misterium, sferą *sacrum*. Konieczna jest jednak przy tym współpraca i aktywny udział człowieka (synergia) w postaci zgodnego i pobłogosławionego przez Boga aktu współżycia. Sprowadzenie samego aktu prokreacji, jak i poczęcia człowieka do działania *stricte* mechanicznego postrzeganego przez optykę procedur o charakterze naukowo-technicznym prowadzi do ingerencji w tajemnicę człowieka i człowieczeństwa. Takie podejście zarówno desakralizuje akt poczęcia, jak i wykrzywia akt prokreacji odzierając go z wyjątkowości i niepowtarzalności. Stąd też – stwierdza *Stanowisko greckie* – „poczęcie człowieka za pomocą sztucznych metod prokreacji jest pozbawione świętości, wzajemnego oddania i zaufania właściwego dla współżycia małżeńskiego. Człowiek nie jest powoływany do życia poprzez naturalny kontakt fizyczny, lecz staje się produktem procesu technologicznego. (...) Aseksualne poczęcie obnaża moment duchowo-cieleśnego poczęcia człowieka z atmosfery silnej miłości małżeńskiej i całkowitego duchowo-cieleśnego zjednoczenia małżonków. Prawo Boże stanowi, aby każdy człowiek był owocem miłości a nie tylko mechanicznego zespolenia komórek rozrodczych (gamet)”²³. W podobnym tonie brzmi fragment komunikatu cerkiewno-społecznej Rady ds. Etyki Biomedycznej działającej przy Patriarchacie Moskiewskim. „Wykorzystanie technologii reprodukcyjnych – stwierdzono w nim – skłania do niewłaściwego pojmowania kształtującego się życia jako produktu, który można wybierać zgodnie z własnymi zachciankami i którym można dysponować jak innymi wytworami ludzkiej aktywności”²⁴. Według Kościoła prawosławnego bezkrytyczna dopuszczalność zapłodnień *in vitro* jako technicznej możliwości w kwestii posiadania

23 *Basis Position of the Assisted Reproduction*, op. cit.

24 *O nrawstwiennych problemach swiazannyh z razwitiem rieprouduktiwnykh*, Zajawieniye cerkowno-obshestwiennogo sowieta po biomeditsinskoj etike, 13.10.1999 r., http://bioethics.orthodoxy.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=11&Itemid=14, (dostęp: 10.04.2009 r.).

potomstwa nie tylko przeciwstawia się integralnej koncepcji natury i osoby ludzkiej stworzonej przez Boga, ale też skłania do uprzedmiotowienia człowieka, ma destrukcyjny wpływ na pojmowanie miłości mężczyzny i kobiety w wymiarze duchowym, moralnym, fizycznym i psychicznym, wypacza sens ludzkiej płciowości i seksualności. Powołanie człowieka do życia za pomocą sztucznych metod prokreacji przyczynia się do wykreowania modelu prokreacji pozbawionej konieczności współżycia płciowego i modelu współżycia płciowego bez prokreacji. Do poczęcia nowego życia dochodzi poza miejscem do tego stworzonym i naturalnym. „Ciepło i ciemności macierzyńskiego łona – jak czytamy w *Stanowisku greckim* – zastąpione są przez chłód laboratorium i przezroczystość probówki, zaś pełne nadziei oczekiwanie zastępuje precyzyjność procedur i dokładna wiedza poparta obserwacją. Rodzice nie są obecni przy poczęciu dziecka duszą i ciałem. Ich miejsce w tym najświętszym i przełomowym momencie zajmuje personel medyczny. Rodzice uczestniczą w poczęciu swego dziecka za pośrednictwem pobranych od nich komórek rozrodczych”²⁵. Trzeba przy tym nadmienić, że również procedury i sposób ich pobrania jest bardzo wątpliwy moralnie. Chodzi tutaj zarówno o hiperstymulację jajników kobiety w celu produkcji wielu komórek jajowych, jak i pozyskanie męskiego nasienia drogą masturbacji.

Szczególny sprzeciw Cerkwi budzi wykorzystywanie w celach reprodukcyjnych komórek rozrodczych pochodzących od osób trzecich. Ma to miejsce zwłaszcza w przypadkach bezpłodności mężczyzny. Wówczas do zapłodnienia mogą być wykorzystane męskie komórki rozrodcze (plemniki) pochodzące od anonimowego dawcy. Kościół prawosławny z całą stanowczością sprzeciwia się takim praktykom widząc w nich pogwałcenie jedności małżeńskiej, zagrożenie, zarówno dla życia osobistego, jak i rodzinnego współmałżonków. W *Koncepcji socjalnej* czytamy: „Manipulacje związane z aktem darowania komórek rozrodczych naruszają integralny charakter osoby i wyjątkowość relacji małżeńskich, gdy dopuszczają ingerencje trzeciej

25 Zob.: *Basis Position of the Assisted Reproduction*, op. cit.

strony. Oprócz tego taka praktyka zachęca do nieodpowiedzialnego traktowania ojcostwa i macierzyństwa, w jawny sposób uwalniając je od wszelkich obowiązków wobec tych, którzy są «ciałem z ciała» anonimowych dawców. Wykorzystanie materiału dawcy narusza fundament wzajemnych relacji rodzinnych jeśli oprócz rodziców «społecznych» przewiduje także obecność rodziców «biologicznych»²⁶.

Wszystkie stanowiska i wypowiedzi prezentujące prawosławny punkt widzenia na zapłodnienie *in vitro* podkreślają, że techniki sztucznej reprodukcji, które wydają się służyć życiu, stwarzają wiele możliwości jego instrumentalizacji i unicestwiania. Nie chodzi tutaj tylko o niski procent ich skuteczności (około dwudziestu procent), który odnosi się nie tyle do momentu zapłodnienia ale kolejnych faz rozwoju człowieka w fazie embrionalnej. Z prawosławnego punktu widzenia powoływanie do życia większej ilości embrionów aniżeli jest w rezultacie wprowadzanych do dróg rodnych kobiety, selekcja embrionów na wartościowe i mniej wartościowe, powstawanie tzw. «embrionów nadliczbowych», kriokonserwacja, redukcja embrionalna w przypadku wystąpienia ciąży mnogiej są absolutnie nie do przyjęcia, nie mówiąc już o konsekwencjach zdrowotnych, psychicznych i duchowych dla matki i dziecka, które mogą być efektem zastosowanych środków. Kościół sprzeciwia się również uśmiercaniu embrionów ludzkich i nie godzi się na ich wykorzystywanie zarówno w celach naukowych, jak i terapeutycznych. Człowiek nigdy może być uprzedmiotowiony i sprowadzony do roli materiału biologicznego, którym można swobodnie dysponować. „Moralnie niedopuszczalne z prawosławnego punktu widzenia – podkreśla *Koncepcja socjalna* – są wszystkie rodzaje zapłodnienia pozaustrojowego zakładające przygotowanie, konserwację i celowe zniszczenie embrionów «nadliczbowych»²⁷. Pobodnie brzmi *Stanowisko greckie*: „Pierwszym rezultatem zapłodnienia pozaustrojowego jest wytworzenie «embriionów zbytecznych». Kościół nie akceptuje takiego określenia, gdyż nie

26 *Osnovy socjal'noj koncepcji Russkoj Prawosławnoj Cerkwi* XII, 4, op. cit.

27 Ibidem.

może zgodzić się na istnienie zbyt wielu ludzi, których losy zależą od osób trzecich. Każdy człowiek – a więc każdy ludzki embrion – jest osobą niepowtarzalną, nosi w sobie święty i unikalny obraz Boży i jest niezbędny dla innych ludzi, aby tworzyć z nimi wspólnotę”²⁸. Podstawowa intuicja antropologii prawosławnej głosi, że człowiek jest istotą wspólnotową, gdyż nie można zbawiać się w pojedynkę. Człowiek znajduje się także wobec wspólnoty kosmosu, jest związany ze wszystkimi ludźmi poprzez swoją naturę, a także przez Kościół – mistyczne ciało Jezusa Chrystusa i przez łaskę, co wiąże człowieka z Bogiem. W prawosławnej teologii oddzielenie od Boga pociąga za sobą oddzielenie od człowieka, piekło i śmierć. Takim piekłem jest dla embrionów chłód laboratorium, ich przechowywanie (kriokonserwacja) i wykorzystywanie w celach naukowo-badawczych, które pociągają za sobą ich uśmiercenie²⁹. W tym celu duchowni i teologowie będący głosem Kościoła apelują do rodziców, aby nie tylko dogłębnie zapoznali się z przebiegiem procedury, ale zastanowili się nad jej wymiarem duchowym i swoją odpowiedzialnością za życie człowieka, który jako «embrion nadliczbowy» mógłby zostać wykorzystany w innych celach niż prokreacyjne (na przykład naukowo-badawczych) i w ich rezultacie uśmiercony. Małżonkowie powinni także mieć świadomość, że redukcja embrionalna, czyli wycofanie rozwijającego się i już zagnieżdżonego embrionu w celu uniknięcia ciąży mnogiej nieodłącznie wiąże się z jego uśmierceniem i jest przez Kościół kwalifikowane jako dokonanie aborcji na życzenie.

Z prawosławnego punktu widzenia nie do pomyślenia jest również traktowanie metod wspomagania reprodukcji, w tym także zapłodnień pozaustrojowych, jako formy leczenia bezpłodności. Sztuczne zapłodnienie ani nie leczy z bezpłodności ani nie rozwiązuje problemu bezdzietności. Skłania za to do traktowania osób bezdzietnych i bezpłodnych jako osób chorych.

28 *Basis Position of the Assisted Reproduction*, op. cit.

29 Por.: ibidem, s. 40-42.

Do rozstrzygnięcia pozostaje jeszcze jedna kwestia. Czy w związku z tym wszystkim, co zostało powiedziane, Kościół prawosławny jednoznacznie sprzeciwia się i potępia zapłodnienie *in vitro*? Zarówno *Koncepcja Socjalna*, *Stanowisko greckie* oraz inne dokumenty takie jak stanowisko Kościoła prawosławnego w Ameryce, cytowane powyżej komunikaty Rady ds. etyki biomedycznej działającej przy Patriarchacie Moskiewskim, nie licząc wielu wypowiedzi hierarchów prawosławnych, duchownych i teologów zajmujących się analizą problemów bioetycznych z perspektywy nauki Cerkwi prawosławnej, nie dają podstaw do takiego stwierdzenia. W *Koncepcji Socjalnej* bowiem czytamy: „Za dostępny środek pomocy medycznej może służyć sztuczne zapłodnienie komórkami rozrodczymi męża o ile nie narusza ono jedności związku małżeńskiego, zasadniczo nie różni się od poczęcia w sposób naturalny i dokonywane jest w kontekście relacji małżeńskich”. W świetle tego, że poczęcie *in vitro* nowego człowieka odbywa się w sposób нефизjologiczny i aseksualny sformułowanie: „zasadniczo nie różni się od poczęcia w sposób naturalny” należy – zdaniem ks. A. Ilina – rozumieć jako przebiegające w naturalny sposób na poziomie biologicznym³⁰. „W tych przypadkach – stwierdził ponadto patriarcha Aleksy II – gdy inne terapeutyczne i chirurgiczne metody leczenia bezpłodności dotyczącej jednego lub obojga małżonków zawodzą, sztuczne zapłodnienie komórkami rozrodczymi męża Cerkiew uważa za dopuszczalne. Zupełnie innym problemem jest zastępcze macierzyństwo. Nawet wtedy, gdy nie wchodzi w grę względy komercyjne, sprzeciwia się ono naturze i jest moralnie niedopuszczalne. Wszystkie rodzaje zapłodnienia pozaustrojowego włączając przegotowanie, konserwację i zamierzone zniszczenie tzw. embrionów nadliczbowych, jest niedopuszczalne z prawosławnego punktu widzenia”. Wypowiedź patriarchy Aleksego II koresponduje z opiniami innych teologów. Cytowany już

30 Ks. A. Ilin, *Ataka klonow: sowremiennyj wzgľad Prawosławnoy Cerkwi*, [w:] http://www.pctvl.lv/?lang=ru&mode=rakurs&submode=akcent&page_id=1683, (dostęp: 10.04.2009 r.).

ks. A. Lorgus na jednym z forów internetowym potwierdził, iż „Cerkiew prawosławna dopuszcza poczęcie metodą zapłodnienia pozaustrojowego z wykorzystaniem nasienia męża. Tym niemniej jednak małżonkowie powinni mieć świadomość tego, że podjęcie takiej decyzji jest pozbawione jakiegokolwiek moralnego i duchowego sensu, ponieważ ich rodzicielstwo zostało zrealizowane w tym przypadku w sposób nienaturalny, czyli w sposób przeciwny naturze. Taki akt sam w sobie jest gwałtem uczynionym nad samym sobą i naturą”³¹. Podobnie sądzi uznany autorytet w sprawach prawosławnego podejścia do zagadnień bioetycznych metropolita Antoni (Bloom). „Jeśli kobieta – pisze on – nie może mieć dziecka w naturalny sposób, to można wziąć nasienie jej własnego męża i tym nasieniem ją zapłodnić; wydaje mi się, że jest to całkowicie prawidłowe”³². W dalszej części wypowiedzi metropolita Antoni jednak dodaje, że wykluczone jest zapłodnienie kobiety nasieniem pochodzącym od innego mężczyzny. W podobnym duchu sformułowane jest oficjalne stanowisko Świętego Synodu Biskupów Kościoła Prawosławnego w Ameryce z lipca 1992 r. w rozdziale poświęconym prokreacji³³.

W ostatnim czasie na temat dopuszczalności zapłodnień pozaustrojowych wypowiedziała się Rada ds. etyki biomedycznej przy Patriarchacie Moskiewskim. W swoim komunikacie z 11 grudnia 2007 r. stwierdziła, że dopuszczalność zapłodnień *in vitro* mogła mieć miejsce tylko i wyłącznie w warunkach istnienia prawa, które:

- zabraniałoby dokonywania zapłodnienia *in vitro* z mikromanipulacją, która polega ona na wprowadzeniu pojedynczego plemnika do wnętrza komórki jajowej; procedura ta odbywa

31 Odpowiedź ks. A. Lorgusa na forum *Riebionok iz probirki*, [w:] http://www.orthorus.ru/titles/bb_show.php?r=5&t=58&m=3969, (dostęp: 10.04.2009 r.).

32 Antonij, Mitropolit Surożskij, *Woprosy miedicinskoj etiki*, [w:] *Trudy*, Moskwa 2002, s. 53-54.

33 *On Marriage, Family, Sexuality, and the Sanctity of Life*, Official document of the Holy Synod of Bishops on the occasion of the Tenth All-American Council of the Orthodox Church in America, Miami, July 1992.

- się pod kontrolą mikroskopu, z wykorzystaniem specjalnych mikropipetek i mikromanipulatora (IVF-ICSI)³⁴.
- zabraniałyby powoływania do istnienia i niszczenia tzw. embrionów nadliczbowych,
 - stanowiłyby, że zapłodnienie pozaustrojowe mogłoby być dostępne wyłącznie dla par małżeńskich tylko za ich zgodą i po uprzednim poinformowaniu ich o przebiegu, możliwych konsekwencjach i ryzyku, zarówno dla matki, jak i dziecka związanym z poddaniem się procedurom,
 - zezwalałyby na poddanie się procedurom zapłodnienia pozaustrojowego tylko tym parom małżeńskim, które dysponowałyby orzeczeniem medycznym stwierdzającym bezpłodność jednego bądź obu małżonków³⁵.

Zakończenie

Rozważania na temat stosunku Cerkwi prawosławnej do zapłodnień *in vitro* z transferem embrionów chciałbym zakończyć wypowiedzią ks. M. Bałaszowa. „W odróżnieniu od niezmiennej i jednoznacznej pozycji Kościoła rzymsko-katolickiego odnośnie zapłodnień pozaustrojowych – stwierdził on – opinie teologów prawosławnych są podzielone. Główną przyczyną krytycznego ustosunkowania się Kościoła jest los embrionów nadliczbowych i redukcja embrionalna. Wykorzystanie tylko jednej komórki jajowej do przeprowadzenia

34 ICSI stosuje się gdy: 1) liczba plemników o ruchu prawidłowym jest mniejsza niż 1 milion w 1 ml nasienia; 2) kolejne próby zapłodnienia pozaustrojowego nie przyniosły efektu; 3) występuje brak plemników w nasieniu (azoospermia). Wówczas stosuje się tzw. ICSI-PESA lub ICSI-TESE- mikromanipulację po uzyskaniu plemników drogą biopsji najądra lub jądra.

35 *O negatywnych konsekwencjach państwowego finansowania metod sztucznego opłodnienia*, Zająwielnije cerkowno-obszestwiennogo sowieta po biomiedicinskoj etiekie, 11.12.2007 r., http://bioethics.orthodoxy.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=46&Itemid=1. Zob.: także L. Sheenan, *Protecting the Unborn*, 2004 Parish Ministries Workshop, [w:] <http://www.o.ca.org/PDFS/christianwitness/2004-PMConf-LScheean.pdf>, (dostęp: 10.04.2009 r.).

procesu zapłodnienia *in vitro* przez jednych teologów jest odrzucana jako prowadzący do dehumanizacji życia ludzkiego. Inni zaś przyjmują taką modyfikację tej metody jako warunek jej dopuszczalności”³⁶.

Nie zmienia to faktu, że Cerkiew prawosławna nie rekomenduje tego typu środków zaradzenia bezdzietności i bezpłodności swoim wiernym. Wskazuje za to na wiele konkretnych wątpliwości moralnych związanych z procedurami i metodami, które podważają i wypaczają rozumienie istoty ludzkiej, znaczenie i cel małżeństwa oraz prokreacji. Z tych względów, stanowczo sprzeciwiając się zapłodnieniom *in vitro* realizowanym według obecnie przyjętych procedur i w obecnej formie. Tym niemniej, w świetle przytoczonych dokumentów, liczni autorytatywni prawosławni bioetycy i teologowie zarazem są równie dalecy od bezwzględnego rygoryzmu w tej kwestii. Oficjalne stanowiska kościelne, a także wypowiedzi duszpasterzy i teologów nie narzucają jednak i nie wymuszają na wiernych czegośkolwiek. Starają się raczej poprzez spokojną argumentację opartą na nauce Cerkwi skłonić małżonków do rozważenia wstrzymania się od tych środków. Wyznaczają przy tym wyraźne granicę tolerancji, poza którymi jest już jednoznaczny i stanowczy sprzeciw oraz modlitwa o zastanowienie się i nawrócenie tych, którzy zbłądzili.

36 Protojerej Mikołaj Bałaszow, *Rieproduktiwnyje tiechnologii: dar ili iskuszenije?*, [w:] <http://orthomed.ru.pms.php?id=library.ethics.00037>, (dostęp: 10.04.2009 r.) (ks. Mikołaj Bałaszow pełni funkcję sekretarza ds. stosunków międzyprawosławnych Wydziału Kościelnych Stosunków Zewnętrznych Patriarchatu Moskiewskiego).



Ks. Marek Ławreszuk

PRAWOSŁAWIE WOBEC PROBLEMU ETNOFILETYZMU

Chrystus był ukrzyżowany w imię nacjonalizmu, nie tylko hebrajskiego nacjonalizmu, jak często jest przedstawiane, ale każdego nacjonalizmu – rosyjskiego, niemieckiego, francuskiego, angielskiego¹

Tematem referatu jest stosunek Prawosławia do tendencji etnofiletystycznych. Etnofiletyzm, podobnie jak kwestia jedności Prawosławia, stanowi problem wewnętrzny, gdyż rozwija się jedynie wewnątrz Kościoła.

Etnofiletyzm (gr. *ethno* – naród, *phili* – rasa, plemię) jest dążeniem i zasadą nacjonalistyczną stosowaną w eklezjologii do wywyższenia określonej grupy narodowościowej w obrębie Kościoła. Etnofiletyzm dąży do tworzenia lokalnych Kościołów na zasadach narodowościowych i etnicznych. Podstawową zasadą etnofiletyzmu jest jedność narodowościowa, językowa i kulturowa w obrębie Kościoła lokalnego². Etnofiletyzm służy więc uwypukleniu, w ramach eklezjologicznej struktury, pewnej grupy narodowej.

Idea etnofiletystyczna nie jest jedynie problemem z historii Kościoła. Osądzona w XIX wieku, uległa modyfikacji, przerodziwszy się w kolejne stadia pewnych dążeń, koncepcji czy idei. Wszystkie te nowe idee spaja wspólne z etnofiletyzmem jądro – zniekształcenie hierarchii wartości poprzez przedkładanie więzów krwi ponad więzy

1 M. Бердяев, *Многобожие и национализм*, Путь” 1934, № 43, с. 7.

duchowe. Spróbujmy więc poznać problem, jaki kryje się w etnofiletyzmie oraz poznać receptę, która mogłaby go rozwiązać.

W ujęciu historycznym naród jest fundamentalnym pojęciem w historii ludzkości epoki nowożytnej. Pojęcie narodu ewoluowało na przestrzeni wieków. Naród tworzy dwie określone relacje: człowieka z drugim człowiekiem oraz człowieka z ludzkością w ogóle. Skoro są dwie możliwości, nie istnieje dla nich żadna alternatywa, więc jeśli ludzie nie opowiedzą się za pierwszym sposobem kreowania narodu, jednocześnie stworzą sposób drugi. „Naród jest stopniem indywidualizacji w stosunku do ludzkości i jednoczenia w stosunku do człowieka”³.

Na przestrzeni dziejów nie sposób nie zauważyć nierozzerwalnych więzów łączących narody i religie. Religie prowokowały do powstawania nacji, narody zaś tworzyły własne wierzenia, cementujące przynależność narodową. W ten sposób związany został Naród Wybrany – Izrael, na takiej zasadzie udało się Arabom stworzyć Cesarstwo Otomańskie; również Cesarstwo Rzymskie powstało nie na zasadzie przynależności rasowej, a na zasadzie jedności wierzeń.

Współzależność narodu i religii najlepiej przedstawia historia Izraela – Stary Testament. Do Wcielenia Syna Bożego istnienie jednego, Bogiem wybranego narodu, było przeciwstawione pozostałym nacjom. Historia Bożego przymierza jest powiązana z historią Izraela – narodu hebrajskiego⁴. Narodowość była ściśle powiązana z re-

2 Por.: G. D. Papathomas, archim., *Course of Canon Law – Appendix VI – canonical glossary*, Paris 1995, cyt. za: *For the peace from above. An Orthodox Resource Book on war, peace and nationalism*, Hildo Bos, Jim Forest (ed.), Syndesmos 1999, s. 11; Zob.: również podobną definicję Filipowa: Т. И. Филиппов, *Современные церковные вопросы*, Санкт-Петербург 1882, c. 225.

3 M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2003, s. 77.

4 Wśród naukowców istnieje rozbieżność czy można analizować na jednej płaszczyźnie narody żyjące w przeszłości z narodami współczesnymi. Istnieje wiele różnic pomiędzy percepcją narodu w okresie biblijnym i współcześnie (szczególnie po Rewolucji Francuskiej, w epoce rozwoju państw narodowych). Ze sporu tego wyłączony jest naród izraelski, którego uformowaną narodową strukturę uznano za spełniającą wszelkie cechy narodu. Od ponad 200 lat, egzegeci jednoznacznie definiują staro-

ligią – Samarytanie, pod względem narodowościowo-etnicznym nie zaprzestali być semitami zachodnimi, jednak pod wpływem pluralizmu religijnego skazili pierwotną religię i zostali z narodu izraelskiego usunięci.

Połączenie religii i narodowości było tak silne, iż osoba chcąca oficjalnie przynależeć do religii mojżeszowej, musiała wcześniej zmienić swoją narodowość – stać się Izraelitą. Znamiennym jest dopuszczanie obcych do wspólnoty Narodu Wybranego dopiero w trzecim pokoleniu (Iz 56, 1-8).

Starotestamentowy naród izraelski stanowi praobraz narodu Bożego – nowotestamentowego Kościoła Chrystusowego. Tak, jak Stwórca tworząc ludzkość, obrał Izrael, jako swój Naród Wybrany, tak też Chrystus – Nowy Adam, tworzący nową ludzkość, założył fundamenty Kościoła jako nowego narodu. O ile jednak naród Starego Testamentu był nacją poprzez więzi krwi; nowy naród – członkowie Kościoła Chrystusowego – stali się nacją poprzez więź duchową. W nauce Jezusa Chrystusa pojęcie narodu zostało przewartościowane – uzyskało nowy wymiar. „Bożym zamysłem, Judaizm dany był dla narodu izraelskiego. Chrześcijański Kościół (...) został dany izraelskiemu, greckiemu, rzymskiemu i wszystkim innym narodom”⁵.

Nauczanie Jezusa Chrystusa przemienia wzajemne relacje narodowości i religii. Narodowość przestaje być w religii istotna. Człowiek przestaje „przynależeć” do religii, a zaczyna ją „wyznawać”. Przynależność do Kościoła jest wynikiem jego wolnego wyboru. Religia nie jest już determinowana więzami krwi, a jedynie wiarą i miłością. Jednocześnie samo pojęcie narodu w nauczaniu Chrystusa, nabiera charakteru uniwersalnego, kompletnie odmiennego od starotestamentowego, jak też i współczesnego nam. Chrystus przyszedł na ziemię

stamentowy Izrael jako naród. S. Grosby, *Religion and nationality in antiquity: the worship of Yahweh and ancient Israel*, [in:] J. Hutchinsona, A. D. Smitha (eds.), *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*, London & New York 2002, II, s. 439.

5 Николай (Велимирович), святитель, *Творения святителя Николая Сербского (Велимировича)*, т. III, *Духовное возрождение Европы*, tłum. S. Fopow, Moskwa 2006, s. 333-334.

nie po to, aby tworzyć królestwo ziemskie, lecz duchowe: „Królestwo moje nie jest z tego świata (...)” (J 18, 36). Narodowość chrześcijańska powinna więc oscylować nie wokół życia ziemskiego, i ziemskiej wspólnoty, lecz wokół wspólnoty duchowej. Apostoł Paweł różnicę pojęcia przynależności narodowej przedstawia na przykładzie dwóch synów Abrahama (Ga 4, 21-28), którzy uosabiają dwa przymierza, dwa narody i w konsekwencji dwie drogi do Boga. Przymierze Starego Testamentu jest obietnicą wyzwolenia z niewoli, jest przymierzem z niewolnikiem, przymierze zaś Nowego Testamentu jest przymierzem wolności. Pierwsze, jest przymierzem „według ciała”, drugie zaś według usynowienia ludzkości. Duchową rodziną – narodem wierzącego chrześcijanina – jest więc nie ziemska Jerozolima, a „Jeruzalem zaś, które jest w górze” (Ga 4, 26). Dla chrześcijanina prawdziwa ojczyzna (gr. *politeuma*) jest „w niebie” (Flp 3, 20). Jednocześnie chrześcijanie są obowiązani „nauczać wszystkie narody” (Mt 28, 19) – istnieć w świecie narodów, państw i grup społecznych. Kościół musi więc działać wśród ziemskich struktur społecznych, sam jednak nie powinien przemieniać własnej struktury – struktury duchowej⁶.

Chrześcijaństwo rodzi nowe rozumienie narodowości: „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety; albowiem wy wszyscy jedno jesteście w Jezusie Chrystusie” (Ga 3, 28; również Rz 10, 12 – „Nie ma już różnicy między Żydem a Grekiem. Jeden jest bowiem Pan wszystkich (...)). Wyjście poza więzy etniczne, kulturowe, historyczne, stanowi rewolucyjny krok, niespotykany w żadnym systemie politycznym, w żadnej religii. W Kościele może się znaleźć „każdy” wierzący w Chrystusa i to określenie „każdy” – podkreślane przez św. Jana Chryzostoma – świadczy o uniwersalności Kościoła⁷. Chrystus ukazuje nam, jak powinna wyglądać chrześcijańska hierarchia wartości: najpierw Bóg, potem człowiek, najpierw wiara, później rzeczy ziemskie, na począt-

6 Zob.: P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 2003, s. 324.

7 Zob.: Homilia św. Jana Chryzostoma na List Apostoła Pawła do Rzymian, [w:] *Homily XVII*, [w:] Chrysostom, *Homilies on the Epistles of Paul to the Roman*, NPNF, ser. I, vol. 11, s. 474-475.

ku przynależność do Kościoła, potem relacje człowieka z narodowością (zob. Kol 1, 18)⁸. Kto stara się zmienić zależności tej hierarchii, zgodnie ze słowami Chrystusa „nie jest [Jego] godzien” (zob. Mk 10, 37). W okresie apostołskim, uczniowie Chrystusa określili swój stosunek do narodowości, ukazując uniwersalność Kościoła i jego nieograniczoność. Narodowość, zgodnie ze słowami Chrystusa (Ga 3, 28), stała się nieistotna; wszelkie relacje społeczne (Mk 10, 37) – drugorzędne. Chrześcijaństwo łamie starotestamentowe zasady oparte na relacji „swój – obcy”; obala zakaz kontaktów z cudzoziemcami (por. Dz 10, 28). Apostołowie nie faworyzują przedstawicieli własnego narodu, głosząc Ewangelię tym, którzy chcą ją poznać (Dz 13, 45-48). W wyniku sporu apostołów o przyjmowanie pogan do wspólnoty wiernych, ujawnia się idea, iż Chrześcijaństwo nie może być ograniczone do jakiejkolwiek grupy społecznej, czy nacji.

Otwartość i uniwersalizm Kościoła spychał kwestie przynależności etnicznej poza sferę istotnych problemów. Narodowość dla Kościoła pierwszych wieków nie ma znaczenia, o czym świadczą słowa apostoła Piotra skierowane do Korneliusza: „...Bóg naprawdę nie ma względu na osoby. Ale w każdym narodzie miły jest Mu ten, kto się Go boi i postępuje sprawiedliwie” (Dz 10, 34-35).

Fundament chrześcijaństwa jest nie do zaakceptowania przez zasady tworzące naród. Najlepiej uwidacznia to historia prześladowań chrześcijaństwa za czasów Imperium Rzymskiego, w pierwszych wiekach naszej ery.

Od początku Kościół prawosławny uformowany był na fundamencie Kościołów lokalnych, z których każdy w pełni posiada wszystkie cechy Kościoła uniwersalnego⁹, lecz bez jedności z innymi Kościołami lokalnymi nie może istnieć. Wielość Kościołów lokalnych zachowuje wynikającą z historii różnorodność języków i kultur, lecz podobnie jak z wielu głosów powstaje symfonia, Kościół pozostaje

8 A. И. Сидоров (ред.), *Собрание творении преподобного Иустина Поповича*, tłum. S. Fonow, t. I, Москва 2004, s. 67.

9 Dlatego apostoł Paweł pozdrawiając chrześcijan z Koryntu nazywa ich Kościołem Bożym, czyli mającym pełnię wiary i łaski. Por. 1 Kor 1, 2.

z gruntu jeden w swoim dogmacie i w sakramentach jako niewzruszona *koinonia*¹⁰.

Rozmieszczenie terytorialne Kościołów lokalnych pierwszych wieków zgodnie pokrywało się z polityczno-administracyjnym podziałem Imperium Rzymskiego. Każdy Kościół lokalny założony został w oparciu o granice państwowe, a nie na podstawie etnicznej, czy narodowościowej samej w sobie¹¹. Granice państwowe, zostały uznane za granice Kościoła lokalnego z pragmatycznych względów. Taki podział administracyjny Kościoła powszechnego automatycznie powodował dwa pozytywne następstwa: nie ograniczanie Kościoła do grupy etnicznej, która mogłaby być z danym lokalnym Kościołem utożsamiana oraz podkreślenie równości wiernych różnych grup etnicznych, zebranych, aby być zjednoczonymi i przemienionymi w jeden „naród Boży”.

Kościół lokalny oparte były na systemie metropolitalnym¹², stworzonym na podstawie istniejących struktur eklezjalnych¹³. Model metropolitalny podkreślał eklezjalną zasadę „jedno miasto – jeden biskup – jeden Kościół”¹⁴.

Również nazewnictwo Kościołów lokalnych opiera się na zasadzie geograficznej. Kościoły lokalne brały swą nazwę bądź od stolicy, bądź od głównego miasta, bądź od terytorium, nigdy zaś nie kierowały się nazwami grup etnicznych, z których wywodzili się wierni¹⁵.

10 P. Evdokimov, op. cit., s. 165.

11 I. Karmiris, *Nationalism in the Orthodox Church*, “Greek Orthodox Theological Review” XXVI, 3 (Fall) 1981, s. 175-77.

12 Kanoniczne zasady charakteryzujące system metropolitalny szósty kanon I Soboru Powszechnego (dalej np.: 6 I SP) określa konkretne prerogatywy metropolity, również siódmy kanon odnosi się do władzy metropolitalnej podkreślając, iż nawet honorowe pierwszeństwo biskupa Aelii (tj. Jerozolimy) nie narusza praw metropolity. Zob.: 6 I SP, 7 I SP.

13 Zob.: m. in.: Hilarion (Alfeev), biskup, “One city–one bishop–one Church”. *The Principle of Canonical Territory and the Appearance of “Parallel Hierarchies”*, “Europaica Bulletin” 2006, no. 84.

14 Zob.: m. in.: Hilarion (Alfeev), biskup, “One city–one bishop–one Church”..., op. cit.

15 Panteleimon (Rodopoulos), metropolita, *Territorial Jurisdiction...*, op. cit.

W wyniku dalszego rozwoju Chrześcijaństwa, znaczenie niektórych metropolii rosło. W IV wieku pojawiły się pierwsze patriarchaty. II Sobór Powszechny robi już krok w kierunku tworzenia następnego systemu eklezjologicznego – systemu pentarchii¹⁶. Z czasem do struktur eklezjalnych coraz silniej wkrada się idea współdziałania i wzajemnych zależności władzy kościelnej i świeckiej.

W XIX wieku, prawosławna eklezjologia uległa wpływom laickich idei narodowościowych. W praktyce kościelnej zaczęły funkcjonować zasady: ko-terytorialności¹⁷. Eklezjologia prawosławna, oparta na fundamencie jedności eucharystycznej, zaczęła transformować się w stronę ekskluzywizmu¹⁸. Jedność, podkreślana w nazewnictwie Kościołów opartym wyłącznie o nazwy geograficzne, zaczęła ustępować wyodrębnieniem wspólnot określonych przymiotnikami. „Kościół znajdujący się w Koryncie”, „Kościół w Galacji”, „Patriarchat Jerozolimy”, „Kościół w Rosji” – nazwy ukazujące miejsce funkcjonowania Kościoła rozpoczęły transformację w Kościół Rzymski, Rosyjski, Serbski, Polski itp. „Wydaje się, iż [nazwa] nie określa jednego [i niepodzielnego] powszechnego Kościoła, lecz [dotyczy] odrębnych Kościołów (...) w ten [sam] sposób w jaki mówimy o Kościele ewangelickim, katolickim, anglikańskim, luterańskim¹⁹. Nowa nazwa wiąże wspólnotę zarówno z kręgiem kulturowym, językowym, etnicznym jak i politycznym²⁰.

Znaczącym krokiem w kierunku zmiany stosunku Kościoła do pochodzenia etnicznego wiernych, było ustanowienie patriarchy konstantynopolitańskiego zwierzchnikiem – *etnarchą* – wszystkich

16 Zob.: J. Getcha, archimandryta, *Can one justify the notion of a „national church”...*, op. cit., s. 23.

17 Ibidem, s. 8.

18 Ekskluzywizm w tej sytuacji, jest przeciwny nauce Kościoła i stanowi „jawne naruszenie esencji Chrześcijaństwa”. Zob.: J. Buciora, *Ecclesiology and national identity in Orthodox Christianity*, op. cit., s. 36-37.

19 G. D. Papathomas, archimandryta, *In the age of the Post-Ecclesiality...*, op. cit., s. 13.

20 Zob.: ibidem, s. 15.

Chrześcijan znajdujących się w Cesarstwie Otomańskim²¹. Zgodnie z islamskim prawem religijnym, patriarcha stał się świeckim i duchowym zwierzchnikiem chrześcijan, czyli głową grupy narodu (miletu)²². Patriarcha stał się władzą zwierzchnią zarówno prawosławnych Greków, jak również wiernych innych Kościołów lokalnych – Serbów, Bułgarów, Rumunów, Albańczyków itp.²³. Inni patriarchowie i biskupi utracili swą niezawisłość, obniżono znaczenie ich posługi do stopnia podwładnych patriarchy²⁴. Zaangażowanie patriarchy we władzę świecką zaowocowało powstaniem wśród Greków idei narodowościowych. Ten impuls ułatwił stworzenie mistyczno-imperial-

21 Ta jurysdykcyjna modyfikacja zakresu władzy patriarchy rozwinęła się za czasów sułtana Muchameda II, który wprowadził na podbitym terenie administracyjne prawo oparte na zasadzie miletu.

22 Mieszkańcy Cesarstwa Otomańskiego podzieleni byli na milety, czyli religijno-polityczne wspólnoty, przynależność do których oparta była na wyznawanej religii. Każdy milet zarządzany był przez zwierzchnika, który przed sułtanem odpowiadał za przestrzeganie prawa w obrębie miletu. W cesarstwie istniały cztery główne milety: Islamski, Grecki, Armeński oraz Żydowski. Sułtan traktował wszystkie mniejszości narodowe żyjące w jego państwie jako – milet – odrębny naród. Chrześcijanom, jako miletowi greckiemu, przysługiwała daleko posunięta samodzielność w dziedzinie stanowienia prawa wewnętrznego, a przede wszystkim w sprawach religijnych. Patriarcha, chociaż zależny od sułtana, mógł sprawować władzę duchową nad wspólnotą chrześcijańską. Zob.: m.in.: A. Grajewski, *W poszukiwaniu utraconej jedności*, „Gość Niedzielny” 2006, nr 49; *When Greek meet Turks*, [w:] Stearns Monteagle, *When Greek meet Turks*, [w:] *Entangled Allies: U.S. Policy toward Greece, Turkey and Cyprus*, New York 1992, p. 84-86; S. Runciman, *The Orthodox Churches and the Secular State*, Oxford 1971, 26; Panteleimon (Rodopoulos), metropolita, *Territorial Jurisdiction According to Orthodox Canon Law...*, op. cit.

23 Połączenie władzy kościelnej i świeckiej w osobie patriarchy Konstantynopola nie jest odosobnionym przypadkiem zaangażowania Kościoła w realia polityczne. Często zaangażowanie hierarchii kościelnej w sferę władzy świeckiej, stanowiło jedyną formę ocalenia wiary oraz „tożsamości narodowej”. Zmuszenie patriarchy Konstantynopola do objęcia władzy politycznej nad „narodem prawosławnym” oparte jest na takich samych postawach jak działanie „księcia-biskupa Maksyma z Serbii, czy Piotra z Czarnogóry. Takie rozwiązania, aczkolwiek niekanoniczne, były (...) efektem nacisku władz świeckich”. Zob.: *The National Church: The Third Rome and the Nations*, [w:] V. Moss, *The mystery of the Church. The Orthodox Church from Adam to the Second Coming of Christ*, [online] *romanista*, [w:] <http://www.romanitas.ru/eng/ THE%20MYSTERY%20OF%20THE%20CHURCH%20 7.5X9.25.htm>, (dostęp: 26.03.2007 r.).

24 N. Zernow, *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967, s. 109.

nych idei Wielkiej Grecji, jak również późniejszą „łatwą” adaptację XVIII-wiecznych europejskich idei narodowościowych²⁵. W XIX w. milety rozpoczęły ewolucję z organizacji polityczno-religijnych we współcześnie znaną formę narodów. Prawosławni narodowości niegreckiej, rozpoczęli starania o odzyskanie niezależności państwowej oraz kościelnej. Przez lata zależności od patriarchy Konstantynopola, wśród tych narodów wytworzyła się swoista obrona przed narzucałym hellenizmem.

Interesującą tezę, modyfikacji eklezjologii prawosławnej w kierunku narodowościowym, przedstawia prof. Paul Werth²⁶. Jego zdaniem, osłabienie i późniejszy rozpad Cesarstwa Otomańskiego, doprowadziły do wzrostu znaczenia narodowości. Wyzwalające się spod panowania sułtana państwa europejskie, szukając swojej tożsamości, korzystając z oświeceniowej koncepcji nacji, akcentowały przynależność narodowościową, na zasadach rasy, wspólnoty etnicznej i terytorialnej. Autokefalia stawała się celem zarówno hierarchii kościelnej, jak też i władz państwowych. Paul Werth przedstawia teorię, iż uniezależnianie się lokalnych wspólnot doprowadziło do fragmentacji Kościoła nie na zasadzie granic, a raczej na podstawie przynależności etnicznej. Efektem kolejnych autokefali było powstawanie homogenicznych wspólnot – małe państwa, uzyskały swe „własne” Kościoły lokalne, a w wyniku odłączania się kolejnych wspólnot, również Kościoły Matki, stawały się coraz bardziej jednolite narodowościowo. Kolejne Kościoły uzyskując autokefalię sprawiały, iż Patriarchat Konstantynopolitański (po odłączeniu się Bułgarów, Rumunów, Serbów), stawał się „coraz bardziej grecki”, a Patriarchat Serbski, pozbawiony Metropolii Transylwanii (na rzecz Rumunii), Bukowiny oraz Bośni i Hercegowiny (1908) – coraz bardziej serbski²⁷. W ten sposób, w dość krótkim okresie, uniwersalne wspólnoty, zostały zastąpione, jednolitymi etnicznie Kościołami lokalnymi.

25 Zob.: А. П. Лебедев, *История Греко-византийской Церкви под властью турок*, Санкт-Петербург 1903; S. Hayes, diakon, *Orthodoxy and nationalism*, op. cit.

26 *Nationality and orthodox universalism*, [in:] Werth Paul, prof., op. cit., s. 77-82.

27 Ibidem, s. 81-82.

Droga walki o niepodległość, tożsama dla Prawosławia serbskiego, bułgarskiego, czarnogórskiego, rumuńskiego, greckiego i albańskiego, wiązała losy Kościoła i państwa – nadając im wspólny cel – troskę o swój lud. Wynikiem była konfrontacja z duchem bizantyńskiego uniwersalizmu. Patriarchat Konstantynopoliński, przepojony już również obcą, nazwaną przez Hansa Kohna, pan-islamizmem, ideą²⁸, traktował nowe idee narodowościowo-niepodległościowe, jako zagrożenie jedności struktury swej jurysdykcji (miletu).

W wyniku rozwoju idei narodowościowych w Kościele zrodziły się nowe tendencje oscylujące wokół trzech kierunków: podkreślenia wybraństwa narodu, ograniczenia Kościoła jedynie do wiernych własnej narodowości oraz, wynikające z dwóch powyższych – dążenie do ogarnięcia administracją wszystkich wiernych jednej narodowości niezależnie od państwa, w którym żyli. Te trzy kierunki tworzą trzy idee: etnofiletyzmu, mesjanizmu oraz ideę kościołów diasporalnych.

Etnofiletyzm

Po raz pierwszy, termin etnofiletyzm pojawił się w okresie sporu patriarchatu z Kościołem w Bułgarii. W swej walce o niezależność kościelną, Bułgarzy skupili się na łączącej wspólnotę tożsamości narodowej. Właśnie ta solidarność etniczna, naruszającą więzy duchowe, określona została jako „etnofiletyzm”.

Kościół bułgarski, w okresie okupacji tureckiej, przebywał pod zwierzchnią władzą Konstantynopola. Patriarchat, począwszy od połowy XVIII wieku, prowadził wobec Słowian politykę hellenizacyjną²⁹. Wyższa hierarchia Kościoła bułgarskiego oraz igumeni ważniejszych monasterów wywodzili się jedynie z Greków. Zgodnie z założeniami Wielkiej Idei, patriarchat wprowadził język grecki jako

28 *Pan-Islamism*, [w:] H. Kohn, *A History of Nationalism in the East*, London 1929, s. 38-54.

29 Zob.: A. Schmemmann, *Droga...*, op. cit., s. 280-282.

liturgiczny język prawosławnych Bułgarów³⁰. Hellenizację przeprowadzono brutalnie – zamykano bułgarskie szkoły, niszczone zabytki piśmiennictwa narodowego, wprowadzano język grecki w szkołach i urzędach. Bułgarzy zaczęli odnosić się do Greków i do Bizancjum, jak do przeciwników. W obronie bułgarskiej historii, kultury i wiary zakorzenionej w języku bułgarskim wystąpił Paisjusz, mnich atoski bułgarskiego pochodzenia³¹. Napisana przez niego *Historia słowiano-bułgarska o narodzie i carach i o świętych bułgarskich i o wszystkich dziejach i wydarzeniach bułgarskich*, była bodźcem, który rozpoczął proces odradzania się świadomości narodowej. Własna tożsamość budowana była na dążeniu do wolności, a na drodze do tejże wolności i niezależności stał paradoksalnie nie tylko sułtan, ale i patriarcha. Konflikt Konstantynopola i Sofii był starciem się dwóch wielkich idei: idei „Wielkiej Hellady” oraz idei „Wielkiej Bułgarii”³².

Konstantynopol zaczyna traktować wrogo wszelkie przejawy odrodzenia narodu bułgarskiego. Bułgarzy składają wówczas sułtanowi specjalny memoriał z prośbą o pomoc. Nieudane pertraktacje z Konstantynopolem zmobilizowały Bułgarów do prowadzenia bezpośrednich rozmów z sułtanem. Żądania Bułgarów obejmowały już nie tylko stworzenie niezależnej struktury kościelnej, ale również dążyły do objęcia administracją bułgarskiego kościoła wiernych narodowości bułgarskiej, niezależnie od państwa, w którym żyją³³.

Sułtan, pragnąc zakończyć ten konflikt, 28 lutego 1870 r. wydaje firman ustanawiający Autonomiczny Egzarchat Bułgarski. Patriarcha Grzegorz VI prosił władze tureckie o wydanie zgody na zwołanie Soboru Powszechnego, który rozwiązałby bułgarski problem. Gdy suł-

30 Był to okres silnego nacisku środowiska *Fanariotów* domagających się wprowadzenia w Kościele tzw. „wielkiej idei” – reaktywowania Cesarstwa Bizantyjskiego na terenie Półwyspu Bałkańskiego. Zob.: G. Metallinos, op. cit.

31 Zob.: Ch. Popow, *Problem autokefalii Kościoła Bułgarskiego ze szczególnym uwzględnieniem udziału Polaków w sporze bułgarsko-greckim w połowie XIX w.*, „Wiadomości PAKP” 1971, s. 40-41.

32 E. Павленко, op. cit.

33 Zob.: ibidem.

tan nie zgodził się na zwołanie soboru, patriarcha zrzekł się urzędu³⁴.

Bułgarzy, zdecydowali się na krok ostateczny, w styczniu 1872 r., ogłosili proklamację niezależności kościelnej. Zgodnie z firmanem sułtana, Zgromadzenie Bułgarów w Konstantynopolu obrało na swego egzarchę biskupa Antyma Widyńskiego, co sułtan zatwierdził specjalnym beratem. 11 maja 1872 r. egzarcha bułgarski, ogłosił w Kościele w Konstantynopolu akt niezależności Bułgarskiego Kościoła³⁵.

Konstantynopol potępił działanie Bułgarów i rozpoczął działania prowadzące do zwołania Synodu. 29 sierpnia 1872 r. patriarcha Antym VI³⁶ otwiera Wielki (*Μεῖζων* – również *poszerzony*) Synod Lokalny w Konstantynopolu. W Synodzie udział wzięło 32 biskupów i przedstawiciele wszystkich, poza Jerozolimskim, patriarchatów wschodnich³⁷. 16 września Synod oficjalnie potępia etnofiletyzm, który oceniony jest nie jako zdrowa miłość do narodu i państwa, ale jako bariera uniemożliwiająca naturalne zjednoczenie lokalnych Kościołów. Owocem prac Synodu jest *Rezolucja*, która wyszczególnia ogólne zasady sformułowane przez Synod³⁸. *Rezolucja* stwierdza, m.in.: „...w Kościele Chrześcijan, gdzie duchowe społeczeństwo, prowadzone przez Założyciela i Głowę [Kościoła] zawiera w sobie wszystkie nacje w jednej chrześcijańskiej wspólnocie, obecność etnofiletyzmu jest obca i nie do pomyślenia. I rzeczywiście, etnofiletyzm, tj. formacja specjalnego narodowego Kościoła, w którym akceptowani są wszyscy przedstawiciele pewnej nacji, a odrzucani wszyscy ci, którzy przynależą do innych narodów, [formacja] która kierowana jest jedynie przez [duchownych] wywodzących się z jednego narodu, jest nie do zaak-

34 Ibidem.

35 Ibidem.

36 *Patriarchal Encyclicals on Church Unity*, [online] *Orthodox Christian Laity*, [w:] http://www.ocl.org/index.cfm?fuseaction=AboutUs.Patriarchal_Encyclicals, (dostęp: 22.08.2007 r.).

37 E. Павленко, op. cit.

38 Pełny tekst *Rezolucji* zawarty jest w książce Metropolity Maxima (tekst grecki). Maximos, Metropolitan of Sardeis, *The Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church*, Thessaloniki 1989, s. 323-330.

ceptowania i bez precedensu. Właśnie [takiej formacji] zwolennicy etnofiletyzmu żądają³⁹.

Dalej synod przywołuje historyczny rozwój struktury kościelnej ukazując, iż wszystkie Kościoły lokalne od swojego początku gromadziły wszystkich wiernych miasta, czy regionu. Etnofiletyzm wprowadza zaś dyskryminację rasową, uniemożliwiając niektórym uczestniczenie w życiu Kościoła. Etnofiletyzm stoi również w sprzeczności z kanonicznymi zasadami funkcjonowania struktur jurysdykcyjnych⁴⁰. 8 kanon I Soboru Powszechnego mówi: „niech nie będzie dwóch biskupów w mieście”⁴¹, ale kierując się regułą etnofiletyzmu, w jednym mieście może ich przebywać więcej, w zależności od ilości grup narodowych, które tam żyją. 12 kanon IV Soboru Powszechnego określa: „niech nie będzie dwóch metropolitów w tej samej diecezji”⁴², a etnofiletyzm dopuszcza nawet większą ich ilość (szczególnie jeśli odniesiemy to do terenów obecnie określanych jako „multi-etniczne”)⁴³. *Rezolucja* zawiera również inne historyczne i kanoniczne argumenty, a kończy się stwierdzeniem: „Jeśli tak się rzeczy mają, etnofiletyzm jest jaskrawą przeciwnością tego wszystkiego, czego naucza Chrystus...”⁴⁴.

Rezolucja (Opoc) uroczystie ogłoszona we wrześniu 1872 r., stwierdza autorytatywnie: „krytykując i potępiając, **odrzuca my etnofiletyzm jako rasową dyskryminację i nacjonalistyczną tendencję**. Odrzuca my ją jako przeciwną Kościołowi Chrystusowemu, nauce Ewangelii i świętym kanonom naszych Świętych Ojców”⁴⁵.

39 Fragmenty *Rezolucji* cyt. za: Panteleimon (Rodopoulos), metr., *Territorial Jurisdiction According to Orthodox Canon Law...*, op. cit.

40 В. Цыпин, прот., *Курс церковного права*, op. cit., s. 276.

41 8 I SP.

42 12 IV SP.

43 *Rezolucja* przywołuje również: 34 i 35 Ap, 2 II SP; 8 III SP; 6 I SP oraz 28 IV SP.

44 Panteleimon (Rodopoulos), metropolita, *Territorial Jurisdiction According to Orthodox Canon Law...*, op. cit.

45 Ibidem; Zob.: John (Pelushi), metropolita, op. cit.; Zob: Т. И. Филиппов, op. cit., s. 186.

Soborowe potępienie etnofiletyzmu z 1872 r., już przy pobieżnej analizie historycznej, ukazuje stronnictwo Konstantynopola, aczkolwiek nie wpływa ona w żaden sposób na ocenę i wartość decyzji na nim podjętych. W podobnym tonie, na temat soboru wypowiada się o. John Meyendorff: „Nie chcę osądzać tutaj stronniczego charakteru decyzji osądzającej Bułgarów, jakoby jedynie oni [zgrzeszyli] kościelnym nacjonalizmem, lecz sam tekst jasno formułuje eklezjologiczny punkt widzenia, [obowiązujący] i priorytetowy dla współczesnego Prawosławia”⁴⁶.

Kanoniczny głos Kościoła na temat etnofiletyzmu brzmiał również w okresie późniejszym. Patriarcha Joachim III wydał, adresowaną do wszystkich Kościołów prawosławnych encyklikę krytykującą „etnorasizm”. Encyklika spowodowana była rozwojem światowego nacjonalizmu. Etnofiletyzm, zwany w tejże encyklice – *etnorasizmem* – scharakteryzowany był jako działanie powodowane „narodowościowymi i rasowymi tradycjami, przynależnością do jednej grupy lingwistycznej”. Encyklika wzywała do soborowego, wszechprawosławnego potępienia tego „dziwnego i obcego ducha”⁴⁷, mogącego doprowadzić do katastrofalnych efektów przeciw jedności i powszechności Kościoła. Patriarcha krytykuje fakt, iż niektóre lokalne Kościoły prawosławne, charakteryzowały się nadmiernie akcentowanym nacjonalizmem wyrastającym z płytkiego patriotyzmu oraz ksenofobii. Dokument kończy przestroga, iż Kościoły mogą stać się bezwładnym instrumentem szowinistycznej walki z tolerancją. Patriarcha świadomie przestrzega przed zagrożeniem nacjonalistycznym, które rozpoczęło się roztaczać nad światem. Uprzedza także tragiczne wydarzenia z historii powszechnej.

Aktualna sytuacja Prawosławia, to współistnienie wielu jurysdykcji prawosławnych na terenie Ameryki, Australii, czy w niektórych krajach Europy Zachodniej. Stanowi to przykład lekceważenia

46 И. Мейендорф, *Церковный регионализм...*, op. cit., s. 155-168.

47 Ibidem.

eklezjologii Kościoła. W obecnej sytuacji, szczególnie na kontynencie amerykańskim, istnieje wiele jurysdykcji, działających jako *diaspory* swoich ojczystych Kościołów lokalnych. Sytuacja taka, sprawia, iż każdy z tych Kościołów ściśle identyfikuje się, z własnym (ojczystym) Kościołem lokalnym, i dalej, poprzez język i tradycję, z własną kulturą i narodem. Kościoły diasporalne stają się wówczas monolitami obcej kultury i języka, którego wierni istnieją tylko w danej diasporze, nie czując powszechnej jedności Prawosławia. Taka diaspora staje się więc przekątnikiem idei etnofiletyzmu. Etnofiletyzm przybiera inną formę, nie zamyka Kościoła dla ludzi innej rasy – tworzy nowe kościoły, tylko dla przedstawicieli wybranego narodu. Zamiast odpierać nieprawosławne dążenia wiernych do angażowania narodowości, patriotyzmu, nacjonalizmu w życie Kościoła, diaspora jeszcze bardziej do tego typu ruchów zachęca.

„Jak długo wspólnoty prawosławne w różnych miejscach, będą uważały siebie za „diaspory”, tak długo nie będą w stanie wypełnić swej misji jako Kościół” – ostro stwierdza o. John Meyendorff⁴⁸. „Prawosławni imigranci, znajdujący się właśnie w takich wspólnotach, nie muszą jednak odrzucać swojej regionalnej identyfikacji kulturowej, lub też zapominać o swoich korzeniach z ziemią ojczystą”⁴⁹. Muszą jedynie znać wartość identyfikacji duchowej, religijnej, stawiając ją zawsze na pierwszym miejscu.

Analiza statystyczna, ukazująca współczesne jurysdykcje nacjonalne, tj. struktury koncentrujące się na wiernych określonej grupy etnicznej, ukaze nam skalę zagrożenia ze strony idei narodowościowych.

48 J. Meyendorff, *Mission, Unity, Diaspora*, op. cit., s. 46.

49 Ibidem.

Tabela 1. „Ko-terytorialne” jurysdykcje kanonicznych Kościołów lokalnych.

Państwo	Struktury eklezjalne	Jurysdykcja zwierzchnia
Austria	Metropolia Austrii, Węgier i Środkowej Europy	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Europy Centralnej	Patriarchat Serbski
	Diecezja Europy Zachodniej	Patriarchat Gruziński
	Archidiecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Antiocheński
	Diecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Bułgarski
	Diecezja Wiednia i całej Austrii	Patriarchat Moskiewski
Australia	Arcybiskupstwo Australii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Wschodnio-Prawosławna Diecezja USA, Kanady i Australii	Patriarchat Bułgarski
	Archidiecezja Australii i Nowej Zelandii	Patriarchat Antiocheński
	Diecezja Australii i Nowej Zelandii	Patriarchat Serbski
Argentyna	Diecezja Argentyny i Ameryki Południowej ⁵⁰	Patriarchat Moskiewski
	Metropolia Buenos Aires – Metropolia Argentyny i całej Ameryki Południowej	Patriarchat Konstantynopoliński
Belgia	Metropolia Belgii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Europy Zachodniej	Patriarchat Serbski
	Diecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Bułgarski
	Diecezja Europy Zachodniej	Patriarchat Gruziński
	Diecezja Brukseli i całej Belgii	Patriarchat Moskiewski
Brazylia	Diecezja Rio de Janeiro i Olinda Recife ⁵¹	Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny
	Diecezja Argentyny i Ameryki Południowej	Patriarchat Moskiewski
	Metropolia Buenos Aires – Metropolia Argentyny i całej Ameryki Południowej	Patriarchat Konstantynopoliński
Dania	Metropolia Szwecji i całej Skandynawii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Wielkiej Brytanii i Skandynawii	Patriarchat Serbski

⁵⁰ Obejmuje kraje Ameryki Południowej i Środkowej za wyjątkiem Meksyku.

⁵¹ *Kalendarz Prawosławny 2008*, redaguje kolegium, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2007, s. 288-289.

Estonia	Estoński Kościół Prawosławny	Patriarchat Moskiewski
	Estoński Autonomiczny Kościół Prawosławny	Patriarchat Konstantynopoliński
Finlandia	Diecezja Wielkiej Brytanii i Skandynawii	Patriarchat Serbski
	Autonomiczny Fiński Kościół Prawosławny	Patriarchat Konstantynopoliński
Francja	Metropolia Francji	Patriarchat Konstantynopoliński
	Patriarszy Egzarchat dla Prawosławnych Parafii Tradycji Rosyjskiej w Europie Zachodniej	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Korsuńska	Patriarchat Moskiewski
	Diecezja Europy Zachodniej	Patriarchat Serbski
	Diecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Bułgarski
	Archidiecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Antiocheński
	Metropolia Europy Południowo-Zachodniej	Patriarchat Rumuński
Hiszpania	Metropolia Hiszpanii i Portugalii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Europy Zachodniej	Patriarchat Serbski
	Diecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Bułgarski
	Diecezja Europy Zachodniej	Patriarchat Gruziński
	Diecezja Korsuńska	Patriarchat Moskiewski
Holandia	Metropolia Belgii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Europy Zachodniej	Patriarchat Serbski
	Diecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Bułgarski
	Diecezja Hagi i całej Holandii	Patriarchat Moskiewski
Islandia	Metropolia Szwecji i całej Skandynawii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Wielkiej Brytanii i Skandynawii	Patriarchat Serbski
Japonia	Autonomiczny Kościół Japonii	Patriarchat Moskiewski
	Metropolia Korei i Egzarchat Japonii	Patriarchat Konstantynopoliński

Kanada	Archidiecezja Ameryki i Kanady	Patriarchat Rumuński
	Metropolia Nowej Graczanicy	Patriarchat Serbski
	Diecezja Kanady	Patriarchat Serbski
	Rumuńska Prawosławna Diecezja Ameryki	Prawosławny Kościół w USA (OCA)
	Autonomiczna Archidiecezja Ameryki Północnej	Patriarchat Antiocheński
	Grecka Prawosławna Metropolia Toronto	Patriarchat Konstantynopoliński
	Ukraińska Diecezja w Kanadzie	Patriarchat Konstantynopoliński
	Archidiecezja Kanady	Prawosławny Kościół w USA (OCA)
	Wschodnio-Prawosławna Diecezja USA, Kanady i Australii	Patriarchat Bułgarski
Luksemburg	Metropolia Belgii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Europy Zachodniej	Patriarchat Serbski
Meksyk	Egzarchat Meksyku	Prawosławny Kościół w USA (OCA)
	Metropolia Meksyku i Ameryki Środkowej	Patriarchat Konstantynopoliński
Mołdawia	Autonomiczny Kościół Mołdawii	Patriarchat Moskiewski
	Metropolia Besarabii	Patriarchat Rumuński
Niemcy	Metropolia Niemiec	Patriarchat Konstantynopoliński
	Metropolia Niemiec, Europy Środkowej i Północnej	Patriarchat Rumuński
	Diecezja Europy Centralnej	Patriarchat Serbski
	Archidiecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Antiocheński
	Diecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Bułgarski
	Diecezja Europy Zachodniej	Patriarchat Gruziński
	Diecezja Berlińska i całych Niemiec	Patriarchat Moskiewski
Norwegia	Metropolia Szwecji i całej Skandynawii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Bułgarski
	Diecezja Wielkiej Brytanii i Skandynawii	Patriarchat Serbski

Nowa Zelandia	Metropolia Nowej Zelandii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Australii i Nowej Zelandii	Patriarchat Serbski
	Archidiecezja Australii i Nowej Zelandii	Patriarchat Antiocheński
Portugalia	Metropolia Hiszpanii i Portugalii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Bułgarski
	Diecezja Korsykańska	Patriarchat Moskiewski
Rumunia	Diecezja Timisoary	Patriarchat Serbski
	Patriarchat Rumuński	
Serbia	Diecezja Serbii i Czarnogóry (Diecezja Jugosłowiańska)	Patriarchat Rumuński
	Patriarchat Serbski	
Stany Zjednoczone Ameryki	Grecka Prawosławna Archidiecezja	Patriarchat Konstantynopoliński
	Archidiecezja Ameryki i Kanady	Patriarchat Rumuński
	Diecezja Ameryki Zachodniej	Patriarchat Serbski
	Archidiecezja Ameryki ⁵²	Patriarchat Jerozolimski
	Metropolia Ameryki Środkowo-Zachodniej	Patriarchat Serbski
	Wschodnio-Prawosławna Diecezja USA, Kanady i Australii	Patriarchat Bułgarski
	Autonomiczna Archidiecezja Ameryki Północnej	Patriarchat Antiocheński
	Prawosławna Diecezja Albańska	Patriarchat Konstantynopoliński
	Prawosławna Archidiecezja Albańska	Prawosławny Kościół w USA (OCA)
	Rumuńska Prawosławna Diecezja Ameryki	Prawosławny Kościół w USA (OCA)
	Diecezja Bułgarska	Prawosławny Kościół w USA (OCA)
	Amerykańska Karpato-Ruska Prawosławna Diecezja w USA	Patriarchat Konstantynopoliński
	Ukraiński Kościół Prawosławny w USA	Patriarchat Konstantynopoliński
	Prawosławny Kościół w USA (OCA)	
	Diecezja Wschodniej Ameryki	Patriarchat Serbski
	Metropolia Nowej Gracjanicy	Patriarchat Serbski
	Diecezja Zarska	Patriarchat Moskiewski

Szwajcaria	Metropolia Szwajcarii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Europy Centralnej	Patriarchat Serbski
	Archidiecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Antiocheński
	Diecezja Korsuńska	Patriarchat Moskiewski
Szwecja	Metropolia Szwecji i całej Skandynawii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Zachodniej i Środkowej Europy	Patriarchat Bułgarski
	Diecezja Wielkiej Brytanii i Skandynawii	Patriarchat Serbski
Węgry	Metropolia Austrii, Węgier i Środkowej Europy	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Węgierska	Patriarchat Rumuński
	Diecezja Budimska	Patriarchat Serbski
	Diecezja Zachodniej i Środkowej Europy	Patriarchat Bułgarski
	Diecezja Budapesztu i całych Węgier	Patriarchat Moskiewski
Wielka Brytania i Irlandia	Arcybiskupstwo Thyateiry, Wielkiej Brytanii i Irlandii	Patriarchat Konstantynopoliński
	Patriarszy Egzarchat dla Prawosławnych Parafii Tradycji Rosyjskiej w Europie Zachodniej	Patriarchat Konstantynopoliński
	Diecezja Wielkiej Brytanii i Skandynawii ⁵³	Patriarchat Serbski
	Archidiecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Antiocheński
	Diecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Bułgarski
	Diecezja Europy Zachodniej	Patriarchat Gruziński
	Diecezja Surożska	Patriarchat Moskiewski

52 Administracja archidiecezji zorganizowana jest w ramach Arcybiskupstwa Jaffy i Arymatei.

53 Obejmuje Wielką Brytanię, Danię, Norwegię, Finlandię i Islandię.

Włochy	Metropolia Włoch i Malty	Patriarchat Konstantynopolitański
	Diecezja Europy Zachodniej i Środkowej	Patriarchat Bułgarski
	Diecezja Zachodniej Europy	Patriarchat Gruziński
	Metropolia Europy Południowo-Zachodniej	Patriarchat Rumuński
	Diecezja Korsuńska	Patriarchat Moskiewski
„Ko-terytorialne” jurysdykcje kanonicznych Kościołów lokalnych [stan na 1.05.2007 r., w spisie uwzględniono jedynie struktury zorganizowane w diecezje, metropolie i egzarchaty, pomijając pojedyncze parafie; w tabeli nie zostały ujęte struktury Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Poza Granicami oraz jurysdykcje niekanoniczne].		

Źródło: opracowanie własne⁵⁴.

Powyższa tabela ukazuje powszechne naruszenie zasady nienaruszalności terytorialnej lokalnych wspólnot.

Opierając się na nazwach współczesnych wspólnot diasporalnych możemy zauważyć fundamentalne podkreślanie „korzeni” danej wspólnoty – „grecki”, „rumuński”, „serbski”, „rosyjski”. Przymiotniki te określają nie tylko pochodzenie wspólnoty, lecz również jej związek z nadrzędną strukturą macierzystą. Możemy to określić mianem dyskryminacji etnicznej, ponieważ wspólnota taka praktycznie jest zamknięta dla ludzi innej narodowości. I tak diecezja „rosyjska” staje się wspólnotą dla Rosjan, metropolia „grecka” – wspólnotą Greków itp.

Zagrożenie ideą etnofiletystyczną uwidacznia się również w jurydycznych fundamentach Kościołów lokalnych – w ich statutach. Przyrównując współczesne statuty, możemy odnaleźć tendencje rozciągania jurysdykcji kościelnej na wiernych poza granicami, a wywo-

54 Opracowano na podstawie oficjalnych dyptychów kanonicznych lokalnych Kościołów prawosławnych dostępnych w Internecie: <http://www.romarch.org/eng/patriarchate.php>; <http://www.roea.org/>; <http://www.spc.yu/>; <http://pravoslavie.bg>; <http://www.bulgariandiocese.org>; <http://www.rila.eu.com/>; <http://www.antiochian-orthodox.co.uk>; <http://www.antiochian.org>; <http://www.antiochpat.org>; <http://www.greekorthodox-alexandria.org>; <http://www.saintgeorgetaybeh.org/>; <http://www.orthodoxalbania.org>; <http://www.albanianchurch.org>; <http://www.frosina.org>; <http://www.scoba.us>; http://orthodox.or.kr/english/e_main.htm; <http://home.it.net.au/~jgrapasas/pages/main.htm>; <http://www.ort.fi>; <http://www.orthodox.pl>.

dzących się z określonego narodu⁵⁵. Współczesne (1980 i 2000 rok) statuty Kościoła na Cyprze i w Rosji ukazują, iż jurysdykcje tychże Kościołów, „samodzielnie, celowo i zdecydowanie”⁵⁶ rozciągają się ponad teren wyznaczony granicami i określane są przez pryzmat pochodzenia wiernych. W Statucie Kościoła na Cyprze, członkami wspólnoty określa się: „wszystkich Cypryjskich Prawosławnych Chrześcijan, którzy stali się członkami Kościoła poprzez chrzest, i którzy mieszkają na terenie Cypru, jak również wszystkich tych, którzy urodzili się na Cyprze, stali się członkami Kościoła poprzez chrzest i którzy aktualnie zamieszkują poza granicami”⁵⁷. Jurysdykcja Patriarchatu Moskiewskiego, zgodnie z jego statutem rozciąga się, poza wiernymi przebywającymi na terenie kanonicznym Kościoła Prawosławnego w Rosji, również na „ludzi, którzy rezydują poza granicami i którzy dobrowolnie przyjęli jego jurysdykcję”⁵⁸.

Warto te dwa statuty porównać z analogicznym fragmentem statutu Kościoła Prawosławnego w Ameryce (OCA), w którym jurysdykcja ogranicza się do terenu Stanów Zjednoczonych Ameryki oraz Kanady⁵⁹.

W wyniku porównania zauważamy, iż jedynie w przypadku Kościoła w Stanach Zjednoczonych, zachowana jest oficjalnie eklezjalna zasada terytorialna. Przykład Cypru i Rosji ukazuje prawne przyzwole nie na „penetrację, przez definicję, kanonicznych granic innych lokalnych Kościołów”⁶⁰, co jest zasadą niekanoniczną, gdyż rozciąga ju-

55 Zob.: Analiza statutów wybranych Kościołów lokalnych. G. D. Papathomas, archimandryta, *In the age of the Post-Ecclesiality...*, op. cit., s. 9.

56 Ibidem, s. 9.

57 *Article 2, Statutory Charter of the Church of Cyprus, 1980*, cyt. za: G. D. Papathomas, archimandryta, *In the age of the Post-Ecclesiality...*, op. cit., s. 9.

58 *Article I, § 3, Statutory Charter of the Church of Russia-1998 and 2000*, cyt. za: G. D. Papathomas, archim. prof., *In the age of the Post-Ecclesiality...*, op. cit., s. 9; statut dostępny w oryginale w jęz. rosyjskim [w:] *Устав Русской Православной Церкви*, op. cit., I, § 3.

59 *The Statute of the Orthodox Church in America § 1*, [online] OCA, <http://www.oca.org/DOCstatute.asp?SID=12&ID=1>, (dostęp: 20.02.2007 r.).

60 G. D. Papathomas, archim. prof., *In the age of the Post-Ecclesiality...*, op. cit., s. 10.

rysdykcję poza granice geograficzne, tworząc nieeklezyjalne struktury „ko-terytorialności” i „multijurysdykcji”⁶¹.

Analizując współczesne dążenia Kościołów lokalnych, łatwo zaobserwować pewną prawidłowość – wspólnoty prawosławne znajdujące się w nowoformowanych lub restytuowanych państwach (na przykład państwa wchodzące wcześniej w skład ZSRR) dążą do uniezależnienia się od struktur wielkich Patriarchatów. Tendencje te są obecne zarówno w Europie Wschodniej (Ukraina, Estonia), na Bałkanach (Macedonia, Czarnogóra), jak też na kontynencie amerykańskim (dążenie do uniezależnienia się Greckiej Archidiecezji będącej w jurysdykcji Konstantynopola, jak również Archidiecezji Antiocheńskiej). Dążenie do autonomii, czy też autokefalii, wymusza scementowanie Kościoła lokalnego, realizowane m.in. poprzez utożsamianie wspólnoty z określoną tradycją, narodem bądź językiem. Przykład Macedonii, Estonii i Ukrainy w doskonały sposób ukazuje nam również działanie „trzeciej strony konfliktu” tj. świeckiej władzy. Dla liderów wspólnot schizmatycznych „narodowość” i „autokefalia” (tu rozumiana jedynie jako niezależność) jest bardziej istotna niż sam Kościół i nauka ewangeliczna⁶². Negatywna ocena takiej działalności, zmusza nas jednak do obiektywnego spojrzenia na źródła tego typu zachowań, wpływające z „kanonicznych” Kościołów lokalnych. Problem narodowościowy, przejawiany w ksenofobicznych strukturach niekanonicznych, wypływa z licznych naruszeń prawosławnej eklezjologii we współczesnych autokefaliach.

Tym samym, osiągamy punkt, w którym powinniśmy rozpocząć poszukiwania rozwiązań problemu narodowościowego w Kościele.

61 Ibidem, s. 11.

62 Amfilohije (Radovic), metropolia, op. cit.

Koncepcja pierwsza – powszechna decyzja soboru

Wydaje się, iż współczesne problemy rozwiązywane są w Kościele w każdy sposób – poza eklezjalnym⁶³. Krytykę współczesnego sposobu rozmowy o problemach Kościoła, przeprowadzanych na sympozjach, konferencjach, spotkaniach „przedstawicieli Kościołów”, możemy odnaleźć m.in. w liście archimandryty Justyna Popowicza, gdzie osądza on stosowanie współczesnych form dialogu, nawołując do rozwiązywania problemów eklezjalnych w oparciu o zasady okresu soborów powszechnych⁶⁴. Do podobnego sposobu rozwiązania problemu wzywa Antoni Kartaszew, dla którego „obrona przed wpływami nacjonalistycznymi winna odbywać się w Ciele Kościoła, a nie na zewnątrz”⁶⁵.

Dla uniwersalnego zagrożenia Kościoła, a takim jest problem narodowościowy, należy podjąć odpowiednie kanoniczne kroki. Zagrożenie w skali diecezjalnej rozwiązane może być przez biskupa diecezjalnego; problem ogarniający cały Kościół lokalny – przez zgromadzenie wszystkich jego biskupów i przedstawicieli świeckich, tj. lokalny sobór. Kiedy jednak rodzi się problem wykraczający poza

63 Ibidem.

64 Archimandryta Justyn krytykuje opóźnianie zwołania soboru powszechnego oraz zastępowanie tej, eklezjalnej podstawy funkcjonowania Kościoła, różnego rodzaju spotkaniami o charakterze świeckim. Współczesne konferencje, synody, „pro-synody”, wyrażają duch instytucjonalizacji Kościoła. Członkami spotkań są przedstawiciele niektórych Kościołów lokalnych. Podstawą eklezjalnego soboru powinna być reprezentacja każdej diecezji z jej biskupem na czele. To diecezja jest podstawową strukturą eklezjalną. „...W tym samym czasie, inne, historycznie późniejsze i zmienne formy eklezjalnej organizacji Kościoła prawosławnego: metropolie, archidiecezje, patriarchaty, pentarchia, autokefalie, autonomie itp., które mogą w eklezjologii funkcjonować lub [równie dobrze] mogłoby ich nie być, nie mogą wpływać na prawidłowe funkcjonowanie zasady soborowości”. Rozwinięte formy eklezjalne „nie mogą utrudniać, czy odrzucać episkopalnego charakteru i struktury Kościoła i wszystkich Kościołów”. Zob.: J. Popovic, archim., *On a Summoning of the Great Council of the Orthodox Church*, op. cit.

65 A. Kartaszew, *Церков и национальность*, op. cit., s. 10.

sferę Kościoła lokalnego, i dotyczy ogółu Prawosławia – jedynym rozwiązaniem musi być powszechna decyzja soborowa⁶⁶.

Kościół „powszechnym” głosem winien wypowiedzieć swój stosunek do współcześnie istniejących w świecie idei, jednoznacznie ukazując ich zgodność, bądź nie z nauczaniem Chrystusa.

Koncepcja druga– powrót do pierwotnych zasad eklezjalnych

Rozwiązanie problemu narodowościowego możemy odnaleźć w prawosławnej eklezjologii. Problemem, zdaniem o. Leonida Kishkovskiego, nie jest więc odnalezienie rozwiązania, lecz jego „teologiczna akceptacja oraz praktyczne zastosowanie”⁶⁷. Tożsame stwierdzenie przedstawili uczestnicy Międzynarodowego Kongresu Prawa Kościelnego (odbył się w Budapeszcie w 2001 roku), którzy ostro potępiłi współczesne tendencje narodowościowe w Kościele oraz wezwali do **przestrzegania pierwotnych zasad eklezjalnych**, a w szczególności do przestrzegania zasady jedno miasto – jeden biskup oraz jeden Kościół lokalny na terenie każdego państwa. W czasie kongresu potępiono nadinterpretacje i ideologiczne „nowotwory”, potwierdzając i przypominając przepis prawa kościelnego, mówiący: „...każdy przedstawiciel Kościoła lokalnego, który emigruje do innego państwa i zamieszkuje tam, staje się członkiem Kościoła lokalnego, który istnieje w tym określonym państwie”⁶⁸.

Zasada ta, ukazana tutaj z pozycji Prawosławia w Polsce, ma szczególne znaczenie – znaczenie potwierdzone praktycznym przykładem. Pomimo licznej emigracji wiernych Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego do krajów Europy Zachodniej i Ame-

66 Por. krótką definicję „Czy Sobór Powszechny jest potrzebny?” – *When is the Ecumenic Synod necessary*, [w:] P. G. Levshin., *The orthodox doctrine of the apostolic Eastern Church; or, A compendium of Christian theology*, London – Edinburgh – Manchester 1857, s. 139.

67 L. Kishkovsky, op. cit.

68 Panteleimon (Rodopoulos), metr., *Territorial Jurisdiction According to Orthodox Canon Law...*, op. cit.

ryki, zasady eklezjalne są przestrzegane – prawosławni przybywający z Polski stają się członkami już istniejących struktur eklezjalnych. Dla zachowania norm kanonicznych i prawidłowego funkcjonowania struktur kościelnych, nie tworzy się nowych paralelnych jurysdykcji, unikając tym samym generowania kolejnych narodowościowych struktur.

W życiu Kościoła niezbędne jest przestrzeganie eklezjalnej zasady zdefiniowanej przez sobór 1872 roku, która głosi, iż do Kościoła „...nie możemy przyjmować (...), struktur i organizacji niosących zagrożenie realności upadłego świata (w tym również idei nacjonalizmu); albowiem jako wspólnota eucharystyczna Kościół powołany jest do pokonywania podziałów i jednoczenia osamotnionych. W swej strukturze Kościół winien świadczyć o zwycięstwie Chrystusa nad światem”⁶⁹.

Przykład walki z problemem narodowościowym w Kościele

Oprócz OCA, żadna z jurysdykcji działających na kontynencie amerykańskim, nie próbuje wcielać mechanizmów walki z problemem narodowościowym. O tym, iż OCA dostrzega i próbuje rozwiązać powyższy problem, możemy się przekonać czytając statut Kościoła Prawosławnego w Ameryce, zatwierdzony na drugim panamerykańskim soborze w 1971 roku. „Gdy dobro Kościoła wymaga, aby określona grupa narodowa otrzymała zabezpieczenie swej tożsamości [etnicznej], Święty Synod może ustanowić diecezję i/lub dekanat i określić standardy uczestnictwa w życiu Kościoła Prawosławnego w Ameryce poprzez wzajemne porozumienia z grupą narodową. Od tego momentu, jako kościelna struktura diecezjalna może być organizowana wyłącznie na fundamencie terytorialnym. Jeśli dana grupa zorganizowana jest w strukturę diecezji, biskup tejże staje się członkiem Świętego Synodu i otrzymuje biskupi tytuł zdefiniowany terytorialnie”⁷⁰.

69 И. Мейендорф, *Церковный регионализм...*, op. cit.

70 *The Statute of the Orthodox Church in America*, op. cit., § 12.

Respektowana w obrębie OCA, zasada funkcjonowania wspólnot parafialnych, stanowi precedens w stosunku Kościoła do kwestii narodowościowych. Przedstawia rozwiązanie problemu narodowościowego na drodze podporządkowania eklezjalnego jednemu zwierzchnikowi. Zasada opiera się na pierwotnym fundamencie eklezjologicznym, tj. na zasadzie terytorialnej i, w praktyce, zezwala „...dla dobra Kościoła...” na funkcjonowanie w nim struktur parafialnych, bądź diecezjalnych związanych określonym pochodzeniem narodowościowym.

Metoda przedstawiona przez OCA stanowi udaną próbę rozwiązania problemu eklezjalnego bez unifikowania wiernych. Szanując osobiste korzenie wszystkich wiernych, Kościół ukazuje kanoniczną formę wspólnotowości – złączenie wszystkich wiernych w jeden organizm przy jednoczesnym zezwoleniu na trwanie w odziedziczonej spuściźnie kulturowo-narodowej.

Ocena koncepcji

Rozwiązanie problemu narodowościowego w Kościele, niezależnie od zastosowanej metody, będzie niezwykle trudne. Być może, co podkreśla św. Mikołaj Serbski, uniezależnienie się od idei narodowościowych jest dążeniem do ideału, którego „słaby i przyziemny” człowiek nie jest w stanie osiągnąć, lecz „taki jest cel Kościoła – nie przyziemny i ograniczony”, lecz uniwersalny, absolutny i niezmienny⁷¹.

Sukcesem Kościoła w zmieniającym się świecie było jego przystosowanie się do zaistniałej sytuacji, bez utraty swego mistycznego charakteru. Rozwiązanie problemu narodowościowego, oprócz introspekcji wymaga również zastosowania odpowiednich do epoki metod. Wzorce eklezjalne zaczerpnięte z tradycji Kościoła wczesnochrześcijańskiego, pozwolą rozwiązać problem narodowościowy, jednak stosować je należy z uwzględnieniem zmian na świecie. Do takiego podejścia przy rozwiązywaniu współczesnych problemów

71 Николай (Велимирович), свят., *op. cit.*, s. 359.

eklezyjnych nawołuje o. D. Staniloae. Idealne rozwiązania eklezyjne pierwszych wieków chrześcijaństwa, muszą zostać zaadoptowane do specyfiki współczesnego świata⁷².

Problemy narodowościowe mogą być rozwiązane przy nieugiętej duchowej wierności Tradycji Kościoła. Tylko soborowa, powszechna decyzja, poprzedzona powszechną dyskusją wśród hierarchów i wiernych, czyli w eklezyjnym duchu Prawosławia, może wpłynąć na współczesny charakter Kościoła. Tylko przy otwartym wyznaczeniu granic sfery kościelnej i sfery laickiej, unikniemy obecnego dualizmu, kiedy wiemy „jak być powinno” lecz jednocześnie, kierując się partykularyzmem, kroczymy w zupełnie inną stronę. Zagrożenie partykularyzmem, w obliczu Soboru Powszechnego, nie jest iluzoryczne, o czym głośno mówią współcześni przewodnicy duchowi, m.in. archimandryta Justyn Popowicz⁷³. Tożsamą opinię podziela metropolita Sawa (Hrycuniak), który abstrahując od zależności politycznych, faworyzowania określonych systemów społecznych i wszelkich świeckich czynników, rozwiązanie widzi w prawidłowym rozumieniu struktur eklezyjnych: „(...) idea Cerkwi jest jasna – w każdym państwie powinna być jedna Cerkiew, jeden zwierzchnik koordynujący kwestie narodowościowe i językowe dotyczące zwyczajów i właściwej danemu narodowi kultury i tradycji. Jedynie w ten sposób można za-

72 Zob.: D. Staniloae, op. cit.

73 Zdaniem o. Justyna, stronniczość i partykularyzm Kościołów lokalnych, stanowią największe zagrożenie dla soborowości i powszechności Kościoła. Przytaczając przykład zatwierdzonych tematów, które powinny być omawiane na Soborze Powszechnym, ukazuje dążenie Konstantynopola do kolejnej modyfikacji systemu eklezyjnego w Prawosławiu: „...tematy [które mają być omawiane na soborze] ujawniają intencje Konstantynopola do podporządkowania sobie całej prawosławnej diaspory – co oznacza podporządkowanie sobie całego świata! oraz zagwarantowanie sobie wyjątkowego prawa nadawania autokefalii i autonomii (...) wszystkim Kościołom prawosławnym na świecie, zarówno współcześnie, jak i w przyszłości. Jednocześnie [Konstantynopol] dąży do ustanowienia własnej gradacji i hierarchii [wśród Kościołów lokalnych] (implikuje to problem dyptychów, który nie ogranicza się jedynie do 'kolejności liturgicznego wspominania [hierarchów Kościołów lokalnych]' lecz do praktycznego ustanawiania nowych zasad w Kościele...)”. J. Popovic, archimandryta, *On a Summoning of the Great Council of the Orthodox Church*, op. cit.

bezpieczyć porządek w życiu cerkiewnym”⁷⁴. Tej przejrzystości opinii i konsekwencji brakuje w głosach innych Kościołów lokalnych, w większości historycznie zaangażowanych po stronie określonych świeckich idei.

Zakończenie

Prawosławie tworzy jedność uniwersalną – jedność w wierze, jedność „w sobie”, podczas gdy nacjonalizm jednocy „przeciwko innym”. Nacjonalizm cementuje wspólnotę poprzez ukazanie wroga – wrogiem zaś może się stać każdy „obcy”, czyli każdy, kto nie jest członkiem narodowej wspólnoty. Sprzeczność idei nacjonalistycznej z teologią prawosławną jest oczywista. Podstawowym problemem jest praktyczne, oddolne przenikanie tychże idei do organizmu eklezjalnego. Słusznie, problem tendencji narodowościowych, św. Mikołaj Serbski nazywa wewnętrznym wrogiem Kościoła⁷⁵. Idee narodowościowe przeciwstawiają się uniwersalizmowi Kościoła, są sprzeczne zarówno z prawosławną eklezjologią, jak i eschatologią⁷⁶. O ile teoretyczne rozwiązania są stosunkowo proste, o tyle ich realizacja odbywa się niezwykle ciężko. Praktycznemu rozwiązaniu problemu narodowościowego w Kościele nie sprzyja niska świadomość eklezjalna wiernych oraz populizm hierarchii w stosunku do świata polityki⁷⁷.

Rozważając kwestie współlistnienia Kościoła i narodów nieustannie należy przypominać, iż celem Kościoła jest „trwanie przy

74 Sawa (Hrycuniak), metr., *Prawosławie i współczesność*, op. cit.

75 Zob.: Николай (Велимирович), свят., op. cit., S. 352-356.

76 Jako praktyczne nakłanianie do zmiany form działania wspólnoty, przewartościowania jej struktur i skierowania ku innym celom, nacjonalistyczne dążenia zniekształcają prawosławną eklezjologię. Każda próba usankcjonowania praktycznych zniekształceń funkcjonujących w Kościele poprzez ich doktrynalizację przeciwstawia się nauczaniu Kościoła – tj. jego sferze teologicznej. Ustanowienie materialnych, ziemskich i przemijających wartości, jako ideału funkcjonowania wspólnoty przeciwstawia się prawosławnej eschatologii, ukierunkowując niematerialny i mistyczny organizm ku celom ziemskim – stworzonym i ograniczonym.

77 Zob.: А. Верховский, *Православный национализм...*, op. cit.

chorym sercu [każdego] narodu jak lekarz; z duchowym aparatem. [Kościół winien] całą swą siłę ponadludzką beznamietności i ewangelicznej czystości sumienia, wyężyć w minuty wzrastania nacjonalistycznych tendencji. (...) Takie jest [bowiem] ponadludzkie, trudne słuźenie Kościoła”⁷⁸.

„Zawsze były dwie nacje na świecie. Można je wyróżnić i dzisiaj, a ich podział jest ważniejszy niż wszelkie inne podziały. Są bowiem ci, którzy krzyżują, i ci, którzy są krzyżowani, są ci, którzy prześladowają, i ci, którzy są prześladowani, ci, którzy nienawidzą, oraz ci, którzy są znienawidzeni, ci, którzy powodują cierpienia, i ci cierpiący. Nie muszę wyjaśniać, do której nacji powinni przynależeć chrześcijanie”⁷⁹.

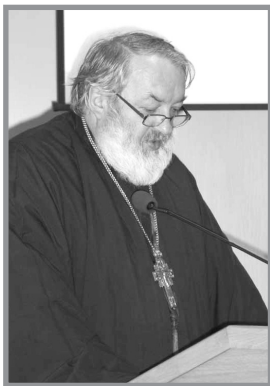
Nacjonalizm oraz wszelkie idee z niego wynikające, dąży do ujednolicenia. Natura Kościoła jest nienaruszona jedynie w jedności, nie zaś w jednolitości. Standardyzacja kultury, tradycji, języka sprowadza Kościół do zunifikowanej instytucji, odrywając od Kościoła piękno tradycji wypełniającej się w różnorodności⁸⁰. Tradycja Kościelna została zbudowana na fundamencie dwóch tysięcy lat misji Kościoła. Jedność Kościoła oznacza zachowanie tego dziedzictwa i jednoczesną ciągłą troskę o zachowanie proporcji tego co Boskie, od tego co ziemskie. W Kościele jest miejsce na różnorodność o ile tylko zachowane zostanie pierwszeństwo duchowości i podkreślona absolutna jedność z całym powszechnym organizmem kościelnym.

Kościół jest jeden i w swej idealnej jedności, niebiańskiej i ziemskiej, duchowej i materialnej, wiecznej i śmiertelnej, nie może zaakceptować nacjonalizmu. Abstrahując od historycznej formy etnofiletyzmu, osądzonej w 1872 roku, Kościół neguje również każdą modyfikację teźże idei, każdą próbę zmiany istoty Kościoła. Prawosławie zawsze było, jest i będzie idealną jednością, o czym nieustannie przypomina nam Ewangelia, zastępy Świętych, i cały Kościół prawosławny.

78 A. Kartaszew, *Церков и национальность*, op. cit., s. 12.

79 M. Bierdiajew, *Christianity and Anti-Semitism (the religious destiny of Judaism)*, Paris 1935, cyt. za: John (Pelushi), metr., op. cit.

80 A. Schmemmann, *Problems of Orthodoxy in America...*, op. cit.



Ks. Archimandryta Warsonofiusz
(Doroszkievicz)

ROLA MONASTYCYZMU WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Omawiając rolę monastycyzmu we współczesnym świecie byłoby wielkim błędem nie spojrzeć retrospektywnie na rolę, jaką monastycyzm odgrywał w Kościele i świecie od momentu swojego zaistnienia. Nie ulega wątpliwości fakt, że monastycyzm chrześcijański od momentu swojej genezy szukał wzorców i natchnienia w pierwszej gminie chrześcijańskiej prowadzonej przez samych apostołów, gdzie „u wszystkich wierzących było jedno serce i jedna dusza i nikt nie nazywał swoim tego, co posiadał, ale wszystko mieli wspólne” (Dz 4, 32).

Powyższy tekst z Dziejów Apostolskich świadczy o tym, że chrześcijaństwo weszło do historii jako nowy wymiar socjalny. Jak twierdził o. George Florowski „chrześcijaństwo od samego początku zaistniało nie jako ‘doktryna’ ale jako nowy porządek socjalny”, którego podstawową zasadą egzystencji była „koinonia” (czyli wspólnota) oparta na zasadach braterskiej miłości. „Koinonia” została zorganizowana przez apostołów w oparciu o równy podział dóbr w wyniku czego „Nie było też między nimi nikogo, który by cierpiał niedostatek, ci bowiem, którzy posiadali ziemie albo domy, sprzedając je przynosili pieniądze uzyskane ze sprzedaży i kładli u stóp apostołów i wydzielano każdemu, ile komu było potrzeba” (Dz 4, 34-35).

Życie pierwszej gminy chrześcijańskiej oprócz aspektu socjalnego, koncentrowało się na trzech elementach: trwaniu w nauce apostołowskiej, w łamaniu chleba i modlitwach „a wszyscy zaś, którzy uwierzyli

byli razem i mieli wszystko wspólne”. Czas Kościoła apostołskiego był również czasem głoszenia, według zalecenia samego Chrystusa, Dobrej Nowiny – „idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody chrzcząc je w imię Ojca, Syna i Świętego Ducha” (Mt 28, 19). W tym świecie pierwsi chrześcijanie czuli się tylko pielgrzymami, których to „ojczyzna jest w niebie, skąd też Zbawiciela oczekiwali Pana Jezusa Chrystusa” (Flp 3, 20). W swym chrzcielnym wyznaniu chrześcijanie wyrzekali się tego świata wraz z całą jego próżnością, chciwością, pychą i świeckością „by się zjednoczyć z jednym królem na niebie i na ziemi Chrystusem Panem, któremu dana jest cała władza”. Wyrzeczenie się świata nie polegało tylko na przybraniu biernej postawy wobec świata – o co oskarżał chrześcijan Celsus – lecz przede wszystkim polegało na stawaniu się solą, która wnosi do tego świata świeżość oraz światłem na świeczniku, które nie pozwala człowiekowi na zbłądzenie w ciemności. Autor *Listu do Diogeneta* opisując sytuację chrześcijaństwa w II wieku podkreśla, że chrześcijanie mieszkają każdy w swojej ojczyźnie ale są niby obcymi przybyszami, podejmują wszystkie obowiązki jak obywatele, a znoszą wszystkie ciężary jak cudzoziemcy. Każda ziemia obca jest im ojczyzną i każda ojczyzna jest im ziemią obcą... są w ciele, lecz nie żyją według ciała, przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba (*Pierwsi świadkowie*, 341-342).

Epoka Konstantyna Wielkiego uważana jest za zwrotny punkt w historii nie tylko Kościoła, ale i cywilizacji ludzkiej. Cesarstwo Rzymskie, po straszej walce przeciwko Chrześcijaństwu skapitulowało, a sam cesarz nawrócił się i poprosił pokornie o przyjęcie na łono Kościoła.

Do Kościoła zaczęły wstępować masy nowych wiernych. Nie wszyscy jednak motywowali podjęcie decyzji stania się chrześcijaninem pobudkami czysto religijnymi. Przy tak masowym napływie nowych wiernych, Kościół przestał być już apostołską „koinoniją”, czyli wspólnotą skupioną wokół swego biskupa, a zaczął przeobrażać się w potężną instytucję korzystającą szerokimi garściami z dóbr tego świata. Obdarowanie Kościoła dobrami i zaszczytami ze strony cesarza spowodowało powolne zacieranie się różnicy pomiędzy tym co

wieczne (*sacrum*) a tym co przemijające (*profanum*). Po ponad 200 letnim oczekiwaniu na przybycie Pana zaczęto budować kamienne bazyliki dla przyszłych pokoleń. Pod koniec IV wieku, w czasach Teodozjusza Wielkiego, chrześcijaństwo było już oficjalnie uznane za religię państwową, pogaństwo przestało być tolerowane, a herezje zostały wyjęte spod prawa. Prawosławie stało się oficjalną doktryną i tylko prawosławni mogli być pełnoprawnymi obywatelami chrześcijańskiego Cesarstwa.

Kiedy obywatele zaczęli się dzielić według doktryny, a duch pierwotnej chrześcijańskiej wspólnoty-koinonii zaczął wygasać, kiedy inne wartości wzięły górę nad poczuciem braterskiej więzi i miłości, chrześcijanie zaczęli kierować swój wzrok ku pustyni by tam odbudowywać na nowo więzi miłości i braterstwa, które tak bardzo cementowały pierwsze gminy chrześcijańskie.

Jeśli św. Antoni Wielki reprezentował typ monastycyzmu spontanicznego to św. Pachomiusz Wielki organizował już pierwsze klasztory oparte na konkretnej regule. Św. Bazyli Wielki podróżując po monasterach Bliskiego Wschodu zebrał tamtejsze reguły, przeredagował dostosowując pewne ich elementy do swoich potrzeb.

Św. Bazyli Wielki zwrócił uwagę na to, że mnisi oprócz modlitwy za siebie i za świat mogą przysłużyć się światu w sposób praktyczny, to znaczy poprzez służenie bliźniemu. Kiedy Kapadocki Duszpasterz zakładał takie instytucje charytatywne jak szpitale, sierocińce, przytułki dla ubogich, hospicja, to potrzebował ludzi do pracy a mnisi byli przecież w zasięgu jego ręki. Co prawda monastycyzm saudyjski skupił na nowo mnichów w monasterach, ale w pewnych wyjątkach zezwalał doświadczonym mnichom a szczególnie mniszkom na niesienie pomocy w instytucjach charytatywnych. Monastycyzm hezychastyczny, który był wprowadzony na św. Górę Atos przez św. Grzegorza Synaitę nawiązywał do monastycyzmu pierwotnego, z zachowaniem jednak pewnych cech monastycyzmu wspólnotowego. Mnisi cały tydzień spędzali poza monasterem w samotniach, natomiast w niedziele zbierali się w monasterze w celu przystąpienia do Eucharystii.

Monastycyzm hezychastyczny zmienił nieco formę i strukturę po przybyciu do Bułgarii. Carowie bułgarscy chętnie budowali monastera ale wymagali również, aby przy monasterach zakładano szkoły, w których kształcono nie tylko kleryków ale również przyszłych pracowników administracji państwowej. Bardzo popularne stało się w Bułgarii tłumaczenie i przepisywanie tekstów liturgicznych, filozoficznych i prawnych. Po pewnym czasie idea hezychazmu dotarła również do Rumunii i rozszerzyła się na całe Bałkany. Wielki wkład w rozwój hezychazmu w Rumunii i południowej Rosji miał św. Paisjusz Wielickowski. W XVII wieku w monasterze Neamt tłumaczono na język rumuński i słowiański filokalia oraz nieznane dotąd dzieła Ojców Kościoła. W Rosji Rewolucja Październikowa doprowadziła nieomalże do całkowitego zniszczenia życia monastycznego. Wiele monasterów zniszczono, a tysiące mnichów dobrowolnie poniosło śmierć męczeńską.

W Polsce w okresie międzywojennym całe nieomalże życie duchowe skupiło się wokół Ławry Począjowskiej (obecnie na Ukrainie), której to metropolita warszawski był archimandrytą. Przy monasterze funkcjonowało ogromne gospodarstwo rolne, piekarnia, elektrownia, drukarnia oraz szkoła cerkiewna. Ogromną także rolę w okresie międzywojennym odegrał monaster św. Onufrego w Jabłecznej, który prowadząc szkołę psalmistów przygotowywał jednocześnie i przyszłych kapłanów dla służenia w Cerkwi w tym tragicznym dla tych ziem okresie. Druga wojna światowa dokonała w Cerkwi wiele zniszczeń materialnych, podczas której ucierpiał również monaster jabłeczyński.

Przedstawiając retrospektywnie historię monastycyzmu oraz rolę monasterów w przeszłości, należałoby się zastanowić jaką rolę monastera powinny pełnić we współczesnym świecie i co powinny pozytywnego do niego wnieść. Należałoby się zastanowić nad kondycją moralną współczesnego świata. Jeszcze kilka lat temu fascynowaliśmy się Europą, zachodnią kulturą, stylem życia, muzyką i wszystkim tym co pochodziło spoza żelaznej kurtyny. Po kilku latach bezpośredniego kontaktu z cywilizacją europejską, której również stali-

śmy się elementem w sensie politycznym i kulturowym, dochodzą do nas głosy, że Zachód jest duchowo chory. Spodziewaliśmy się pełnych świątyń na niedzielnym nabożeństwie – podobnie jak w Polsce – a okazało się, że świątynie zachodnioeuropejskie bardziej przypominają świecące pustkami muzea, a zamiast tętniącymi życiem parafii chrześcijańskich napotkaliśmy na tętniące życiem meczety w otoczeniu minaretów. W miastach Europy Zachodniej coraz bardziej zauważalny jest półksiężyc niż krzyż – symbol naszego zbawienia. Coraz bardziej wchłaniamy cywilizację gdzie mówienie o Bogu jest nietaktem, albo aktem niepożądanym. W Unii Europejskiej równocześnie z zajęciami katechezy, na lekcjach biologii naszym dzieciom wpaja się, że człowiek pochodzi od małpy i stoi trochę wyżej od zwierząt na ewolucyjnej drabinie darwinowskiej. Jeśli jest więc taka sytuacja, to żadne normy moralne nie muszą nas obowiązywać. Pornografia, erotyka i prostytutka zatrudniając miliony ludzi przynoszą jednostkom kokosowe dochody. Każdy obywatel w każdym wieku kliknięciem myszki w Internecie może bez skrępowań i wstydu cieszyć się pseudo-kulturalnymi osiągnięciami współczesnej cywilizacji. Mamy ogromne problemy z wychowaniem dzieci, które zamiast przyswajając sobie pożyteczną literaturę, często zapominają liter, bo całymi godzinami wchłaniają w siebie bezkrytycznie wszystko to, co zobaczą w telewizji lub Internecie. Jak przedstawiłem powyżej, w ciągu 2000 lat chrześcijaństwa Cerkiew stawiała czoło różnym problemom, ale takiego zeświecczenia i demoralizmu i ateizmu nie znał nawet przedchrześcijański świat pogański. Z drugiej strony jako przeciwwagę tej całej sytuacji zauważamy powolny ale stabilny rozwój życia monastycznego na całym prawosławnym świecie. Oczywiście za centrum i wzorzec takiego życia jest uważana przez wszystkich św. Góra Atos wraz z jej świętymi starcami, których głos dociera dzisiaj do wszystkich zakątków świata. Podobnie jak przed potopem, tak i dzisiaj Bóg nawołuje przez nich świat do pokuty. Najwybitniejszym niedawno zmarłym starcem i prorokiem był ojciec Paisjusz, który każdego roku leczył dusze tysięcy ludzi, którzy przybywali do jego ubogiej kaliwy. Kiedy pytano o Paisjusza w jaki sposób monastycyzm może pomóc

ówczesnemu światu to odpowiedź były zawsze jedna: modlitwa. Człowiek świecki pomaga biedakowi – mówił o. Paisjusz – mnich zaś się modli i poprzez swoją modlitwę wysyła tony żywności wielu ludziom w potrzebie. Mnich nie ustala własnego programu działań, nie tworzy świeckich projektów pracy misyjnej, idzie naprzód bez własnego planu a dobry Bóg włącza go w swój boski plan. Żyjąc z dala od świata mnich swoją modlitwą pomaga światu w tym w czym nie może pomóc światu w sposób ludzki.

Całe działanie mnicha wyłania się z pobudek miłości do Boga i do człowieka. Mnich rozmyśla o nieszczęściu ludzkim, jego serce rani żal i mnich nieustannie modli się za świat i w ten sposób poprzez modlitwę mnich miłuje świat.

Podobne poglądy sto lat wcześniej wyrażał św. Sylwan Atoski. „Niektórzy mówią – pisał on – że mnisi powinni służyć światu, aby nie jedli darmo cudzego chleba. Należy jednak zrozumieć na czym polega służba i jak mnich powinien pomagać światu. Mnich jest modlitewnym rzecznikiem całego świata. On płacze za cały świat i to jest jego podstawowe zadanie”. W innym zaś miejscu dodaje że, „zadanie mnicha nie polega na służeniu światu pracą swoich rąk. Jest to rzecz osób świeckich. Człowiek świecki modli się mało, natomiast mnich modli się stale. Dzięki mnichom modlitwa nigdy nie ustaje. I to jest korzyść dla całego świata, który istnieje dzięki modlitwie. Gdy modlitwa mnichów osłabnie wówczas świat zaginie”. Św. Antoni Wielki pomagał światu modlitwą, a nie rękami. Św. Sergiusz z Radoneża postem i modlitwą pomógł narodowi ruskiemu uwolnić się od jarzma tatarskiego. Św. Serafin z Sarowa pomodlił się i Duch Święty zstąpił na Matowiłowa. Taka jest rola mnichów.

By pomóc współczesnemu światu, mnisi podobnie jak kiedyś powinni pełnić rolę lekarzy duchowych, a monasterie szpitali duchowych. Jest to stwierdzenie, które odnajdujemy już w (...) starca Ammona gdzie stwierdza on, że mnich jest lekarzem, który powinien leczyć ludzkie ułomności duchowe i namiętności, ale nie od razu. Żyjąc na pustyni przyszły lekarz duchowy powinien przejść przez proces oczyszczenia z namiętności, aby zamieszkała w nim Łaska Boża. Je-

śli się nie oczyści dokładnie z afektów, a sam podejmie decyzję wyruszenia w świat w celu leczenia duchowych chorób innych ludzi to wcześniej czy później upadnie. Natomiast prawdziwy mnich, który zakosztował słodkiej hezychii, okazując posłuszeństwo i pokorę swemu duchowemu kierownikowi, niechętnie i ze łzami w oczach opuszcza pustynię i idzie w świat by służyć ludziom. Innymi słowy mnich tak długo musi przebywać na pustyni aż się oczyści z namiętności bo to jest warunkiem aby zamieszkała w nim Łaska Boża. Natomiast mnisi którzy opuścili swe monasterie bez zakosztowania hezychii, nie oczyszili się z namiętności i nie zdobyli Łaski Bożej brnąc w coraz to większe grzechy dawno już zaginęli w świecie. A więc według zasad starożytnego monastycyzmu warunkiem służenia światu jest nie tylko modlitwa ale też oczyszczenie się z namiętności, po to aby w danym anachorecie zamieszkała Boża Łaska, która ochroni go w świecie przed pokusami i grzechami.

Kiedy w naszych czasach zaistniała konieczność służby misyjnej w Afryce i w innych częściach świata to zarząd św. Góry Atos wysyłał na misję tylko mnichów doświadczonych, wzorcowych i wielce uduchowionych. Ojciec Efrem z monasteru Filoteu przed 20 laty poświęcił się i modlił do Matki Bożej, by mu pozwoliła otworzyć w Ameryce Północnej monasterie (dopiero po 20 latach trudów ascetycznych otrzymał pozwolenie by pojechać za ocean i tam prowadzić działalność misyjną. Założył w bardzo krótkim czasie 18 monasterów na pustyni w Arizonie. Warto również przy tej okazji pamiętać o ogromnej roli jaką odegrał w amerykańskim prawosławiu hieromnich Serafim Rose oraz jego monaster w Platine w Kalifornii.

Ale z drugiej strony – podkreśla o. Efrem – życie monasteru powinno być tak skonstruowane, aby każdy kto do niego wejdzie poczuł się, że jest w monasterze, a nie gdzieś, co by tylko przypominało monaster.

Reasumując wszystko to co tu było powiedziane należałoby stwierdzić, że w każdej epoce życie monasterów było związane ściśle z życiem Cerkwi. Kiedy Cerkiew była prześladowana, to ten sam los spotykał i mnichów. Monasterie w zależności od epoki i potrzeb

służyły nie tylko modlitwą, ale prowadziły również szkoły, biblioteki, przytułki dla biednych, hospicja, szpitale, chroniły kulturę, język oraz tradycje. Prawdopodobnie państwa bałkańskie, które przez 500 lat znajdowały się pod jarzmem islamu nigdy by nie odbudowały swojej kultury oraz tożsamości narodowej, gdyby nie monasteria, które w tamtych czasach przechowywały skarby kultury.

Przeto jeśli my, mnisi, przestaniemy być solą ziemi, to zwietrzemy duchem tego świata i jeśli nasza sprawiedliwość nie będzie obfitsza niż sprawiedliwość uczonych w Piśmie i faryzeuszy, to nie wejdziemy do Królestwa Niebios. Amen.



Ks. Marian Bendza

PRAWOSŁAWIE I EKOLOGIA

W kalendarzu Organizacji Narodów Zjednoczonych dzień 5 czerwca każdego roku jest proklamowany Światowym Dniem Środowiska. Podczas okolicznościowych konferencji pod auspicjami organizacji międzynarodowych, poszczególnych władz państwowych, organizacji ekologicznych i ośrodków naukowych, ich uczestnicy ponownie staną w obliczu konieczności ukazania problemu zanieczyszczenia środowiska i w konsekwencji grożącej mu zagłady w wielu rejonach naszej planety.

Również w kalendarzu prawosławnym – konkretnie Patriarchatu Ekumenicznego – 1 września, dzień rozpoczęcia nowego roku kościelnego, decyzją Synodu Patriarszego z 6 czerwca 1989¹ r., został ogłoszony dniem modlitw o środowisko naturalne². Patriarcha Kon-

- 1 Hymny i modlitwy do nabożeństw tego dnia uzupełnił hymnograf z Góry Atos, starzec Gerasimos. Zawarta jest w nich prośba, aby chrześcijanie stali się głosem stworzenia – które cierpi bóle rodzenia, jak mówi święty apostoł Paweł – zanosząc jego błaganie przed tron Boga (zob.: O. Clément, *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą ekumenicznym Bartłojem I*, Warszawa, 1998, s. 105-106).
- 2 Dzień 1 września – czyli początek kalendarza kościelnego jest dniem modlitw o środowisko naturalne, a w odezwie z 1 września 1992 r. patriarcha Bartłojem określa go Dniem modlitw o zachowanie wszelkiego stworzenia. Zob.: *Posłanie patriarchy na dzień 1 września 1992 r.*, [w:] Βαρθολομαῖος, *Οικουμενικός Πατριάρχης, Μηνύματα καὶ Ομιλίες δια το Περιβάλλον*, Fanar 1992, s. 12. Patriarcha Ekumeniczny zachęca pozostałe lokalne Kościoły prawosławne do przyjęcia tego święta. Dotychczas zorganizował szereg seminariów poświęconych ekologii. Ze swojej strony dużego poparcia

stantynopola Bartłomiej I często podkreśla, iż troska o środowisko i postawa proekologiczna nie jest modą, a koniecznością i jednocześnie wyrazem naszego umiłowania wobec naturalnego otoczenia, które podobnie jak my sami – jest dziełem rąk naszego Stwórcy.

Niestety, wraz z nie notowanym na przestrzeni dziejów ludzkości postępującym i trwającym do dziś rozwojem technologicznym od drugiej połowy XIX wieku, stajemy się świadkami narastającego problemu ekologicznego. Dlatego każda próba jakiegokolwiek dyskusji na temat ekosystemu naszej planety, niemal automatycznie przenosi się w obszar rozważań na temat zaistniałych skutków zuchwałej próby podporządkowania sobie przyrody przez człowieka.

Dysharmonia w relacji korzystania i nadużywania przyrody przez współczesnego człowieka stanowi dziś olbrzymi problem, szczególnie gdy obserwuje się nadużycia w postępującym rozwoju technicznym, a tym samym postępującą minimalizację uszanowania Dzieła Stworzenia i praw przyrody.

Powyższa dysharmonia powoduje we współczesnym społeczeństwie problem dalszego przetrwania, problem który zmusza współczesnych ludzi nauki, szczególnie filozofów, biologów, lekarzy i socjologów do zweryfikowania przyczyn i zdefiniowania sposobu wyjścia z zaistniałego kryzysu ekologicznego.

Człowiek obecnej epoki, zafascynowany osiągnięciami technologii, stracił swą duchową równowagę. Systematycznie ułatwiał sobie życie, zmniejszał trud własnej egzystencji, ale tym samym spowodował wykształcenie postawy egocentrycznej i konsumpcjonizmu.

W konsekwencji powstaje problem dotyczący zagadnienia „granic rozwoju”, „barier w postępie technologicznym” w ramach postawy ochrony środowiska naturalnego. Niestety powyższe zagadnienia są często rozpatrywane z antropocentrycznego i materialistycznego

udzielił prezes (1981–1996) Word Wildlife Fund, książę Edynburga Filip. Obecnie, prezesem Światowego Funduszu na rzecz Środowiska Naturalnego jest Nigeryjczyk Emeka Anyaoku.

punktu widzenia i tego typu podejście nie prowadzi do konstruktywnych wniosków³.

Koncepcja, która zdominowała kulturę epoki modernizmu i postmodernizmu, że świat jest przypadkowym epizodem materii, nie może zainspirować i aktywnie oraz ofiarnie pobudzić współczesnego, zlaicyzowanego człowieka w stronę ochrony środowiska naturalnego. Ponadto Kościół prawosławny i jego teologia uważają, że brak eschatologicznej – ostatecznej – perspektywy w stosunku do środowiska naturalnego ze strony współczesnego człowieka, odstręcza od podejmowania akcji ratunkowych w celu zatroszczenia o nie i jego obrony.

W zagadnieniu ekologii, ochrony dzieła stworzenia Kościół prawosławny ma wiele do powiedzenia. Człowiek i cała przyroda są ściśle związane ze Stwórcą. *Bóg, który stworzył świat i wszystko co się na nim znajduje* (Dz 17, 24) jest Panem całego stworzenia. Ze względu na Jego miłość (...) *żyjemy, poruszamy się i jesteśmy* (Dz 17, 28). On (...) *daje wszystkim stworzeniom życie, tchnienie i wszystko pozostałe* (Dz 17, 25)⁴.

Kwestia ochrony środowiska naturalnego dla prawosławnego chrześcijanina jest przede wszystkim zagadnieniem teologicznym.

Konieczność zachowania odpowiedniej relacji człowieka wobec środowiska naturalnego i świata materialnego obecna jest w księdze Genesis, czyli księdze Stworzenia gdy pierwszemu człowiekowi został powierzony ogród Eden, w dwóch Bożych poleceniach: *trudź się i strzeż* (Rdz 2, 15)⁵. Pierwsze polecenie Boże „trudź się” dotyczy egzystencji ludzkiej, czyli: „Rozmnażajcie się i wypełniajcie ziemię i ujarzmiajcie ją i władajcie rybami morskimi i ptactwem na niebie” (Rdz 1, 28)⁶.

3 Interesujące ujęcie zagadnienia przedstawia A. Nikolaidis [w:] A. Νικολαΐδης, *Προβληματισμοί χριστιανικού ήθους*, Ateny 2000.

4 Za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1999.

5 Tłumaczenie własne z Septuaginty: *Septuaginta id Est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Stuttgart 1935.

6 Tłumaczenie własne, ibidem.

Natomiast drugie polecenie „strzeż” należy – moim zdaniem – tłumaczyć w powiązaniu z nakazem Boga Najwyższego mającym charakter zakazu: „I przykazał Pan Bóg Najwyższy Adamowi mówiąc: możesz jeść do woli ze wszystkich drzew ogrodu, ale z drzewa które daje wiedzę o dobru i złu spożywać nie będziesz!” (Rdz 2, 16-17)⁷.

Z teologicznego punktu widzenia przyczynę zburzenia harmonii współistnienia człowieka i natury, stanowi słabość człowieka do nie respektowania Przykazań Bożych. Proces ten jak wiadomo, rozpoczął się już w Edenie, gdy Prarodzice zapominają o pokorze i poddają się pokusie bycia równym swemu Stwórcy. Czyn ten spowodował negatywne skutki dla samego człowieka, a w konsekwencji działań rodzaju ludzkiego wobec powierzonej mu natury, następstwa są widoczne obecnie.

Bóg stworzył człowieka wzięwszy proch z ziemi (Rdz 2, 7) i umieścił go w raju, aby go uprawiał i strzegł (Rdz 2, 15)⁸. Stworzył mu też specjalne otoczenie, środowisko i dał mu je jako miejsce życia. Człowiek otrzymał od Boga prawo władzy i korzystania, lecz także został obarczony obowiązkiem opieki i ochrony. Czyli mógł korzystać, lecz nie nadużywać natury. Człowiek jednak zapragnął żyć samowolnie. Jego pycha i chępliwość izolowały go od Boga i wrogo ustosunkowywały do świata stworzenia, który go otaczał. Konsekwencją naruszenia harmonii w relacji z Bogiem było zakłócenie, dysharmonia z otaczającym go środowiskiem, stworzenie zostało poddane znikomości (...) *nie z własnej woli, lecz z woli tego, który to sprawił (...) dla tego też całe stworzenie cierpi straszne udręki aż do tej pory* (Rz 8, 20-22)⁹. Św. Jan Chryzostom komentując te słowa apostoła Pawła stwierdza: „Pytasz, cóż się stało i jakiej marności zostało poddane stworzenie? Uległo zepsuciu. Albowiem otrzymałeś śmiertelne ciało i pełne na-

7 Ibidem.

8 Ibidem.

9 Za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1999.

miętności, również i ziemia została przeklęta i uzbroiła się w kolce¹⁰. Po upadku człowieka stworzenie przyjęło wrogą wobec niego pozycję. Św. Symeon Nowy Teolog, rozważając nad zakłóceniem stosunków człowieka z przyrodą, pisze: „Całe stworzenie widząc Adama wychodzącego z raju, odmówiło mu posłuszeństwa: słońce nie chciało świecić, księżyc nie rozjaśniał nocy, gwiazdy wołały nie pokazywać mu się na oczy, źródła nie chciały tryskać wodą, wiatr zastanawiał się czy nie wstrzymać oddechu dla apostaty, zwierzęta zaś widząc go pozbawionego poprzedniej chwały, zlekceważyły go i odwróciły się przeciwko niemu”¹¹. Została naruszona całkowita harmonia świata.

A pozostawiając na chwilę z boku rozważania teologiczne, warto zajrzeć do mitologii greckiej, bo w tych historiach również zostały wyznaczone ramy w relacjach człowieka do środowiska naturalnego, co również skutkowało życiem człowieka w harmonii z naturą. Charakterystyczne są dwie osoby: Prometeusz i Nemezis, których postawa stanowi przykład postawy człowieka wobec świata materialnego. Prometeusz przyczynił się do przekazania ludzkości wiedzy o siłach natury, które do tego czasu były znane tylko bogom, a pomogły człowiekowi w zapanowaniu nad żywiołami natury. Nemezis natomiast jest uosobieniem sprawiedliwości bogów, wymierzonej przeciwko zuchwalości ludzi polegającej na zakłócaniu ładu w przyrodzie¹².

Jak widać, nawet w epoce wierzeń pogańskich, funkcjonowanie człowieka w świecie stworzonym, nacechowane było – bazującym na uczuciu religijnym – głębokim szacunkiem wobec sił natury.

Wydaje się, że współczesny człowiek doprowadził do zeświecczenia każdą dziedzinę swej aktywności. Koncentrujemy się wyłącznie na tym, co będziemy jedli, co będziemy pili, w co się odziejemy,

10 Św. Jan Chryzostom, *Homilie na List św. Pawła do Rzymian*, przeł. T. Sinko, cz. I, Kraków 1995, s. 224.

11 Syméon le Nouveau Théologien, *Traité théologiques et éthiques*, cz. 1, Paris 1966, s. 190 (*Sources chrétiennes*), s. 122.

12 A. B. Νικολαΐδης, *Η άσκηση ως πρόταση οικολογικής διεξόδου*, „Πειραική Εκκλησία” 2009, z. 2004, s. 12.

jak będziemy pracować i co zyskamy itd., zapominając, że Bóg troszczy się nawet i o zielsko na polu. (Mt 6, 28-33)¹³.

Apostoł Paweł w Liście do Rzymian (Rz 8, 20-22) pisze, że stworzenie zostało poddane marności, że jęczy i wzdycha, z powodu ludzkiej ambicji i dumy, znaczy się grzeszności, i oczekuje czasu wyzwolenia by uczestniczyć w chwale dzieci Bożych.

W dziewiątej pieśni kanonu w obliczu trzęsienia ziemi – w klasycznym *Euchologionie* – czytamy, że ziemia rozpacza, wprowadzie nie w słowa, pytając dlaczego ludzie skazują ja na taką konieczność?¹⁴

Pan Bóg stworzył świat z miłości, bo jak mówi Dionizy Areopagita „miłość Boża ma charakter ekstatyczny”, w znaczeniu jakby „przekroczyła bariery samej siebie”¹⁵.

Nieustannie wypływająca miłość Boża jest potwierdzeniem wolnej Jego woli. Jednocześnie w Akcie Stworzenia Bóg ujawnia Swoją prawdziwą naturę, czyli że jest Miłością.

Rozpatrując biblijną relację, w świetle teologii prawosławnej, między trzema aspektami: Bóg – człowiek – świat. Bóg, należy zawsze pamiętać, iż Bóg tworzy świat i człowieka w uczuciu miłości i wolności. Boży Akt Stworzenia dzieje się jako proces tworzenia od rzeczy najprostszych do najbardziej złożonych i od niedoskonałych do najdoskonalszych; ukazuje świat, który został zbudowany przy pomocy mądrości, planu i celowości: „i zobaczył Bóg wszystko, co uczynił, i że jest to bardzo dobre” (Rdz 1, 31)¹⁶.

Nadużycia, których dopuszcza się człowiek w stosunku do świata natury, weszły w skład tego procesu – naturalnie – w okresie ostatnich dwóch wieków, wraz z wejściem na scenę zachodniej cywilizacji

13 Tłumaczenie własne z: *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle*, Stuttgart 1942.

14 Szerzej: wystąpienie Triandafyllosa Sioulisa na sympozjum na temat ekologii w teologii prawosławnej w greckim mieście Arta [region Epiru] w lutym 2008.

15 Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, przeł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 91.

16 Tłumaczenie własne z Septuaginty: *Septuaginta id Est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, Stuttgart 1935.

przemysłowej, która jest teraz mniej więcej globalna. Cywilizacja ta narzuciła pewien punkt widzenia, zgodnie z którym świat naturalny nie jest niczym innym, jak tylko pierwotną materią, przy pomocy której buduje się rozwój gospodarczy i materialny dobrobyt. Podstawowe prądy filozoficzne, które zrodziły i stworzyły tę cywilizację, Renesans, Oświecenie, kartezjański racjonalizm, teorie ekonomiczne i społeczne, ustanowiły człowieka miernikiem i ośrodkiem wszystkiego, zachowując się jednocześnie wobec świata naturalnego jak gdyby był niesubordynowaną częścią stworzenia, która za wszelką cenę winna zostać podporządkowana zamierzeniom człowieka. Przyroda w tych ramach nie jest niczym innym, jak tylko magazynem użytkowych materiałów.

Jasnym jest, że takie podejście, jeśli spojrzeć na nie z punktu widzenia filozoficznego, kryje w sobie pewną intensywną dychotomię świata na ducha i materię a jednocześnie wywyższenie tego pierwszego elementu i zdegradowanie tego drugiego. Człowiek jest logicznym centrum, myślącym umysłem stworzenia, podczas gdy pozostałe stworzenie jakąś bezwładną masą, jakimś znajdującym się do dyspozycji zbiorem materiałów, które może sobie podporządkować, wykorzystać, kiedykolwiek i w jakikolwiek sposób, a na koniec przekształcić w odpady. To lekceważenie nie ma końca, albowiem tym, co ma znaczenie, nie jest materia, lecz wola człowieka. Zauważamy ją jak jest obecna również dzisiaj, nie zatrzymując się nawet w obliczu podstawowych praw natury: w imię zysku zwierzę, jak na przykład krowa, które z natury jest roślinożerne, zostaje przekształcone w mięsożerne; mają miejsce modyfikacje w samej genetycznej strukturze stworzeń i wprowadzane są do roślin geny zwierząt lub odwrotnie; lub też nawet gorzej, usiłuje się wyprodukować sklonowanych ludzi, naruszając nawet samą tajemnicę narodzin człowieka i osoby ludzkiej.

W tym sensie więc, problem środowiska zaczyna się w istocie od stanowiska pełnego lekceważenia w stosunku do materii. Materia, ciało i to, co wiąże się z ciałem, w przeciwieństwie do ludzkiego umysłu, są uważane za elementy jakiejś niższej egzystencji. „Umysł unosi ku sferom wyższym, podczas gdy materia trzyma nas przywiązanych

do spraw ziemskich...”, tak mniej więcej mówią wszelkiego rodzaju idealisci. Jednocześnie, jako sprzeciw, słyszy się głos różnych teorii materialistycznych, które odwracając bieguny, obalają tak zwanego „ducha” i nadają priorytet materii.

Jednakże w ostatnich dekadach znajdujemy się w obliczu następującego paradoksu: teraz, gdy konsekwencje takiego stanowiska wobec środowiska dotarły już do miejsca, skąd nie mogą pójść dalej, teraz, gdy problemy zaczęły stwarzać konkretne zagrożenia dla codziennego życia, zaczęła bardzo nieśmiało dojrzewać wśród współczesnych społeczeństw również odmienna świadomość. Obecnie od kilku już dekad problem ekologiczny stał się postulatem politycznym i społecznym. Zaczęto wreszcie uświadamiać sobie, że coś się dzieje nie tak. Unia Europejska, na przykład, nieustannie ustanawia prawodawstwo odnośnie ochrony środowiska. I wraz z rozwojem tej świadomości, nie jest wykluczone, że w najbliższej przyszłości ujrzymy współczesne społeczeństwa, państwa, które będą podejmować kroki na rzecz zmniejszenia lub nawet zlikwidowania tych problemów. Czy byłoby to dla nas wystarczające? Pozytywne, tak! Ale wystarczające, nie. Albowiem dla nas, członków Kościoła prawosławnego, problemem nie kończy się wraz z przedsięwzięciem różnych środków naprawczych. Kryzys środowiska nie jest problemem technicznym, ale problemem głęboko egzystencjalnym. Jeśli chcemy mówić w sposób kościelny, to jest on owocem wielkiego upadku, konsekwencją deformacji prawosławnej koncepcji na temat stworzenia i człowieka. Odzwierciedla pewną niemożność akceptacji materii, pewne błędne pojmowanie natury stworzonego świata. W konsekwencji, odpowiednio do stopnia zawartości degradacji materii, jest swego rodzaju wypaczeniem dogmatu o Bogoczo-wieczności Chrystusa. Jest więc wynikiem jakiejś herezji. W jaki sposób nasz Kościół obala logikę współczesnego świata! Ciało, mówi, nie jest złe. Ciało nie jest odpowiedzialne za upadek człowieka, ale zuchwały umysł! A jaki jest środek, prowadzący do zbawienia człowieka? Uświęcone ciało. Podczas gdy umysł, jest środkiem prowadzącym do zagłady.

Człowiek jednak, oprócz domniemanej doskonałości, którą dysponuje jako indywidualne stworzenie „na obraz” Boży, posiada też bliski związek ze światem materialnym, ponieważ elementem składowym obydwu jest materia. Ponadto, można też zauważyć, że człowiek w swym stanie pierwotnym, to znaczy w raju, żywił się tym samym, co świat zwierzęcy, czyli roślinami i trawami: „i rzekł Bóg: Oto dałem wam wszelkie zboże, które się wysiewa na całej ziemi, oraz wszelkie drzewo, które ma w sobie owoc wydający nasienie, aby były dla was pokarmem” (Rdz 1, 29)¹⁷. Wydarzenie to świadczy wyraźnie, że w pierwotnym stanie człowiek ani nie zachowywał dystansu i wrogości w stosunku do zwierząt, ani też zwierzęta nie czyhały na człowieka, gdyż podobnie jak on, były roślinożerne. Mimo to jednak, człowiek zostaje wyposażony w szczególne cechy charakterystyczne kreatywności, rozumu, wolności oraz ogromnym darem wiecznego sprawowania władzy nad całym stworzeniem: „i rzekł Bóg: Uczyńmy człowieka na obraz nasz i podobieństwo, i niech sprawują władzę nad rybami morskimi, ptactwem niebieskim i nad całą ziemią i nad wszystkimi płazami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 26-28)¹⁸. Ale przykazanie, które człowiek otrzymuje, mówi o zarządzaniu światem „nie w dowolny sposób, lecz w taki sam sposób, co Bóg i w Jego imieniu”.

Chodzi o taką władzę, która w istocie jest swego rodzaju posługą, na wzór Jezusa Chrystusa, zgodnie z którą człowiek jest wzywany do czynnego przejawiania uczuć sympatii, miłości i ofiarności w stosunku do stworzenia. Człowiek lokalizuje się między Bogiem a materialnym stworzeniem i to czyni go współodpowiedzialnym nie tylko za jego własny upadek, ale też za proces upadku całego stworzenia.

Zauważamy jednak odmienną koncepcję, jaka istnieje w człowieku przed oraz po upadku.

Uwolnienie się od konsekwencji upadku, to znaczy zepsucia i śmierci, nie jest w żaden inny sposób osiągalne, jak tylko za pośrednictwem Wcielenia Jezusa Chrystusa.

¹⁷ Tłumaczenie własne z Septuaginty, ibidem.

¹⁸ Ibidem.

Człowiek zresztą, zgodnie z tym, co zostało oznajmione przez proroków, sędziów i sprawiedliwych w Starym Testamencie, oczekiwał, podobnie jak i stworzenie, wybawienia od zepsucia i śmierci w osobie Mesjasza. Bóg Ojciec podejmuje inicjatywę posłania swego Syna, Jezusa Chrystusa w świat i On staje się jednym z nas, aby uczynić możliwym zbawienie człowieka i odnowienie stworzenia. W ten sposób Bóg potwierdza, że Jego stworzenie nigdy nie przestało być „bardzo dobre” i jednocześnie, że nigdy nie zostało opuszczone i zdane tylko na swoje własne wrodzone siły. Kościół prawosławny za pośrednictwem Wcielenia Jezusa Chrystusa widzi na wskroś przywrócenie harmonijnych relacji między człowiekiem i stworzeniem a Trójjedynym Bogiem i jednocześnie możliwość ponownego odnalezienia przez człowieka swej początkowej orientacji w związku z materialnym stworzeniem a szczególnie ze środowiskiem naturalnym.

Dopiero Jezus Chrystus położył nowe ontologiczne fundamenty dla powrotu człowieka i całego stworzenia do poprzedniego ładu i porządku. Syn Boży „Objawił się nam jako człowiek, Duch Go potwierdził (...) świat w Niego wierzy do nieba został wzięty w chwale” (1 Tym 3, 16)¹⁹. Przyjął i uwolnił ludzką naturę z niewoli zniszczenia. Człowiek „w Chrystusie” nie jest już poddanym w niewolę żywiołów tego świata (Ga 4, 3), lecz jest wolny. Poprzez swoją odnowę przeobraża cały świat, jednoczy stworzenie i nadaje przyrodzie nowy sens. „(...) świat, życie i śmierć, teraźniejszość i przyszłość. Wszystko jest wasze. Wy zaś należycie do Chrystusa, a Chrystus do Boga” (1 Kor 3, 22-23)²⁰.

Narodzenie Chrystusa wywołuje ogromną radość i wdzięczność całego świata. Każde ze stworzenia ofiarowuje Bogu dziękczynienie: „Aniołowie hymn, niebioso – gwiazdę, magowie dary, pasterze – cud, ziemia – jaskinię, pustynia – żłobek, my zaś – Matkę Dziewicę”²¹ –

19 Za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1999.

20 Ibidem.

21 Nieszpory Bożego Narodzenia, Stichera do Psalmu „Panie, wołam do Ciebie”, ton 2, *Minieja Prazdnicznaja*, Moskwa 1993, s. 182.

śpiewamy podczas oficjum wieczornego w dniu Bożego Narodzenia. Raduje się całe stworzenie, bowiem poprzez wcielenie Stwórcy powraca pierwotna harmonia świata. W wyniku tej harmonii, naszego pojednania z Bogiem następuje przeobrażenie całego stworzenia. Ten, który pojednał w jego ziemskim ciele człowieka z Bogiem, może pojednać w sobie wszystko: „aby przez Niego, przez Jego Krew przełaną na krzyżu, przywrócić dawny pokój: temu, co na ziemi, i temu, co w niebie” (Kol 1, 20)²². Jezus Chrystus „obrazem Boga Niewidzialnego. Jest Pierworodnym wszelkiego stworzenia” (Kol 1, 15)²³ i przez Niego świat podąża do Boga. Jedynie „w Chrystusie” dochodzi do przywrócenia pokoju pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Stworzenie wokół wzdycha i wspólnie boleje aż dotąd, albowiem człowiek wznosił mur pomiędzy Bogiem a sobą. I gdy zostanie zniesiony ten mur nawiąści, dopiero wtedy zapanuje w duszy człowieka i w świecie pokój Boży.

„Nowy” człowiek w Chrystusie nie dominuje już nad naturą, ale z miłością, ofiarnością i bezinteresownością oddaje się jej posługiwaniu. Nie wyrzeka się swojej roli jako współtwórcy obok Boga, którą przerwał stan upadku. Wraz z Wcieleniem potrójny aspekt relacji Bóg – człowiek – świat, zostaje przywrócony do swego pierwotnego stanu. W ten sam sposób chrześcijanin okazuje szacunek do materii i materialnego świata, albowiem sam Jezus Chrystus stał się materią, nie deifikując jej wszakże. Ponadto „odejściu” Jezusa Chrystusa ze świata nie towarzyszy opuszczenie świata, lecz obecność Kościoła, to znaczy zgromadzenie się ludu Bożego, ale też całego wszechświata „w tym samym miejscu”. Jezus Chrystus z miłości oddaje się w ofierze swoim stworzeniom za pośrednictwem Eucharystii Świętej, a stworzenia są wzywane do dania odpowiedzi na to zaproszenie za pośrednictwem rzeczywistej miłości, ponieważ miłość jest dla ludzi prawdziwym pokarmem. „W takiej perspektywie Kościół nie jest niczym innym, jak tylko stworzeniem, które ponownie odnajduje swoją jedność i się uchrystusawia”.

22 Za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1999.

23 Ibidem.

Pojednanie człowieka z całym stworzeniem „w Chrystusie” widzimy w życiu świętych. Święci doświadczając pierwotnego stanu sprzed upadku, żyją w harmonii z przyrodą, z całym stworzeniem. Ich serce płonie miłością do stworzenia, do całej przyrody. Dlatego też stworzenie okazuje im pełnię szacunku i posłuszeństwa. Dzikie zwierzęta w obecności świętych nie okazują swej wrogości. Góry, rzeki i morza spełniają ich polecenia. Ptaki zaś są towarzyszami w ich ascezie itp. Taki stan, którego doświadczają święci nie może mieć miejsca tam, gdzie grzech nadal rozpościera swoje sieci i przenika głębiej życia.

Miejscem, gdzie jest realizowane pojednanie człowieka ze stworzeniem, z światem naturalnym jest Kościół – Dom Boży. Kościół obejmuje cały świat, materię i ją przeobraża. Błogosławi i uświęca dobra materialne, uświęca wodę (to, co Kościół prawosławny czyni w dniu święta Chrztu Pańskiego), powietrze, morza i lądy, drzewa i zwierzęta²⁴. W Kościele jest kontynuowane dzieło ekonomii zbawienia, czyli Bożego planu o świecie i człowieku, Bożego planu o Domu Swoim – czyli całym stworzeniu. Wynika stąd, iż całe stworzenie bierze udział w spotkaniu człowieka i Boga, o czym mówią wyżej cytowane teksty ze święta Chrztu Chrystusa: „Dzisiaj niemający początku schyla głowę przed swoim sługą, aby nas wyzwolić z niewoli. (...) Dzisiaj ziemia i morze dzielą radość tego świata i świat pełen jest wesela, i wszelkie stworzenie wysławia dzisiaj swego Władcę. Ujrzały Cię wody, Boże, ujrzały Cię wody i ulękły się. Jordan cofnął się wstecz, widząc Ducha Świętego w postaci gołębic, zstępującego i unoszącego się nad sobą (...), góry zaczęły podskakiwać, spostrzegłszy Boga w ciele, obłoki zaś wydały głos, dziwiąc się przychodzącej Światłości ze Światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego”²⁵.

24 Patrz: *Чин Великого Освячення Води*, [w:] *Требник*, Київ 1994, s. 262-281. O bliższych związkach człowieka ze środowiskiem naturalnym mówią teksty misterium obrządku Chrztu Świętego (por.: A. Schmemmann, *Za życie świata*, Warszawa 1988, s. 61-65).

25 Porządek poświęcenia wód 6 stycznia – fragment modlitwy, [w:] *Требник*, op. cit., s. 273.

Ekologia jako ruch ochrony środowiska, które zamieszkuje człowiek, właśnie w ramach ekonomii Kościoła odnajduje swój rzeczywisty sens i treść. Boże dzieło ekonomii zbawienia, które codziennie jest powtarzane w Kościele jednoczy niebo i ziemię, jednoczy człowieka z Bogiem i pozbawia stworzenie ran, które wywołało zło ludzkie. W mistycznym ciele Chrystusa odnawia się całe stworzenie i odzyskuje pierwotną harmonię.

Jednakże wizja powszechnego „uchrystusowania się” stworzenia, które rozpoczyna Wcielenie Jezusa Chrystusa, wydaje się być podkopywane przez stopniową zmianę procesu zachowania się człowieka względem niego. Naturalnie korzenie współczesnego kryzysu ekologicznego łączą się niewątpliwie z okresem rewolucji przemysłowej i technologicznej, ale również współczesnych osiągnięć biotechnologii.

Żyjemy obecnie w epoce *homo scientificus*, gdzie morale jest degradowane przez usiłowania człowieka do życia przy pomocy swoich indywidualnych – fragmentarycznych – sił, w oderwaniu i dystansując się od łaski i darów Boga. Oczywiście kryzys w jego relacjach ze środowiskiem naturalnym, oprócz jego egzystencjalnej nagości, „ujawnia też pewien rodzaj upartego i pożądanego dopełnienia konsekwencji grzechu pierworodnego w jego najbardziej skrajnych wymiarach kosmicznych” (St. Giangazoglou)²⁶. Ludzie sprawiają wrażenie, że nie pragną – szczególnie – istnienia oraz obecności energii Trynitarne Boga w naszym życiu. Usiłują też iść samodzielnie, wierząc, że mogą tego dokonać również bez Boga. Ale konsekwencje takiej decyzji mogą być żałosne. A to dlatego, gdyż odstępstwo człowieka od Boga powoduje Jego „gniew”, podobnie jak w przypadku potopu, który wobec wszelkich form buntu człowieka przejawia się na różne sposoby, z wyjątkiem mściwości.

26 St. Giangazoglou, były wykładowcą Uniwersytetu Arystotelesa w Tesalonikach, opublikował szereg artykułów z dziedziny teologii dogmatycznej. W kilku publikacjach analizuje postawę człowieka w perspektywie teologii prawosławnej wobec współczesnej problematyki ochrony środowiska naturalnego.

Podobnie jak w epoce kataklizmu starotestamentowego arka Noego uchroniła życie, tak też i dzisiaj Arką, która może uchronić życie od nieszczęść duchowego kataklizmu jest Kościół.

Wynika stąd jasny wniosek: od relacji człowieka z Bogiem warunkowany jest stosunek człowieka do przyrody i do całego stworzenia. Zatem, aby chronić środowisko naturalne powinniśmy najpierw zadbać o odnowę duchową samych siebie, dążyć do pojednania „w Chrystusie”. I nie szukajmy przyczyny ekologicznego bezładu w czynnikach zewnętrznych, lecz, jak poucza św. Bazyli Wielki, „przyczynę wszelkiego zła szukajmy w samych sobie”²⁷. Bóg ustami św. apostoła Pawła „wzywa w każdym miejscu wszystkich ludzi, aby się opamiętali (Dz 17, 30)”²⁸. Jedynie *metanoia* jako skrucha i żal za pogrążoną w grzechu rzeczywistość ludzkiej natury może dać podstawy do zdrowych i harmonijnych relacji pomiędzy Bogiem, człowiekiem i środowiskiem naturalnym.

Chociaż technologia będzie osiągała swoje kolejne sukcesy, cywilizacja zaś będzie się udoskonalała i chociaż będą podejmowane ważne decyzje w kierunku zapobieżenia katastrofie ekologicznej, jeśli w naszym życiu nie będzie obecny Bóg, świat nigdy nie zostanie rajem, lecz w gwałtownym tempie będzie pogrążał się ku katastrofie, od której nic nie może uchronić.

Ale aby osiągnąć tę wszechświatową – powszechną przemianę potrzeba naszej osobistej zmiany, która w języku naszego Kościoła nazywa się *metanoją*, a nie łatwego przerzucenia odpowiedzialności na innych, na społeczeństwo i ostatecznie na bezosobowy system. Jedynie w *metanoi* jest powrót do Tego, Który uczynił niebo i ziemię, morze i wszystko, co w nim jest (Ps 146, 6)²⁹.

27 Wybór homilij i kazań. „Homilia o tym, że Bóg nie jest sprawcą złego”, przeł. T. Sinko, Kraków 1947, s. 105.

28 Tłumaczenie własne z: *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle*, Stuttgart 1942.

29 Numeracja według: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa 1994.

Triandafyllos Sioulis w swym wystąpieniu z Arty przywołuje klasyczny przykład z literatury rosyjskiej XIX wieku, *Szczere opowieści pielgrzyma*, w którym silnie podkreśla piękno i harmonię natury i świata. Gdy pielgrzym z modlitwą Jezusową na ustach przemierzał bezdroża lasu, niespodziewanie odczuł że jego serce napęłnia się niezmierną miłością do wszystkich ludzi, nie tylko do nich, ale wręcz do całego stworzenia: „Kiedy zacząłem modlić się całym sercem, wszystko wokół mnie zaczęło wydawać się przepiękne i wspaniałe: drzewa, ptaki, trawa, ziemia, powietrze, światło – wszystko zdawało się mówić że oto całe stworzenie wraz ze mną modli się wychwalając Boga. W tym momencie mogłem zrozumieć opisywaną w *Filokaliach* zdolność rozumienia dialogu wszystkich stworzeń” Doświadczenie tego pielgrzyma nie było jakimś złudzeniem, ale pielgrzym ów miał możliwość autentycznego doświadczenia i poznania istoty świata stworzonego³⁰.

Ponieważ – jak wyżej wspomniano – najczęściej stosowana metoda analizy stosunku człowieka do przyrody nie pozwala na znalezienie ostatecznej odpowiedzi, oznacza że człowiek w swych dociekaniaх pomija najbardziej zasadnicze przyczyny zagrożenia środowiska. Dlatego też nie jest w stanie znaleźć odpowiednich środków zaradczych. Zatem często stawiane pytanie o przyczynę i skutki kryzysu ekologicznego, ma nie tyle związek ze światem materialnym, ile z rzeczywistością metafizyczną.

Najpewniejszym sposobem w przezwycięzeniu zagrażającej światu klęski ekologicznej, jest zmiana optyki usytuowania problemu. Należy go rozpatrywać w kontekście uwielbienia wobec Boskiego Aktu Stworzenia. W szacunku wobec tego Dzieła stworzonego dla człowieka, koncentruje się nauka Pana naszego Jezusa Chrystusa, przechowywana przez świętą Cerkiew prawosławną i zawarta w pismach świętych Ojców Kościoła.

30 Wystąpienie Triandafyllosa Sioulisa na symposium na temat ekologii w teologii prawosławnej w greckim mieście Arta [region Epiru] w lutym 2008 roku.

Warto wyciszyć się wewnętrznie i spróbować zastanowić się nad sensem bytu poszczególnych istnień – tworów Stwórcy, przyrzec się naszemu otoczeniu zagłębiając się w jego przyczynę, istnienie i przeznaczenie, dochodząc do zagadnień eschatologicznych. Jakie my sami miejsce zajmujemy w środowisku i świecie stworzonym, jakie są nasze z nim relacje, jakie są nasze wobec środowiska naturalnego powinności i jaki jest związek środowiska z tym co Boskie i Ludzkie? Dlaczego nasze podejście do środowiska naturalnego uległo takiemu zeświecczeniu, pomimo, że podczas nabożeństw mówi się, że „Pan na niebiosach utwierdził swój tron, a królestwo Jego panuje nad wszystkim”³¹.

Postawa współczesnego człowieka ukazuje brak umiłowania wobec samego siebie, szacunku wobec bliźniego, Boga oraz środowiska, a także Królestwa Bożego. Widać że z naszego życia zostało wyeliminowane *sacrum*. Przy takiej postawie nie można nauczać innych szacunku wobec środowiska i stworzenia. Odpowiedzialność kapłanów i teologów jest olbrzymia, bo nie można wykształcić u innych wrażliwości ekologicznej, miłości wobec roślin, ptaków, wszelkiego stworzenia, wody, natury i Bożego Aktu Stworzenia. By sprostać temu posłannictwu należy jak pisze biskup Kallistos Ware że istnieje tylko jeden sposób. Przede wszystkim należy udzielić odpowiedzi na pytanie czego pragniemy, a czego tak naprawdę potrzebujemy, a co jest zbędne. Co jest naszą potrzebą naturalną, a co ma charakter osobisty. Tylko dzięki zaprzeczeniu samemu sobie, dzięki redukcji potrzeb i zdolności powiedzenia sobie „nie” odnajdziemy swoje prawdziwe miejsce we wszechświecie.

W oczach Kościoła tym, co winniśmy nazwać „środowiskiem naturalnym” nie jest w gruncie rzeczy środowisko, nie jest to, co nas otacza, to znaczy coś zewnętrznego. Świat naturalny nie jest czymś, co otacza Kościół. Jest jego ciałem. Jest Ciałem, które nosił wcielony Chrystus. To samo dotyczy też cywilizacji. Chrystus odział się w sza-

31 Psalm 103, 19; op. cit.

ty epoki, w której raczył się narodzić, Jego niezszywany płaszcz był wartością estetyczną owej epoki. Bierze słowa, muzykę, zwyczaje, to znaczy wartości estetyczne każdego czasu i czyni je Świętą Liturgią. Tam, w Św. Liturgii, świat naturalny, ale też cywilizacja, uosabiany przez chleb i wino, zyskuje godność i uczestniczy w Trójcy Świętej, jako Ciało i Krew Chrystusa.

Odizolowane działania zorganizowanych grup mające na celu ograniczenie kryzysu ekologicznego, zdają się nie mieć odpowiedniego odzewu, a odnosimy je do rozlicznych inicjatyw i akcji ekologicznych. A to dlatego, że współczesne ruchy ekologiczne w swoich usiłowaniach uwrażliwienia możliwie jak największej liczby obywateli, ale też rządów państw narodowych, mówią o potrzebie ochrony środowiska naturalnego przed człowiekiem głównie z przyczyn praktycznej użyteczności. Środowisko naturalne musi się bronić, nie dlatego, że jest stworzeniem Trójjedynego Boga, które nierozzerwalnie łączy się z ludzką egzystencją, ale dlatego, że jest niezbędne dla przetrwania gatunku ludzkiego. Ta racjonalna i użytkowa koncepcja jest jednak z gatunku takich, które doprowadziły człowieka do tego, że wykorzystuje bardziej niż potrzeba zasoby naturalne, generuje większe potrzeby w swoim życiu codziennym, uznaje badania naukowe za nienaruszalną cennosc samą w sobie oraz świętość, ponieważ one przyczyniły się do rozwoju i jego dobrobytu.

Problem ekologiczny, podobnie jak każdy inny problem człowieka, musi być rozwiązany u swego źródła, którym nie jest nic innego, jak tylko jego rozpowszechniony egoizm, korzyści i grzech. Zresztą ekologiczne zło nie jest mniejsze od jakiegokolwiek innego zła antropologicznego lub społecznego, jakie pojawia się w życiu człowieka, jak zauważa metropolita John Zizioulas³². Człowiek musi postrzegać świat jako dar Boży przeznaczony dla niego, aby mógł w ten sposób być w stanie go ochronić a jednocześnie zwrócić go Jemu w sposób eucharystyczny

32 Szerzej: I. Ζηζιούλας, *Η κτίσις ως Ευχαριστία, Θεολογική προσέγγιση στο πρόβλημα της οικολογίας*, Katerini 1992.

i doksologiczny. A to dlatego, że jak stwierdza ks. Dumitru Stani-loae³³, „świat ten jest drogą, nie jest końcem drogi”. Obecny patriar-cha ekumeniczny mówi nawet o nowym eucharystycznym, liturgicz-nym i ascetycznym etosie ze strony człowieka wobec środowiska na-turalnego, które musi wypływać ze słusznej i harmonijnej relacji po-między Bogiem – człowiekiem – a światem.

Pytanie brzmi, czy ostatecznie chodzi o jakiś inny sposób po-dejścia do materialnego stworzenia, który znajduje się na przeciwle-głym krańcu współczesnego, konsumpcyjnego i pełnego dobrobytu zachodniego sposobu życia, czy też o jakieś utopijne i teoretyczne zajęcie, oderwane od liturgicznego, sakramentalnego i ascetycznego życia prawosławnego Wschodu. Odpowiedź jest następująca: oczy-wiście chodzi o to pierwsze. Człowiek „wierzący”, inspirowany przez wolność i miłość, podejmuje się sprowadzić materialne stworzenie do Boga, aby ponownie uczynić je miejscem „władania”, miejscem obecności Trójjedyne-go Boga. „Твоя от твоих, Тебе приносяще, о всех и за вся” (Św. Liturgia św. Jana Chryzostoma)³⁴. Ponadto Ko-ściół Prawosławny i jego teologia, mając na celu dialog i komunikację z obszarem nauk naturalnych, ale też z każdym człowiekiem dobrej woli na świecie, pragnie przyczynić się do wspólnej i usilnej próby współczesnego człowieka uleczenia ran stworzenia. A to dlatego, że rozwiązanie problemów skażenia, a w wielu przypadkach zagłady, środowiska naturalnego wymaga powszechnego zrywu, udziału i ak-tywności. Kościół prawosławny jednakże uważa, że radykalne roz-wiązanie współczesnego kryzysu ekologicznego nie może pochodzić z nikąd indziej, jak tylko z kultywowania i adaptacji eucharystycz-nego etosu ekologicznego. Stworzenie pozostaje zawsze dla Kościoła prawosławnego wolnym i pełnym łaski aktem powołania do istnienia przez niestworzonego i transcendentnego Boga, które to stworzenie

33 Szerzej patrz; artykuł z 4 czerwca 2008 r. Joannisa Zacharakisa [w:] dziennik *Λαϊκάς Τύπος*, I. Γ. Ζαχαράκης, *Ορθόδοξη Εκκλησία και Φυσικό Περιβάλλον μια αλλιώτικη ματιά έναντι του οικολογικού προβλήματος με αφορμή την Παγκόσμια Ημέρα Περιβάλλοντος*.

34 *Служебник*, cz. I, wyd. Patriarchatu Moskiewskiego, Moskwa 1991, s. 143.

człowiek ma w sposób wolny odnieść eucharystycznie i doksologicznie do Trójjedynego Boga, aby nie powrócić ponownie do absolutnego nieistnienia i do śmierci. Prawosławny Wschód za pośrednictwem liturgicznego i ascetycznego sposobu życia zapewnia ten jego eucharystyczny charakter i jednocześnie manifestuje swoją powszechną świadomość ekologiczną.

Oczywiście, największym potwierdzeniem przez Kościół godności materialnego świata jest używanie w Świętej Eucharystii chleba i wina, aby stały się Świętym Ciałem i Czcigodną Krwią wcielonego Jezusa Chrystusa. Te reprezentatywne dobra materialnego stworzenia stają się w ten sposób na zawsze naturalnym połączeniem i obszarem spotkania między Bogiem i człowiekiem, jak to też miało miejsce w przypadku Wcielenia Jezusa Chrystusa. Paralelnie życie monastyczne i ascetyczne Kościoła prawosławnego, jako oryginalna forma protestu wobec nadużyć i wobec manii konsumpcyjnej współczesnych społeczeństw zachodnich, jest pozytywnym i optymistycznym zaproszeniem skierowanym do współczesnego zlaicyzowanego człowieka. Życie hezychastyczne prawosławnego Wschodu nie neguje misji i odpowiedzialności człowieka w świecie, zgodnie z tym, jak ona wypływa z wyraźnego polecenia Boga: „uprawiać go i chronić”, skierowanego do pierwszego człowieka. Przeciwnie, ukazuje i świadczy o tym, że ten cel może zostać osiągnięty również przez pozostałych ludzi w ich życiu codziennym. Starzec Porfiriusz, który żył w naszych czasach, zwykł mawiać o urokach natury, że są to „małe miłości, które nas prowadzą ku wielkiej Miłości, ku Chrystusowi”. Starzec Sylwan Atoski (1866–1938) uważał, że każde złe postępowanie w stosunku do roślin i drzew jest sprzeczne z nauczaniem łaski. „Duchonośni” mnisi i asceci, ukazując bezgraniczny szacunek i miłość do wszystkich stworzeń Bożych, ale też bezinteresownie podejmując posługę wobec materialnego stworzenia, pokazują i potwierdzają ascetyczny etos Kościoła, którego tak bardzo potrzebuje współczesny człowiek. Nieszkodzenie i poszanowanie stworzenia nie są w ten sposób dla Kościoła Prawosławnego i jego teologii hasłami lub sloganami, ale elementem składowym jego etyki, jego etosu, jego życia.

W tym sensie etyka tradycji prawosławnej nie interesuje się w głównej mierze polepszeniem indywidualnego charakteru każdego człowieka lub społeczeństwa, ale przede wszystkim zbawieniem, nienaruszalnością całego człowieka (ciała i duszy), jak również całego materialnego stworzenia. „Zbawieniem jest dla Kościoła to, aby człowiek żył zdrow i nienaruszony wewnątrz nienaruszonego i całego wszechświata”, jak zauważa A. Keselopoulos³⁵. Ponadto teologia prawosławna nie pojmuje cywilizacji ludzkiej z dala lub w oderwaniu od żywego ciała Kościoła, które jest też jednocześnie „Ciałem żyjącego Chrystusa”. Świat zawdzięcza swój byt Kościołowi, Jezusowi Chrystusowi a jednocześnie świat jako „Ciało żyjącego Chrystusa” zakłada w sobie samą obecność Jezusa Chrystusa. „Jego zmartwychwstała ludzka natura funkcjonuje następnie w historii jak «drożdże». Staje się pokarmem i lekarstwem (Eucharystia Święta), aby napęłnić i powoli odnowić stworzenie” (Ath. Papathanasiou)³⁶. Jak zauważa ks. Aleksander Schmemmann w swojej książce *Za życie świata*, człowiek powinien, jeśli chce żyć w sposób harmonijny i pełen miłości w relacji z Bogiem, bliźnim i środowiskiem naturalnym, aby stać się „Ciałem żyjącego Chrystusa”³⁷.

35 Patrz szerzej: A. Κεσελόπουλος, *‘Ανθρωπος και φυσικό περιβάλλον*, Ateny 1989.

36 Ath. Papaathanasiou, doktor teologii, wykładowca Akademii Kościelnej w Atenach, redaktor naczelny kwartalnika „Σύναξη”.

37 A. Schmemmann, op. cit., s. 18-36.



Adam Musiuk*

XXV LAT ODBUDOWY MONASTERU SUPRASKIEGO. JEGO ODRODZENIE ORAZ WZROST ZNACZENIA

Wstęp

4 czerwca 2009 roku mija ćwierć wieku od poświęcenia kamienia węgielnego pod budowę cerkwi Zwiastowania Najświętszej Marii Panny [dalej: Zwiastowania] w Supraślu. W tamtym dniu, 4 czerwca 1984 roku¹ (niektóre źródła podają datę 3 czerwca 1984 roku^{2,3}), obecny metropolita warszawski i całej Polski, a ówczesny biskup białostocki i gdański Sawa powiedział: „Niezbadane są wyroki Opatrzności Bożej, które sprawiły, że odradza się to, co zostało zniszczone i rodzi się nadzieja tam, gdzie jej nie było. Dziękujemy Panu za ten dzień, który darował nam Pan. Długo oczekiwaliśmy na taką chwilę⁴”. Datę poświęcenia kamienia węgielnego możemy, więc uznać jako symboliczny początek zarówno duchowego, jak i materialnego odrodzenia Ławry Supraskiej.

* Adam Musiuk jest pracownikiem Politechniki Białostockiej.

- 1 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Supraski Monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach Prawosławia: tytułem wprowadzenia*, [w:] *Z dziejów supraskiego monasteru. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski Monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa*, Supraśl – Białystok 2005, s. 14.
- 2 *Kronika Parafii Zakonnej Zwiastowania i św. Jana Teologa w Supraślu*, t. I.
- 3 W. Makal, *Przed odrodzeniem supraskiego monasteru*, Supraśl 2003, s. 19.
- 4 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Supraski Monaster Zwiastowania...*, op. cit., s. 14.

Dwudziesta piąta rocznica poświęcenia kamienia węgielnego jest przyczynkiem do przesłedzenia odrodzenia monasteru oraz wzrostu jego znaczenia dla prawosławia oraz innych religii i kultur. W pracy przedstawione zostaną przeobrażenia jakim podlegał monaster w ostatnim ćwierćwieczu, ze szczególnym naciskiem na rekonstrukcję cerkwi Zwiastowania i rewaloryzację zabytkowych obiektów kompleksu klasztornego. Autor chce pokazać, jak wznoszenie świątyni i rewaloryzacja pozostałych obiektów, a więc zapewnienie bazy materialnej, umożliwiło odrodzenie życia duchowego oraz wzrost znaczenia historycznego, kulturalnego i oświatowego monasteru.

Wydarzenia poprzedzające rozpoczęcie prac rekonstrukcji i rewaloryzacji zabytkowych obiektów monasteru

W tym miejscu należy przypomnieć wydarzenia wcześniejsze, które pozwoliły doprowadzić do wmurowania kamienia węgielnego pod cerkiew Zwiastowania Najświętszej Marii Panny.

Jako początek starań o odzyskanie obiektów monasteru supraskiego należy uznać pismo z 6 listopada 1981 roku biskupa Sawy do ówczesnych władz w sprawie przekazania ruin cerkwi Zwiastowania Kościołowi prawosławnemu⁵. Ponad rok później, 9 grudnia 1982 roku, na spotkaniu przedstawicieli władz państwowych i cerkiewnych zapadła decyzja o przekazaniu ruin świątyni Cerkwi prawosławnej⁶. 14 stycznia 1983 roku wojewoda podlaski wyraził zgodę na odbudowę cerkwi⁷, akt notarialny dający prawo do dysponowania gruntem został zaś podpisany w lutym tego samego roku⁸.

Przed przystąpieniem do prac przeprowadzono studium nad odbudowywaną świątynią. Szereg zmian obrazu cerkwi na przestrzeni

5 Ibidem, s. 13.

6 Ibidem.

7 Pismo Wojewody Podlaskiego nr WZ 8334/16/83 z dnia 14.01.1983 roku.

8 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Supraski Monaster Zwiastowania...*, op. cit., s. 13.

ponad czterystuletniej historii⁹, wymagał dogłębnej analizy wizerunku, na którym należało oprzeć rekonstrukcję. Najlepiej udokumentowanym jest widok z XX wieku. Jednak liczne zmiany, poczynione w okresie przyłączenia monasteru do Kościoła unickiego (1635–1839)¹⁰, odsunęły funkcję świątyni od funkcji monasteru Cerkwi prawosławnej. Cerkiew supraska ponownie miała stanąć w centrum odradzającego się prawosławnego monasteru. Jednocześnie planowano przywrócenie pierwotnego umieszczenia słynnych już supraskich fresków, których niewielka część przetrwała wojnę. Mając na względzie przedstawione argumenty, oparcie rekonstrukcji na dwudziestowiecznym obrazie wydało się niepraktyczne. Z tego względu, właściwym uznano odtworzenie świątyni w pierwotnej jej formie, a więc z początku XVI wieku. Brak jednak wystarczających materiałów źródłowych nie pozwalał na to. W rezultacie projekt rekonstrukcji został oparty na bogatej bazie materiałów historyczno-ikonograficznych z XIX i XX wieku, z podkreśleniem ściśle obronnego charakteru budowli¹¹. Autor projektu rekonstrukcji zrezygnował z późniejszego przedsionka i tylnej dobudówki oraz przy zachowaniu wierności pierwotnemu ukształtowaniu elewacji, wprowadził niezbędne modyfikacje w zakresie konstrukcji i fizyki budowli¹².

Przygotowując się do wmurowania kamienia węgielnego rozebrano nadziemne części fundamentów wzniesionych po II wojnie światowej – prace te rozpoczęto 1 lipca 1983 roku¹³. Jednak ze względu

9 Szerzej o zmianach architektury oraz wystroju cerkwi oraz innych obiektów monasteru w latach 1511–1981 znaleźć można w pracy A. Musiuk, *Zagadnienia rekonstrukcji i rewitalizacji zabytkowych obiektów Monasteru Supraskiego w czasach współczesnych*, [w:] *Z dziejów supraskiego monasteru. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski Monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa*, Supraśl – Białystok 2005, s. 178-181.

10 A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1998, s. 26-28.

11 A. Mitrobedzki, *Uzgodnienie konsultacyjne*, [w:] J. Kuźmienko, *Zabytkowa cerkiew w Supraślu. Plan realizacyjny zagospodarowania terenu dla II-ego etapu budowy oraz projekt techniczny rekonstrukcji*, Warszawa 1985.

12 Ibidem.

13 Dziennik Budowy Nr 1, Rekonstrukcja cerkwi p.w. Zwiastowania w Supraślu, 1983, 1.

na odkrycie krypt w trakcie prac, roboty budowlane wstrzymano, aby przeprowadzić badania archeologiczne¹⁴. Następnie przystąpiono do pogłębienia i wzmocnienia istniejących fundamentów. Postanowiono jednocześnie podpiwniczyć całą cerkiew (pierwotnie podpiwniczona była jedynie część ołtarzowa, w której znajdowały się krypty)¹⁵.

Rekonstrukcja i rewitalizacja zabytkowych obiektów monasteru

W pierwszym etapie prac w rekonstruowanej cerkwi Zwiastowania przystąpiono do wykonania, na istniejących fundamentach, ław żelbetowych. Następnie wzniesiono na nich żelbetowo-betonowe ściany piwnic, licowane cyklopami granitowymi z zewnątrz, przywracającymi wygląd, charakter i lico pierwotnej ściany fundamentowej obiektu. Ściany piwnic przykryto stropami żelbetowymi związanymi wieńcem¹⁶. Wokół obiektu wykonano drenaż opaskowy. Ze względu na okresowe zalewanie piwnic wykonano także drenaże sięgaczowe pod posadzką piwnicy¹⁷.

Przed przystąpieniem do wzniesienia części nadziemnej przeprowadzone zostały studia zabytkowych detali budowlanych (m.in. układu cegieł, kształtek, ich zestawów w obramieniach, gzymsach, wspornikach itp.)¹⁸. Ściany zewnętrzne cerkwi wykonane zostały z cegły klinkierowej formatu gotyckiego. Obramowanie okien i drzwi z cegły fasonowej z betonu, wyprodukowanej bezpośrednio na budowie. Niewidoczne części muru wzniesione zostały z dostępnej cegły, odpowiadającej wymaganej klasie nośności¹⁹.

14 Ibidem.

15 R. Steckiewicz, M. Sawicki, *Ekspertyza techniczna dotycząca części podziemnej odbudowywanej cerkwi w Supraślu*, Białystok 1985, s. 5.

16 M. Bałasz, *Plan realizacyjny zagospodarowania terenu i projekt techniczny rekonstrukcji obiektu*, Białystok 1993, s. 1.

17 R. Steckiewicz, M. Sawicki, *Ekspertyza techniczna...*, op. cit., s. 5.

18 A. Mitrobgdzki, *Uzgodnienie konsultacyjne*, op. cit.

19 M. Bałasz, *Plan realizacyjny zagospodarowania terenu i projekt techniczny rekonstrukcji obiektu*, Białystok, 1993, s. 2.

Równolegle do prac w głównej świątyni, w drugiej połowie 1987 roku, przeprowadzono generalny remont wnętrza wraz z osuszeniem ścian cerkwi pw. św. Jana Teologa²⁰.

Unikalnymi elementami konstrukcyjnymi cerkwi Zwiastowania są jej sklepienia: kryształowe i kolebkowe w zachodniej części świątyni, klasztorne nad ołtarzem oraz kolebkowe z lunetami nad chórem. Szczególnie trudnym elementem była realizacja oraz analiza przestrzennej konstrukcji gotyckiego – najbardziej efektownego – sklepienia gwiazdzistego²¹. Pierwsze ze sklepień – nad częścią ołtarzową – wykonano w 1989 roku, ostatnie zaś wybudowano w 1995 roku²².

Kolejnymi istotnymi elementami cerkwi są jej narożne baszty, centralna wieża i kopuły. Baszty wykonano całkowicie przy użyciu cegły klinkierowej, wieżę główną stanowi zaś szkielet żelbetowy wypełniony cegłą, oparty na żelbetowych filarach nawy głównej (z zewnątrz obmurowanych cegłą). Pierwotnie zaplanowano wykonanie konstrukcji oraz wykończenie kopuł baszt i wieży centralnej na ziemi, u podnóża budowli²³. W trakcie realizacji jednak zmieniono decyzję wykonując kopuły na wysokości jako żelbetowe. Jednocześnie został nieznacznie zmieniony ich profil, w celu przywrócenia ich „cebulkowatego” kształtu. Prace przy pierwszych dwóch kopułach – od strony zachodniej – zakończono w grudniu 1996 roku²⁴. W kwietniu następnego roku wykonane zostały dwie pozostałe – wschodnie – kopuły²⁵.

20 *Kronika Parafii Zakonnej Zwiastowania i św. Jana Teologa w Supraślu*, t. I.

21 T. Rogala, M. Malesza, M. Syczewski, *Rekonstrukcja sklepień gwiazdzistych w cerkwi Zwiastowania w Supraślu*, [w:] *Budownictwo sakralne '96*, Białystok 1996; T. Rogala, M. Malesza, Cz. Miedziałowski, S. Bielawiec, J. Malesza, *Analiza statyczna gotyckiego sklepienia typu gwiazdzistego*, [w:] *Budownictwo sakralne i monumentalne '2000*, Białystok 2000, s. 239-248.

22 *Kronika Parafii Zakonnej Zwiastowania i św. Jana Teologa w Supraślu*, t. I.

23 M. Bałasz, *Plan realizacyjny zagospodarowania terenu...*, op. cit., s. 3.

24 *Kronika Parafii Zakonnej Zwiastowania i św. Jana Teologa w Supraślu*, t. I.

25 *Ibidem*.

Równolegle z trwającymi pracami odbudowy cerkwi Zwiastowania klasztor czynił starania, aby odzyskać prawo własności budynków. W pierwszej kolejności odzyskano budynek skrzydła północno-zachodniego kompleksu zabudowań klasztornych, bezpośrednio przylegający do cerkwi pw. św. Jana Teologa. Uroczystego poświęcenia tego budynku, po wcześniejszym odrestaurowaniu, dokonano 25 maja 1993 roku²⁶. Obiekt ten został przystosowany do podstawowych potrzeb życia monastycznego – znalazły się w nim: kuchnia, refektarz, kancelaria i cele mnisze.

W 1996 roku, po wieloletnich staraniach, decyzją Urzędu Rady Ministrów nastąpił zwrot pozostałych budynków²⁷. Stan techniczny budynków po przekazaniu określany był jako „bardzo zły”. Natychmiastowej naprawy wymagała więźba oraz pokrycie dachu. Szczególny problem stwarzała naprawa zniszczonych murów, tynków i gzymsów, których podstawową przyczyną uszkodzenia były zawilgocenia zarówno od wód opadowych zawilgacających mury poprzez nieszczelne, zdewastowane dachy oraz od wód gruntowych podciąganych przez mury ze względu na brak izolacji poziomych²⁸. Podobnie tutaj, tak jak w przypadku cerkwi, oprócz samych prac konserwatorskich należało przywrócić budynkom pierwotną formę użytkową, ponieważ poczynając od drugiej połowy XIX wieku monaster był systematycznie rugowany z tych budynków: najpierw utracił Pałac Archimandrytów, następnie część budynków skrzydła południowego, aż do całkowitego opuszczenia przez mnichów klasztornych murów w 1915 roku. Następowało więc powolne oddalanie funkcji monasterskich zabudowań od ich pierwotnego przeznaczenia. Dodatkowo liczne prace adaptacyjne pozbawiły obiekty oryginalnych detali architektonicznych²⁹. W czasie II wojny światowej zabudowania wokół

26 Ibidem.

27 Ibidem.

28 J. K. Grochowski, *Opinia techniczno-mykologiczna*, Białystok 1998, s. 4.

29 J. Kaczyński, *Rewaloryzacja zespołu monasteru prawosławnego w Supraślu i adaptacja na potrzeby Klasztoru Męskiego Zwiastowania NMP oraz funkcji towarzyszących. Koncepcja Architektury i Układu Funkcjonalnego*, Pracownia Projektowa „Kaczyński i Spółka”, Białystok 1999, s. 6.

dziedzińca uległy znacznemu zniszczeniu. Pierwszymi powojennymi pracami było więc ich odgruzowanie, po czym rozpoczęto ich odbudowę i adaptację dla potrzeb szkoły ulokowanej w budynkach³⁰. W okresie powojennym wykonano konserwację z częściową rekonstrukcją wystroju malarskiego i sztukatorskiego kaplicy oraz refektarza Pałacu Archimandrytów. W ramach adaptacji, na potrzeby stancji harcerskiej, w latach 1957–1959 oraz 1969–1972 przeprowadzono prace konserwatorskie dzwonnicy³¹.

Prace konserwatorskie budynków rozpoczęto więc od naprawy więźby dachowej oraz ich nakrycia. Do początku 1998 roku takie prace wykonano w około 60% budynków³².

Poczynając od czerwca 1998 roku prace konserwatorsko-budowlane kompleksu klasztornego przebiegają pod nadzorem autora publikacji³³.

W 1998 roku w ramach rekonstrukcji głównej świątyni klasztoru – cerkwi Zwiastowania – zakończono prace wykonania konstrukcji wieży głównej, wykonano większość konstrukcji drewnianej dachu, rozpoczęto wykonanie tynków tympanonów rozpoczynając od wschodniego. Wykonano także generalny remont dachu Pałacu Archimandrytów przykrywając go dachówką ceramiczną. Monaster wykonuje także nową kotłownię olejową wraz z niezbędną infrastrukturą techniczną dzwonnicy oraz budynku przylegającego do cerkwi pw. św. Jana Teologa.

W roku 1999 zakończono konstrukcję dachu cerkwi Zwiastowania, pokryto blachą miedzianą wszystkie kopuły, kontynuowano tynkowanie tympanonów oraz wieży centralnej. 19 maja 1999 roku

30 W. Kochanowski, *Zespół architektoniczny w Supraślu*, „Rocznik Białostocki” 1963, t. IV, s. 389.

31 Z. Piłaszewicz, *Zespół poklasztorny o.o. bazylianów. Dokumentacja historyczno-architektoniczna (Pałac Archimandrytów, budynki klasztorne)*, P.P. Pracownia Konserwacji Zabytków Oddział w Warszawie, Pracownia Dokumentacji Naukowo-Historycznej, Białystok 1974, s. 20.

32 *Kronika Parafii Zakonnej Zwiastowania i św. Jana Teologa w Supraślu*, t. I.

33 *Kronika Monasteru w Supraślu*, t. II.

centralna – najwyższa – wieża świątyni zwieńczona została połączonym krzyżem³⁴. W tym też roku rozpoczęto prace rewaloryzacji, datowanego na 1753 rok³⁵, budynku skrzydła południowo-zachodniego kompleksu klasztornego z przeznaczeniem na cele zakonne. Rozpoczęto również generalny remont ogrodzenia monasteru. Ostatnim etapem prac w tym roku było wyremontowanie i adaptacja pomieszczeń oraz korytarza w skrzydle południowym budynków klasztornych na potrzeby Prawosławnego Ośrodka Miłosierdzia „Eleos” oraz drukarni klasztornej.

W 2000 roku zakończone zostały prace budowlane wszystkich pięciu wież cerkwi Zwiastowania, rozpoczęto pokrycie dachu świątyni blachą. W ramach prac rewaloryzacji budynku skrzydła południowo-zachodniego kompleksu klasztornego naprawiono elementy konstrukcyjne drewnianych stropów, wymieniono część stolarki okiennej i drzwiowej oraz wykonano generalny remont pomieszczeń o łącznej powierzchni 400 m². W tym też roku zakończono generalny remont ogrodzenia monasteru.

Rok 2001 to rok, w którym górna część cerkwi Zwiastowania uzyskała swój ostateczny zewnętrzny wygląd. Zakończono wówczas pokrycie blachą jej dachu, wykonano system orynnowania, zamontowano w centralnej wieży okna, a także zakończono prace tynkarskie tympanonów. W zabudowaniach monasterskich w tym roku prace przebiegały jedynie w budynku skrzydła południowo-zachodniego, gdzie kontynuowano wymianę stolarki okiennej i drzwiowej oraz wykonano generalny remont kolejnych pomieszczeń o łącznej powierzchni 150 m².

Prace rekonstrukcji głównej świątyni monasteru w roku 2002 polegały głównie na skomplikowanym procesie oczyszczenia jej ele-

34 Ibidem.

35 A. Musiuk, *Zagadnienia rekonstrukcji i rewaloryzacji zabytkowych obiektów monasteru supraskiego w czasach współczesnych*, [w:] *Z dziejów supraskiego monasteru. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski Monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa*, Supraśl – Białystok 2005, s. 180.

wacji z licznych wykwitów solnych i zabrudzeń mechanicznych powstałych w trakcie długoletniego budowania. W zabudowaniach monasterskich zakończono prace konserwatorskie wewnątrz budynku skrzydła południowo-zachodniego, oddając do użytku kolejne pomieszczenia o łącznej powierzchni 150 m². W tym też roku rozpoczęto prace w północnym skrzydle Pałacu Archimandrytów z przeznaczeniem na Muzeum Ikon.

W 2003 roku zakończono zasadnicze prace rekonstrukcji bryły cerkwi Zwiastowania. Całkowicie rozebrano – okalające cerkiew przez prawie 20 lat – rusztowania. Przystąpiono do pokrycia blachą miedzianą dachu części ołtarzowej. Odtworzone zostały kute, wejściowe drzwi świątyni z płaskorzeźbą sceny Zwiastowania oraz zamontowano stalowe okna.

Dzięki uzyskaniu, po kilkuletnich staraniach, na początku 2003 roku pozwolenia na budowę obejmującego swym zakresem rewaloryzację całego zespołu klasztornego³⁶, monaster mógł rozpocząć kompleksowe prace przy budynkach monasterskich. Wcześniej prace te miały jedynie doraźny charakter. Roboty rozpoczęto od prac konserwatorskich elewacji wschodniej, północnej i południowej skrzydła południowo-zachodniego obiektów klasztornych.

W następnym, 2004 roku kontynuowano prace konserwatorskie elewacji budynku skrzydła południowo-zachodniego restaurując jego stronę południową. Wokół tej części budynku wykonano drenaż oraz zamontowano na jego dachu instalację odgromową. Kontynuowano także wymianę stolarki okiennej. W tym też roku rozpoczęto budowę muru domykającego dziedziniec klasztorny od strony północnej. Prace rekonstrukcji cerkwi Zwiastowania w 2004 roku polegały jedynie na wykonaniu wejścia do *ponomarki*.

Rok 2005 przebiegał przede wszystkim na restauracji elewacji skrzydła południowego budynków klasztornych. Kontynuowano

36 Decyzja nr 1261 (AR.7351-9-24/2002p) zatwierdzająca projekt budowlany i wydająca pozwolenie na budowę dla Klasztoru Męskiego Zwiastowania w Supraślu, wydana przez Starostę Powiatowego w Białymstoku z dnia 28.01.2003 roku.

także wykonanie drenażu oraz instalacji odgromowej budynków, wymianę stolarki okiennej budynków zaś zakończono – łącznie wymieniając w latach 2000–2005 około dwustu okien. W 2005 roku otynkowano także część ołtarzową cerkwi Zwiastowania oraz kontynuowano budowę muru od północnej strony dziedzińca klasztornego.

W roku 2006 zakończono prace konserwatorskie elewacji skrzydła południowego oraz przeprowadzono takie same prace na wszystkich elewacjach Pałacu Archimandrytów. Zakończono także wykonanie instalacji odgromowej oraz drenażu wokół budynków. W tym też roku przeprowadzono restaurację wschodniej galerii Pałacu Archimandrytów. Rozpoczęto również prace wykończeniowe wewnętrzne polegające na wymurowaniu ścianek działowych, położeniu instalacji elektrycznych i wykonaniu tynków ścian i sufitów w tzw. części brackiej – przeznaczonej na cele zakonne – znajdujących się w skrzydle południowym budynków. W cerkwi Zwiastowania prowadzono w tym roku prace zmierzające do tymczasowego wyposażenia cerkwi w instalacje elektryczne w zakresie umożliwiający niedzielne nabożeństwa. W tym też roku rozpoczęto prace w drugiej, znajdującej się na terenie monasteru, pochodzącej z 1889 roku³⁷ cerkwi pw. św. Jana Teologa. Prace te polegały na wymianie stolarki okiennej oraz na kapitalnym remoncie orynnowania. W 2006 roku wykonano dalszą część – 54 metry – mury domykające dziedziniec klasztoru od strony północnej. Przeprowadzono także restaurację zabytkowych ogrodów przylegających do zabudowań monasterskich od strony południowej.

Kolejny, 2007 rok rozpoczął się od zakończenia prac związanych z utworzeniem Muzeum Ikon – monaster uzyskał jedną z najnowocześniejszych placówek tego typu w Europie. W połowie lutego ekspozycja muzealna została udostępniona zwiedzającym. W 2007 roku rozpoczęto i w 70% wykonano generalny remont pomieszczeń

37 N. Dałmatow, *Supraslskij Błagowieszczenskiej monastyr'*, Sankt-Pieterburg 1892, s. 437.

skrzydła południowego z przeznaczeniem na Dom Pielgrzyma. Kontynuowano także budowę muru oraz rozpoczęto budowę kończącego mur Domu Ogrodnika. Zakończono w tym roku remont cerkwi pw. św. Jana Teologa – wymieniając stolarkę drzwiową, kończąc wymianę stolarki okiennej oraz odnawiając tynki wewnętrzne.

W marcu 2008 roku zakończono prace rewaloryzacji i oddano do użytku Dom Pielgrzyma³⁸ – monaster uzyskał bazę hotelową na wysokim poziomie. W połowie tego roku monaster otrzymał pozwolenie na budowę³⁹ i przystąpił do generalnego remontu, wybudowanej w latach 1695–1697⁴⁰, dzwonnicy. Prace te polegały na renowacji elewacji oraz naprawie drewnianej więźby dachowej. Wykonany został także remont elewacji wschodniej budynku przylegającego do cerkwi pw. św. Jana Teologa. W tym też roku Dom Ogrodnika został wykonany do stanu surowego-zamkniętego.

W obecnym, 2009 roku trwają prace konserwatorskie dzwonnicy polegające na pokryciu jej hełmu blachą miedzianą. Rozpoczęto także prace konserwatorskie elewacji południowej, zachodniej i północnej budynku przylegającego do cerkwi pod wezwaniem św. Jana Teologa.

Odrodzenie życia monastycznego oraz wzrost znaczenia kulturalnego, historycznego i oświatowego

Jak zauważono na wstępie pracy, równoległe z robotami konserwatorsko-budowlanymi następowało odrodzenie życia duchowego

38 Protokół końcowy odbioru robót: *Pierwszy etap odrestaurowania części zabytkowych pomieszczeń klasztornych na potrzeby Akademii Supraskiej (centrum konferencyjno-szkoleniowo-kulturowe) – Dom Pielgrzyma (część noclegowa)*” realizowany w ramach *Zintegrowanego Programu Operacyjnego Rozwoju Regionalnego, działanie 3.1 „Obszary wiejskie”* z dnia 21.03.2008 roku.

39 Decyzja nr 632 (AR.7351-9-24/2008p) zatwierdzająca projekt budowlany i wydająca pozwolenie na wykonanie robót budowlanych Klasztorowi Męskiemu Zwiastowania w Supraślu, wydana przez Starostę Powiatowego w Białymstoku z dnia 21.05.2008 roku.

40 N. Dałmatow, *Supraslskij Błagowieszczenskiej monastyr’*, dz. cyt., s. 310-311.

monasteru oraz wzrost jego znaczenia kulturalnego, historycznego i oświatowego.

1 listopada 1984 roku powołano Dom Zakonny⁴¹, 13 grudnia 1989 roku restytuowano zaś supraski monaster pod nazwą: Klasztor Męski Zwiastowania w Supraślu⁴², ⁴³. Po odrodzeniu monasteru powraca kult Matki Bożej w ikonie Supraskiej, co między innymi znajduje potwierdzenie w ludnych pielgrzymkach 10 sierpnia każdego roku⁴⁴. W tym czasie następuje także wzrost liczby powołań monastycznych oraz gwałtowny wzrost liczby pielgrzymów przybywających na święta monasteru i codzienne nabożeństwa⁴⁵. Wyraznym znakiem odrodzenia było przybycie do Supraśla w 1987 roku, po upływie bez mała 400 lat, patriarchy konstantynopolitańskiego Dymitra I⁴⁶ (w 1589 roku monaster gościł patriarchę konstantynopolitańskiego Jeremiasza II⁴⁷). W następnych latach monaster odwiedzali kolejni patriarchowie: patriarcha konstantynopolitański Bartłomiej, aleksandryjski Piotr VII, serbski Paweł, rumuński Teoktyst, oraz zwierzchnicy Kościołów prawosławnych: Greckiego – Chrystodoulos, Albańskiego – Anastazy, Amerykańskiego – Herman, Fińskiego – Paweł i Leo, oraz wielu metropolitów, arcybiskupów i biskupów⁴⁸.

41 *Kronika Parafii Zakonnej Zwiastowania i św. Jana Teologa w Supraślu*, t. I.

42 Decyzja Soboru PAKP nr 238 p11 z dnia 13.12.1989 roku.

43 *Kronika Parafii Zakonnej Zwiastowania i św. Jana Teologa w Supraślu*, t. I.

44 A. Naumow, *Monaster supraski jako jeden z głównych ośrodków kulturalnych Rzeczypospolitej*, [w:] *Z dziejów supraskiego monasteru. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski Monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa*, Supraśl – Białystok 2005, s. 111.

45 Archimandryta Gabriel (Giba), *Odrodzenie życia monastycznego w monasterze supraskim w XX wieku i jego rola dla miasteczka oraz okolic*, [w:] *Z dziejów supraskiego monasteru...*, op. cit., 100.

46 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Supraski Monaster Zwiastowania...*, op. cit., s. 14.

47 *Kronika Ławry Supraślskiej. Archeograficzeskij sbornik dokumentow, odnosiaszczichsia k istorii Siewier-Zapadnoj Rusi, izdawajemyj pri uprawlenii Wilenskogo Uczebnogo Okruga*, t. IX, Wilno 1870, s. 88.

48 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Supraski Monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola...*, op. cit., s. 14.

W 1998 roku na terenie monasteru działalność charytatywną rozpoczyna Prawosławny Ośrodek Miłosierdzia^{49,50} stając się w kolejnych latach najprężniejszą tego typu placówką w Supraślu⁵¹.

W 1999 roku ówczesny biskup supraski Jakub powołał Drukarnię Monasteru Supraskiego, dzięki której następuje odrodzenie supraskich tradycji drukarskich. W latach kolejnych wydrukowane tu zostały zarówno pozycje monasteru, jak i szereg pozycji na zamówienie.

W roku 2004 Fundacja „Oikonomos” powołała Akademię Supraską, której misją jest „pielęgnowanie, rozwój i upowszechnianie tradycji, wartości i duchowości prawosławia jako źródła odpowiedzi na wyzwania współczesności, wkład w życie Kościoła prawosławnego poprzez działalność badawczą, edukacyjną i wychowawczą oraz działania na rzecz zbliżenia i współpracy między kulturami, religiami i wyznaniem w dziele budowy wspólnoty ludzkiej opartej na dobru i szacunku”⁵². W 2005 roku Akademia Supraska włączyła się w obchody jubileuszu 500-lecia nadania tomosu monasterowi Zwiastowania w Supraślu przez patriarchę konstantynopolitańskiego Joachima II⁵³, organizując na terenie monasteru międzynarodową konferencję „Supraski Monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa”. W dniach 1–2 marca 2008 roku miała miejsce oficjalna inauguracja działalności Akademii Supraskiej, której towarzyszyły międzynarodowa konferencja, poświęcona śpiewowi liturgicznemu oraz poświęcenie Domu Pielgrzyma – miejsc noclegowych w budynkach monasteru supraskiego, w którym funkcjonuje akademia⁵⁴. W tym też roku

49 R. N., *Diecezja białostocko-gdańska*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1998, nr 12, s. 13.

50 *Kronika Parafii Zakonnej Zwiastowania i św. Jana Teologa w Supraślu*, t. I.

51 J. Charkiewicz, *Prawosławny Ośrodek Miłosierdzia Diecezji Białostocko-Gdańskiej, „Eleos” 1996–2006*, Białystok 2005, s. 35–36.

52 Uchwała Zarządu Fundacji „Oikonomos” nr 20/Z/2004 z dnia 16.09.2004 roku.

53 *Archieograficzeskij sbornik dokumentow, odnosiaszczichsia k istorii Siewier-Zapadnoj Rusi, izdawajemyj pri uprawlenii Wilenskogo Uczebnogo Okruga*, Wilno 1870, t. IX, s. 57.

54 Sprawozdanie z działalności Fundacji „Oikonomos” w roku 2008, s. 6.

Akademia Supraska podjęła szereg działań kulturalno-oświatowych (m.in.: zorganizowała warsztaty wokalne z Irmologionu Supraskiego, wystawę „Irmologion Supraski 1598–1601”, koncert „Spotkania z chorałem gregoriańskim i śpiewem bizantyńskim” oraz cykl wykładów i prezentacji o sztuce w prawosławnej teologii i nabożeństwie w ramach VI Podlaskiego Festiwalu Nauki i Sztuki)⁵⁵.

Dnia 3 sierpnia 2007 roku pochodzący z XI wieku Kodeks Supraski jako jedno z sześciu dzieł z Polski został wpisany na listę Pamięci Świata UNESCO, na której umieszczane są najcenniejsze książki, rękopisy, nagrania i filmy dokumentujące historię świata⁵⁶. Ostatnie lata to także wzrost zainteresowania Irmologionem Supraskim. Temat Irmologionu w swoich pracach poruszali między innymi J. Jasznowskij⁵⁷, A. Calaj-Jakimienko⁵⁸, A. Konotop⁵⁹, E. Szewczuk⁶⁰, M. Abijski⁶¹. Wydano także kilkanaście płyt CD z supraskim śpiewem⁶².

Muzeum Ikon w Supraślu, które rozpoczęło działalność jesienią 2006 roku, ale zaraz potem było zamknięte (uzupełniano aranżację

55 Ibidem, s. 7-8.

56 Tuli, *Supraski kodeks światowym dziedzictwem*, „Gazeta Wyborcza” z 20 września 2007 r.

57 J. Jasznowskij, *Repertuar greckiego napiewa w ukraińskich pieśniewach zbiorach*, [w:] *Materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Pamięci prot. D. Razynowskiego” Moskowskaja gosudarstwienija konserwatorija „Konpozitor”*, Moskwa 2000.

58 A. Calaj-Jakimienko, *Kijewska notacja jak relatywna systema (Solmizacja)*, [w:] *Kijewska szkoła muzyki XVII stulecia*, Kijów-Ławra 2002.

59 A. Konotop, *Supraskij Irmologij 1598–1601gg., jego sudba i istoriczeskoe znaczenie*, [w:] *Z dziejów supraskiego monasteru. Materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski Monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa*, Supraśl – Białystok 2005, s. 199-206.

60 E. Szewczuk, *Ślawjanskij otkleski wizantijskogo sijanija*, Nowo-Tichwinskij żeński monastyr, Jekaterynburg 2006.

61 M. Abijski, *Problema wostanowienija drownej pewczeskoj tradicij Supraskogo Blagowieszczenskogo Monastyrja na osnovanii rukopisnogo Irmologiona 1598–1601 gg.*, [w:] *The Third International Conference on Orthodox Church Music „Church, State and Nation in Orthodox Church Music”*, University of Joensuu, Finland, 8-14.06. 2009 r. (artykuł przyjęty do ogłoszenia).

62 *Kronika Monasteru w Supraślu*, t. II.

wnętrz) i ponownie otwarte 10 lutego, w ciągu sezonu zostało odwiedzone przez 30,6 tysięcy osób. Obecnie w specjalnej, multimedialnej aranżacji oglądać można tam około 400 ikon. W 2007 roku supraskie muzeum dostało Sybillę – I nagrodę Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego w konkursie Wydarzenie Muzealne 2006 roku (to prestiżowa najważniejsza nagroda w polskim muzealnictwie) oraz nagrodę Marszałka Województwa Podlaskiego – Podlaska Marka w kategorii Miejsce Roku⁶³. Na spotkaniu muzealników z całej Europy w Bursie w Turcji Muzeum Ikon znalazło się na 25 pozycji wśród 52 muzeów ubiegających się o tytuł Europejskiego Muzeum Roku 2009⁶⁴.

Wydaje się, że przed 1984 rokiem najszerze zainteresowanie wzbudzały wykonane w 1557 roku przez serbskiego mnicha Nektariusza supraskie freski⁶⁵. Ich temat w swoich pracach poruszali L. Lebedzińska⁶⁶, J. Wiśniewski⁶⁷, P. Rudniewski⁶⁸, S. Stawicki⁶⁹, T. Kmiecńska-Kaczmarek⁷⁰, S. Szymański⁷¹, J. Hościłowicz⁷², S. Petković⁷³,

63 Żmijewska M., *Bogato w Muzeum Ikon*, „Gazeta Wyborcza” z 5 października 2007 roku.

64 Prezentacja w ramach „Nocy Muzeów” dnia 16 maja 2009 r. w Muzeum Ikon w Supraślu.

65 *Archieograficeskij sbornik dokumentow, odnosiaszczichsia k istorii Siewier-Zapadnoj Rusi, izdawajemyj pri uprawlenii Wilenskogo Uczebnogo Okruga*, t. IX, Wilno 1870, s. 52.

66 Lebedzińska L., *Freski z Supraśla. Katalog wystawy*, Kraków 1968.

67 Wiśniewski J., *Recenzja katalogu L. Lebedzińskiej*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1970, nr 32, s. 93-94.

68 Rudniewski P., *Technika malowideł bizantyjsko-ruskich na przykładzie polichromii ściennych w Lublinie i Supraślu*, „Biblioteka Muzealnictwa i Ochrony Zabytków” 1965, Seria B, t. XI, s. 100-101.

69 S. Stawicki, *Czy Nektarij, autor Tipika był twórcą malowideł supraskich?*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1972, nr 1, s. 30-35.

70 T. Kmiecńska-Kaczmarek, *Uwagi do artykułu S. Stawickiego*, „Biuletyn Historii Sztuki” 1973, nr 35, s. 143-145.

71 S. Szymański S., *Freski z Supraśla. Próba rekonstruowania genealogii*, „Rocznik Białostocki” 1972, t. XI, s. 161-181.

72 J. Hościłowicz, *Freski z Supraśla*, Muzeum Okręgowe w Białymstoku, Warszawa 1977.

73 S. Petković, *Nektarije Srbin, slikar XVI v*, [w:] *Zbornik za likovne umetnosti*, 1972, nr 8, 211-226 (tłumaczenie polskie „Rocznik Białostocki” 1991, nr 16, s. 293-319).

A. Rogow⁷⁴, jednak dopiero teraz freski zyskały szerokie publiczne zainteresowanie zapewne ze względu na ich ekspozycję w Muzeum Ikon oraz planowaną w najbliższym czasie ich rekonstrukcję we wnętrzu cerkwi Zwiastowania. Po 1984 roku na temat supraskich fresków pojawiły się szczególnie ważne prace A. Siemaszki^{75, 76} i S. Stawickiego⁷⁷. Tematykę fresków w swoich pracach poruszali także J. Uścińowicz⁷⁸, S. Petković⁷⁹, A. Mironowicz^{80, 81}, J. Kotańska⁸² oraz, w kontekście rekonstrukcji cerkwi Zwiastowania, A. Musiuk^{83, 84}.

Na przestrzeni omawianych w pracy dwudziestu pięciu lat wzrasta także ranga klasztoru jako ośrodka kulturalnego oraz jednego z najważniejszych zabytków Podlasia. Na terenie monasteru organizowane są konferencje naukowe oraz liczne odczyty i sympozja^{85, 86, 87}. Monaster licznie odwiedzają turyści a także przedstawiciele

74 A. Rogow, *Freski Supraślja*, [w:] *Drewnierusskoje iskusstwo. Monumentalnaja žiwopiś XI–XVII w.w.*, Moskwa 1980, s. 343–358.

75 A. Siemaszko, *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu. Rekonstrukcja programu ikonograficznego*, „Prace z Historii Sztuki” 1995, nr 21, s. 14–63.

76 Siemaszko A., *Rekonstrukcja programu ikonograficznego cerkwi Zwiastowania Monasteru Supraskiego*, [w:] *Z dziejów supraskiego monasteru...*, op. cit., s. 165–176.

77 S. Stawicki, *Malowidła ścienne z dawnej cerkwi Zwiastowania w Supraślu – problemy techniczne i technologiczne*, „Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego, Białystok” 2004, s. 7–43.

78 J. Uścińowicz, *O przenikaniu wartości w architekturze sakralnej pogranicza*, [w:] *Architektura kultur lokalnych pogranicza. Pogranicze Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy*, Politechniki Białostockiej, Białystok 2006, s. 250.

79 S. Petković, *Srpska umetnost u XVI i XVII veku*, Beograd 1995, s. 255–282.

80 A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991, s. 92.

81 A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok, 1998, s. 11–14.

82 J. Kotańska, *Bizantyjskie freski z cerkwi Zwiastowania w Supraślu*, „Roczniki Humanistyczne” 1986, t. XXXIV, z. 4, s. 33–46.

83 A. Musiuk, *Zagadnienia rekonstrukcji i rewitalizacji zabytkowych obiektów monasteru supraskiego w czasach współczesnych*, [w:] *Z dziejów supraskiego monasteru...*, op. cit., s. 177–187.

84 A. Musiuk, *Problemy rekonstrukcji cerkwi monastycznej w Supraślu*, [w:] *Architektura kultur lokalnych pogranicza. Pogranicze Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy*, Białystok 2006, s. 145–149.

85 *Kronika Parafii Zakonnej Zwiastowania i św. Jana Teologa w Supraślu*, t. I.

86 *Kronika Monasteru w Supraślu*, t. II.

87 *Kronika Monasteru w Supraślu*, t. III.

świata polityki. Tylko na przełomie kwietnia i maja 2009 roku odwiedzili go: Bogdan Klich – Minister Obrony Narodowej RP, Tomasz Merta – Generalny Konserwator Zabytków RP, Wiktar Gaisenak – Ambasador Republiki Białorusi, Maciej Żywno – Wojewoda Podlaski oraz Konsul Generalny Białorusi, Konsul Austrii i Pierwszy Sekretarz Ambasady Ukrainy⁸⁸. W dzieło odbudowy monasteru, wspierając je finansowo, włącza się Sejm RP oraz Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego⁸⁹.

Podsumowanie

W trakcie, przywołanej na początku pracy, uroczystości poświęcenia kamienia węgielnego ówczesny biskup, a obecnie metropolita warszawski i całej Polski Sawa stwierdził: „Przystępujemy do odbudowy rzadkiego zabytku, by przywrócić go Kościołowi i kulturze narodowej. (...) O ile bowiem, każda świątynia oddziałuje na społeczeństwo, jest potrzebna i wznosimy ją z radością, o tyle w tej kryje się historia i dusza Prawosławia. Pragniemy, aby odrodziła się ona ku pokrzepieniu serc jako pomnik dla przyszłości i jako świadectwo przeszłości”⁹⁰. Dzisiaj, zaledwie po dwudziestu pięciu latach, widzimy, że wszystkie te słowa sprawdzają się i to zapewne w o wiele większym stopniu niż zakładał ich autor. W trakcie ostatniego ćwierćwiecza nastąpiło wyraźne odrodzenie, zarówno materialne, jak i duchowe monasteru. Widzimy, że Ławra Supraska ponownie staje się jednym z głównych ośrodków Prawosławia w Polsce. Jasnym jest także, iż oddziaływanie klasztoru sięga o wiele szerzej niż tylko do społeczności prawosławnej: mało znany jeszcze ćwierć wieku temu manaster, wyrósł na znany w całym kraju ośrodek, a dzięki swoim zabytkom, freskom, Kodeksowi Supraskiemu, czy Irmologionowi wiedza o nim ma

88 *Księga pamiątkowa Klasztoru Męskiego Zwiastowania w Supraślu*, t. I.

89 M. Bołtryk, *W Supraślu przy dzwonnicy*, „Przegląd Prawosławny” 2008, nr 12 (282), s. 28-29.

obecnie zasięg europejski. Jednocześnie jako ośrodek duchowy, historyczny, kulturalny i oświatowy monaster supraski pełni we współczesnym świecie rolę misyjną Prawosławia.

ARTYKUŁY

NAUKA O CERKWI WEDŁUG ŚW. HILARIONA TROICKIEGO

Przy zapoznawaniu się z twórczością i przekonaniem jakiegoś teologa czy filozofa dobrze byłoby znać historię jego życia. Znając bowiem okres, w którym żył, ludzi, z jakimi się spotykał oraz uwarunkowania historyczne (a więc i polityczne) można celniej ująć i trafniej osądzić jego dorobek.

W przypadku św. Hilariona Troickiego nie śmiem nawet próbować osądzać czegokolwiek, co napisał i co powiedział ten wielki święty Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej XX wieku. Przytoczę jedynie kilka ważniejszych faktów z życia świętego, aby nakreślić pokrótce sylwetkę człowieka, który ze wszystkich sił ukochał Boga Jedyne w Trójcy Świętej, dla którego gotów był ponieść wszelkie wyrzeczenia i niewygody, a nawet śmierć.

Faktem jest – w moim przekonaniu – ważnym, że Włodzimierz Aleksiejewicz Troicki (świeckie imię świętego) urodził się w 1886 r. w rodzinie wiejskiego duchownego. Jako syn duchownego od dzieciennych lat brał czynny udział w nabożeństwach w miejscowej cerkwi. Niewątpliwie miało to ogromny i bezdyskusyjnie pozytywny wpływ na dalsze losy młodego Włodzimierza, który – poznawszy wpierw piękno i bogactwo prawosławnych nabożeństw – pragnął poznać Boga pobierając nauki na początku w Tulskiej Szkole Duchownej, a potem w Seminarium Duchownym, by dalej uczyć się w Moskiewskiej Akademii Teologicznej. O determinacji do nauki niech świadczy zdarzenie, jakie miało miejsce, gdy młodzieniec miał dopiero siedem lat. Wziął za rękę trzyletniego wówczas brata i wybrał się w drogę do miasta, do szkoły. Kiedy malec, zmęczony drogą, rozplakał się i chciał do domu, Wołodia rzekł: „A więc dobrze, bądź nieuczony!”

Ze względu na wyjątkowe osiągnięcia w nauce w Akademii Włodzimierz otrzymał nagrody od metropolitów moskiewskich (Makarego i Józefa) oraz dwukrotnie wyjeżdżał za granicę. Wyjazdy te miały znaczny wpływ na formowanie przekonań młodego teologa, ponieważ po pierwszym wyjeździe razem z grupą studentów i wykładowców przez Serbię, Bułgarię, Turcję, Grecję i św. Górę Atos, będąc pod niezatartym wrażeniem zwiedzanych miejsc napisał książkę „Od Akademii do Atosu”. Zawarł tam swoje przemyślenia dotyczące braku jedności w świecie słowiańskim (nad czym ubolewał).

Drugi wyjazd – w 1912 roku – po państwach Europy Zachodniej zaowocował pracą „Listy na temat Zachodu”, w której z jednej strony oddał należny szacunek zabytkom kultury zachodniej, z drugiej natomiast strony ostro skrytykował styl życia Europejczyków.

Dla młodego teologa, stypendysty Moskiewskiej Akademii Teologicznej Bóg i Cerkiew to nierozdzielna jedność. Służba Cerkwi to służba Bogu: „Jeśli nie służyć Cerkwi – nie ma jakiegokolwiek sensu wszelka działalność i bezcelowe jest życie na tym Bożym świecie” – mówił do swoich studentów. Praca magisterska, obroniona w 1913 roku nosi znamienity tytuł: „Zarys historii dogmatu o Cerkwi”. Przyszły święty zauważył dążenie państwa rosyjskiego do walki z Bogiem, dlatego praca była odpowiedzią na sytuację wewnętrzną Rosji, na sekularyzację społeczeństwa i państwa.

Jako dwudziestosiedmioletni magister teologii 28 marca 1913 roku złożył śluby zakonne w Zosimowskiej Pustelni Świętego Ducha na ręce biskupa Nikona (Rożdżestwińskiego) i przyjął imię Hilarion. Ten dzień będzie potem wspominał do końca swoich dni, gdyż słowa „Złożyłem śluby zakonne i nie sądzę, abym w przyszłości miał przeżyć taką radość, jakiej doświadczyłem 28 marca 1913 roku. Radość ta nie wygasła we mnie po zakończeniu obrzędu...” świadczą o bezgranicznej miłości do Chrystusa, dla którego gotów był wybrać wąską i ciernistą drogę. Jak bardzo ciernistą drogę wybrał hieronimich Hilarion (święcenia kapłańskie przyjął już w kwietniu 1913 roku), zauważymy śledząc dalej jego życie.

W ciągu miesiąca, z godnością archimandryty i jako docent teologii został skierowany do pracy w Moskiewskiej Akademii Teologicznej, gdzie pełnił funkcję inspektora uczelni. W grudniu 1913 roku został mianowany nieetatowym profesorem Nowego Testamentu tejże akademii. Od tej pory rozpoczyna się dość krótki (około dziesięcioletni) okres wyężonej pracy naukowej, który zaowocował niemałymi osiągnięciami, których tematykę nietrudno przewidzieć: pisał przede wszystkim o Cerkwi. Przedłużał rozmyślenia o Cerkwi w kolejnych dziełach¹, jakby nawiązując do swojej pracy magisterskiej. Jego twórczość dotyczyła nie tylko cerkwi: spod pióra Hilariona wyszły dzieła o tematyce dogmatycznej, egzegetycznej czy też społeczno-cerkiewnej.

W trakcie wielu perturbacji związanych z Akademią² archimandryta aktywnie bierze udział w przygotowaniach Soboru Lokalnego Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej 1917–1918, choć zdaje sobie doskonale sprawę z tego, że jeśli patriarchat w Rosji zostanie przywrócony (jako człowiek światły pragnął całym sercem powrotu do tej starej tradycji, która mogła mocno podbudować prestiż Rosyjskiej Cerkwi w świecie), to nowy patriarcha nie będzie miał łatwego zadania przy kierowaniu Cerkwią w tym czasie, co i wyraża podczas jednego z wykładów: „Teraz nastaną takie czasy, że patriarsza korona nie będzie koroną „królewską”, lecz bardziej koroną męczennika i wyznawcy, który będzie musiał z pełnym poświęceniem kierować statkiem Cerkwi w wędrówkach po wzburzonych falach morza życia”.

Głównym zadaniem rozpoczętego 28 sierpnia 1917 roku Soboru Lokalnego było podjęcie decyzji co do reaktywacji patriarchatu w Rosji. Zdania uczestników soboru były podzielone. Młody archi-

1 „Chrześcijaństwo a Cerkiew”, „O konieczności historyczno-dogmatycznej analogii dziewiątego artykułu Symbolu Wiary”, „Nie ma chrześcijaństwa bez Cerkwi”, „O życiu Cerkwi i o życiu cerkiewnym” itd.

2 Od lutego 1917 roku Hilarion został czasowo mianowany rektorem akademii, które pełnił do początku następnego roku akademickiego. Po wspaniałym wykładzie o obronie patriarchatu w Rosji jednogłośnie obwołany inspektorem uczelni, by piastując tę funkcję przeżyć zamknięcie Moskiewskiej Akademii Teologicznej przez władze radzieckie.

mandryta zabrał wówczas głos, próbując przekonać niechętnych i niezdecydowanych: „Moskwa nazywana jest sercem Rosji. Lecz gdzie w Moskwie bije rosyjskie serce? Na giełdzie? Na rynkach? Na Moście Kuźnieckim? W sądzie okręgowym? A może w koszarach wojskowych? Nie, w Soborze Uspienskim. Tam, przy prawej przedniej kolumnie powinno bić rosyjskie prawosławne serce. Piotrowski orzeł samodziśławia zbudowanego na zachodnim przykładzie, wydziałał to prawosławne rosyjskie serce, świętokradcza ręka niegodziwego Piotra zdjęła najwyższego Rosyjskiego Zwierzchnika z odwiecznego miejsca w Soborze Uspienskim. Sobór Lokalny Cerkwi Rosyjskiej, daną mu od Boga władzą ponownie postawi Patriarchę Moskiewskiego na jego kanoniczne, niezaprzeczalne miejsce. I kiedy przy dźwięku moskiewskich dzwonów Świętobliwy Patriarcha wejdzie na swoje historyczne święte miejsce w Soborze Uspienskim, wówczas będzie wielka radość na ziemi i na niebie”. Jego przemowa zapadła na tyle głęboko w umysły debatujących, że kiedy decyzja o reaktywacji patriarchatu została podjęta, poddano też pod głosowanie kandydaturę archimandryty Hilariona (zdobył w głosowaniu trzy głosy).

Nowy patriarcha – święty Tichon – mógł od początku liczyć na pomoc Hilariona, który całym swym sercem i wiedzą gotów był służyć patriarsze. Wtedy, w 1919 roku po raz pierwszy został aresztowany i osadzony w znanym ze swej surowości więzieniu na Butyrkach, gdzie spędził dwa miesiące. Po wyjściu na wolność, 25 maja 1920 roku odbyła się chirotonia archimandryty Hilariona na biskupa werejskiego – wikariusza diecezji moskiewskiej. Niedługo potem, w 1921 roku władza Hilarion został ponownie aresztowany i osadzony w obozie w Archangielsku³, by po dwóch latach powrócić. W tym czasie patriarcha Tichon przebywał w więzieniu. Zaraz po uwolnieniu patriarcha wydał odezwę wymaganą przez władze. Konsultował ją ze swoimi współpracownikami, a szczególnie z władzą Hilarionem, który nie był fanatykiem, lecz elastycznym administratorem i polity-

3 Według niektórych źródeł był to raczej obóz w Chołmogorach.

kiem cerkiewnym. Dlatego gotów był na wiele ustępstw (do których nie raz namawiał hierarchę) w stosunku do władz, o ile tylko władze nie próbowały wpływać na zachowanie czystości wiary i dawały zdecydowany opór wewnętrznym siłom wywrotowym w łonie Cerkwi. A takie siły istniały. Był to rozłam nazywany „obnowleńcami”. Biskup Hilarion podjął walkę z nim.

Władze wymagały od patriarchy Tichona, aby ten wydał odezwę zredagowaną przez siebie, biorąc jednak pod uwagę żądania władz radzieckich. Władyka Hilarion zredagował taką odezwę po wielogodzinnych pertraktacjach z przedstawicielem władzy Tuczkowem. Dzięki temu w dokumencie podpisanym przez patriarchę Tichona i wydanym 18 czerwca 1923 roku⁴ nie znalazło się wiele postulatów z żądań państwa radzieckiego.

Walka z „obnowleńcami” polegała na udowadnianiu błędów sekciarzy i przekonywaniu wiernych o konieczności pozostania przy Cerkwi. Była to żmudna praca, której i władyka Tichon, i władyka Hilarion podjęli się z zapałem. Patriarcha pisał: „Nasza Cerkiew przeżywa trudny okres. Pojawiło się mnóstwo przeróżnych grup z coraz to nowymi ideami odnowienia Cerkwi. Ci „obnowleńcy” świadomie lub nie popychają Cerkiew prawosławną w kierunku sekciarstwa, wprowadzają absolutnie niepotrzebne reformy, odstępując przy tym od kanonów Prawosławnej Cerkwi”.

Walka okazała się przybierać formę nie tylko kazań i odezw do wiernych. Biskup Hilarion „obnowleńców” traktował na równi z heretykami. Dlatego włożył wiele wysiłku w to, aby każdy odstępcą mógł pokajać się i powrócić na łono Cerkwi. Opracował nawet specjalny ryt, według którego przyjmowano wracających, pokutujących heretyków. W niedługim czasie przeprowadził setki rozmów z mnichami, mniszkami, duchownymi i wiernymi. Aby podkreślić heretycki charakter odstępstwa, władyka kazał na nowo wyświęcać cerkwie wracające pod władzę patriarchy, a święceń udzielonych w czasie trwania

4 1 lipca wg kalendarza gregoriańskiego.

rozłamu w heretyckich cerkwiach nie uznawać – pod tym względem był nieugięty. Stanowczość w postawie biskupa doprowadziła w końcu do tego, że świątynie „obnowieńców” zaczęły pustoszeć.

Władyka Hilarion okazał się współpracownikiem patriarchatu całym sercem oddanym sprawom Cerkwi. Nigdy nie opuszczał cerkiewnych nabożeństw – nieraz jak zwykły mnich śpiewał i czytał na klirosie, jakby nie przykładając wagi do swojej biskupiej godności. Z jednej strony wojownik za Cerkiew Rosyjską, dla którego ustępstwa i kompromisy w sferze politycznej to konieczność. Z drugiej strony wielki asceta, ciągle skromny i pokorny mnich, który swoją pobożnością zadziwiał i pociągał współczesnych mu ludzi. Ta naturalna pobożność i prosta wiara budziła szacunek każdego, kto miał to szczęście spotykać władykę. Kazania głoszone przez niego tchnęły głębią i były mocno zabarwione emocjonalnie, a jednak w swej prostocie zrozumiałe nawet dla prostych ludzi. Czy to poprzez baczną obserwację wydarzeń ówczesnych, czy też może dzięki darowi prorocтва biskup Hilarion przewidywał możliwość istnienia państwa bez Cerkwi, dlatego był człowiekiem, który gotów był poświęcić całego siebie, aby tylko późniejsze pokolenia mogły znaleźć odpowiedź na pytanie: „Czy jest Bóg?” właśnie w Cerkwi.

W czerwcu 1923 roku władyka Hilarion otrzymał tytuł arcybiskupa i wszedł w skład działającego przy zwierzchniku Cerkwi Rosyjskiej trzyosobowego Tymczasowego Synodu Patriarszego. Władze nie mogły mu darować działań związanych z „obnowlencestwem”. Już na jesieni 1923 roku został ponownie aresztowany i skazany na trzy lata pobytu w obozie. 1 stycznia 1924 roku przewieziono go do obozu tymczasowego na Wyspie Popowej koło Kiem, by po sześciu miesiącach ostatecznie umieścić więźnia na Wyspach Sołowieckich, cieszących się wśród więźniów złą sławą ze względu na warunki pobytu, jak i bezwzględność personelu.

Władyka Hilarion na wszystkie zdarzenia ze swego życia patrzył z właściwym sobie spokojem ducha. Wszystko traktował jako naukę i dlatego niejednokrotnie podkreślał, że więzienie jest nieocenioną szkołą cnót. Jego miłość do współwięźniów była porażająca. Wśród

nich cieszył się prawdziwym autorytetem. Gdy tylko należało pójść do kierownika więzienia z jakąś trudną sprawą, zawsze wybierano go w skład delegacji. Niezłomna postawa moralna arcybiskupa uspokajająco wpływała na współwięźniów, wśród których nie brakowało kryminalistów, jak też na personel, który łagodził w jego obecności i pozwalał na pewne ustępstwa w rygorze więziennym⁵.

Do obowiązków władzy należało łowienie ryb i naprawa sieci. Przy tej pracy nieraz parafrazował sticherę na dzień Świętej Trójcy: „Duch Święty daje wszystko: przedtem rybacy stali się teologami, a teraz teologowie stają się rybakami”.

Latem 1925 roku władze zastosowały pewien podstęp w stosunku do arcybiskupa Hilariona: przeniesiono go do więzienia w Jarosławiu, zwanego „Korowniki”, gdzie zezwolono na czytanie dowolnej literatury oraz pisanie listów do znajomych na wolności (oczywiście po ocenzurowaniu). Była to niebywała praktyka, która – jak się potem okazało – miała na celu złagodzenie postawy władzy w stosunku do „obnowieńców”. W tym celu zaaranżowano spotkanie władzy z „obnowieńskim” biskupem Gerwazym (Malininem). W czasie rozmowy Hilarion potwierdził to, w co wierzył całe życie: że prędzej zgnije w więzieniu niż zdradzi prawosławie i przejdzie do „obnowieńców”. Dalszą częścią „przerabiania” władzy zajął się Tuczkow, który proponował przejście do nowej grupy rozłamowców zwanej „grigoriewcami”⁶, zachęcając nawet darowaniem tytułu metropolity. Nic jednak nie wskórał swoim kuszeniem. Arcybiskup kategorycznie odmówił, nie chcąc mieć nic wspólnego z rozłamowcami i heretykami.

Kiedy nie udały się próby pozyskania władzy, trafił z powrotem do więzienia na Sołowki. Żadne z przebytych więzień nie było w stanie złamać tego wielkiego człowieka. Dzięki jego staraniom władze zezwoliły na odprawienie nabożeństwa paschalnego na wiosnę 1926

5 Dzięki wstawiennictwu władzy Hilariona duchowieństwo wykonywało lżejsze prace przy kuchni i magazynie, a w czasie epidemii nie było zmuszane do obowiązkowego golenia głów i bród.

6 Od imienia biskupa jekatierinburskiego Grigorija (Grzegorza).

roku. Jeden z więźniów tak wspomina to zdarzenie: „Jutrznia paschalna odbyła się w starej cmentarnej cerkiewce św. Onufrego. Nie-wielka świątynia nie pomieściła nawet obozowego duchowieństwa... Cmentarz był wypełniony wiernymi. Wśród ciszy północnej nocy z głębi cerkwi dobiegał głos władzyki Hilariona”.

Arcybiskup Hilarion nawet będąc na zesłaniu czynnie uczestniczył w życiu religijnym Rosji Radzieckiej. Był w stanie zebrać zamkniętych w tym samym więzieniu biskupów i wystosować do rządu tzw. „Odezwę Sowiecką”, w której – skomponowanej w dość lojalnym duchu wobec władzy – biskupi proponują rozwiązanie niektórych (czasem drażliwych) problemów życia religijnego i społeczno-państwowego.

Nowy rozłam w Cerkwi Rosyjskiej, tzw. „iosifiański” Hilarion odbiera jako jawną prowokację i, zebrawszy w celi archimandryty Teofana piętnastu biskupów, nawołuje do przeciwstawienia się rozłamowi i podporządkowania się zastępcy tronu patriarchalnego metropolie Sergiuszowi (Stragorodzkiemu). Dzięki stanowczości i niewzruszoności stanowiska władzyka pozyskuje niektórych z biskupów, którzy po trosze zaczęli się chwiać w swoich poglądach. To był już jeden z ostatnich protestów w jego krótkim życiu, o czym znający go mieli się niebawem przekonać.

Pod koniec 1929 roku skończył się trzyletni wyrok. Nie oznaczało to jednak wolności. Kolejny sąd skazał arcybiskupa Hilariona na dożywotnie osiedlenie w Kazachstanie. Podróż miała trwać etapami – od jednego więzienia do drugiego. Jeden z etapów skończył się w Leningradzie (dzisiejszym Sankt Petersburgu), gdzie mocno wyczerpany, okradziony w czasie podróży i z wysoką gorączką pokonywał pieszo drogę przez miasto, próbując dojść z więzienia do szpitala. Lekarze stwierdzili tyfus plamisty, co nie rokowało dobrych nadziei na wyzdrowienie. Metropolita leningradzki Serafin (Cziczagow) otoczył władzykę ojcowską opieką, lecz nie był w stanie pomóc zapadającemu w malignę, choremu Hilarionowi. Przed śmiercią przyjął jesz-

cze Eucharystię. Odszedł do Boga 15 grudnia⁷ 1929 roku, nie kończąc już rozpoczętego zdania.

Na prośbę metropolity Serafina ciało władcy zostało wydane w celu pochówku. Przyodziało je w białe szaty i białą mitrę. Władze zastrzegły jednak, że nie może być nad ciałem odprawione ani uroczyste *otpiewanie*, ani nie mogą być głoszone żadne kazania czy mowy. Biskup Mikołaj (Jaruszewicz) – z powodu zakazu – odczytał tylko ewangeliczne błogosławieństwa. Metropolita Serafin w asyście innych biskupów, duchowieństwa i rzeszy wiernych odprowadził ciało zmarłego na cmentarz monasteru nowodziewiczego, gdzie został pochowany.

O wielkim szacunku i oddaniu władcy Hilarionowi niech świadczy obecność wielu tysięcy ludzi na jego pogrzebie. Ludzie ci nie przyszli tam tylko dla zaspokojenia ciekawości. Wielka chrześcijańska miłość, jaką władca darzył ukochaną Matkę – Cerkiew przyniosła owoce w obecności tych wiernych, którzy przechowali pamięć o czterdziestotrzyletnim arcybiskupie męczenniku do naszych czasów, by dzisiaj móc czcić Go jako świętego naszej Cerkwi prawosławnej.

Uroczystości kanonizacyjne odbyły się w Moskwie 10 maja 1999 roku pod przewodnictwem patriarchy moskiewskiego i całej Rusi Aleksego II.

Nauka o Cerkwi według św. Hilariona Troickiego

Św. Hilarion w swoim krótkim życiu zajmował się – obok innych zagadnień – przede wszystkim tą nauką, którą Ojcowie II Soboru Powszechnego zawarli w jednym zdaniu Credo: „Wierzę... w Jedną, Świętą, Soborową i Apostolską Cerkiew”. Działalność świętego skupiała się najmocniej na Cerkwi, ponieważ taka była konieczność

7 28 grudnia według nowego stylu.

ówczesnych czasów. Św. Hilarion to człowiek światły, który doskonale zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakim mogła ulec jego ukochana Cerkiew: niechęć młodego państwa do religii powodowała popieranie przez nie wszelkich działań mogących zniszczyć strukturę tej instytucji. Święty jak tylko mógł, przeciwstawiał się tej działalności, nie dając się nijak przekupić władzom radzieckim. Ofiara z życia dowiodła głębokiej wiary w sens Kościoła⁸ założonego niegdyś przez Chrystusa (Mt 16, 18). Tylko w nim widział św. Hilarion możliwość zbawienia, co też pokrótce postaram się przedstawić w niniejszej pracy.

Pismo Święte a Kościół

Święty Hilarion wychodzi z założenia, że nie ma takiej księgi – i być jej nie może! –, która mogłaby zbawić ludzkość. Uczy, że Syn Boży przyjął ciało nie po to, żeby o tym napisano w jakiegokolwiek księdze. Chrystus przyjął ciało, aby zbawić ludzkość. Udowadnia, że przez wiele lat po chwalebnym Zmartwychwstaniu chrześcijaństwo rozwijało się i radziło sobie doskonale bez ksiąg, bo sam Chrystus nie napisał nigdy niczego, nie zostawił po sobie pisanego słowa. Chrystus nie jest Nauczycielem, bo jest Zbawicielem. Należało odrodzić pogrążoną w grzechu ludzkość i początkiem takiego odrodzenia było wcielenie Syna Bożego, a nie jego nauka, nie księga Nowego Testamentu. Tę prawdę – jak zauważa – zdecydowanie podkreślali teologowie już w II wieku.

Pismo Święte należy traktować jako jedno ze zjawisk cerkiewnego życia w łasce Bożej. Kto żyje poza Kościołem, dla tego życia w łasce nie ma w ogóle. Cała nauka protestantów i sekciarzy o natchnieniu Pisma Świętego – to tylko puste słowa, które i tak są niejasne i niepewne dla głoszących tę naukę. Żywa duchowa moc nie może

8 Używanie wyrażenia „Cerkiew” w stosunku do organizacji religijnej jest w języku polskim wyraźnym rusycyzmem i jest nieprawidłowe, dlatego w dalszej części pracy to wyrażenie będzie zastępowane słowem „Kościół”, a jedynie – jeśli zajdzie taka potrzeba – opisując świątynię prawosławną będę używał słowa „cerkiew”, pisząc go małą literą.

być w żaden magiczny sposób przyczepiona do martwych rzeczy. Są namiętni kolekcjonerzy np. starych ikon, którzy pod względem swojej religijności nie reprezentują żadnego poziomu. Czy ikony w ich kolekcji pozostają tymi samymi ikonami, które były czczone kiedyś w starych, wymodlonych cerkwiach, przed którymi pokolenia bogobojnych ludzi składały swoje pokłony i modły? Duch żyje, gdzie chce. On ożywia ciało Chrystusa. Jakie więc natchnienie poza Kościołem, bez Ducha Bożego? Jeżeli łaska Ducha Świętego w Piśmie Świętym przestaje działać poza Kościołem, to cóż zostaje? Zostaje Biblia jako księga, dzieło literackie, pamiętnik literatury. Często ludzie niezwiązani z Kościołem mówią o swoim poszanowaniu dla Pisma Świętego. My – zaznacza św. Hilarion – prawidłowo możemy myśleć o Piśmie wychodząc tylko z idei Kościoła, a prawidłowo korzystać z Pisma dla swojego pożytku możemy tylko żyjąc w Kościele. Bez Kościoła, bez życia w Kościele w nicość obraca się całe chrześcijaństwo i czytaniem pamiętników literatury nie da się go ożywić. Święty stawia tezę, że o natchnieniu Pisma Świętego poza Kościołem nie może być mowy.

Rozpatrując Pismo Święte w Kościele przyznajemy mu wiodącą rolę w nauczaniu tegoż Kościoła. Pismo jest źródłem, z którego wypływa nauka dotycząca naszej wiary. Prawosławna dogmatyka znajduje się w beznadziejnym położeniu.. W szkolnej teologii istnieje pogląd o dwóch źródłach, z których czerpiemy wiadomości pomocne naszej wierze. Są to: Pismo Święte i Święta Tradycja. Oba te źródła traktuje się zazwyczaj równorzędnie, przyznając niewielką „przewagę” Pismu. Należy jednak pamiętać, że herezje powstawały przede wszystkim na podstawie Pisma. Doskonałym tego przykładem niech będzie ariaństwo i dzieje I Soboru Powszechnego. W takim razie wynika kolejny problem: jak rozumieć Pismo Święte, aby czerpać z niego prawdziwą naukę o wierze? Odpowiedź wydaje się być prosta: należy je rozumieć zgodnie ze Świętą Tradycją. Bardzo dobra odpowiedź! W takim razie jaka tradycja jest Świętą? Ta, która nie przeczy Pismu

9 Idem per idem – w logice błąd w definiowaniu (uwaga autora).

Świątemu. Co otrzymaliśmy? – pyta św. Hilarion. Otóż Pismo Święte należy wyjaśniać według Tradycji, a tą należy sprawdzać przez pryzmat Pisma. Otrzymaliśmy logiczny krąg, idem per idem⁹ – to samo przez to samo.

Kościół jest w posiadaniu prawdziwej nauki nie dlatego, że czerpie ją z Pisma czy Tradycji – uczy św. Hilarion – ale dlatego i tylko dlatego, że jest tworem Boga żywego, prowadzonym przez Świętego Ducha. Pismo Święte i Tradycja Święta należy do Kościoła i tylko w nim mogą być wykładane i rozumiane. Na dowód tej tezy św. Hilarion przytacza fragment dzieła A. S. Chomiakowa¹⁰, w którym ten pisze: „Duch Boży, żyjący w Kościele, władający nim i dający mu mądrość, objawia się w nim na wiele sposobów: w Piśmie, w Tradycji i w działaniu, ponieważ Kościół, wypełniający dzieła Boże, jest tym Kościołem, który chroni Tradycję, i który pisał Pismo...”¹¹”.

Pismo Święte istnieje w Kościele dzięki działalności w nim Świętego Ducha. Jeśli kiedykolwiek powstawały w Kościele dogmaty, to nie były wyprowadzane z Pisma, a jedynie znajdowały w Piśmie potwierdzenie. Kościół nigdy nie używał Pisma do wyprowadzania z niego dogmatów. Jeśli ktokolwiek opiera swoją wiarę tylko na Piśmie Świętym, ten nie osiąga pełnej wiary i nie zna jej właściwości. Jeśli człowiek wierzy w Kościół, to dla niego Pismo Święte będzie miało nadrzędne znaczenie i głęboki sens.

Wiara w Kościół to wysiłek także umysłu – pisze św. Hilarion – bo ta wiara wymaga pokory. Upokarzać swój rozum dla Kościoła bardzo trudno dlatego, że ta pokora niezmiennie odbijać się będzie na całym późniejszym życiu. W odniesieniu do Kościoła wysiłek umysłu związany jest zawsze z wysiłkiem woli. Aby upokorzyć umysł dla Kościoła należy podjąć wielki wysiłek woli. Zakończy się on powodzeniem dopiero wtedy, gdy człowiek rozumny zorientuje się, że mądrość można dościsnąć tam, gdzie bije źródło tej mądrości. A źródło mądrości bije tam, gdzie jest Ten, Który jest Mądrością Ab-

10 A. S. Chomiakow, *Opyt katiechiziczeskogo izłożenija uczenija o Cerkwi*.

11 Tłumaczenie autora.

solutną – Święty Duch. Zatem mądrość jest w Kościele. Kościół jest domem Mądrości, do którego wstęp mają tylko ci, którzy swoją mądrość zostawiają u samych drzwi, jeszcze przed wejściem. Z drugiej zaś strony, jeśli wszelką mądrość i wiedzę znajdziemy tylko w Kościele, to coż możemy znaleźć poza nim? Tylko głupotę, niewiedzę i ślepotę – odpowiada św. Hilarion. Wchodząc do Kościoła zostaw swoją mądrość – a staniesz się prawdziwie mądry; zostaw swoją twórczość – a staniesz się prawdziwym działaczem; zaprzyj się samego siebie – a staniesz prawdziwym panem siebie. Gdyby tylko świat rozumiał tę prawdę! Ale nie – prawda ta ukryta jest przed światem. Nie rozumiejąc mądrości Bożej świat krzyczy na nią, utrzymując nierozumnych mędrców w ich oślepieniu. Tych „nierozumnych mędrców” jest dzisiaj coraz więcej, dlatego że ludzkość stała się „mądra” i „mądrzeje” coraz bardziej. W prostej linii prowadzi to do pychy. A wszelka pycha i zarozumiałość nie mieści się w Kościele. Jest przeciwna idei pokory. Już dawno temu Kościół zauważył związek pychy ze wszelkim odstępstwem i sprzeciwianiem się jego nauce – zauważa św. Hilarion. Dlatego jedynie mocne trzymanie się idei Kościoła może pomóc w zrozumieniu błędzenia tych, którzy próbują rozdzielić nierozdzielalne – rozłączyć Pismo Święte od Kościoła.

Coraz częściej spotyka się z takich ludzi, którzy – opierając się tylko na Piśmie – mówią: „W Piśmie Świętym powiedziane jest tak a tak, a Kościół uczy tak a tak. To znaczy, że Kościół się myli”¹². Tak, do młodości doprowadzając, uczą najrozmaitsi sekciarze¹³. Przykładem niech będzie choćby nauka Kościoła o oddawaniu czci ikonom. Sekciarz wskaże zaraz na podstawie Pisma Starego Testamentu na zakaz przedstawiania czegokolwiek, na słowa Chrystusa o czci duchowej. Dla niego ikony – to sprzeczność. Nie można mu powiedzieć, że to zgodne z Tradycją Świętą, bo to ostatnie przecież musi być w zgodzie z Pismem. Spór taki można prowadzić bez końca, ale i bez

12 Za: Świąszczennomuczenik archiepiskop Ilarion (Troickij), *Biez Cerkwi niet spasienija*, Moskwa-Sankt Petersburg 1999, s. 24.

13 Ibidem, s. 24.

pożytku. Protestanci i sekciarze popełniają podstawowy błąd już na samym początku wywodów: założenie o przeciwstawności Kościoła i Pisma Świętego jest z gruntu fałszywe. Łatwo tę tezę udowodnić: Pismo Święte powstało za pośrednictwem apostołów poprzez natchnienie Św. Ducha. Ale zgodnie z obietnicą Zbawiciela (a obietnica ta nie może być nieprawdziwa) to właśnie Duch Święty prowadzi Kościół do wszelkiej prawdy. Święty Duch jest jeden, wieczny i niezmienny, i nie można Go podzielić. Święty Duch – to Duch Prawdy. Jakże więc mogło dojść do tego, że Pismo uczy inaczej niż Tradycja i życie cerkiewne? Znaczyło by to, że Duch, który jest głównym inicjatorem i Pisma Świętego, i Kościoła przeczy samemu sobie. Sobór apostolski i pozostałe rozpoczynały swoje postanowienia od słów: „Zezwała się Duchowi Świętemu i nam...”. Dopuszczyć możliwość sprzeczności pomiędzy Pismem Świętym a Kościołem to jakby dopuścić możliwość samoprzeciwstawienia się Ducha Świętego. Tylko diabeł może sobie pozwolić na mówienie o tym, że Duch jest w sprzeczności Sam ze Sobą. To oznacza bluźnierstwo przeciwko Duchowi Świętemu, na które nikt nie może sobie pozwolić. Jeśli w swojej istocie Kościół i Pismo nie mogą być ze sobą sprzeczne, to trudno oprzeć się argumentacji św. Hilariona na ten temat: „jeżeli nauka Kościoła, w naszym rozumieniu będzie przeciwna Pismu Świętemu, to znaczy, że albo źle pojęliśmy Pismo Święte, albo źle pojęliśmy naukę Kościoła, albo też jedno i drugie razem zostało przez nas źle zrozumiane. Dlatego jedynym naszym wysiłkiem, który powinniśmy podjąć jest próba lepszego zrozumienia i jednego, i drugiego, aby móc pojąć zgodność nauki Pisma i Kościoła, a nie odrzucać i napiętnować tę naukę w imię swojej pychy i nierozsądku”¹⁴.

Analizując powyższe teksty autorstwa św. Hilariona odnoszę nieodparte wrażenie, że święty bronił wiary prawosławnej nie tylko przed rozłamami na arenie młodego państwa radzieckiego, ale też

¹⁴ Ibidem, s. 26

rozprawiał się ze wszystkimi „wierzącymi”, którzy odważyli się sięgać po Pismo Święte i na jego podstawie rozsądzać o prawdziwej – ich zdaniem – wierze w Boga. Aby umieć bronić lub atakować kogokolwiek, należy przedtem poznać jego naukę i sposób myślenia. Jestem pewna, że św. Hilarion dobrze zapoznał się z nauczaniem i protestantów, i sekciarzy, i innych heretyków. Niech o tym zaświadczą kolejne argumenty świętego, które on sam przytacza w swoich dziełach, ani przez moment nie mając wątpliwości co do swoich racji. Na innowiercach z kolei nie zostawia przysłowiowej „suchej nitki”, obnażając bez litości wszelkie skrzywienia i błędy, jakie popełnili, głosząc swoje poglądy.

Gdyby dać – rozmyśla św. Hilarion – każdemu człowiekowi Pismo Święte, aby się z nim zaznajomił na tyle dobrze, by mógł je tłumaczyć, prawdopodobnie okazałoby się, że ilu ludziom dano Pismo, tyle też powstałoby jego tłumaczeń. Przy czym główne przesłanie Pisma zostałoby zatracone. Tak właśnie postępują heretycy. Posługują się Pismem Świętym nadzwyczaj często, wertując księgi Starego i Nowego Testamentu i używając ich do obrony swoich postulatów jako koronnych argumentów. Popatrzmy na dzieła Pawła z Samosaty, Eunomiusza i innych rozłamowców: ich teksty przesycone są fragmentami z Pisma Świętego. Właściwie od czasów św. Hilariona niewiele się zmieniło: i dzisiaj błądzą po świecie ludzie, którzy „jak z rękawa” cytują fragmenty Pisma Świętego, chcąc zwieść prawosławnych, omanić swoją nieszczęsną nauką i wyprowadzić na manowce ich wiarę, by nie mogli zbawić swoich dusz. Św. Hilarion porównuje ich do ludzi podających dzieciom gorzkie lekarstwa: na początku smarują usta dziecka miodem, aby potem niedoświadczone dziecko skuszone słodyczą nie bało się goryczy medykamentu. Dlatego mówił Zbawiciel „Strzeżcie się fałszywych proroków, którzy przychodzą do was w odzieniu owczym, wewnątrz zaś są wilkami drapieżnymi” (Mt 7, 15). Święty pisze: „Gdzie szukać wilków jeśli nie wśród heretyków, którzy ze swoimi złymi i wręcz zwierzęcymi wymysłami regularnie

napadają na owcze dwory Kościoła i szarpią Ciało Chrystusa, gdzie tylko mogą. Żeby niezauważonym podkraść się do prostodusznych owiec ukrywają swój zewnętrzny, wilczy wygląd, nie rozstając się ze srogą naturą. Jak wełną okrywają się zdaniem zaczerpniętymi z Pisma Świętego, żeby – czując miękkość sierści – nikt nie bał się ostrych zębów”¹⁵.

¹⁵ Ibidem, s. 33.

HISTORYCZNY ROZWÓJ TYPIKONU JEROZOLIMSKIEGO I JEGO WSPÓŁCZESNA ROLA

Czym jest typikon?

Księga obecnie nazywana *typikonem*, nosiła wcześniej inne nazwy; jej nazewnictwo wypracowane było przez wieki. Do dzisiejszego dnia używamy określenia „Ustaw” (reguła¹), które w przeszłości było bardziej powszechne od współcześnie dominującej nazwy. Słowo *typikon* powstało od greckiego *τύπος*, które oznacza: model, przykład, normę; jak również od słowa *τυπικός* – „zgodność z regułami”. Termin ten był w Cerkwi rozumiany różnorako: św. Grzegorz słowem *typikon* określał Wyznanie Wiary – wzorzec wiary, cesarz Justynian nazywa tak prawo Boże, a dla św. Klemensa oznaczał on księgi liturgiczne. Jeśli o typikonie mówiło się w kontekście księgi, tj. *τυπικόν βιβλίον*, rozumiano to już jednoznacznie jako zbiór wzorców.

Typikon – jako reguła dotycząca nabożeństw i życia liturgicznego posiadał również inne określenia. Obok wspomnianego już *ustawu*, reguły te były określane greckimi terminami: *tipos* – norma, *paradosis* – tradycja oraz *nomos* – prawo. Już od XIII wieku dominującym określeniem reguł liturgicznych było słowo *typikon*, które wyparło inne określenia.

W tradycji słowiańskiej, rozprzestrzeniająca się nazwa *ustaw*, została określona przez Michała Skaballańowicza, jako nie w pełni

1 Ks. Mikołaj Lenczewski używa słów *rytuał kościelny*, zob.: M. Lenczewski, *Liturgika czyli nauka o nabożeństwach*, cz. I i II, Warszawa 1981, s. 185.

trafna. Uważa on, iż bardziej dokładnym odpowiednikiem greckiego terminu, byłoby słowo *чиновник*².

Od XI wieku znaczenie słowa *typikon* zostaje ograniczone do w zasadzie dwóch sytuacji: do określenia reguł liturgicznych (w tym kontekście będzie kontynuowana ta analiza) oraz jako zbiór reguł monasterskich. Do dzisiejszego dnia znane są spisane w formie księgi akty założenia monasterów – m.in. w wielu bałkańskich i greckich monasterach, np. *Typikon Studenicki*, *Deczański* itp. Zbiór reguł cerkiewnych zawartych w księdze *Typikon czyli ustaw*, dzieli się również tematycznie na dwa główne działy: pierwszy, który dotyczy porządku nabożeństw, oraz drugi – dotyczący dyscypliny liturgicznej. Pierwszy dział zajmuje się przedstawieniem porządku nabożeństw, drugi – skupia się na postach, nakazach i zakazach dotyczących sprawowania nabożeństw, a szczególnie Liturgii.

Typikon oznaczający wzór, zrodził księgę pod tym samym tytułem. Skupiając się na nazewnictwie Skabałłanowicz wyjaśnia, iż nie jest ona księgą rygorystyczną, ograniczającą wszelkie modyfikacje i reformy, normującą każdy najmniejszy element nabożeństwa i liturgicznego życia Cerkwi, lecz jest bardziej przedstawieniem ideału, który poprzez swoje piękno prowadziłby do dążenia do jego realizacji. W tym kontekście, Skabałłanowicz przyrównuje tradycję liturgiczną przedstawioną w *Typikonie*, do całego prawa Bożego, który również nigdy na ziemi nie może być zrealizowanym w całej pełni, lecz swą wielkością i idealnością prowokuje człowieka do dążenia do jego realizacji³.

Warto podkreślić jeszcze jedną z cech typikonu jaką jest wzajemne powiązanie porządku nabożeństw, życia liturgicznego i sposobu odprawiania nabożeństw z zasadami określającymi monasterskie życie wspólnotowe. Czytając współczesne redakcje typikonu zauwa-

2 Zob.: М. Скабалланович, *Толковый Типикон*, Москва 2004, s. 446. Michał Skabałłanowicz powołuje się na łacińskie tłumaczenie – *ordinarium*, któremu znacznie bliżej do słowiańskiego – *чиновник*.

3 Ibidem, s. 447.

za się scalenie tych dwóch odrębnych przejawów życia Cerkwi, m.in. poprzez umieszczanie w tekstach dotyczących sprawowanych nabożeństw uwag dotyczących praktyk monasterskich nie związanych bezpośrednio z nabożeństwem – regulujących dla przykładu pory snu, czy określających jakie pokarmy w danym dniu mogą być spożywane. Jak zaobserwujemy później, w naszej dalszej analizie, jest to symbioza dwóch rodzajów typikonów: liturgicznego i monasterskiego, które w historii zachowały się głównie w monasterskich redakcjach, łączących te dwa rodzaje w jeden – przystosowany do życia wspólnoty monasterskiej. Opracowując edycje współcześnie obowiązujących typikonów, Cerkwie Lokalnej opierały się właśnie na monasterskich redakcjach, przez co de facto, są one wersjami monasterskimi.

Jeśli pod określeniem *typikon* rozumiemy zapisane bądź ustne reguły dotyczące nabożeństw i obowiązujące w określonej Cerkwi lokalnej, to rozwój lokalnej tradycji liturgicznej możemy uznać za następstwo zmian *typikonu*, przy czym zmiany te mogą przebiegać powoli i płynnie, w zgodzie z wewnętrznym rozwojem tradycji, bądź skokowo wywołane rozmaitymi czynnikami⁴.

W sytuacji analizy i porównań dotyczących typikonów określonych Cerkwi lokalnych przyjmuje się określone cechy charakterystyczne, tj.: *miesiąceśłow*, który określa daty świąt i wspomnień świętych w aspekcie roku liturgicznego, system lekcjonarzy, który definiuje czytania tekstów biblijnych, oraz teksty euchologionu⁵. Elementy te łączą w sobie monasterską i parafialną praktykę liturgiczną, stanowiąc element łączący na określonym terenie – najczęściej terenie Cerkwi lokalnej.

4 Zob.: А. Пентковский, *Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы*, „Журнал Московской Патриархии” 2001, № 4.

5 Zob.: А. Пентковский, op. cit. Euchologion – dzieli się na trzy części, lub najczęściej na trzy oddzielne księgi: *Ślužebnik*, *Trebnik* oraz *Czynownik*. Oprócz tekstów Liturgii św. Jana Chryzostoma, św. Bazylego Wielkiego oraz Uprzednio Poświęconych Darów zawiera te modlitwy i ektenie, które czytane są na wieczerni oraz jutrzni.

Typikon Jerozolimski a inne typikony

Zanim prześledzimy historię i liturgiczny rozwój typikonu, przypomnijmy jak wygląda współczesna redakcja typikonu i z jakich elementów się składa.

Obecnie w naszej Cerkwi funkcjonuje Typikon Jerozolimski (TJ). Jego pełna nazwa została spisana na pierwszej karcie i głosi: „Типикон сиречь изображение церковного последования во Иерусалиме святыя лавры преподобнаго и богоноснаго отца нашего Саввы. Тоже последование бывает и в прочих во Иерусалиме честных обителех; подобне и в прочих святых Божиих церквах”. W tłumaczeniu ks. Mikołaja Lenczewskiego nazwa brzmi: „Typikon tj. przedstawienie rytuału kościelnego w Jerozolimie świętej Ławry wielbnego i bogonośnego ojca naszego Saby. Ten sam rytuał odbywa się i w innych w Jerozolimie pobożnych klasztorach, podobnie i w innych świętych Bożych Kościołach”⁶. Ta rozbudowana nazwa funkcjonuje w zasadzie we wszystkich zachowanych pełnych spisach typikonu⁷.

Typikon zawiera szczegółowe wskazówki dotyczące odprawiania nabożeństw, przy czym treść uformowana jest w formie zstępującej – od informacji ogólnych po dokładną analizę pojedynczych nabożeństw na każdy dzień roku. Informacje szczegółowe uporządkowane są w dwóch kategoriach: świąt nieruchomych – opisane kolejno rozpoczynając od 1 września; oraz świąt ruchomych – obejmujących dni od niedzieli „O celniku i faryzeuszu” do niedzieli „Wszystkich Świętych”.

W szczegółowych opisach nabożeństw zawarte są informacje o tym, w jaki sposób łączyć materiał liturgiczny cyklu miesięcznego z poszczególnymi dniami tygodnia oraz w jaki sposób łączyć materiał liturgiczny z czasosłowem z tekstem innych ksiąg liturgicznych – *mi-*

6 M. Lenczewski, op. cit., s. 185.

7 Zob.: M. Скабалланович, *Толковый Типикон*, Москва 2004, с. 448.

nieją, oktoichem czy trodionem. W tej części zawarte są również przepisy dla mnichów i laików dotyczące postu.

Typikon dzieli się na 3 części. Pierwsza obejmuje rozdziały od 1-go do 46-go i zawiera modlitwy i wskazówki o nabożeństwach w określone dni roku oraz adnotacje dotyczące zachowania się na nabożeństwach oraz życia mnichów⁸. W drugiej części – rozdziały 47-52 – typikon zajmuje się cyklem rocznym nabożeństw, zaś trzecia stanowi uzupełnienie dwóch poprzednich i jest wzbogacona treścią hymnów liturgicznych oraz materiałami pomocniczymi w ustalaniu dat świąt: *Paschalia* oraz *lunnik*.

Zgodnie z TJ w Cerkwi możemy mówić o następujących nabożeństwach: małej wieczerni (r.1), wielkiej wieczerni, całonocnym czuwaniu (r. 2), jutrzni (r. 2, 7), połunoszcznicy (r. 7), liturgiach, nabożeństwach za zmarłych. W pierwszej części poruszane są również praktyczne kwestie dotyczące sprawowania nabożeństw, takie jak: kadzenie (r. 22), zamykanie rajszych drzwi oraz zasłanianie katapietasmy (r. 23), zapalanie świec (r. 24-25). Dalej typikon podejmuje kwestie dyscyplinarne związane z życiem monasterskim: kanony dyscyplinarne, zobowiązania w życiu wspólnotowym, rodzaje pokarmu w zależności od dnia, pory roku czy okresu „z” bądź „bez” postu.

Etapy rozwoju typikonu

Obecnie funkcjonujący w naszej Cerkwi typikon nie jest monolitem, nie opiera się na jednym źródle, co więcej, nie został uformowany w jednym okresie. Proces jego powstawania trwał przez wieki, a sam typikon wchłaniał w siebie rozmaite cerkiewne tradycje – grecką, jerozolimską, antiocheńską i słowiańską. Spróbujmy prześledzić ten rozwój.

Za Skabałłanowiczem⁹ powinniśmy być świadomi następujących okresów rozwoju Typikonu:

8 M. Lenczewski, op. cit., s. 185.

9 М. Скабалланович, *Толковый Типикон*, Москва 2004.

1. Tradycja liturgiczna do momentu pojawienia się pełnych spisów – I-VIII w.
2. Okres systemów liturgicznych IX-XI wiek [pytanie do kiedy]. Omawiając rozwój tradycji liturgicznej Robert Taft dokonuje innego podziału, dzieląc całą historię typikonu na 5 etapów:
 1. Okres paleo-bizantyński bądź epoka pre-Konstantyńska, o której wiemy niewiele.
 2. Epoka „imperialna”, której rozkwit przypada na okres panowania cesarza Justyniana I (527-565) i która wyrażała się powstaniem systemu nabożeństw katedralnych. Epoka ta płynnie przechodziła w dwie kolejne tj.
 3. Epoka „Wieków ciemnych” – datowana od roku 610 do około 850, w czasie której dominuje walka z ikonoklazmem, a która kończy się reformą Studycką.
 4. Era Studycka – ok. 800 do roku 1204.
 5. Era końcowa rozwoju tradycji liturgicznych, tzw. neo-sabaicka synteza¹⁰.

Na potrzeby tematu pozostaniemy przy krótkiej charakterystyce rozwoju typikonu opartego o podział Tafta. Podział ten będzie nam jedynie służył ukazaniu rozwoju tradycji liturgicznych od okresu wczesnochrześcijańskiego do momentu pojawienia się kompletnej reguły funkcjonującej w naszej Cerkwi lokalnej pod nazwą Typikonu Jerozolimskiego.

Omawiając rozwój nabożeństw chrześcijańskich wielu badaczy słusznie odwołuje się do korzeni synagogałnych jako źródeł tradycji apostołskiej. Etap ten, określający zarys dobowego i rocznego cyklu nabożeństw, stanowi jednak jedynie ideę, którą przyjęto przy tworzeniu fundamentów wspólnej modlitwy chrześcijańskiej. Zgodnie jednak ze słowami Chrystusa jest to jedynie załączek tego, o czym Sam Zbawiciel nauczał i co Sam zrealizował¹¹. Tak również traktowała tra-

¹⁰ R. Taft, *The Byzantine Rite: A short history*, Liturgical Press, 1992, s. 18-19.

¹¹ „Nadchodzi jednak godzina, owsem już jest, kiedy to prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie” (J 4, 23).

dycję synagogałną Cerkiew apostolska pierwszych wieków¹². Dlatego przełom I-go i II-go wieku stanowił ostateczne oderwanie się Chrześcijaństwa od tradycji starotestamentowej. Oczywiście dalekie od prawdy byłoby stwierdzenie, iż to oderwanie oznaczało zamknięcie się na tradycję starotestamentową – prawdą jest jedynie to, iż od tego momentu przestała się ona rozwijać. Elementy starotestamentowe zauważalne są we wszystkich nabożeństwach Cerkwi prawosławnej, jednak wraz z rozwojem Chrześcijaństwa, tworzyła się nowa, oparta na Ewangelii tradycja nabożeństw. Zauważalne jest to w organizowaniu wspólnej modlitwy. Bazą pierwszych wieków, która służyła dla wspólnej modlitwy – nabożeństwa była Ewangelia i Stary Testament. Dopiero później zaczęły się pojawiać nowe modlitwy: początkowo krótkie teksty poświęcone świętym i świętom (tropariony, kanony) aż po kompletne teksty na określone święto. Również modyfikacją i uzupełnieniem pierwotnej tradycji był śpiew.

Chrześcijaństwo od samego początku skupiało się na wyjątkowym znaczeniu wspólnej modlitwy. Zgromadzenie wiernych – *Eklesija* – oznaczało zjednoczenie w modlitwie. Dążenie do wspólnotowości wyrażającej i realizującej się w nabożeństwie już od okresu apostołskiego aż po dzień dzisiejszy stanowi fundament Cerkwi. Od epoki wczesnochrześcijańskiej rozpoczyna się więc ustanawianie kolejnych nabożeństw, które z czasem zapełniają cykle dobowe, tygodniowe oraz roczne. Mówiąc o pierwotnej tradycji modlitwowej skupiamy się na następujących podstawowych elementach praktycznego życia Chrzęścjan: Eucharystii, pozostałych sakramentach (Chrzest, Bierzmowanie, Małżeństwo, Namaszczenie Chorych, Kapłaństwo, Spowiedź) oraz innych modlitwach intencyjnych (tzw. *akolouthiai* czyli np. błogosławieństwa, poświęcenia świątyń, domów, egzorcyzmy, postrzyżyny mnisze itp.), nabożeństwach cyklu dobowego (jutrznia, wieczernia i inne) oraz świętach roku kalendarzowego jak również świętach ruchomych¹³. Wszystkie te nabożeństwa zostały

¹² Zob.: М. С. Красовицкая, *Литургика*, II.

¹³ R. Taft, op. cit., s. 16.

w pewnym etapie spisane i zgromadzone w antologiach bądź w księgach liturgicznych.

Pierwotna tradycja rodziła dwa rodzaje ksiąg liturgicznych. Pierwszym rodzajem były księgi zawierające tekst nabożeństw, drugim te, które zawierały instrukcje i regulacje dotyczące sprawowania tychże nabożeństw. Ta oryginalna tradycja nie pozostawiła jednak po sobie kompletnych źródeł reguł dotyczących sprawowania nabożeństw. Epoka paleo-bizantyńska opierała się głównie na tradycji antiocheńskiej. Również wczesna epoka „imperialna”, funkcjonująca nawet w stolicy Cesarstwa praktycznie do czasów cesarza Teodozjusza I (379–395) opierała się na tej pierwotnej, tradycji. Na dwie ostatnie dekady IV wieku przypada pewne usystematyzowanie sprawowania nabożeństw oraz nadanie poszczególnym ich elementom konkretnej wagi teologicznej (ta systematyzacja zostanie rozwinięta w epokach późniejszych)¹⁴. W tym również czasie zanika tradycja agap – wieczerz miłości. Zdaniem Krasowickiej, nie było to powodowane nadużyciami czy utratą sensu sprawowania agap, lecz z pojawieniem się pierwszych monasterskich reguł. Nie są to jeszcze typikony we współczesnym znaczeniu tego słowa, lecz krótkie reguły życia mnichów, marginalnie opisujące nabożeństwa¹⁵. Usystematyzowanie nabożeństw było związane z przyjęciem i rozpowszechnieniem Antiocheńskiej Anafory Apostołów, wprowadzonej przez ustanowionego w lutym 398 roku patriarchą konstantynopolitańskim, świętego Jana Chryzostoma¹⁶.

Mimo rozpowszechnienia Anafory Antiocheńskiej, w tym okresie nie możemy jeszcze mówić o określonym rycie. Proces ujednolicania nabożeństw dopiero się zaczynał¹⁷. Ryty były zgodne w sposobie

14 R. Taft, op. cit., s. 19.

15 Zob.: М. С. Красовицкая, op. cit.

16 R. Taft, op. cit., s. 24.

17 Tą teorią Taft przeciwstawia się dominującej do XX wieku teorii Ferdinanda Probst, który głosił tzw. „dywersyfikację rytów” – czyli ideę, iż pierwotny ryt apostolski był w różnych miejscach i w różnych epokach stopniowo uzupełniany i modyfikowany, co doprowadziło do istnienia wielu odmiennych rytów, opartych jednakże na jednym „oryginalu”. Zob.: R. Taft, op. cit., s. 24.

sprawowania Eucharystii, jednak w pozostałych elementach znacząco się różniły¹⁸.

Mówiąc o regułach sprawowania nabożeństw, należy za Krasowicką podkreślić, iż reguły formowały, nie zaś zatwierdzały przebieg nabożeństw. Wieki VI–VII stanowiły końcowy etap formowania nabożeństw Cerkwi prawosławnej – pojawiła się potrzeba ich spisania. W tym okresie nabożeństwa roku liturgicznego były bowiem kompletnie określone, z uwzględnieniem wielu detali – nie były one jednak powszechne – nie wszystkie Cerkwie posługiwały się tym samym schematem roku liturgicznego. To powodowało chęć ujednolicenia rytu i ustanowienia reguł sprawowania nabożeństw.

Mówiąc w tym okresie o typikonie, używamy słowa, które skupiało się przede wszystkim na regułach liturgicznych, ale również na sferze dyscyplinarnej. Jeśli obecnie współczesna redakcja typikonu skupia się głównie na sferze liturgicznej, ta pierwotna, w wyniku dywersyfikacji obrzędów, koncentrowała się w zasadzie wokół sfery dyscyplinarnej. Reguły te różniły się znacznie w zależności od miejsca, w którym powstawały. Dopiero wysiłki centralizacji życia cerkiewnego w okresie „imperialnym” rozpoczęły proces ujednolicania tekstów liturgicznych oraz obrzędów. Do naszych czasów nie zachowały się najwcześniejsze monasterskie reguły, poza nielicznymi, które jednak skupiają się na części dyscyplinarnej. Oczywiście w treści tych reguł nie ma wyszczególnionego podziału na część liturgiczną i dyscyplinarną, jednak dominacja tej drugiej wyraźnie świadczy o ówczesnych zainteresowaniach autorów i celów, które przyświecały im w momencie ich spisywania.

Mówiąc o zachowanych źródłach tego okresu możemy wspomnieć o regułach św. Pachomiusza Wielkiego, „Regule dla mnichów” św. Bazylego Wielkiego, pismach św. Jana Kasjana Rzymianina o organizacji wspólnot. Co się zaś tyczy źródeł zachodnich z tego okresu, należy wspomnieć regułę św. Benedykta z Nursji, organizatora zachodniego monastycyzmu.

18 Михаил Тахи-Заде, иеромн., Конспекты лекций по литургии, <http://www.liturgica.ru>.

Oczywiście wiele informacji o nabożeństwach tego okresu zawierają również inne zabytki literatury chrześcijańskiej – dzienniki Sofroniusza Jerozolimskiego i Jana Moschosa z pobytu w monasterze abby Nila z Synaju oraz „Pielgrzymka” Egerii (Sylwii Akwitanki), jak również liczne dzieła hagiograficzne, na przykład żywoty świętych (św. Sawy Uświęconego)¹⁹.

W okresie „imperialnym” rodzą się pierwsze systemy liturgiczne obejmujące cykle nabożeństw dobowych, tygodniowych i rocznych. Systemy te były konstruowane na potrzeby wspólnot monasterskich. Dopiero znacznie później rozpoczęto próby dopasowania systemów monasterskich na potrzeby wspólnot parafialnych. Widać w tym okresie dominację i wpływ monasterów na życie Cerkwi.

Niektórzy badacze (zob.: Krasowicka) za najwcześniejszy system reguł nabożeństw uważają Reguły Cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego (na Zachodzie określane jako Reguła Świętyni Grobu Pańskiego). Jego początki datuje się na IV wiek. Pierwotny tekst w praktyce się nie zachował – w późniejszych opisach możemy jedynie odnaleźć opisy nabożeństw Wielkiego Tygodnia i Tygodnia Paschalnego²⁰. Większość badaczy (R. Taft, M. Arranz) nie uznają tych reguł za właściwy typikon.

Za pierwszego autora *typikonu*, tj. kompletnego systemu reguł dotyczących nabożeństw, uważa się św. Sawę Uświęconego (V wiek). Sporządził on pierwszy, krótki *typikon*, któremu nadał nazwę: „Τύπος καὶ παράδοσις καὶ νόμος”, czyli „Wzorzec, tradycja i prawo”. Obecnie jest on znany bardziej pod nazwą Typikonu Jerozolimskiego (TJ). Pierwotny typikon nie zachował się w formie pisanej, prawdopodobnie (Krasowicka) dość długo istniał w formie przekazu ustnego. Pierwotne fragmentaryczne źródła TJ zawierają dość duże rozbieżności (Krasowicka). W krótkim pierwotnym tekście nad warstwą liturgiczną dominują reguły monasterskie i prawa dyscyplinarne. Prawdopodobnie było to spowodowane zapożyczeniami z reguł monasterskich

19 Михаил Тахи-Заде, hieromn., op. cit.

20 Zob.: М. С. Красовицкая, op. cit., II.

św. Pachomiusza oraz św. Bazylego Wielkiego²¹. W VIII wieku, modyfikowany wcześniej przez św. Sofroniusza (VII wiek), tekst został wzbogacony o kanony i stichery św. Jana z Damaszku²². W IX wieku Typikon Jerozolimski dominował w Jerozolimie, Aleksandrii i Antiochii.

Dominacja TJ i jego upowszechnienie to zasługa Nikona Czar-nogórca, mnicha z Antiochii. Starał się on spisać istniejącą tradycję liturgiczną Jerozolimy i pobliskich palestyńskich monasterów. Nikon odnalazł dwa główne typy reguł: reguły studyjskie oraz regułę św. Sawy Uświęconego. Porównując odnalezione materiały dotyczące obu reguł, Nikon ustalił, iż każda z nich zachowała się w kilku redakcjach, pomiędzy którymi zdarzają się rozbieżności. W wyniku porównania wszystkich odnalezionych redakcji Nikon określił regułę św. Sawy pierwotną i starszą aniżeli reguła studyjska. Motywem takiej decyzji było to, iż najstarszą redakcją jaką odnalazł była właśnie reguła św. Sawy oraz ponieważ za źródło swoich postanowień miała Pismo Święte (czego nie spotkał w regule studyjskiej). Jeszcze jednym motywem, który podaje Krasowicka, był stosunek obu reguł do postu. Nikon uważał, iż ponieważ w regule św. Sawy post jest bardziej srogi, jest to reguła pierwotna, której należy się trzymać²³.

W IX wieku mnich Marek z Ławry św. Sawy²⁴, za akceptacją biskupów, dołączył do Typikonu wyjaśnienia, w jaki sposób powinno odprawiać się nabożeństwa w sytuacji, gdy w jednym dniu wypadają dwa lub trzy święta. Objasnienia te nazywają się „Rozdziałami Marka” – tzw. *Марковие главы*²⁵.

21 S. Bułgakow, *Nastolnaja kniga swiaszczennosłużytiela*, I, 5.

22 Ibidem, 6.

23 M. C. Красовицкая, op. cit., II.

24 Pierwotnie mnich Ławry św. Sawy, następnie ekonom cerkwi Hagia Sophia w Konstantynopolu, a później – biskup idrunski. Zob.: M. C. Красовицкая, op. cit., II.

25 Rozdziały Marka wyjaśniają sposób odprawiania nabożeństw w sytuacji wspólnego świętowania święta ruchomego i nieruchomego. W rozdziałach odnajdziemy dla przykładu nabożeństwo łączące Zwiastowanie Bogarodzicy i Wielki Czwartek, czy Spotkanie Pańskie i nabożeństwo Niedzieli Przebaczenia Win, itp. Ibidem.

Drugim rodzajem *typikonu*, przez długi czas dominującym w tradycji prawosławnej, jest spisany w IX wieku „Υποτύπωσις”, znany bardziej pod nazwą Typikonu Studyjskiego, od jego autora, św. Teodora Studyty²⁶. Typikon ukształtował się w okresie walki św. Teodora z ikonoklazmem. Ponadto należy podkreślić, iż w początkowym okresie był on ściśle związany z mnichami nieśpiącymi. Pełny typikon został spisany po śmierci św. Teodora, jednak rękopis ten nie zachował się do naszych czasów. Naukowa analiza TS możliwa jest więc jedynie dzięki analizie Typikonu patriarchy Aleksego Studyty, a także innych Reguł – Synaksarionu Ewergetycznego, Synaksarionu Grzegorza Mtacmindeli oraz typikonów południowo-italiańskich. W XI wieku, dzięki świętemu Teodozjuszowi Pieczerskiemu Typikon Studyjski rozpowszechnił się na terenie Ławry Pieczerskiej a następnie na obszarach Rusi²⁷. Oprócz wschodniej słowiańszczyzny był on używany w cerkwiach Patriarchatu Konstantynopolitańskiego, na Św. Górze Atos oraz w nielicznych miejscach Małej Azji. U podstaw Typikonu Studyjskiego leżą teksty dyscyplinarne i liturgiczne, które służyły dla wspólnoty cenobitycznej. Bazą typikonu w sferze dyscyplinarnej stały się „Przykazania mnisze”, „Rozdziały o posiłkach” (*trapezach*), „Rozdziały o wydawaniu pokarmów”²⁸ (autorami tych tekstów Pientkowski jednoznacznie nazywa św. Teodora Studytę). Kwestią liturgiczną podejmowały zaś następujące teksty: „Studyjskie rozdziały liturgiczne” oraz „Studyjski synaksarion”.

W pełni uformowany TS istniał w wielu wersjach, których datowanie jest rozbieżne nawet co do wieku. Przyjmuje się, iż TS w róż-

26 Monaster Studytów pod wezwaniem św. Jana Chrzyciela został ufundowany w Konstantynopolu w V wieku przez rzymskiego senatora i patrycjusza Studytę.

27 Warto dodać, iż rozpowszechniony w Kijowie Typikon Studytów nie był pierwotnym, oryginalnym tekstem, który się nie zachował lecz późniejszą redakcją tzw. Typikonem Aleksego Studyty. Zob. Михаил Тахи-Заде, hieromn., op. cit.

28 „Rozdziały o wydawaniu pokarmów” oraz „Studyjski synaksarion” stworzyły wspólny tekst, tzw. Studyjski Ipotiposis, który można określić pierwszą, wczesną redakcją typikonu dyscyplinarno-liturgicznego, przeznaczonego prawdopodobnie dla jakiegoś małego, peryferyjnego monasteru. Zob.: А. Пентковский, *Студийский устав и уставы студийской традиции*, „Журнал Московской Патриархии” 2001, № 5.

nych pozostałych do dnia dzisiejszego redakcjach, pojawiał się na przełomie X–XI wieków (Pientkowski przywołuje funkcjonujący od lat 40-tych XI wieku Typikon monasteru w Arej – Peloponez)²⁹.

Podstawowe różnice obu typikonów wynikają z ich przeznaczenia: typikon św. Sawy został spisany dla mnichów, w większości żyjących w pustelniach, zbierających się na wspólne nabożeństwa jedynie w niedziele i święta; Typikon Studyjski – skupiał się na potrzebach mnichów żyjących w mieście. Przede wszystkim z tego powodu Typikon Jerozolimski dominował w monasterach, drugi zaś w praktyce parafialnej. Teoria ta, propagowana głównie przez profesora Akademii Kijowskiej A. Dmitrijewskiego (w jego interpretacji TJ był stworzony przez mnichów jerozolimskich skupionych przy świątyni Zmartwychwstania Pańskiego), posiada jednak sporą grupę przeciwników – badania prof. Moskiewskiej Akademii Duchownej (MDA), I. D. Manswietowa, wspierane m.in. przez prof. A. Pientkowskiego (MDA), wskazują, iż zarówno jerozolimska, jak i studyjska redakcja typikonu, miały swe wspólne korzenie. Typikon Jerozolimski bazuje na poprzedzających Ewergetycki synaksarion regułach liturgicznych. Ewergetycki synaksarion stanowi zaś pierwszą redakcję synaksarionu studyjskiego. Teoria ta ma potwierdzenie w faktach doboru świąt i opisywanych w obu redakcjach wyjątków dotyczących nabożeństw świątecznych. Zarówno pierwotna, archaiczna redakcja Typikonu Jerozolimskiego, jak również Ewergetycki synaksarion, dzielą święta na identyczne grupy (wielkie, średnie i małe święta)³⁰.

Dla ukazania różnic pomiędzy w pełni uformowanym Typikonem Jerozolimskim i Studyjskim, pozwolę sobie przedstawić kilka przykładów odmiennych liturgicznych tradycji. Typikon Jerozolimski określał okresy sprawowania *Całonocnego Czuwania*, które praktycznie nie funkcjonowało w Typikonie Studyjskim. W TJ występowało nabożeństwo zwane *agrypnia* od greckiego słowa *agrypneo*, co ozna-

29 А. Пентковский, Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы, „Журнал Московской Патриархии” 2001, № 4.

30 Ibidem.

cza czuwanie. Nabożeństwo to nie może być utożsamiane z *panichidą* TWC. To właśnie „czuwanie” TJ stanowi podstawę współczesnych świątecznych nabożeństw Całonocnego Czuwania. TJ posiadał więcej sticher na *Gospodi wozzwach*, Wielka Doksologia była śpiewana (TS dopuszczał śpiew tejże jedynie dwa razy w roku – na jutrzni Wielkiej Soboty oraz na jutrzni paschalnej). Generalnie nabożeństwa według Typikonu Studyjskiego były krótsze i mniej ceremonialne, dopuszczalne było sprawowanie proskomidii przez diakona oraz zezwalano na Liturgię Uprzednio Poświęconych Darów jedynie w środę i piątek niedzieli seropustnej oraz w Wielki Piątek (podczas gdy Typikon św. Sawy w tych dniach wcale nie dopuszczał do sprawowania Liturgii).

Trzecim typikonem, którego oryginał został odnaleziony w roku 1895 na wyspie Patmos przez prof. Dmitrijewskiego, był Typikon Wielkiej Cerkwi w Konstantynopolu – odrębne reguły nabożeństw sprawowanych w świątyni Hagia Sophia. Cechą tego typikonu jest brak części dyscyplinarnej, na rzecz opisu ceremoniału uwzględniającego funkcję patriarchy oraz obecność cesarza. Typikon uwzględnia następujące nabożeństwa: liturgie, nabożeństwo wieczorne, powieczерze, połunosznicę, jutrznię, godziny (pierwszą, trzecią, szóstą, dziewiątą, *izobrazitielnye*) oraz panichidę (gr. cała noc) i tzw. godzinę trzecioszóstą (*tritoekti*), sprawowaną w okresach postnych w dniach, w których nie można odprawiać liturgii³¹. Cechą charakterystyczną typikonu był brak elementów czytanych w czasie nabożeństwa – wszystko, oprócz modlitw kapłana i ektenii wygłaszanych przez diakona było śpiewane, tzw. „Śpiewane nabożeństwo”³². To określenie stanowi drugą nazwę tego typikonu, którą przekazał nam św. Symeon z Tesalonik. Krasowicka określa Typikon Wielkiej Cerkwi jako pierwszy kompletny zbiór reguł dotyczących nabożeństw. Twierdzenie to jest słuszne jedynie wtedy, kiedy weźmiemy pod uwagę chronologię kom-

31 Było to osobliwe nabożeństwo łączące czasy oraz Liturgię. Sprawowano je w środę i piątek tygodnia seropustnego oraz w dni powszednie Wielkiego Postu, jak również w Wielkim Tygodniu. Zob.: M. C. Красовицкая, op. cit., II.

32 R. Taft, op. cit., 19.

pletnego, zachowanego typikonu. W przeciwnym razie, redakcje TJ i TS, mimo iż niepełne, są znacznie wcześniejsze.

Typikon Wielkiej Cerkwi (TWC) wzbogacony był również o niewystępują w innych typikonach litie i litanie – czyli uroczyste procesje ze śpiewem modlitw i ekteniami, które były wygłaszane w miejscach, gdzie procesja się zatrzymywała³³. Wiele elementów tego typikonu zostało włączonych do tradycji współczesnego TJ – dla przykładu śpiew antyfon w czasie Boskiej Liturgii.

Porównując te systemy liturgiczne zauważamy dwa kierunki rozwoju, wyraźnie się różniące: jeden przeznaczony dla parafii, drugi – dla monasterów. Systemy monasterskie (TJ oraz TS) w sferze liturgicznej były oparte na modlitwie czytanej – niedzielną jutrznią u starca Nila z Synaju oparta była na czytaniu Psalterza, które to czytania były przeplatane krótkimi „wstawkami”. Nabożeństwa parafialne były zdominowane poprzez śpiew modlitw. Jeszcze w IV wieku mnisi nie akceptują śpiewu na nabożeństwach³⁴. W okresie późniejszym śpiew jest już akceptowany i używany w nabożeństwach jednak generalnie systemy monasterskie skupiają się na czytaniu.

Synteza neo-sabaicka

Typikon św. Sawy, spopularyzowany przez Nikona w IX wieku, w dość krótkim czasie zaczął dominować w Bizancjum. Nie była to zasługa jednego człowieka-propagatora TJ lecz decyzja powszechna. Świadczy o tym systematyczne przechodzenie od TS do TJ i to zarówno monasterów, jak i cerkwi parafialnych.

W XII wieku³⁵ dochodzi do dominacji jednej z reguł – Typikonu Jerozolimskiego. Od tego okresu zaczyna on wypierać z Konstan-

33 Były dwa rodzaje procesji: świąteczne swojego rodzaju pielgrzymka do świątyni bądź do miejsca pamięci świętego, bądź ogólnonarodowe procesje w momentach zagrożenia. Zob.: M. C. Красовицкая, op. cit., II.

34 *Drewnij Patierik* opisuje słowa abby Pamby, krytykującego swego ucznia za chęć uzupełniania tekstów Psalterza *aleksandryjskimi nowinkami*, to jest troparionami i kanonami. Zob.: M. C. Красовицкая, op. cit., II.

35 Miało to związek z wyprawami krzyżowców na Konstantynopol i osłabieniem wpływów monasteru studyjskiego.

tynopola TS. Dominacja ta nie oznacza wygaśnięcia tradycji studyjskiej. Następuje tzw. synteza neo-sabaicka – w regułę św. Sawy zostały włączone elementy zarówno TS jak i Typikonu Wielkiej Cerkwi. W 1293 roku cesarz Konstantyn Paleolog odradza monaster studyjski, dla którego nadają regułę wciąż nazywaną TS, która była już jednak syntezą TJ oraz pierwotnej wersji TS.

Dominacja TJ powinna zastanawiać i zastanawia wielu badaczy. Cerkiew określiła, iż ideałem nabożeństw, nie są triumfalne, śpiewne nabożeństwa TWC czy monasterska reguła TS, lecz najbardziej sroga, o anachoreckim korzeniu reguła św. Sawy.

W XII wieku TJ wypiera TS ze Św. Góry Atos. Ponieważ jednak reguła studyjska świętej góry miała swoją specyfikę, nie została ona zniwelowana, lecz została złączona z regułą św. Sawy tworząc Regułę Świętej Góry (Typikon Atoski – TA). Również w XII wieku TJ zostaje przyjęty w Gruzji, zaś w XIV wieku w Serbii.

Należy zaznaczyć, iż w Bizancjum wpływową i oddziałującą na całą Cerkiew sferą był monastycyzm. Nawet nabożeństwa w świątyniach parafialnych były pod coraz silniejszym wpływem typikonów monasterskich. Kontakt tradycji parafialnej i monasterskiej odbijał się również na typikonach klasztornych, w których zaczęły się pojawiać nabożeństwa śpiewane. Echa tej symbiozy zauważyć można w typikonie Konstantynopolskim, gdzie w 1204 roku, mimo ogólnie panującej reguły monasterskiej odprawiane były trzy razy do roku nabożeństwa śpiewane: w święta Podwyższenia Krzyża Pańskiego, Zaśnięcia Bogarodzicy oraz w dniu pamięci św. Jana Chryzostoma. Nabożeństwa śpiewane najdłużej zachowały się w cerkwi Mądrości Bożej w Tessalonikach³⁶.

Warto zaznaczyć, iż późniejsze redakcje zarówno TS jak i TJ stanowią swoistą próbę pogodzenia dwóch praktyk – parafialnej i monasterskiej. Wynikiem tego zmieszania tradycji jest ujednolicona

36 Elementy nabożeństw śpiewanych zauważalne są również w naszej współczesnej redakcji typikonu: tzw. *zapiewy* na 9-tej pieśni kanonu jutrzni, zastępujące w dni wielkich świąt Magnificat – *Wielczyt dusza moja Gospoda...*

reguła, oparta generalnie na tradycji monasterskiej. To zatarcie różnic pomiędzy regułą mniszą a parafialną, doprowadziło do zaniku oddzielnych reguł dla wspólnot ludzi świeckich i mnichów. Od momentu syntezy neo-sabaickiej w Cerkwiach lokalnych dominują pojedyncze typikony – obowiązujące we wszystkich świątyniach – niezależnie czy istniejących w miastach czy w monasterach. W owym czasie wypracowano jednak swoistą praktykę – dopasowywania reguł typikonu do możliwości cerkwi parafialnych. Od momentu syntezy nie tworzone typikonów na potrzeby jedynie świątyń parafialnych, lecz ograniczano i czyniono zapisy typikonu bardziej przystępnymi i mniej wymagającymi. W ten sposób w jednej Cerkwi lokalnej funkcjonował jeden typikon, który w monasterach przestrzegany był literalnie i skrupulatnie, w cerkwiach parafialnych natomiast przepisy wypełniano w pewnym ograniczonym zakresie, biorąc pod uwagę specyfikę życia człowieka w „świecie” – zajmującego się domem, rodziną czy wykonującym również swoją pracę.

W tym miejscu należy zaznaczyć współczesną próbę rozgraniczenia typikonu na redakcję monasterską oraz parafialną. W 1838 roku praktyka parafialna w Grecji została przyjęta i zatwierdzona w tzw. nowej redakcji Typikonu Wielkiej Cerkwi. 50 lat później w 1888 roku, po wielu modyfikacjach i poprawkach, została wydana reguła, którą obecnie posługują się Cerkwie lokalne kultury greckiej oraz Patriarchat Bułgarski³⁷.

TWC jest pozbawiony części monastersko-dyscyplinarnej. Do charakterystycznych cech, odróżniających TWC od TJ należy zaliczyć różnice w schemacie nabożeństw, miesiacesłowie oraz triodionie. Różnice w schemacie nabożeństw to m.in.: czytanie Ewangelii na jutrzni po ósmej pieśni kanonu, brak nabożeństw godzin kanonicznych (czasów), różnice w czasie ustalonym dla sprawowania Liturgii. Podstawowe różnice w miesiacesłowie to: brak powieczera w święta Bożego Narodzenia i Chrztu Pańskiego (jedynie jutrznia rozpo-

37 Bułgaria posługuje się tym samym typikonem co Cerkiew w Grecji, gdyż został on bardzo szybko przetłumaczony przez bułgarskiego hieromnicha Neofita Rylskiego.

czynająca się z litii), przeniesienie święta Zwiastowania Bogurodzicy z Wielkiego Piątku bądź Soboty na drugi dzień Wielkanocy (oprócz monasterów) oraz pomniejsze różnice wynikające z ustanowienia nowych świąt ku czci lokalnych świętych. Różnice w triodionie to przede wszystkim: czytanie wielkiego kanonu św. Andrzeja w pierwszym tygodniu Wielkiego Postu, który czytany jest po wielkiej dokso-logii, zaś pod koniec powieczera czytana jest Ewangelia (pozostałość nabożeństwa śpiewanej panichidy – czyli Całonocnego Czuwania), brak obrzędu święcenia koliwa, różnice w sprawowaniu nabożeństwa w czwartek i piątek 5-tego tygodnia WP (akatyst śpiewany jest przed 1-wszą, 3-cią, 6-stą i 9-tą pieśnią kanonu małego powieczera) i inne (Płaszczanica zostaje ostatecznie wniesiona do ołtarza na jutrzni Wielkiej Soboty, paschalne słowo św. Jana Chryzostoma czytana jest po modlitwie *zaambonnej*).

TWC jest uzupełniony o dodatkowe artykuły: obrzędu poświęcenia świątyni, obrzędu intronizacji patriarchy, obrzędu pogrzebu, praw dotyczących sakramentu małżeństwa, czy rodzaju melodii cerkiewnych dzwonów i określenia zasad używania dzwonów³⁸.

Ponieważ nie jesteśmy w stanie prześledzić wszelkich historycznych zmian, którym był poddawany TJ we wszystkich Cerkwiach lokalnych, postaramy się skoncentrować na jego rozwoju do momentu, w którym stał się on obowiązującym w naszej Cerkwi. Chcąc poznać tą drogę, musimy prześledzić historię TJ początkowo na ziemiach słowiańskich, a później na terenie Cerkwi na Rusi.

W praktyce słowiańskiej pierwotnie dominował Typikon Studyjski oraz Typikon Wielkiej Cerkwi – ten drugi funkcjonował jedynie w cerkwiach katedralnych. Z czasem, stopniowo ich miejsce zajął Typikon Jerozolimski. Do XV wieku Typikon św. Sawy praktycznie wyparł z terenów Rusi typikon św. Teodora Studyty³⁹.

38 Zob.: Arcybiskup Bazyli (Krywoszejn), *Niekotoryje bogosłużebynje osobiennosti u griekow i russkich i ich znaczenije*, [w:] Internet Oko Cerkownoje.

39 Zob.: *Tolkowyj Typikon*, op. cit., s. 492-494.

Przejście od TS do TJ na terenie Rusi następowało stopniowo i bezkonfliktowo. Mimo, iż zmiany w niektórych sferach liturgicznych nie były małe, następowały one płynnie. Modyfikacja reguł liturgicznych oznaczała poważne zmiany. Ponieważ TS i TJ różniły się przede wszystkim rodzajami nabożeństw, jak również odrębną hymnografią tychże, wszystkie teksty liturgiczne musiały zostać zmienione. Przejście to, co należy podkreślić, obyło się bez konfliktów, sporów czy buntów, zaś trud reedycji wszystkich ksiąg liturgicznych został zakończony sukcesem. Zmiany zapoczątkował metropolita moskiewski Focusz, dzięki któremu monasterium powoli rezygnowało z reguł TS. Główną postacią, która sprawiła, iż Ruś przyjęła TJ, był święty Cyprian, metropolita moskiewski (+ 1408)⁴⁰. Św. Cyprian wprowadził do tradycji rosyjskiej tzw. Filofiejewsko-Jewfimiewską służebnik. O przejściu z TS na TJ mówi również Krasowicka, dodając jednak, iż oprócz gruntownych zmian treści nabożeństw, zmieniał się również sposób i forma ich odprawiania. Nabożeństwa stawały się coraz bardziej uroczyste i triumfalne, pojawiło się również wiele negatywnych aspektów związanych z przyjęciem świeckiej, zachodniej formy modlitwy⁴¹.

Wprowadzając TJ na ziemię rosyjskie należało dokonać jego tłumaczenia z jęz. greckiego. Dokonał tego jeden z uczniów św. Sergiusza z Radoneża – św. Atanazy Wysocki (Sierpuchowski). Św. Atanazy, doskonale znający grekę (na przełomie XIV i XV wieków żyjący w Konstantynopolu), przetłumaczył typikon, nazywając go „Okiem cerkiewnym”. „Cerkiewne oko” to najwcześniejsze tłumaczenie TJ na

40 Metropolita Cyprian pochodził z Bułgarii, która w tym okresie posługiwała się TJ. Być może również z powodu osobistego sentymentu podjął działania na rzecz ujednolicenia porządku nabożeństw na Rusi oraz jednoznacznego odsunięcia tradycji wynikającej z Typikonu Studytów.

41 W Rosji w XVI i XVII wieku w nabożeństwo i tradycję liturgiczną wkrada się wiele elementów zachodniego, barokowego stylu. Rozwijają się nabożeństwa pełne ceremoniału z rozbudowaną, radosną i triumfalną zewnętrżnością. Pojawia się nowa tradycja dzwonów z ich rozbudowaną melodyką, pojawiają się procesje, rozbudowane modlitwy intencyjne przed Liturgią, pojawiła się wreszcie „bezwstydną tradycją wielogłosowego” śpiewu, por.: M. C. Krasowicka, op. cit.

język słowiański. Pracy św. Atanazego nie możemy jednak określić jedynie jako tłumaczenia. Właściwszym słowem wydaje się być adaptacja, gdyż oprócz przekładu wzorców liturgicznych, norm życia cerkiewnego oraz tekstów nabożeństw, uzupełnił on TJ o nabożeństwa świętym ziemi rosyjskiej. „Oko cerkiewne” zmieniał również niektóre wyjątki TJ, opracowane dla potrzeb lokalnego kultu świętych (przenosząc wyjątkowe formy nabożeństw świąt tradycji greckiej na tradycję słowiańską). Pierwsza drukowana wersja „Oka cerkiewnego”, poprawiona i uzupełniona po serii funkcjonujących wcześniej rękopisów, pojawiła się w 1610 roku.

Najwcześniejsze wersje „Oka cerkiewnego” stawiała szczególny akcent na lokalnych – ruskich świętych. Nabożeństwo łączące świętych powszechnych, odziedziczonych z greckiej wersji typikonu oraz lokalnych świętych, było zdominowane tekstami ku czci tych drugich. Zmiana sytuacji miała miejsce w czasie reformy patriarchy Nikona. Próba uporządkowania tekstów liturgicznych przeprowadzona przez patriarchę Nikona, oparta na porównaniu i korekcie lokalnej tradycji w oparciu o greckie źródła liturgiczne, sprawiła, iż najbardziej ucierpiał ruski miesiacesłow, z którego zostało usuniętych wiele tekstów związanych z rodzimymi świętymi.

Ta pierwsza słowiańska edycja TJ w historii ulegała licznym modyfikacjom, będąc adaptowaną do aktualnej sytuacji Cerkwi oraz uzupełnianą o nabożeństwa ku czci nowych świętych. Poważniejsze zmiany w „Oku cerkiewnym” były wprowadzone w XVII wieku przez św. Piotra Mohyłę (1574–1647), metropolitę kijowskiego. Główne zmiany zostały dokonane w Trebniku. Metropolita uzupełnił teksty nabożeństw trebnika, czyniąc je bardziej uroczystymi i rozbudowanymi. Do naszych czasów funkcjonuje tzw. *Kijewomohyliańskij Trebnik*, w którym możemy zauważyć powstanie nowych nabożeństw – różnego rodzaju nabożeństw intencyjnych – *molebniów*. Z dużym prawdopodobieństwem była to próba uzupełnienia TJ o elementy TWC. Same molebnie stanowiły pod względem budowy pewną kalkę jutrzni, uzupełnione o treści związane z konkretnymi intencjami.

Elementy TWC zdomowały się w tradycji rosyjskiej, gdzie stopniowo zanikł podział na nabożeństwa monasterskie, parafialne czy katedralne. Oczywiście, do dzisiejszego dnia zauważalne są znaczne różnice pomiędzy nabożeństwem codziennym, parafialnym i uroczystym, świątecznym katedralnym, jednak granica podziału nie biegnie już w zgodzie z przeznaczeniem i miejscem świątyni (monaster, wieś, stolica), lecz związana jest z faktem, kto przewodniczy modlitwie (prezbiter czy biskup)⁴².

Typikon ulegał dalszym modyfikacjom, które nie były rewolucyjnymi reformami, lecz które możemy określić bardziej jako ewolucję – dopasowanie do zmieniającej się sytuacji Cerkwi. Z powodu rozrastania się miesiacesłowa, uzupełnianego o nowych świętych, pojawiła się konieczność uzupełniania reguł dotyczących sprawowania nabożeństw o teksty poświęcone nowym świętym. Z czasem, do rangi problemu wzrosła kwestia tzw. *polijelejnych* nabożeństw ku czci świętym – w okresie do XV–XVI wieków, nie istniał problem dni, w których Cerkiew wspomina pamięć dwóch świętych, którym należy śpiewać *polielej*. W obecnej praktyce liturgicznej, przy rozszerzonym miesiacesłowie, kwestia ta stanowi problem, do dzisiejszego dnia nie unormowany w typikonie⁴³.

42 W XVII wieku TJ w niezmienionej formie był używany w tradycji monasterskiej i parafialnej. Tradycja katedralna uzupełniona zaś była o elementy TWC. Np. w trakcie wejścia na nabożeństwie wieczornym i w trakcie małego wejścia na Liturgii, zgodnie z TJ brał udział jedynie przewodniczący nabożeństwu (prezbiter) oraz diakon; w tradycji katedralnej w tych momentach uczestniczyli wszyscy służący kapłani. W czasie wielkiego wejścia na Liturgii, zgodnie z tradycją TWC, uczestniczący kapłani wynosili wszystkie przedmioty liturgiczne, a nawet bogactwa katedralne (np. wota, dary, ofiary). Tę samą praktykę można było zaobserwować w czasie wyjścia po wielkiej doksologii (*sławosłowije wielikoje*) na jutrzni – która dopiero w okresie późniejszym zanikła na rzecz wyjścia w czasie polieleju. Jedynie jutrznia Wielkiej Soboty zachowała starą tradycję wyjścia po wielkiej doksologii i czytania Ewangelii. Na marginesie, nawet współczesna redakcja typikonu, mimo rozwoju nabożeństw, zakłada, iż polielej nie może być sprawowany w każdą niedzielę – co w praktyce nie jest jednak realizowane.

43 Oczywiście, w sferze praktycznej dochodzi do prób logicznego połączenia tekstów sticherów i kanonów dwóch świętych. Problemu nie stanowi także kwestia czytań ewangelicznych na Liturgii, gdyż możliwym jest czytanie dwóch, a w wyjątkowych wypadkach trzech fragmentów Ewangelii. Nerozwiązanym problemem jest jednak

Współczesna rosyjska redakcja typikonu opiera się na wydaniu z czasów patriarchy moskiewskiego Joachima (1682 rok). Było to pierwsze poprawione wydanie typikonu, jeszcze w XVII wieku zostało ono nieznacznie zmodyfikowane – ostateczna wersja jest datowana na rok 1695, na okres władzy ostatniego przed okresem synodalnym patriarchy moskiewskiego – Adriana. Redakcyjne zmiany XVII wieku związane były z koniecznością uzupełnienia związanych z typikonem ksiąg – głównie miniei, do których odnosił się miesiacesłów, ale także służebnika oraz trebnika. Rok 1695 uznajemy za kres modyfikacji typikonu, gdyż w tym roku zakończono prace nad uaktualnieniem miniei na każdy miesiąc roku.

Dalsze zmiany oczywiście następowały, ograniczały się one już jedynie do korekt oraz uzupełnień o nabożeństwa nowo kanonizowanych świętych.

Kwestia uaktualnienia typikonu została podjęta ponownie dopiero na Ogólnorosyjskim Soborze Lokalnym (1917–1918), na którym zgłoszono propozycję ponownej regulacji nabożeństw oraz nowej redakcji typikonu.

Pragnienie kolejnej reformy typikonu, miało w założeniu doprowadzić do przywrócenia nabożeństw rosyjskim świętym na wzór „Cerkiewnego oka”, tj. zhierarchizować te nabożeństwa przed służbami poświęconymi świętymi powszechnymi. Również dążenie do regulacji – „rozumnego skrócenia” nabożeństw, opierało się na tezie, iż typikon nie jest jedynym panującym, uniwersalnym modelem (na wzór konceptu staroobrzędowców), lecz stanowi jedynie wzorem, modelem, oczekiwaną formą organizacji nabożeństwa⁴⁴.

na przykład czytanie Ewangelii na jutrzni, które to na nabożeństwie polielejnym może być tylko jedno. Problem ten był rozwiązywany w niektórych wspólnotach poprzez dwukrotne czytanie Ewangelii na jutrzni – w czasie polieleju oraz po wielkiej doksiologii (do dzisiejszego dnia praktyka ta funkcjonuje u staroobrzędowców *bezpowców*).

- 44 Zmiana typikonu, jego skrócenie bądź redakcja jest możliwa jedynie w duchu liturgicznym. Biskup Atanazy był autorem idei redakcji cerkiewnego typikonu pod względem czytania Psalterza – jeśli w świątyniach nie są odprawiane codzienne nabożeństwa, Psalterz należałoby czytać kolejno, nie zaś raz w tygodniu, w soboty wciąż te same psalmy (kazykma 2 i 3).

Wśród licznych propozycji do dyskusji, powinniśmy wymienić problem tzw. *wozdwiżeńskoj prestupki* (interesujący jest fakt, iż w roku 1917 pojawiła się ona w kalendarzu Patriarchatu Moskiewskiego), oraz problem przemilczeń typikonu (często pewne czynności i tradycje nie zostały opisane, lecz podsumowane komentarzem: czynić tak „jaki jest [stary] obyczaj”).

Przemilczenia typikonu możemy zaobserwować w wielu przypadkach, lecz jednym z najbardziej charakterystycznych jest brak konkretnych reguł dotyczących nabożeństw Wielkiego Tygodnia związanych z Płasczanicą. Typikon nic nie mówi o wyniesieniu Płasczaniczy na wieczerni Wielkiego Piątku, tym nie mniej w cerkiewnej praktyce od dawna funkcjonuje obrzęd jej wyniesienia i przeniesienia wokół świątyni. Najtrudniejszą w tym przypadku sytuację rodzi połączenie święta Zwiastowania Bogurodzicy z Wielkim Piątkiem, bądź Wielką Sobotą.

Również liczne pytania zrodziła kwestia praktyki sprawowania nabożeństw i funkcjonującej dowolności ich skracania: przykład sticher, i paremii na nabożeństwach polijejnych oraz kompletnej ignorancji antyfonów codziennych (21 rozdział Typikonu)⁴⁵.

Zdaniem o. Aleksandra Schmemmanna, próby reformy typikonu z lat 1916–1917 świadczą o świadomości problemu nie ze strony liberalnych „akademików”, to jest świeckich naukowców, lecz ze strony „konserwatywnych i aktywnie zajmujących się pasterską służbą biskupów, którzy jasno widzieli rosnący nominalizm i stagnację, wychodzącą z „typowych” ksiąg i Typikonu, nie redagowanych od roku 1682”⁴⁶.

Propozycje palących problemów opracowywali ówcześni biskupi, a efektem ich pracy były *„Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе”*, wydane przez Synod Cerkwi Rosyj-

45 Zob.: W. D. Prylucki, *O nieporadkach w sowremiennoj bogoslužebnoj praktike*, [w:] Internet: *Cerkownoje Oko*.

46 A. Schmemmann, *К вопросу о литургической практике. (письмо моему епископу, [w:] Internet: Cerkownoje Oko*.

skiej w 1906 roku. Przyszły patriarcha Tichon, ówczesny arcybiskup aleucki i północno-amerykański wzywał do skrócenia powtarzających się ektenii i czytania na głos cichych modlitw kapłana. Z kolei arcybiskup warszawski Hieronim jednoznacznie ukazywał konieczność opuszczenia ektenii katechumenów⁴⁷.

1916 rok postawił przed lokalnym soborem te i inne pytania, praca nad adaptacją i uzupełnieniem typikonu została podjęta, lecz z powodu wydarzeń politycznych i prześladowań Cerkwi, dość szybko została przerwana, bez oczekiwanych konkluzji i propozycji zmian⁴⁸.

Mówiąc o historycznym rozwoju TJ funkcjonującego w naszej Cerkwi, powinniśmy odpowiedzieć sobie na pytanie, jaką redakcją aktualnie się posługujemy? Typikon naszej Cerkwi jest w zasadzie TJ redakcji Patriarchatu Moskiewskiego. Od momentu uzyskania autokefalii, powinien rozwijać się autonomicznie, w oparciu o potrzeby lokalnej Cerkwi. Pewne przykłady ukażą, iż rzeczywiście tak się dzieje, jednak w formie o wiele mniej sformalizowanej. Oprócz tego jednak, nasz typikon, w niezauważalnym procesie wchłaniania reformy i zmiany ustanawiane w Patriarchacie Moskiewskim. Dzieje się tak, ponieważ opieramy się na rosyjskich wydaniach typikonu, wciąż uaktualnianego.

W obecnych wydaniach TJ, które funkcjonują w naszej Cerkwi są już bowiem uwzględnione zmiany z 1971 roku (patriarcha Pimen), które wycofują postanowienia Wielkiego Soboru Moskiewskiego 1666–1667 dotyczące wykluczenia wszystkich „donikonowskich” obrzędów. Do treści naszego typikonu odnoszą się również zmiany związane z uzupełnieniem rosyjskiego *miesiacesłowa* o nabożeństwa nowomęczennikom okresu rewolucji i komunizmu, nabożeństwa ku czci św. cara Mikołaja i jego rodziny oraz inne uzupełnienia.

47 Zob.: A. Szmemann, op. cit.

48 Więcej o reformach typikonu 1917 roku zobacz: A. G. Krawiecki, *Problemy typikona na pomiestnym sobore*.

Znaczenie typikonu współcześnie. Aktualne problemy związane z typikonem

Rozwój, zmiana, adaptacja – te wszystkie słowa prowokują niejako do oceny i aktywności w stosunku do istniejących norm związanych z życiem Cerkwi. W Prawosławiu widoczne są dwa ideologiczne bieguny: konserwatywny traktujący typikon jako jedyny możliwy wzór, unikający jakichkolwiek zmian i definiujący Prawosławie głównie przez pryzmat obrzędowości, oraz drugi – liberalny, traktujący typikon jako źródło wzorców, które jednakże można i należy zmieniać, unowocześniać, i „dopasować do rzeczywistości”. Jedna i druga droga jest zgubna, jeśli zabraknie jej odpowiedniej hierarchii wartości. Do podporządkowania się tejże hierarchii wzywa wielu ludzi Cerkwi. W hierarchii tej powinno unikać się stawiania reguł typikonu ponad Pismo Święte, teologię dogmatyczną, teologię liturgiczną – która ukazuje priorytet wszelkich ziemskich nabożeństw, centralne nabożeństwo chrześcijanina. Zniekształcenie tej hierarchii nie oznacza jedynie postawienia reguł typikonu ponad określonymi wartościami, podobnym błędem jest ich podporządkowanie niższymi podobudkom – dostosowanie reguł liturgicznych do ludzkich oczekiwań, obniżanie i lekceważenie zasad ze względu na wolę ludzi, czyli coś co możemy nazwać populizmem.

Walka z tymi dwoma biegunami toczy się w Cerkwi od wieków i nie jest domeną jedynie współczesności. Jeśli walka ta przyjmowała formy ziemskie, dochodziło do rozłamów i tragedii dla lokalnych Cerkwi (zob. staroobrzędowcy i ich walka z reformami patriarchy Nikona). Proces powstawania typikonu, jego historyczny rozwój ukazuje nam wyraźnie sposób, w jaki w Prawosławiu powinno to następować.

Jeśli mówić o zarzucie w stosunku do współczesności, może on być w zasadzie tylko jeden: obecnie historyczny proces aktualizacji typikonu w naszej Cerkwi praktycznie nie istnieje. Normy typikonu zostają zastępowane poprzez „publikacje zastępcze” (Kalendarz Prawosławny Warszawskiej Metropolii Prawosławnej) bądź bliżej nie

zdefiniowane lokalne praktyki. Rozbija to naturalną jedność Euchologionu (rozdzielając więzy łączące Służebnik i Typikon). Coś co naturalnie i zgodnie z liturgiczną tradycją Cerkwi mogłoby zostać zapisane w typikonie, próbuje znaleźć sobie drogę innymi kanałami. Z jednej strony powodowane jest to obawą przed liberalizacją, z drugiej pewną nieumiejętnością wykorzystywania istniejących już w Prawosławiu narzędzi.

Dla przykładu, poza Kalendarzem WMP (oraz postanowieniem Świętego Soboru Biskupów) nie są odnotowane nowe święta lokalne, zaś niektóre funkcjonujące w kalendarzu noszą dużą dozę dowolności (zmiany dat lokalnych mniejszych świąt, np. ku czci cudownych ikon, lokalnych świętych).

Do pracy nad lokalną edycją typikonu mobilizować powinien brak lokalnego polskiego *miesiacesłowa*, tj. spisu świętych Cerkwi w Polsce. Pustka ta, wypełniana jest bądź ustnie ustaloną tradycją, wspominania na ekteniach i rozesłaniach świętych lokalnych (męcz. Gabriela, Maksyma, męczenników Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej), bądź równie często uzupełniana tekstami opartymi na typikonie moskiewskim. Służebniki, którymi posługują się duchowni naszej Cerkwi najczęściej pochodzą z Rosji, przez co, bezkrytycznie adaptowane są ich uzupełnienia dyktowane ich typikonem; np. *ize wo swiatych otiec naszych rossijskich ...* (można wymienić liczne przykłady bezkrytycznego oparcia się na rosyjskich *miesiacesłowach* – wspomnianie „ojca naszego ... świętego ... ziemi irkuckiej, kiryło-biełojezierskiego cudotwórcy itp.). Opracowanie lokalnego *miesiacesłowa*, poprzez uzupełnienie o spis lokalnych świętych z jednoczesnym określeniem nabożeństwa jakie powinno być ku ich czci odprawiane oraz usunięcia określeń sugerujących szczególny kult lokalny innych świętych, stanowi więc ważną i potrzebną inicjatywę. Pierwszym krokiem do posiadania własnej edycji typikonu, byłoby wtedy posiadanie uzupełniającego (*dopólnitielnogo*) *miesiacesłowa*.

Nabożeństwa ku czci nowych świętych nie zawsze są opracowywane w zgodzie z dobowym cyklem nabożeństw. Dochodzi do pew-

nego przewartościowania na rzecz nabożeństw ludycznych i w duchu daleko bardziej oddalonym od wzorca epoki Świętych Ojców. Nabożeństwa wieczerni czy jutrzni ustępują już w hierarchii czasu powstawania akatystom czy hymnom paraliturgicznym. Powstaje więc swoista dwutorowość, podkreślająca istnienie nabożeństw, które arcybiskup Hilarion (Ałfiejew) nazywa „nieustawnymi” w przeciwieństwie do „ustawnych” tj. funkcjonujących w typikonie⁴⁹. Nabożeństwa opisywane przez typikon, są zdaniem arcybiskupa Iłariona trudne, wymagające przygotowania, a przez to niezrozumiałe, to wyjaśnia współczesny fenomen ludycznych nabożeństw „nieustawnych”. Wiele z nabożeństw opisanych w typikonie, w praktyce nie jest regularnie odprawiana, co więcej, w wielu opuszczane są powszechnie pewne elementy (np. synaksariony), teksty tych nabożeństw są śpiewane bądź czytane w języku słowiańskim, a i bez tego, wymuszają skupienie i samodzielną pracę człowieka nad ich zrozumieniem, gdyż należą do bizantyńskiego dziedzictwa poezji przepojonej teologią i dogmatycznymi pojęciami.

Funkcjonujące poza typikonem nabożeństwa, weszły do cerkiewnej praktyki w ostatnich dwóch-trzech wiekach⁵⁰. Spotkały się one z wielką popularnością wśród wiernych. Do nich musimy zaliczyć przede wszystkim akatysty i molebny, chociaż warto skupić się i na fenomenie lokalnym – „Krestnoj pieśni”. W odróżnieniu od trudnych hymnów bizantyńskich, teksty wykorzystywane na molebnach czy akatystach, nie zmuszają do intelektualnego wysiłku, ani świadomości teologicznej czy religijnej: są proste pod względem treści i łatwo przyswajalne. Jeśli spojrzymy jednak na ich warstwę teologiczną, są już bardziej podobne do katolickich czy protestanckich hymnów – w nich, zgodnie ze słowami arcybiskupa. Hilariona – mało teologii (ros. *bogosłowija*) zaś dużo pobożności (ros. *blagocestija*)⁵¹. Czym

49 Arcybiskup Hilarion (Ałfiejew), *Ustawnyje i nieustawnyje bogosłużebynia czynoposledowanija*, <http://www.wco.ru/biblio/books/alfeev6/Main.htm>, (dostęp: 5.06.2009 r.).

50 Zob.: arcybiskup Iłarion (Ałfiejew), op. cit.

51 Ibidem.

bowiem jest molebien, który w ogóle w typikonie nie funkcjonuje – z założenia to jutrznia, lecz skrócona do niepoznawalności i praktycznie pozbawiona teologii – z przepojonego modlitwą kanonu pozostały jedynie wezwania (*pripiewy*)⁵². Również popularność akatystów, w słowach arcybiskupa Hilariona, nie napełnia optymizmem. Typikon uznaje jedynie jeden akatyst, ten który należy czytać w sobotę piątego tygodnia Wielkiego Postu. Na wzór, a później już jedynie „na kalkę” tegoż, były tworzone inne akatysty – wspaniałe, przepojone mądrością Cerkwi akatysty „Iisusu Śladczajszemu” czy św. Mikołajowi, oraz te machinalnie tworzone – popularna forma XVIII-XIX wieku.

Współczesna praktyka obdarzona jest dość dużą autonomią i dowolnością w sferze tradycji: mylnie uogólnia się kwestie tzw. lokalnej tradycji bądź też lokalnego zwyczaju. O ile większość elementów obrzędów związanych z nabożeństwami (np. kierunek procesji, sposób dystrybuowania antydoronu) nie ma wpływu na sens i wymiar nabożeństwa, o tyle wiele z tzw. lokalnych zwyczajów, narusza już w jakimś stopniu idealną zgodność rytu i teologii (dla przykładu negacja zasad ograniczających dni modlitwy za zmarłych, zmiany w samej strukturze nabożeństw, wprowadzanie nabożeństw wyrażnie zakazanych przez typikon, czy też zaadoptowana z synodalnej Rosji dominanta chóru nad sprawowanym nabożeństwem, co ewo-

52 „Почти повсеместное распространение молебнов в Русской Церкви, на мой взгляд, отнюдь не свидетельствует о развитии православного богослужебного благочестия в правильном, «православном» направлении. Скорее наоборот: можно говорить о том, что у нас происходят процессы, подобные происходившим в разные эпохи в протестантизме и католицизме, где на смену древним, наполненным богословским содержанием богослужебным текстам приходили более доступные для понимания хоралы, гимны и канты. В Католической Церкви последним этапом процесса обеднения и упрощения богослужебного типикона стала литургическая реформа II Ватиканского собора. В протестантизме же подобная реформа была проведена в самый момент его появления. И в том и в другом случае богатством богословского содержания пожертвовали ради понятности, доступности богослужения. Но богослужение перестало быть школой богословия и богомыслия, оно осталось в лучшем случае лишь школой благочестия”. Ibidem.

luowało w rozwój cichych-szybkich modlitw kanonu eucharystycznego, czy też przesunięciem wszystkich kapłańskich modlitw jutrzni i wieczerni na ich początek)⁵³.

Mówiąc o cichych modlitwach, warto choć marginalnie poruszyć związane z nimi kwestie: zamykania królewskich drzwi w czasie kanonu eucharystycznego, przesunięcia modlitwy dziękczynnej po przyjęciu Świętych Darów, funkcjonującej pierwotnie po ektenii „*Prosti prymysze...*”, na moment po przyjęciu Eucharystii przez kapłana, czy też czytania dziewiętej modlitwy jutrzni, pomimo braku praktyki czytania Ewangelii na jutrzniach codziennych.

Uaktualnienia typikonu wymaga również zmiana akcentu w czasie Liturgii, związana ze wspomnieniem żywych i zmarłych. Pierwotne wspomnienie imion następowało jedynie w czasie Proskomidii oraz w czasie modlitwy po kanonie eucharystycznym. Wpływ śpiewu wielogłosowego, oraz ciche czytanie modlitwy, a poprzez to „ograniczony czas” na wygłoszenie jej przez kapłana, w zasadzie pozabawiło naszą Liturgię wspomnienia imion przed Świętymi Darami. Z drugiej strony, tendencja populistyczna sprawiła, iż rozbudowana w niektórych parafiach do paradoksalnych rozmiarów ektenia żarliwa i dodatkowe wspominanie imion „przy Czaszy”, zakłóca sens i uniwersalne znaczenie ofiary liturgicznej, przedkładając nad nią partykularne intencje wiernych.

Tradycja lokalna, i to nie tylko polska czy rosyjska, lecz również np. wychodząca z Rosji tradycja Cerkwi w Ameryce, skażona jest elementami rzymskokatolickimi i to zarówno w sferze czysto formalnej, jak też i teologicznej (przykład mogą stanowić modlitwy sakramentu spowiedzi bądź przerzucenie sensu Wielkiego Tygodnia na cały okres Wielkiego Postu). Nie brak również uzupełnień związanych z historycznym podporządkowaniem Cerkwi Rosyjskiej władzy carskiej (dodatkowe prośby wygłaszane w czasie Proskomidii, litii czy

53 O cichych modlitwach dobitnie pisze o. Aleksander w swoim liście: *было бы интересно узнать, сколько священников, произнося все ектении, совершенно опускают чтение тайных молитв, в том числе входящих в евхаристический канон.*

Wielkiego Wejścia), które pozostały zarówno w tradycji rosyjskiej jak i polskiej.

Sam zwyczaj czy to wchodzący w sferę kanoniczną czy liturgiczną, jeśli chce być określony tym terminem, bądź określeniem lokalna tradycja cerkiewna, musi spełniać określone kryteria dotyczące a) organizacji, czyli miejsca gdzie istnieje ten zwyczaj oraz b) samego zwyczaju⁵⁴. Zwyczaj może być obowiązujący jedynie w lokalnej Cerkwi, bądź diecezji czy bractwie, a więc w tych elementach wspólnoty, która posiada władzę ustawodawczą, nie zaś np. w parafiach. Parafia pragnąca unormować pewną, od dawna funkcjonującą tradycję, musi więc mieć na to zgodę władzy diecezjalnej – swojego biskupa. Sam zwyczaj musi być zgodny z nauczaniem cerkwi, czyli rozumny⁵⁵ i mieć pewną dawność⁵⁶. Rozumność oznacza zgodność z prawem Bożym i prawem kościelnym. Każdy zwyczaj, niezależnie od swej dawności, jeśli jest sprzeczny z nauczaniem Cerkwi, powinien być uchylony⁵⁷. Dawność oznacza nieprzerwane funkcjonowanie w lokalnej praktyce⁵⁸.

W świetle takiego pojmowania tradycji lokalnej, niedopuszczalnym jest nazywanie tym określeniem zwyczajów wynikających z długotrwałego zanieczyszczenia lokalnego życia liturgicznego wpływami teologii zachodniej. Funkcjonujące obok typikonu, nie uwzględnione w dobowych cyklach nabożeństw, obrzędy, świadczą właśnie o nieumiejętności wykorzystania istniejących w Cerkwi narzędzi. Na przykład zwyczaj oddawania pokłonów ranom Chrystusa, opierający się na istniejących w czasach metropolity Dionizego nabożeństwach

54 Zob.: A. Znosko, *Prawosławne Prawo Kościelne*, cz. I, Warszawa 1973, s. 44.

55 Zob.: *ibidem*, s. 45.

56 *Ibidem*.

57 „Nie należy przestrzegać naśladownictwa niesprawiedliwego”, mówi św. Bazyli Wielki (k. 1). „*Zwyczaj bez prawdy jest zestarzałym zbłądzeniem*” św. Cyprian Kartagiński (List 61 do Pompeusza). *Ibidem*.

58 W Kościele rzymskokatolickim lokalna tradycja musi trwać minimum 40 lat, jeśli zaś zwyczaj jest klauzulą wykluczającą przysze zwyczaje – 100 lat. W Cerkwi mówi się jedynie o 30-letnim okresie niezbędnym na readaptację prawa. *Ibidem*, s. 46.

pasyjnych, jako sprzeczny z prawosławną dogmatyką zakazującą adoracji (!) Ciała Chrystusa poza Eucharystią, poprzez niezgodność z zasadą rozumności-zgodności z nauczaniem Cerkwi, nie może zostać nazwany jako lokalna tradycja. Analogicznie podobne powyższemu naleciałości historyczne, dopiero po zanalizowaniu ich zgodności z nauczaniem Cerkwi, powinny być określane jako „lokalne zwyczaje” bądź „lokalne tradycje”.

Palącym problemem, który mógłby być rozwiązany poprzez opracowanie własnej redakcji typikonu jest więc nazbyt wielka swoboda przejawiająca się różnicami w sprawowaniu nabożeństw nie tylko w ramach jednej Cerkwi lokalnej, lecz również jednej diecezji czy nawet parafii jednego miasta.

Również problemem może się wkrótce stać pewne ignorowanie lokalnej tożsamości wynikającej z braku własnej redakcji typikonu. Obecnie regułą wyznaczającą rytm życia cerkiewnego, rodzaje i sposób odprawiania nabożeństw coraz częściej staje się jedynie rosyjska literatura, która przecież opracowana jest na potrzeby lokalnej Cerkwi Rosyjskiej, często z uwzględnieniem pewnych lokalnych świętych oraz lokalnych tradycji ponad tradycję Cerkwi powszechnej. Brak lokalnej redakcji typikonu sprawia, iż w wielu przypadkach nasza lokalna, niezapisana, tradycja funkcjonuje w wyraźnej opozycji do aktualnie istniejącej redakcji rosyjskiego typikonu i jego uzupełnień⁵⁹.

Może rodzić się pytanie, czy potrzebne jest uzupełnienie bądź redakcja typikonu, czy jedynie pełne świadomości działania podejmowane w diecezjach i na parafiach? Podobne pytania rodziły się w wielu lokalnych Cerkwiach i generalnie słyszalną odpowiedzią była co najmniej próba eklezjalnego, zgodnego z duchem naszej wiary, rozwiązania problemu. Problem nie może być rozwiązany instrukcją diecezjalną, dekanalną czy ogólnocerkiewną (zob. uzasadnienie

59 Por. problem sprawowania dwóch Liturgii w jednej cerkwi. Zob.: N. D. Uspieński, *O służeniu dwóch liturgii*, [w:] Internet: *Cerkownoje Oko*; w tym temacie, jako rozbieżność pomiędzy naszą a rosyjską tradycją należy wymienić poświęcenie tzw. *dostawnego* prestołu.

w liście o. Schmemmanna). Niezależnie jednak od powyższych kontrowersji, należy je, przynajmniej w chwili obecnej, skomentować słowami profesora Arranza: „Хороший пастырь не нуждается ни в каком соборном или владычном указе, чтобы служить хорошо”⁶⁰. Z drugiej jednak strony, nieadekwatne, niezrozumiałe nabożeństwa sprawiają, iż możemy za biskupem połockim Serafinem (*Otzywy...* 1906) stwierdzić, iż nabożeństwo jest odprawiane przez duchowieństwo, zaś wierni, jeśli się modlą, to ich modlitwa jest ich prywatną, nie wspólnotową.

Zakończenie

Podsumowując analizę TJ należy podkreślić, iż to o czym mówimy nie jest skostniałym dziedzictwem, lecz w pełni żywą tradycją – tradycją liturgiczną. Na przestrzeni wieków każda lokalna Cerkiew modyfikowała i w naturalny sposób uzupełniała swoją własną tradycję. Istniejące różnice w żaden sposób nie naruszają jedności Prawosławia, a wręcz przeciwnie są one świadectwem jedności w różnorodności. Istota Boskiej Liturgii, fundamentu wszelkich innych nabożeństw, jest we wszystkich Cerkwiach taka sama. Nie powinny więc dziwić, a tym bardziej wywoływać sporów, różnice w istniejących współcześnie typikonach lokalnych Cerkwi. Ukazują one bowiem ciągle żywą chęć odnalezienia swojego *modus vivendi* w Cerkwi.

60 М. Л. Арранц, *Церковные реформы. Дискуссии в Православной Российской Церкви начала XX века. Поместный Собор и предсоборный период*, [в:] VII Международные Кирилло-Методиевские чтения, Минск 2001; <http://www.sobor.by> (dostęp: 5.06.2009 r.).

PRAWOSŁAWIE W ASPEKCIE JEDNOCZĄCEJ SIĘ EUROPY

Wiele osób kojarzy Europę, głównie z tradycją rzymskokatolicką i protestancką. Ostatnimi czasy dołączono do nich islam, religię przyciągającą uwagę masmediów, której prognozowany jest wzrost ilościowy wiernych w krajach europejskich. Mało się jednak mówi o Prawosławiu i roli, jaką pełni ono w formowaniu europejskiej tożsamości, zaś termin ortodoksja (*ορθοδοξία*) jest częściej kojarzony z judaizmem niż z chrześcijaństwem.

Prawosławie od wielu wieków nieustannie jest integralną częścią tożsamości europejskiej. Na około 702 miliony mieszkańców Kontynentu Europejskiego, wyznawcy Prawosławia stanowią około 209 milionów. Mamy na myśli obszar od Wysp Brytyjskich po Ural i od Norwegii po Cypr i Kretę¹. Dowodem tego jest nie tylko liczba wiernych prawosławnych żyjących na Starym Kontynencie, lecz również wkład, jaki Prawosławie niezmiennie wnosi w rozwój europejskiej kultury i duchowości. Wspomnieć wystarczy o dziedzictwie patrystycznym i spuściźnie tysiącletniego Cesarstwa Bizantyjskiego. Prawosławni zamieszkujący w Europie stanowią około 94% ogólnej liczby wszystkich prawosławnych na świecie. Tradycyjnie, za kraje o charakterze prawosławnym w Europie, uważane są: Białoruś, Bułgaria, Cypr, Grecja, Gruzja, Mołdawia, Rosja, Rumunia, Ukraina oraz były republiki dawnej Jugosławii: Serbia, Czarnogóra i Macedonia. Największa liczba prawosławnych w Europie zamieszkuje wschodnią część kontynentu – 72% ogółu wiernych². W samej

1 Por.: Z. Laidi, *Geopolitique du sens*, Paris 1998, s. 95.

2 Иларион (Алфеев), *Православие в новой Европе: проблемы и перспективы*, „Церковь и время” 2004, № 3, с. 69-71.

Rosji mieszka co najmniej 117 milionów obywateli identyfikujących z tradycją Kościoła prawosławnego. W wielu państwach wierni prawosławni stanowią znaczącą mniejszość religijną jak np. w Polsce, na Słowacji, w Czechach, na Litwie, w Łotwie, Estonii i Finlandii, w Albanii czy Chorwacji. Poza Europą funkcjonują kanonicznie tylko 3 Kościoły lokalne – starożytne patriarchaty: Aleksandrii w Afryce, Antiochii na terenie Syrii, Libii i Libanu, Patriarchat Jerozolimski na obszarach Izraela, Królestwa Jordanii, części Egiptu i w Autonomii Palestyńskiej. Pozostałe jurysdykcje pozaeuropejskie i poza obszarami wyżej wymienionych patriarchatów stanowią tylko 6% ogółu wiernych prawosławia. Przynależą one zgodnie z kanonami Soborów Powszechnych do Patriarchatu Konstantynopola-Nowego Rzymu. Inne prawosławne diaspory eklezjalne na zasadzie *status quo* są podporządkowane pozostałym narodowym Kościołom lokalnym. Ich kanoniczne położenie zostanie unormowane przez przyszły sobór panprawosławny (Πανορθόδοξη Σύνοδος). Spośród ogółu wiernych Kościoła rzymskokatolickiego tylko 28% zamieszkuje Stary Kontynent³. Dlatego można uznać, iż to Kościół prawosławny ma najbardziej „europejski” charakter⁴.

W granicach obecnej Unii Europejskiej tzw. „27” mieszka 41,3 milionów wyznawców Prawosławia, którzy stanowią 8,26% ogółu ludności Unii. W strukturach Unii cztery państwa są krajami niemalże jednorodnymi pod względem wyznaniowym. Obywatele tych państw są wyznania prawosławnego. W krajach jak Polska, Słowacja, Finlandia, Estonia, Litwa, Łotwa czy Czechy, prawosławni stanowią znaczący odsetek obywateli i mają status mniejszości wyznaniowej. Prawosławni mieszkańcy pozostałych państw Unii Europejskiej stanowią diasporeę liczącą co najmniej 3 miliony wyznawców.

3 A. Pacini, *L'ortodossia in Europa e nel mondo: pro 112 filo demografico e organizzazione ecclesiale*, [w:] *L'ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, Turyn 2003, s. 168; por. także: Иларион (Алфеев), *Православие в новой Европе: проблемы и перспективы*, „Церковь и время” 2004, № 3, с. 69-71.

4 T. Kałużny, *Prawosławie w kontekście jednoczącej się Europy*, „Rocznik Seminaryjny” 2005/2006, z. 4, s. 149.

Szczególnie w nowych uwarunkowaniach Unii, gdy wierni prawosławni stanowią znaczący odsetek jej mieszkańców, Kościół prawosławny nie może pozostać obojętny wobec procesów integracyjnych w Europie, zwłaszcza że przy mniejszej liczebności w tzw. Starej Unii, gdzie jedynym krajem o charakterze prawosławnym była Grecja, zabierał głos w sprawie kształtu Unii.

Już w 1992 r., przewidując postępujący proces rozszerzania się struktur Unii Europejskiej, plany te zostały poddane pod obrady prawosławnych hierarchów. Tegoż roku podczas spotkania w Stambule – Konstantynopolu wszystkich zwierzchników lokalnych Kościołów prawosławnych podkreślano w stosownej deklaracji, że Kościół prawosławny z radością obserwuje Europę dążącą do jedności i przypomina fakt, że w Europie żyje wielka liczba prawosławnych i oczekuje się, że w przyszłości dołączą do nich inni prawosławni. Nie wolno zapominać, że kraje w Europie Centralnej i Wschodniej w większości zamieszkane są przez ludy prawosławne, które w decydującym stopniu przyczyniły się do kulturowego ukształtowania cywilizacji europejskiej i europejskiego ducha⁵. Fakt ten, czyni Kościół prawosławny znaczącym czynnikiem w kształtowaniu zjednoczonej Europy i powiększa jej obowiązki. Potwierdzeniem żywotnego zainteresowania kierunkami rozwoju Unii Europejskiej jest uczestnictwo Kościołów przy Radzie Europy. W 1994 r. Patriarchat Ekumeniczny otworzył w Brukseli przedstawicielstwo mające reprezentować wszystkich prawosławnych w oparciu o misję i pierwszeństwo honorowe Patriarchatu Konstantynopola. Obecnie kieruje biurem metropolita Francji Emmanuel Adamakis. W 1998 Kościół Grecji uruchomił swoje przedstawicielstwo przy Radzie Europy w celu wyrażania stanowiska swoich wiernych jako obywateli Unii Europejskiej. Rok później swoje przedstawicielstwo uruchomił Patriarchat Moskiewski, którym do niedawna kierował biskup Wiednia Hilarion Alfiejew⁶. Przedstawicielstwem

5 Pełny tekst *Posłania Zwierzchników Najświętszych Kościołów Prawosławnych* opublikowany, „Przegląd Prawosławny” 1992, nr 4 (82), s. 21.

6 Obecnie arcybiskup wołokołamski.

Kościół Grecji przy Unii Europejskiej kieruje metropolita Achajów Athanasios Chatzopoulos. Zadaniem tych biur jest prowadzenie dialogu z instytucjami struktur europejskich i prezentowanie stanowiska Kościołów w konkretnych zagadnieniach. Warto też wspomnieć o współpracy Kościołów prawosławnych z Parlamentem Europejskim. Od 1996 r. najpierw przedstawiciele Patriarchatu Ekumenicznego, a następnie innych Kościołów włączyli się w prace Ruchu Partii Chrześcijańskich Demokratów nazywanym często w literaturze polskiej Partią Ludową.

Należy jednak zastanowić się nad pytaniem, czym jest Europa i kto jest Europejczykiem?

Na powyższe pytanie nie można udzielić jasnej odpowiedzi tzn. zdefiniować europejskiej tożsamości bez odwołania się do chrześcijańskich korzeni, które przenikają jej duchowo-kulturową strukturę. Duchowo-kulturowa tożsamość Europy jest wypadkową elementów kultury Grecji i Rzymu, a także judaizmu i islamu, oraz cywilizacyjno-kulturowego dorobku ludów łacińskich, celtyckich, germańskich i słowiańskich. W tym czasowo-przestrzennym regionie ludzkiej historii, tradycja judeochrześcijańska w swym wielopostaciowym bogactwie stała się elementem wiążącym, stanowiąc fundament europejskiej cywilizacji na długo przed uformowaniem się nowożytnych społeczeństw. Etniczną, kulturową i historyczną wielorakość dziedzictwa europejskiego unaocznia fakt, że to kontynent europejski otworzył się na spotkanie z ewangelią, czyli otworzył się na działanie wiary chrześcijańskiej. W ten sposób stworzone zostały podwaliny duchowo-kulturowej wspólnoty ludów europejskich, tworząc ich dzisiejszą tożsamość opartą na biblijnej antropocentrycznej wizji egzystencji ludzkiej i dziejów świata. To właśnie są chrześcijańskie korzenie Europy ugruntowane w objawionej przez Boga historii zbawienia.

Ze wszystkich dotychczas prób odpowiedzi na pytanie czym jest zjednoczona Europa i kim jest jej obywatel, żadna nie jest tak wyrazista, jak ta której udzielił Paul Valéry przemawiając do swoich studentów na Uniwersytecie w Zurychu. Tłumaczył im, że człowiek

Europejczyk nie określa się ani ze względu na swoje narodowe pochodzenie, ani ze względu na język czy też narodowość, ponieważ Europa jest matką ziemią wielu języków, narodów i tradycji. Europejczykiem jest ten, kto przyjął rzymskie zasady prawa, kto posiadał grecką oświatę, a także utożsamiał się i przyjął naukę chrześcijańską. Innymi słowy Rzym, Ateny i Jerozolima stanowią potrójny wymiar fundamentu życia duchowego Europy⁷.

Inny angielski historyk kultury i chrześcijaństwa Krzysztof Henryk Dawson (1889–1970) w swej pracy *Tworzenie się Europy* kontynuuje podobną myśl, że jeśli Europa zawdzięcza swoje polityczne istnienie cesarstwu rzymskiemu, jeśli zawdzięcza potęgę swojej kultury greckiej oświacie, to swój duchowy byt zawdzięcza chrześcijaństwu. Uważa, iż niemożliwe jest wyobrażenie istnienia wspólnej świadomości europejskiej, ze wszystkimi narodami, językami i tradycjami, bez stałej obecności Kościoła chrześcijańskiego⁸.

Taki z pewnością był czas, gdy Duch Święty polecił apostołowi Pawłowi, człowiekowi wybranemu oznajmić imię Pana Jezusa Chrystusa „narodom i królom” (Dz 9, 15), by kontynuować misję apostołską w Azji, i wysłał go do Troady, na przedmieścia Europy.

Nie była to po prostu pewna okazja, nie było też zwykłym przypadkiem wejście Pawła do greckiej Macedonii. Szczególną wizję, którą przeżył, jak również zaproszenie młodzieńca Macedończyka, który prosił „po przejściu Macedonii pomóż mi” było poleceniem Boga do przekroczenia bram i przejścia na przeciwną stronę, czyli wkroczyć na greckie, europejskie terytorium. Była to wizja, która otwierała nową rzeczywistość. Wizja, która określiła po dzień dzisiejszy nasz bieg wydarzeń, widzenie zmieniające kierunek chrześcijaństwa i określające nową odpowiedzialność i moc ducha greckiego. Tak więc, po raz pierwszy przed 1950 laty obecność św. apostoła Pawła na kontynencie europejskim wzmiankowała o znaczeniu, które miała odegrać w przyszłości wiara chrześcijańska w Europie, i w całej jej cywilizacji.

7 P. Valéry, *La Crise de l'Esprit*, Paris 1959, s. 51 i n.

8 Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 2000.

Jednocześnie wskazywała na wymiary i ramy form, które miało przybrać na starym naszym kontynencie chrześcijańskie świadectwo.

Apostoł Jezusa przybył do Grecji najpierw do Samotraki, do miejsca misterii kultu pogańskiego wówczas helleńskiego ducha. Nie było dziełem przypadku to, że po przejściu na drugą stronę – do Filipian, pierwszym dziełem apostoła Pawła było wypędzenie z dziecka „ducha wieszczonego” (Dz 16, 16). Tą cudotwórczą ingerencją Jezus wskazał po raz pierwszy na nowe posłannictwo hellenizmu, na jego nową misję. Duch wieszczy Apollona zostaje obalony, wyrocznia milknie, a hellenizm szerzyć będzie słowo Boga. Dzisiaj na początku trzeciego tysiąclecia, temu hellenizmowi i temu Słowu w formie Prawosławia, naczelnym wezwaniem jest potwierdzenie swojej obecności w zjednoczonej Europie oraz zaświadczenie, że Prawosławie odgrywa ważną rolę i posiada znaczenie we wspólnej europejskiej egzystencji.

Apostoł Paweł przybywając do Grecji rozpoczął swój kerygmat najpierw pośród Żydów Grecji, przygotowując się do wielkiej godziny ducha, do przemowy do Greków. Gdy nadszedł czas przemówienia do Ateńczyków, nie poszedł jedynie do synagogi. Dzieje Apostolskie nam przekazują: „W synagodze dyskutował z Żydami i bojącymi się Boga, a na rynku codziennie z tymi, których tam napotkał” (Dz 17, 17). To Ateńczycy byli tymi, którzy zaprowadzili go na mównicę retorów, prosząc, aby przemówił i wyjaśnił. „Staął więc Paweł pośrodku areopagu” (Dz 17, 22) i otworzył natychmiast bez zbędnych form retoryki ich horyzonty chrześcijańskiego ducha, zdjął tego ducha z ołtarza ludzkiej filozofii i niewiedzy Boga, i wrzucił do misy chrzcielnej, chrzcząc go w blasku prawdziwego poznania Boga. Wynik tej wielkiej chwili, okazał się wówczas nieznaczący. Jedynie niewielka grupa ludzi uwierzyła, „wśród których i Dionizy Areopagita, pewna kobieta o imieniu Damaris i inni wraz z nią”. Jednakże na faktyczne rezultaty misji Pawła nie trzeba było długo czekać. Nie tylko świat grecki, lecz całe Cesarstwo Rzymskie usłyszy wkrótce słowo Apostoła Narodów i doprowadzi do wiary w prawdziwego Boga. Tym samym droga od Troady do Grecji, zaprowadziła do chrystianizacji Europy. Zatem więc z mowy Pawła na Areopagu czerpie cała euro-

pejska kultura⁹, ponieważ Europejczyk nie może być zdefiniowany ani przez rasę, ani język, ani też narodowość, albowiem Europa jest matką ziemią licznych języków, narodów i tradycji. Europejczykiem jest ten, kto należy do narodu, który – jak wcześniej powiedziano – przyjął rzymski kanon prawa, posiada helleńską kulturę, i który zasymilował się z chrześcijańskim nauczaniem.

Tak jak w cesarstwie bizantyjskim, tak też i na zachodzie Europy, świat chrześcijański zawsze dążył do wspólnego europejskiego państwa i jednej wspólnej cywilizacji. To dążenie było też nieodłącznym elementem społecznego nauczania Kościoła.

Świętej pamięci arcybiskup Aten i całej Grecji Christodoulos Parakevaidis¹⁰ podczas ceremonii wręczenia doktoratu honoris causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie wyraził myśl, że to Kościół zapoczątkował rozwój cywilizacji europejskiej na bazie swych wcześniejszych dokonań czyli cywilizacji rzymskiej i hellenistycznej. Nie należy zapominać o fakcie, że wyrazicielami tradycji starożytnego Kościoła byli sam apostoł Paweł, a także Ojcowie Kościoła tradycji hellenistycznej, łacińskiej i syryjskiej, czyli szeroko pojętej tradycji romejskiej [Ρωμαιοσύνη]. Dowodem jest to, że społeczeństwa wszystkich 27 państw tworzących Unię Europejską odwołują się do duchowych wartości chrześcijaństwa. Wszystkie narody są zatem spokrewnione nie tylko w wymiarze geograficznym, ale przede wszystkim w aspekcie kulturowym i duchowym.

Niewątpliwie, w związku z powiększeniem się Unii Europejskiej, otwierają się tym samym nowe możliwości przed Kościołem prawosławnym.

9 Szerzej: Arcybiskup Christodoulos, *Λόγος καί ρόλος της Ορθοδοξίας στην Ενωμένη Ευρώπη, Λόγος εκφωνηθείς στον Άρειο Πάγο-Πνύκα*, Ateny, 29 czerwca 2000.

10 Urodzony w 1939 w Ksanthi, w latach 1974–1998 metropolita Dymitriady z siedzibą w Volos, arcybiskup Aten w latach 1998–2008. Wybitny hierarcha intelektualista, doctor Honoris Causa Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Cytowany wykład okolicznościowy z ceremonii wręczenia tytułu doktora honoris causa w Sali Synodalnej Akademii podczas oficjalnej wizyty arcybiskupa w Polsce w sierpniu 2003, „Elpis” 2003, z. 7-8, s. 147-161.

Wcześniej, jedynym tradycyjnie prawosławnym krajem członkowskim Unii była Grecja, którą Samuel Huntington w głośnej książce *Zderzenie cywilizacji* scharakteryzował mianem „anomalii”¹¹. Po obecnym poszerzeniu Unii Europejskiej, Prawosławie nie jest już outsiderem we Wspólnocie, gdy dołączyły do niej trzy kolejne kraje tradycyjnie prawosławne, tzn. Cypr, Rumunia i Bułgaria. Członkami Unii są także kraje ze znaczącymi mniejszościami prawosławnymi, takie jak Polska, Estonia, Łotwa, Litwa, Czechy czy Słowacja. Po przystąpieniu tych państw do Wspólnoty liczba prawosławnych parafii na jej terenie waha się między dziesiątkami tysięcy, zaś liczba wiernych liczona jest już w milionach. W odległej raczej przyszłości, jest również możliwe, że do Unii dołączy kilka innych krajów prawosławnych, takich jak: Ukraina, Mołdawia, Gruzja, Armenia, Serbia tudzież Albania, choć niektórzy mogą mi zarzucić, iż uprawiam tutaj swoiste *political fiction*.

Istotne przy tym jest, aby Prawosławie brało aktywny udział w dialogu z europejskimi strukturami politycznymi, zwłaszcza w czasie, gdy tożsamość nowej Europy jest ciągle formowana, a legislacja, definiująca oblicze Unii Europejskiej nabiera ostatecznych kształtów, przy czym odrębnym zagadnieniem jest kwestia chrześcijańskiego – a w tym i prawosławnego – oblicza europejskiej konstytucji.

Obecnie istnieje realne zagrożenie, ogłoszenia liberalnej ideologii zachodniej jako jedynego prawowitego modelu władzy w Zjednoczonej Europie. Ideologia ta nie zakłada aktywnego udziału Kościołów i organizacji religijnych w życiu społecznym i politycznym, postrzegając religię jako absolutnie osobistą sprawę jednostek, która nie powinna mieć w żaden sposób wpływu na ich zachowanie w społeczeństwie. Takie rozumienie, wszakże przeczy imperatywowi misyjnemu większości religii, włączając w to wschodnie chrześcijaństwo. Chrystus założył Kościół nie tylko po to, aby ludzie mogli praktykować wiarę w domu, lecz również dlatego, aby wierni mogli być aktywnymi członkami społeczeństwa, broniąc tradycyjnej duchowości

11 S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 1997.

i wartości moralnych. Tak więc, stały dialog między religiami i świeckim światem jest niezbędny. Dialog, w którym Kościół prawosławny może i stara się odgrywać znaczącą rolę, nie negując zaistniałych podziałów historycznych wśród chrześcijan Starego Kontynentu. Jednak upragniona jedność chrześcijan nie może przyjąć kształtu zcentralizowanego uniformizmu, ale w oparciu o bogate wielokonfesyjne dziedzictwo gdyż jego elementy przynależą do tradycji całego Kościoła. Ekumeniczna jedność nie jest procesem osiągania kompromisu za wszelką cenę, ale wzajemnym wzbogacaniem się i tworzenia jedności w eklezjalnej różnorodności czyli w kształcie starożytnego soborowego modelu ekumenii.

Niezmiernie istotnym zagadnieniem jest, aby Kościół i organizacje religijne miały zagwarantowane prawo do regulowania swoich wewnętrznych spraw zgodnie z ich tradycjami i obrządkami, nawet jeśli są one sprzeczne z liberalnymi, zachodnimi standardami. Wymuszanie świeckich norm na wspólnotach religijnych jest niedopuszczalne; gwoli przykładu: Kościół prawosławny nie zezwala kobietom być księżmi, więc odgórna zmiana tej, tradycyjnej dla nas postawy, powinna być niemożliwa. Jeżeli Kościół potępia „małżeństwa” homoseksualne, jako grzeszne i niezgodne z Pismem Świętym, nie powinien być oskarżany o brak tolerancji i podżeganie do nienawiści. Jeżeli Kościół jest przeciwny aborcji czy eutanazji, nie powinien być piętnowany jako staroświecki lub hamujący postęp. Jest też wiele innych obszarów, w których spojrzenie tradycyjnych Kościołów (zwłaszcza prawosławnego i rzymskokatolickiego) będzie się różniło od liberalnego Zachodu i w takich przypadkach prawa Kościołów, by głosić wartości dla nich tradycyjne, powinny być zagwarantowane.

Warto podać przykład dyskusji, która poruszyła prawosławny świat, po tym jak Europejski Parlament w 2003 roku poddał pod głosowanie unieważnienie zakazu wstępu kobiet na św. Górę Atos – półautonomiczną republikę monastyczną w północnej Grecji, na której obowiązuje zakaz wstępu kobiet. Ten zakaz, według rezolucji Parlamentu Europejskiego, gwałci „powszechnie przyjmowane zasady równości płci”, jak również prawo zarządzające nieograniczonym ru-

chem wszystkich obywateli Unii w jej obrębie. Teren Góry Atos podlega ochronie konstytucyjnej artykułu 105 Republiki Grecji. Zabrania się jakichkolwiek zmian administracyjnych i zamieszkiwania na Górze Atos osobom nieprawosławnym i schizmatykom¹². Komentując decyzję Parlamentu Europejskiego, grecki minister kultury Evangelos Venizelos porównał status Atosu do Watykanu, zauważając, że Watykan – choć jest członkiem Rady Europy – jest reprezentowany w niej wyłącznie przez mężczyzn. Podkreślił, że „zakaz wstępu kobiet na Atos, jak i administracyjne regulacje Kościoła rzymskokatolickiego, również obrządki innych Kościołów i wszystkie podobne sprawy, są elementami tradycji, do których Rada Europy powinna odnosić się z tolerancją i pluralistyczną postawą charakteryzującą europejską cywilizację”¹².

Jak wyżej wspomniano, Rosyjski Kościół Prawosławny także obserwuje rozwój „Europejskiego projektu”. Poprzez swoje przedstawicielstwo przy Radzie Europy w Brukseli stara się aktywnie w tym „projekcie” uczestniczyć. Kościół Rosyjski posiada na terytorium Wspólnoty kilka diecezji, sporo parafii i kilkanaście tysięcy wiernych. Warto odnotować odbywające się spotkania między przedstawicielami Patriarchatu Moskiewskiego i hierarchami reprezentującymi Kościół rzymskokatolicki, w tym ostatnio w ramach konferencji przeprowadzonej w maju 2006 r. w Wiedniu przez ekumeniczną fundację „Pro Oriente” organizowanej pod hasłem „Przywrócić duszę Europy. Misja i odpowiedzialność Kościołów”¹⁴.

W końcowej deklaracji delegaci Patriarchatu Moskiewskiego oraz Papieskiej Rady ds. Kultury podkreślili m.in., że instytucje religijne w jednoczącej się Europie nie powinny być przez społeczeństwa państw członkowskich, traktowane jak obce ciała, lecz jak jego część.

12 Ch. Papastathis, *Państwo i Kościół w Grecji*, [w:] *Państwo i Kościół w Unii Europejskiej*, G. Robbers (red.), Wrocław 2007, s. 159-160.

13 *Dyskryminacja na Górze Athos?*, Europe Infos, 47, marzec 2003, s. 9.

14 Zob. *Prawosławni i katolicy o roli Kościołów w Europie – Konferencja w Wiedniu*, Kościół w Europie, Biuletyn Katolickiego Biura Informacji i Inicjatyw Europejskich OCIFE, z. 17, maj 2006, s. 6-8.

Jeśli bowiem Europa nie będzie podkreślała swoich zasad etycznych i moralnych, wynikających z tradycji religijnych, nie uda jej się sprostać wezwaniom, wobec jakich stoi współczesny świat. Przewodniczący delegacji rosyjskiej, przewodniczący Wydziału Zewnętrznych Kontaktów Kościelnych Patriarchatu Moskiewskiego, metropolita smoleński i kaliningradzki Cyryl (Gundiajew)¹⁵ zwrócił przy tym uwagę, iż jego zdaniem obserwujemy obecnie w Europie silną tendencję zmierzającą do wypchnięcia religii ze sfery życia publicznego i zepchnięcia jej do sfery prywatnej, na co Kościół prawosławny nie może wyrazić zgody.

Proces integracji europejskiej przebiega wyraźnie pod dyktando priorytetów dotyczących zagadnień politycznych i ekonomicznych. Z punktu widzenia teologii prawosławnej, kwestia integracji europejskiej wymaga – przede wszystkim – teologicznego rozważania na temat samego tegoż procesu. Jednym z głównych zagadnień, które w tym kontekście zwraca uwagę prawosławnych teologów to kwestia wartości stanowiących podstawę procesu integracji w ramach Wspólnoty. Prawosławni chrześcijanie, podchodząc do zagadnienia wartości stojących u podstaw europejskiej integracji, chcą widzieć przede wszystkim aspekty moralno-teologiczne. Dla prawosławnej teologii nie stanowi problemu popieranie takich wartości jak wolność, demokracja, czy poszanowanie podstawowych praw i swobód obywatelskich każdego człowieka, pod jednym wszakże warunkiem, a mianowicie, gdy nie wykluczają one wiary w Boga.

W swym przemówieniu w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, arcybiskup Christodoulos podkreśla że każdy człowiek bez względu na rasę i religię jest jedynym i niepowtarzalnym bytem, kompozycją psychosomatyczną. Jego podstawową powinnością jest przestrzeganie miłości bliźniego oraz sprawiedliwego postępowania. Nie można uważać siebie za chrześcijanina, jeśli nie czyni się zabiegów o pokój. Ludzie nie mogą zapominać o słowach i na-

15 Kirill Gundiajew, ówczesny metropolita smoleński i kaliningradzki, od lutego 2009 r., patriarcha moskiewski i całej Rusi.

uczaniu Pana. Często w miejsce odwiecznych zasad chrześcijaństwa tworzących fundament cywilizacji współczesnej Europy, do ustawodawstwa świeckiego wprowadzane są substytuty tych wartości. Nie może temu sprzyjać spotykane czasem zeświecczenie Kościoła, czy postawa kompromisowa części duchowieństwa, które nie powinny doprowadzić współczesnych Europejczyków do zanegowania zasad ewangelicznych¹⁶.

Dodatkowym, często podnoszonym argumentem – budzącym obawy Prawosławia – jest relatywizm i kryzys moralny człowieka w społeczeństwach o nastawieniu konsumpcjonistycznym, wynikający z odejścia Zachodu od wartości chrześcijańskich.

To sceptyczne podejście do procesu integracyjnego jest jedną stroną medalu. Z drugiej strony możemy mówić o przychylności wobec tego procesu. Prawosławni chcą bowiem uwrażliwić Europę na inne wartości, zwrócić uwagę chrześcijańskiej Europy na to, że Ewangelia ma wartość nadrzędną. Dla Kościoła prawosławnego Europa nie jest tylko obszarem organizacji współpracy ekonomicznej czy politycznej określonych państw członkowskich. Gdyby tylko tak wąsko pojmować proces integracji europejskiej, proces rozszerzenia Unii, to Kościół nie miałby żadnych podstaw do zajmowania się nim, gdyż nie zajmuje się polityką. Dla Cerkwi prawosławnej, Europa jest kulturowym przejawem chrześcijaństwa, dlatego obrona jedności chrześcijańskiej w Europie nie jest dla niej polityczną działalnością, ale duchowym obowiązkiem.

Z jednej strony wszystkie instytucje służące pełniejszemu zintegrowaniu Europy mogą liczyć na poparcie ze strony Kościołów. Wzywa się by proces integracji objął wszystkie kraje Europy Wschodniej, które powinny z całym bogactwem swych tradycji duchowych i kulturalnych, stanowić element wzbogacający zjednoczoną Europę. Z drugiej strony – elementy takie jak: relatywizm moralny, nieuwzględnianie w ustawodawstwie świeckim państw członkowskich zasad moralności chrześcijańskiej, czyli nauczania Kościołów prawo-

16 Szerzej patrz: „Elpis” 2003, z. 7-8, s. 148-149.

sławnych – jest niczym innym jak odejściem od wielowiekowych korzeni i stanowi przedmiot krytyki politycznych instytucji zjednoczonej Europy ze strony duchowieństwa prawosławnego. Sukces gospodarczy nie jest wyznacznikiem sukcesu, bo celem Kościoła jest przede wszystkim troska o wierność nauczaniu Jezusa Chrystusa¹⁷.

Jeżeli Unia Europejska będzie nadal rozszerzać się na Wschód, zgodnie z dotychczasowym trendem, to pewnego dnia we Wspólnocie będzie mieszkało prawie dwieście milionów prawosławnych. Wówczas po raz pierwszy, od upadku Konstantynopola, interesy prawosławia znalazłyby oddźwięk w strukturach decyzyjnych Europy. Być może niektóre aspekty spotkania kultur wschodniej i zachodniej mogą też niepokoić. Polityczne znaczenie Kościoła prawosławnego bynajmniej nie spada, jak to ma miejsce w Europie Zachodniej, lecz ma tendencję wzrostową. Wyznawcy Prawosławia mogą oczekiwać, że ich głos będzie bardziej doniosły, co w konsekwencji może wystawić na próbę świecki wizerunek Unii Europejskiej.

Od czasów upadku komunizmu nastąpiło odrodzenie religijności w krajach zza *żelaznej kurtyny*. Odrodzenie duchowe początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia¹⁸, spowodowało, że różne nurty chrześcijaństwa zaczęły konkurować ze sobą w dziele reewangelizacji, co często odbywało się na pograniczu rekonwersji wyznaniowej.

Religijny prozelityzm jest dzisiaj źródłem wielu napięć w krajach prawosławnych i niewykluczone, że narody Europy Wschodniej wybiorą zachodni wzorzec modernizacji, w znaczeniu stylu życia. Dlatego należy się zastanowić, jakie wartości prawosławne mogą twórczo wpłynąć na Zachód? Co niebezpiecznego mogłoby wynikać ze zderzenia dwóch kultur, o ile nie uda się znaleźć wspólnej płaszczyzny porozumienia?

17 Szerzej: O. Clément, *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą Ekumenicznym Barłomiejem I*, Warszawa 1998, s. 157-175.

18 Πρωτοπρεσβύτερος Θεόδωρος Ζήσης, Κεντρική ομιλία στη συγκέντρωση διαμαρτυρίας κατά της επισκέψεως του πάπα στην Ελλάδα, Πλατεία Μητροπόλεως Αθηνών, 2 Μαΐου 2001.

Na Wschodzie i Zachodzie do głosu dochodzi coraz bardziej staje się popularny pogląd, by proces integracji europejskiej rozważać w szerszym kontekście, w kontekście tzw. „Szerszej Europy” i skupić się raczej na wspólnej spuściźnie, która łączyła niegdyś obie gałęzie europejskiego chrześcijaństwa. Większość ludzi zdaje sobie sprawę, że ma ona korzenie w prawie rzymskim, filozofii greckiej i że te dwa elementy niewątpliwie przyczyniły się do stabilizacji kontynentu europejskiego. Niewielu jednak z nas zadaje sobie trud, aby rozważyć wkład wniesiony przez tę tradycję do teologii chrześcijańskiej, a w szczególności do doktryny stosunków pomiędzy Kościołem a państwem.

Szczególne znaczenie ma tu ewolucja prawosławnego pojęcia demokracji w społeczeństwie obywatelskim. Demokracja, zwłaszcza świecka, nie może być uznana za ideał, gdyż Kościół nie uważa za ideał żadnej formy rządów, w sposób świadomy separującej się od sfery sakralnej. Cerkiew nie unika świata, nie odwraca się od polityki, ale jego polityka nie jest polityką jakiegokolwiek partii politycznej. Polega ona na łagodzeniu politycznych napiętności z uwagi na pokój i harmonię.

Pomimo tragicznych doznań komunistycznego reżimu, który pamiętają w szczególności narody nowych krajów Unii Europejskiej, prawosławni, którzy obecnie wchodzi w skład Wspólnoty, w dalszym ciągu pozostają prawosławnymi nie tylko z nazwy. Lata jarzma komunistycznego i naporu ateistycznych ideologii nauczyło prawosławnych oporu wobec nieprzychylnego Bogu i nauce Kościoła świata zewnętrznego.

Obserwujemy jednakże również i obecnie występowanie tendencji, które pragną zmusić prawosławnych do „jakiejs amnezji” w związku z kulturowymi i chrześcijańskimi korzeniami. Według wstępnych badań prawosławni w obecnej Europie są przekonani, że każdy człowiek ma niepowtarzalną i jedyną wartość jako byt psychosomatyczny, na co wskazał już Jezus Chrystus w słowach skierowanych do apostołów: „Albowiem cóż pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swej szkodę poniósł? Albo co da człowiek

w zamian za duszę swoją? (Mt 16, 26). Wydaje się, iż prawosławni starają się mieć pozytywny stosunek do drugiego człowieka, jako obrazu Bożego, ponieważ zgodnie z przypowieścią o dobrym Samarytaninie, naszym „bliźnim” jest i obcy i wyznawca innej religii. Chodzi o szacunek dla każdego człowieka, dla jego życia i dla jego godności, bez względu na rasę i religię. Niezaprzeczalnym faktem jest to, że wobec Boga wszyscy ludzie są sobie równi.

Prawosławni, którzy w sposób szczególny przeżyli gehennę II wojny światowej i zniewolenie przez komunizm, nie mogą nie zabiegać o pokój. Chrześcijanin powinien mieć w sobie pokój czystego serca, a także zapewnienie o swojej wewnętrznej czystości.

Niewątpliwie prawosławni są uczuleni na zeświecczenie Kościoła, które prowadzi do przyjęcia przez niego świeckiej władzy i nieduchownego stosunku względem niej. Cerkiew nie prowadzi współczesnych Europejczyków do tego, aby zapomnieli słowa i naukę Pana i zamiast tych początkowych i odwiecznych zasad, aktualnych i dla dzisiejszej Europy, przyjęli ich złudne substytuty.

Według prawosławnych, decydującą dla przyszłości Europy była mowa św. apostoła Pawła wygłoszona na Areopagu w Atenach. Gdy bowiem apostoł Paweł przybył do Europy rozpoczął swą misję na nowym kontynencie zwracając się do Żydów Grecji i przygotowując tym samym pozostałych mieszkańców do przyjęcia nowego Ducha. „Rozmawiał on w synagodze z Żydami i pobożnymi, i na rynku z tymi, którzy się tam przypadkiem znaleźli” (Dz 17, 17). Rdzenni mieszkańcy kontynentu europejskiego zaprowadzili go na Areopag. Tylko niewielu początkowo przyjęło jego Ewangelię, która szybko obiegła cały świat. Nie tylko świat grecki, ale także i rzymski słuchał jego głosu. Praca misyjna, której początkiem w Europie był homilia na Areopagu, stanowi podwaliny całej europejskiej cywilizacji. Dzisiaj często zapominamy o tym jakże znamienitym przesłaniu Apostoła Pogan. Pojawiająca się tendencja przekształcania niektórych państw europejskich na państwa laickie, bez jakiegokolwiek odniesienia do religii, jest swoistym odrzuceniem i zakwestionowaniem ich duchowego dziedzictwa. Nie prowadzi to, niestety, do prawdziwego zjednoczenia

Europy. Zostało to zawarte we wspólnej deklaracji papieża Jana Pawła II i arcybiskupa Christodulos (punkt 6)¹⁹. W podobnym duchu, wypowiedział się arcybiskup Christodulos rok wcześniej podczas nabożeństwa nieszporów [εσπερινός] na Areopagu, że Rzym, Ateny i Jerozolima stanowią wspólny fundament Europy. Chrześcijaństwo Europy zostało ukształtowane przez Ojców Kościoła nie zawsze wywodzących się z terenów dzisiejszej Europy²⁰.

Kontynuacją myśli zawartych we wspólnej deklaracji z papieżem Janem Pawłem II podpisanej na Areopagu w roku 2001, a także homilii roku 2000 jest oświadczenie Synodu Kościoła Greckiego, w którym między innymi poddano krytyce nieuwzględnienie odwołania do wartości chrześcijańskich w preambule projektu Konstytucji Unii Europejskiej²¹.

W kontekście krytycznej oceny rzeczywistości współczesnej Europy, Patriarcha Ekumeniczny Bartłomiej I przedstawia bardziej optymistyczną wizję. W przemówieniu patriarszym odczytanym przez metropolitę Francji, Jeremiasza, podczas uroczystości w katedrze strasburskiej w roku 1994, został zaakcentowany ściśle personalistyczny kształt dążącej do zjednoczenia Europy. Przemówienie ma charakter modlitwy. Patriarcha mówi: „Proszę mi pozwolić, że na zakończenie wzniosę modlitwę wstawienniczą pośrodku tej ogromnej budowli, gdzie tworzy się jedność Europy. Tu, w Strasburgu, a Strasburg znaczy miasto dróg, miasto, gdzie razem ku katedrze podążają drogi biegnące z Północy i Południa, z Zachodu i ze Wschodu. Ku katedrze Europy, gdyż Europa musi wzrastać jak katedra: z solidnymi fundamentami w ziemi doczesnej i z wielkim pędem ku niebu. Niech taka będzie Europa, tkwiąca zarazem korzeniami w codziennej pracy ludzi oraz we wzniosłym zrywie świętych proroków, twórców życia, sprawiedliwości i piękna. (...) Do tych budowniczych katedry Europy

19 *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, XVII, Nr 2 (48) 2001, s. 101.

20 J. Tofiluk, *Prawosławie a Unia Europejska*, [w:] *Prawosławie a globalizacja i Unia Europejska*, Białystok 2005, s. 9.

21 Wykład okolicznościowy z ceremonii wręczenia tytułu doktora *honoris causa* w Sali Synodalnej ChAT, „Elpis” 2003, z. 7-8, s. 158.

dołącza rzecznik europy zrodzonej z chrześcijaństwa helleńskiego. Z Europy, która została usiana światłem i pięknem przez wielonarodowe imperium, Cesarstwo Rzymsko-Bizantyjskie, i przez wielonarodową federację monasterów kontemplacyjnych, św. Górą Atos. Z Europy Wschodniej, tak długo uciskanej przez inne imperium, „ateokratyczne” z kolei, które chciało zniszczyć wszelkie zakorzenienie człowieka w tajemnicy, a więc we własnym człowieczeństwie. (...) Oby sensem Europy był człowiek bez ograniczeń, człowiek w całej pełni: nie tylko *homo oeconomicus*, lecz *homo adorans*. Oby sensem Europy była osoba, która zdążyła po omacku do drugiej osoby (...) w szacunku i odpowiedzialności! Jedność w różnorodności, różnorodność w jedności, być może na obraz Absolutu, który sam w sobie jest jednością. (...) Oby Europa mogła stać się katedrą *Bożego Humanizmu*, gdzie znalazłyby swoje miejsce wszystkie współczesne badania i cała mądrość tradycji”²².

W Strasburgu patriarcha zaakcentował antropologiczne przesłanki jednoczącej się Europy, natomiast w swym przemówieniu wygłoszonym w Warszawie 25 stycznia 2000 r. podkreślił zaangażowanie Kościoła prawosławnego w wyjaśnieniu nurtujących ludzkość problemów. Zdaniem Patriarchy Ekumenicznego, źródła tych problemów należy szukać w preferencji logiki dominacji jednych nad drugimi. Dominacja nie objawia się tylko w sile fizycznej czy zbrojnej, ale także poprzez rywalizację ekonomiczną czy naukową. Dlatego Kościół musi nieustannie przypominać o istocie człowieczeństwa: „A to, czym ludzkość jest, zostało jasno określone przez Boga w momencie stworzenia człowieka (...). Ludzkość powinna żyć zgodnie z wizerunkiem Trójcy Świętej, aby zachować pełnię człowieczeństwa, którą otrzymała od Boga”²³.

Mówiąc o chrześcijańskich korzeniach Europy wraz ze św. apostołem Pawłem i wielkimi Ojcami Wschodu i Zachodu pierwszych

22 Tekst Modlitwy za Europę [w:] O. Clément, *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z Patriarchą Ekumenicznym Bartłomiejem I*, Warszawa 1998, s. 239-241.

23 Zob.: *Homilia wygłoszona w Sejmie*, „Przegląd Prawosławny” 2000, nr 3, s. 5-6.

wieków chrześcijaństwa stwierdzić należy, iż to Kościół zapoczątkował duchowy rozwój hellenistycznej i rzymskiej, a później i europejskiej cywilizacji. Cywilizacja naszego Starożytnego Kontynentu determinuje tym samym jego tożsamość. Bardzo ważną rzeczą jest to, że 27 narodów, tworzących dziś Unię Europejską, zachowując duchowe dziedzictwo pierwszego tysiąclecia. Naszym wspólnym ogniwem wiążącym jest Pan nasz, Jezus Chrystus, który jest – jak właśnie powiedział arcybiskup Aten Christodulos – projektantem i wykonawcą tak wspaniałej i niepowtarzalnej mozaiki narodów europejskich. I chociaż świątynia Hagii Sofii w Konstantynopolu różni się od bazyliki św. Piotra w Rzymie i od innych świątyń chrześcijańskich, to jednak wszystkie je łączy jedna, jakże przy tym istotna cecha. Wszystkie one zostały bowiem wzniesione na chwałę Boga, w Trójcy Świętej Jedyne.

Bardzo istotnym zagadnieniem według prawosławnych jest dialog ekumeniczny i nieustanne pogłębianie go między chrześcijanami Wschodniej, Środkowej i Zachodniej Europy. Umożliwia on wzajemne poznanie i zrozumienie. Patrząc z perspektywy Zachodu, Kościoły Europy Środkowej oraz Wschodniej zdają się przeżywać okres restauracji, po kilkudziesięciu latach braku religijnych swobód, co jednak w żaden sposób nie przygotowuje ich do konfrontacji z sekularyzacją, która powoli zaczyna ogarniać społeczeństwa. Z drugiej jednak strony, dechrystianizacja społeczeństw zachodnich, która wydaje się pogłębiać, nie skłania wschodnich społeczeństw do darzenia doświadczenia zachodnich Kościołów większym zaufaniem.

Niebezpieczny jest zarysowujący się podział Europy Środkowo-wschodniej na dwie strefy wpływów: unijną i rosyjską. W ten sposób powstaje nowa granica przebiegająca pomiędzy katolicko-protestancką a prawosławną częścią Europy. Szczególnie niekorzystne jest odcięcie od Unii bogatej kultury Ukrainy²⁴. Odcięcie Ukrainy oraz Białorusi od współpracy z Litwą i Polską sprzyja zanikowi tradycji

24 Szerzej: O przyszłości Europy. Raporty, 6, marzec 2002. *Nowe sąsiedztwo – nowe stowaryszenie. Ukraina i Unia Europejska na początku XXI wieku*, Warszawa 2002.

wzajemnych powiązań tych państw w ramach Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Taka koncepcja stanowi wręcz zaproszenie Moskwy do odbudowy dawnego imperium. Pozostawiając Rosję poza nawiasem rodziny europejskiej, a także wykluczając z niej ponad 65 milionów prawosławnych mieszkańców Ukrainy i Białorusi, znacznie ogranicza się przestrzeń kulturową zjednoczonej Europy. Szczególnie brak Ukrainy i Białorusi osłabia pozycję kultur narodów Europy Środkowej wewnątrz Unii²⁵.

Doświadczenie Kościołów Wschodu powinno nauczyć Kościoły Zachodu, że tak jak zniewolenie komunistyczne nie było, jak się okazało, nienaruszalne, a podział Europy nieodwracalny, tak samo postępująca dechrystianizacja społeczeństw Europy Zachodniej nie jest nieuchronna. Upadek reżimów komunistycznych, do którego doszło prawie bez rozlewu krwi, i otwarcie granic europejskich stanowią koronny dowód na to, że historia nie została definitywnie przypieczętowana. Jest to zachęta do kontynuowania z nadzieją i przekonaniem misji ewangelizacyjnej w Europie.

Wysłuchiwanie się w głos Ducha Świętego, który przemawia do Kościołów, czyni europejski apostołat szczególnie wyczulonym na przejawy Jego działania, wspólnego Ojcu i Synowi; działania, które nigdy nie nastaje na wolność człowieka, lecz nieustannie pragnie, by człowiek wziął za nie odpowiedzialność. I jeśli uczniowie zostali wezwani do jeszcze większych dzieł (J 14, 12) to tylko dlatego, że Syn u boku Ojca, daje większą wolność temu, który wierzy. Europa doświadcza owego dobra, które Bóg daje człowiekowi, by ten służąc bliźnim służył także i samemu Stwórcy i Panu.

Niektórzy sądzą, że Wspólnota Europejska jest pewnym polityczno-ekonomicznym organizmem, w którym chrześcijaństwo jest zabronione, czy też ma charakter destruktywny. W rzeczywistości Unia Europejska jest wytworem duchowości chrześcijaństwa i nie może być pojmowana inaczej niż jako wyraz świętej didaskalii chrześcijańskiej. Z kolei zwolennicy antyprawosławnych mitów uważają,

25 B. Cywiński, *Przeciwko Jalcie bis*, „Rzeczpospolita” z 8 lutego 2003 roku.

że europejska wspólnota jest dziełem wyłącznie rzymskiego katolicyzmu. Zapominają jednak, lub też nie chcą sobie uświadomić, że przez wiele wieków Kościół był jeden, zjednoczony; że również po roku 1054 prawosławny Wschód przez wiele stuleci swoją duchowością zraszał Zachód. Charakterystycznym elementem ekumenicznego współistnienia chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu jest rok 1981, czyli czas przystąpienia do Unii Europejskiej, Republiki Grecji-kraju o dominującej pozycji religii prawosławnej. Państwa, którego tożsamość jest oparta na tradycji religijno-wyznaniowej. Przyjęcie do jeszcze niewielkiej rodziny przyszłej Unii Europejskiej, chrześcijańskiej, prawosławnej Grecji, zostało z satysfakcją przyjęte w Watykanie m.in. ze względu na wspomnienie świętych Greków z Salonik, braci Cyryla i Metodego – oświecicieli ludów większej części naszego Kontynentu²⁶.

Zachód jest tym, który przyczynił się do europejskiego renesansu i dlatego za słuszną uznać można decyzję Kościoła rzymskokatolickiego ogłaszającą, jako patronów Europy z jednej strony św. Benedykta, zhellenizowanego reformatora monastycyzmu zachodniego, który został uznany za „kamień węgielny budowania Zjednoczonej Europy”, z drugiej zaś strony dwóch misjonarzy z Salonik, św. Cyryla i Metodego, którzy zasiali naukę chrześcijańską w całej Europie, i stali się diakonami i apostołami europejskiej świadomości i tożsamości²⁷. Zarówno w Bizancjum jak i na Zachodzie, świat chrześcijański zawsze dążył do stworzenia wspólnego europejskiego państwa, państwa chrześcijańskiego.

Za prawdę niektórzy uznają, że Prawosławiu nie udało się wówczas odegrać w pełni swojej roli w zakresie budowania europejskiej świadomości jako wspólnoty narodów, języków i tradycji. Wiemy doskonale, że zarówno przed schizmą jak również i po, różnice dogmatyczne z Kościołem rzymskokatolickim stały się tego główną przy-

26 Szerzej: Athanasios Angelopoulos, *Bogactwo liturgiczne Kościoła Prawosławnego w świetle jednoczącej się Europy*, „Elpis” 2002, z. 6, s. 198-208.

27 Zob.: Av. Αιμ. Ταχτιάος, *Κύριλλος και Μεθόδιος*, Saloniki 2008, s. 210-220.

czyną. Natomiast nie jest prawdą że po Wielkiej Schizmie Kościół prawosławny zupełnie odciął się od Zachodniej Europy. W szkołach aż do XII wieku podstawowymi podręcznikami były książki przetłumaczone z odpowiedników bizantyjskich. Pragnienie znajomości języka greckiego zawsze było wielką wartością na Zachodzie. Ponadto też, wielu prawosławnych wschodnich nauczycieli literatury i sztuki, aż do upadku Konstantynopola, przybywało na Zachód i przekazywało swoją wiedzę. Jednakże przeszkody były tak duże, że unicestwiły próby udziału hellenizmu i Prawosławia w budowaniu duchowych fundamentów ówczesnej wspólnoty europejskiej.

Nie mogło też prawosławie odegrać w pełni swojej roli w formowaniu zachodniej Europy także ze względu na negatywną propagandę i uprzedzenia zachodniego człowieka, wobec innej kultury. Bo np. z jednej strony zachwycał się tenże zachodni człowiek starożytną cywilizacją grecką, natomiast zupełnie z pogardą odnosił się do Bizancjum. Zresztą zachodnia kultura utożsamiała się z Oświeceniem, które po dzień dzisiejszy odgrywa ogromną rolę, rolę która często prowadzi do sytuacji patowych i kryzysowych. Niedowierzenie i negatywne nastawienie cechowało również i narody północno-wschodniej Europy. Przygody i perypetie Maksyma Greka są tu charakterystyczne. Podczas gdy generalnie uznaje się, że był to człowiek, który „dla świadomości narodowej Rusi odegrał rolę taką jak dla świadomości niemieckiej Luter”, to jednak poniósł śmierć męczeńską.

Europa – Prawosławie

Czym jest jednak Europa dla Kościoła prawosławnego? Jaka jest rola Kościoła prawosławnego w Europie? Czy mamy jakąś szczególną misję, czy po prostu powinniśmy istnieć nie wnosząc nic istotnego i pozytywnego?

Dla Kościoła Wspólnota Europejska nie jest jedynie ekonomicznym i politycznym wyrazem współpracy określonych państw, ani jakąś szczególną wspólnotą o gospodarczo-politycznych celach. Jeśli bowiem tylko tym byłaby Europa, wówczas Kościół nie miałby tu

do odegrania żadnej roli. Dla Kościoła Europa jest „dziełem, zrodzeniem” chrześcijaństwa, zakładając że zarówno dziedzictwo rzymskie jak i grecka edukacja zostały przejęte przez chrześcijaństwo i to przekazywał Kościół i w średniowieczu, a także w czasach późniejszym. Dlatego obrona jedności europejskiej dla Kościoła nie jest aktem politycznym, lecz duchowym obowiązkiem. Stanowi to pewien obowiązek zachowania miejsca i sposobu życia Europy w wymiarze duchowym a nie tylko polityczno-ekonomicznym.

Dla osiągnięcia tego celu nadrzędnym zadaniem jest zachowanie duchowej tożsamości każdego narodu i poszanowanie ich własnych kultur. To zagadnienie nurtuje dzisiaj całe duchowe przywództwo Europy, które z niepokojem obserwuje odrzucanie języków poszczególnych narodów, lekceważenie ich własnej twórczości literackiej, negowanie tradycji narodowych. W 2000 roku ówczesny komisarz ds. kultury UE Viviane Reding stwierdziła, iż „Dusza europejska ulegnie katastrofie, gdy prowadzona będzie polityka asymilacji. Naszym obowiązkiem jest wzmocnić i propagować, i zachować wielokulturowość”.

Obecnie Kościół prawosławny ma podwójną misję do spełnienia: wewnętrzną i zewnętrzną. Wewnątrz powinien podkreślać i umacniać wiarę swoich wiernych w ponadistotne wartości chrześcijaństwa, które stanowią historyczną wartość każdego narodu. Jest to zadanie niezmiernie istotne szczególnie w dzisiejszych czasach, gdy zaufanie naszych narodów do Kościoła uległo pewnym wahaniom. Jako członkowie wielkiej europejskiej rodziny mamy obowiązek „utwardzania” wiary, nadziei i duchowości; tego, co określa i zachowuje naszą samoświadomość. Jeśli tego typu działania okazały się i w przeszłości działaniami zbawczymi, zatem dzisiaj jest to już czymś więcej niż tylko samym obowiązkiem. Podkreślał to niejednokrotnie historyk Bizancjum Steven Runciman twierdząc, że Cesarstwo przez ponad 1000 lat broniło ówczesnej cywilizacji europejskiej zbudowanej na gruncie chrześcijaństwa przed zagrożeniami ze strony islamu²⁸.

28 S. Runciman, *A History of the Crusade*, III, London 2002, s. 130.

Bogate dziedzictwo, które nie może być zatracane w ciągle zmieniających się materialnych sytuacjach. W najciemniejszych wiekach historii greckiej, Kościół prawosławny był tym, który pomimo ogromnych trudności, wielu rozczarowań i upokorzenia potrafił zawsze nieść duchowe pocieszenie, zachować tradycje hellenizmu i samego Prawosławia. Moderniści często próbują zakwestionować rolę Kościoła. Jednakże Greccy Ojcowie Kościoła zachowali to, co było piękne w starożytnej myśli greckiej i starożytnym duchu greckim i to przekazali Kościołowi, a Kościół przekazuje po dzień dzisiejszy.

Nacjonalizm może stać się złem. Jednak poczucie tożsamości narodowej nie opartej na szowinizmie, lecz mającej na celu zachowanie wielowiekowej tradycji wartości cywilizacyjnych jest godnym poszanowania”. Kościół nasz powinien tym samym ponaglać starania ewangelizacji swych narodów, narodów będących częścią jednoczącą się Europy, celem podtrzymania w trudnych chwilach – wnosząc pokój i wewnętrzny spokój. Duch Prawosławia jest duchem ciągłej odnowy, duchem mocy i mądrości. Tego właśnie potrzebuje współczesny człowiek, a w szczególności człowiek młody, codziennie uwikłany w społeczną niesprawiedliwość, zniszczenie i grzech.

W kierunku zewnętrznym – wobec Zjednoczonej Europy, Kościół nasz również ma do wykonania odrębne zadania. Pokonując mosty przeszłości historycznej, negatywnych pamięci i uwarunkowań, koniecznością jest zbliżenie się do Europy z troską życia, starając się przekonać, że nie jest tylko zapomnianą, drugorzędną częścią Europy, lecz jest jej bijącym sercem. Pamięć historyczna nie powinna być wymazana w drodze ku wspólnej Europie, ale nie powinna też być elementem zatruwającym w przyszłości stosunki ogólnoludzkie wewnątrz wspólnego Domu, jakim jest Europa. Kościół nie może być jedynie biernym widzem budującego się bytu Europy, lecz wspierać przede wszystkim inne narody europejskie w dążeniach do członkostwa w UE, tak, aby nie dzieliło nas stwierdzenie: „z krajów UE” i tych „spoza UE”. Rolą Kościoła jest popieranie starań mających na celu ochronę polimorfizmu, zwalczenie rasizmu, ksenofobii i przemocy we wszystkich jej formach. Jego obowiązkiem jest prezen-

wanie nieskazitelnej wiary, przepięknego kultu religijnego, bogatego nauczania patrystycznego, ascetycznego stylu prawosławia, wierności tradycjom, poszanowania stworzenia i wspólnoty międzyludzkiej, poczucia możliwości upadku, ale też *metanoi* [gr. μετάνοια], znaczenia śmierci i nadziei zmartwychwstania.

Nowy 2007 rok stanowi punkt przełomowy w historii Zjednoczonej Europy, punkt zwrotny w historii umiłowanego i bratniego prawosławnego narodu rumuńskiego i bułgarskiego. Zakończył się proces ich pełnego wejścia do Wspólnoty, urzeczywistniło się marzenie oraz pragnienie nowego początku progresu i rozwoju obu narodów we współpracy z innymi państwami Unii Europejskiej. Tym samym niewątpliwie głos Prawosławia ze wzmocnioną siłą włączy się w procesy rozwiązywanie różnorodnych problemów europejskiego społeczeństwa, niosąc za sobą posłanie prawosławnej duchowości.

Jakże i dziś znamienne są słowa wypowiedziane przez Jego Świątobliwość Patriarchę Ekumenicznego Bartłomieja I na II Ekumenicznym Zgromadzeniu Europejskim w Grazu w 1997 r., „iż ludzie w Europie powinni szukać nowej drogi pojednania, aby nowa, różnorodna i bogata Europa odzyskała swoje duchowe fundamenty, najpierw jako Europa serc, miłości i solidarności i nie była tylko Europą dążenia do zysku i kalkulacji”.

Reasumując, według teologii Prawosławia wizja wspólnej Europy, jest obrazem Europy chrześcijańskiej, pokojowej, postępowej, mającej wspólne pochodzenie cywilizacyjno-religijno-kulturowe. Na tych fundamentach można budować silną wspólnotę dobrobytu, wzajemnej tolerancji i poszanowania praw.

KOŚCIÓŁ CHRYSZTUSOWY W ASPEKcie DOGMATYCZNO-KATECHETYCZNYM

Wstęp

Kościół Chrystusowy jest wspólnotą prawdziwie wierzących w Jezusa Chrystusa, ustanowioną przez Boga dla zbawienia ludzi, którą łączy Prawo Boże, hierarchia i święte sakramenty. Słowo „Kościół” ma podwójne znaczenie. Przede wszystkim oznacza: „całą wspólnotę wierzących w Chrystusa” (z gr. *ἐκκλησία*; por. Dz 8, 1; Mt 16, 18). Oznacza również „świątynię Pańską” (gr. *ναός*), w której wierni gromadzą się na modlitwę¹.

W Piśmie Św. Kościół nazywany jest także „królestwem niebieskim” (por. Mt 13, 24), zaś w dziełach św. Ojców „Ciałem Chrystusa”². Kościół to wielki sakrament zbawienia, który Chrystus ustanowił na ziemi. To Arka Nowego Przymierza, w której działa zbawiająca i przebóstwiająca łaska Ducha Świętego. Przynależność do Kościoła jest nowym życiem z Chrystusem i w Chrystusie³. Zbawiciel świata, który przyszedł na ziemię, zjednoczył swoje Boskie życie z życiem ludzkim, aby wierzący w Niego ludzie mogli osiągnąć soteriologiczne przebóstwienie i stać się członkami Jego Mistycznego Ciała.

Pismo Święte potwierdza istnienie Kościoła widzialnego na ziemi i Kościoła niebiańskiego⁴. Pierwszy jest pielgrzymujący albo wo-

1 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1977, s. 183.

2 Por.: 1 Kor 12, 27.

3 Por.: S. Bułgakow, *Prawosławie*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1992, s. 11.

4 Ibidem, s. 18.

jujący: „albowiem, przebywając w tym widzialnym świecie, jest on obarczony wieloma trudami, w bólach rodząc i wychowując swoje dzieci” (por. Rz 9, 2; Ga 4, 19); walczy z wieloma wrogami widzialnymi i niewidzialnymi i będzie prowadzić tę wojnę do końca świata, „dopóki (Chrystus) położy wszystkich nieprzyjaciół pod swoje stopy. Jako ostatni wróg zostanie pokonana śmierć (...), aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 25-28).

Kościół niebiański jest triumfujący, bowiem on już dotarł do swojej ojczyzny i, przebywając w niebie, jest wolny od walki z wrogami i od wszelkich niebezpieczeństw; on triumfuje, uczestnicząc w chwale i błogosławieństwie Chrystusa Zbawiciela, który pokonał śmierć i piekło (Hbr 12, 22-23)⁵.

Kościół przebywający na ziemi w porównaniu do Kościoła niebiańskiego jest stanem czasowego przygotowania do stałego i wiecznego przebywania w niebiańskiej Jerozolimie (por. Hbr 12, 22). Kościół pielgrzymujący na ziemi duchowo rodzi, umacnia, przywraca i prowadzi do doskonałości swoje dzieci środkami ustanowionymi przez Boga, a potem, dla otrzymania wieńców, prowadzi ich do nieba, do miasta Boga żywego (1 P 1, 3-4).

Kościół wychodzi poza granice wszelkich instytucji i ludzkich organizacji⁶.

I. Założenie Kościoła przez Jezusa Chrystusa

Kościół został założony przez samego Jezusa Chrystusa. O tym świadczą: 1) słowa, 2) uczynki i 3) reguły dane przez Jezusa Chrystusa, a także 4) świadectwa apostołów i 5) Kościoła.

1. Jezus Chrystus niejednokrotnie wypowiadał swoją wolę założenia na ziemi Kościoła, niekiedy jasno słowami, a niekiedy w formie przypowieści: „Ty jesteś Piotr [czyli opoka] i na tej opoce zbuduję Ko-

⁵ Ibidem, s. 17.

⁶ Por. Biskup Maximos (Aghiorgoussis), *Wiara Kościoła*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, K. Leśniewski, J. Leśniewska (red.), Lublin 1999, s. 45.

ściół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16, 18). W innym przypadku, wypowiadając się o sposobie nauczania i pouczenia, zakłada On istnienie Kościoła: „Jeśli zaś nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch (...). Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi. A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik” (Mt 18, 16-17). Prawda ta pojawia się w wielu przypowieściach ewangelicznych. I tak Jezus Chrystus przedstawia samego siebie jako Głowę Kościoła, jako pasterza, a Kościół i jego członków – jako owczarnię i owce (por. J 10, 14), a dalej mówi o nawróceniu pogan i przyłączeniu ich do Kościoła: „Mam także inne owce, które nie są z tej zagrody. I te muszę przyprowadzić, i będą słuchać głosu mego, i nastanie jedna owczarnia, jeden pasterz” (J 10, 16). Tę samą naukę napotykamy w przypowieści o gospodarzu, który najmował robotników do swej winnicy (por. Mt 20, 1 i nss.); w przypowieści o polu, na którym chwasty wyrosły razem z pszenicą (por. Mt 13, 24-30); o sieci zarzuconej w morze, z której wyjęto ryby różnego rodzaju (Mt 13, 47 i n.).⁷

2. Jezus Chrystus sam zapoczątkował Nowotestamentowy Kościół swoimi poczynaniami. On, głosząc Ewangelię, zbierał uczniów, sam był Głową całej wspólnoty i jej bronił (por. J 17, 12 i nss.); spośród swoich uczniów wybrał dwunastu, których nazwał Apostołami (Łk 6, 13), „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać *ich na głoszenie nauki*” (Mk 3, 14); potem wybrał jeszcze innych siedemdziesięciu uczniów i wysłał ich, aby głosili Ewangelię (Łk 10, 1), obdarzywszy ich uprzednio darem czynienia cudów (por. Mt 10, 8; Łk 10, 9; Mk 16, 20). Przed Wniebowstąpieniem powierzył im obowiązek głoszenia Ewangelii całemu światu: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16, 15)⁸.

3. Sam Pan ustanowił takie działania, które, zarówno zewnętrznie, jak i wewnętrznie, powinny jednoczyć i umacniać w jedności wspólnotę wierzących w Niego albo formować Kościół.

7 Por. *Katechizm Cerkwi Prawosławnej*, Hajnówka 2001, 29.

8 Por. M. Pomazanskij, *Dogmatyckoskoje bogosłowije*, Kalifornia 1992, s. 164.

Takie są zbawienne sakramenty:

- a) chrzest, poprzez który wierzący w Ewangelię widzialnie i mistycznie wchodzi do Kościoła Chrystusowego i do mistycznego związku z samym Jezusem Chrystusem jako Głową Ciała Kościoła (por. Mt 28, 19-20);
- b) Eucharystia, w której chrześcijanie duchowo żywią się wszyscy jednym Ciałem i Krwią Chrystusową, tworząc jedno Mistyczne Ciało, którego Głową jest Chrystus (por. Łk 22, 19-20). Tak samo i wszystkie pozostałe sakramenty zostały ustanowione przez Pana po to, aby wierzący, otrzymując przez nie niewidzialne dary łaski, a widzialnie jednocząc się w jeden Jego Kościół, który tymi sakramentami różni się od wszelkich innych społeczności⁹.

4. Święci Apostołowie, jako wierni służy Chrystusowi i szafarze Bożych tajemnic (por. 1 Kor 4, 1), również nauczaniem i działaniami zaświadczyli o Boskim pochodzeniu Kościoła Chrystusowego.

- a) Apostoł Paweł naucza, że Bóg Ojciec wszystko poddał pod Jego stopy (Jezusa Chrystusa), a Jego samego ustanowił nade wszystko Głową dla Kościoła, który jest Jego Ciałem, Pełnią Tego, który napęłnia wszystko wszelkimi sposobami (Ef 1, 22-23). On (Chrystus) też ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami, aby przysposobili świętych do wykonywania posługi dla budowania Ciała Chrystusowego (Ef 4, 11-12). Ten sam apostoł do pasterzy Kościoła w Efezie mówił: Uważajcie na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który On nabył własną krwią (Dz 20, 28).

Przytoczone słowa apostoła Pawła wskazują, że Bóg Ojciec w wieczności przeznaczył, aby Chrystus był Głową i Założycielem Kościoła (por. 1 P 1, 20-21); Jezus Chrystus w określonym czasie, dla założenia świętego Kościoła, samego siebie oddał na cierpienia i śmierć

9 Por. *Katechizm Kościoła Prawosławnego. Bóg żywy*, Kraków 2001, s. 336.

(por. Ef 5, 25-27), darował Kościołowi apostołów, proroków, pasterzy i innych zgodnie z obietnicą (J 14, 16; 15, 26), posłał od Ojca Ducha Świętego (por. Dz 2, 2), który, tak jak wtedy apostołów „przyoblekł mocą z wysokości” (Łk 24, 49), tak i dotychczas w Kościele Chrystusowym zgodnie z prawem wybranych poprzez biskupie włożenie rąk ustanawia, aby dokonywali sakramentów i paśli stado Chrystusowe¹⁰.

b) Święci apostołowie, po Wniebowstąpieniu Pana, przyobleczeni mocą z wysokości, głosili pokajanie w imię Chrystusa i odpuszczenie grzechów wśród wszystkich narodów, począwszy od Jerozolimy (por. Łk 24, 47); szczerze przyjmujący Ewangelię o zbawieniu przyjmowali chrzest i przyłączali się do wspólnoty wierzących w Jezusa Chrystusa, przebywali w nauce Apostołów, we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach (por. Dz 2, 38-42; 5, 11-12). W ten sposób apostołowie zakładali Kościoły lokalne, „a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16, 20). W tych Kościołach apostołowie starali się zachować nie naruszoną jedność i wzajemny kontakt, tak aby wszyscy oni tworzyli jeden Kościół, jedno mistyczne Ciało Chrystusowe, ożywiane i poruszane przez Ducha Świętego (1 Kor 12, 12-13)¹¹.

Tę ścisłą więź Kościołów lokalnych tworzyły:

- a) jedność Wiary i zbawiennych sakramentów (Ef 4, 5; 1 Kor 10, 17; 2 J 10-11);
- b) wzajemna troska członków Kościoła o siebie nawzajem w kwestiach wiary i miłości (1 Kor 5, 2-5. 9-11; Ef 4, 16; 1 P 4, 10-11);
- c) kontakt za pośrednictwem listów apostoelskich (Kol 4, 15);
- d) wyjaśnianie wątpliwości w czasie wspólnych obrad albo soborów (Dz 15, 1-19);

10 Por. M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2002, s. 108.

11 Szerzej por. ibidem, s. 137.

e) braterska miłość, przyjmowanie pielgrzymów i zbiórki dla biednych (Dz 11, 27-30; 1 Kor 16, 1-4);

f) wspólne modlitwy za zbawienie wszystkich i każdego, odmawiane przed Bogiem (Ef 6, 18-19)¹².

5. Kościół od czasów apostoelskich nazywa się chrześcijański, bowiem zapoczątkował go Chrystus, członkowie jego nazywają siebie chrześcijanami (por. Dz 11, 26) właśnie dlatego, że realizują naukę Chrystusową, uświęcają się sakramentami ustanowionymi przez Niego i są członkami Jego mistycznego Ciała – Kościoła, stworzonego przez Niego. Chrześcijanie pierwszego Kościoła bez wątpienia byli przekonani o niekwestionowanej prawdzie, że Kościół został założony przez samego Chrystusa¹³.

Za prawdziwą należy uważać tę naukę, którą bez wątpienia Kościół przyjął od św. apostołów, apostołowie od Chrystusa, zaś Chrystus od Boga, a wszelką inną naukę, która mędrkuje przeciwko prawdzie Kościoła i Chrystusa, bezspornie należy uważać za fałszywą – pisze Tertulian¹⁴.

II. Cel założenia Kościoła Chrystusowego

1. Główny cel założenia Kościoła Chrystusowego polega na przygotowaniu zbawienia rodzaju ludzkiego: Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne (J 3, 16); Albowiem Syn Człowieczy przyszedł ocalić to, co zginęło (Mt 18, 11). Pan dokonał zbawienia rodzaju ludzkiego, a wszystkie środki niezbędne do osiągnięcia tego zbawienia pozostawił w Kościele przez Niego stworzonym, uczyniwszy go jakby skarbcem pełnych łaski darów Bożych, potrzebnych do zbawienia. W nim Boska Jego moc udzieliła nam tego wszystkiego, co się odnosi do życia i pobożności, przez poznanie

12 Por. Biskup Hilarion (Alfiejew), *Tainstwo wiery*, Moskwa 1996, s. 136.

13 Szerzej: *Katechizm Cerkwi Prawosławnej*, 31.

14 Tertulian, *De praescriptione, haereticorum*, 21.

Tego, który powołał nas (...) zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się dzięki nim stali uczestnikami Boskiej natury, skoro wyrwaliście się z zepsucia (2 P 1, 3-4).

W Kościele zrobiono wszystko, co jest niezbędne do zapewnienia ludziom zbawienia i wszystko skierowane jest ku osiągnięciu tego celu. Dla tego celu Jezus Chrystus, jako od wieczności wyznaczony Zbawiciel świata (por. Ap 13, 8) i Głowa Kościoła, najpierw sam głosił naukę o zbawieniu, a potem wybrał apostołów i wysłał ich najpierw przed sobą (por. Łk 10, 1), a potem na cały świat (por. Mk 16, 15), aby wszystkim głosili ewangeliczną naukę i wszystkich przyzywali do zbawienia (por. Mt 28, 19-20); obiecał i zesłał im Ducha Świętego, aby ten doprowadził ich do całej prawdy (por. J 16, 13), aby był z nimi i ich spadkobiercami na wieki (por. Mt 14, 16); ustanowił święte sakramenty, aby poprzez nie wierzący otrzymywali dary zbawiennej łaski (por. Mt 28, 20). Dla tego samego celu zbawienia ludzi Pan także do naszych czasów chroni swój Kościół i będzie chronił do końca świata, zgodnie z nieodmienną swoją obietnicą (por. Mt 16, 17-18); w nim nawet do naszych czasów Duch Święty ustanawia pasterzy i nauczycieli, aby uczyli i paśli Jego stado (por. Dz 20, 28; 2 Tm 4, 2). Za ich pośrednictwem głosi On swoją naukę i udziela zbawiennych sakramentów; w nim On sam jest obecny (por. Mt 28, 20) jako Głowa tego mistycznego Ciała przez Niego ustanowionego, zjednoczonego (por. Ef 4, 12-16), a Duch Boży mieszka w Nim (por. Rz 8, 9; 1 Kor. 3, 16; 6, 19), wszystko sprawiając (por. 1 Kor 12, 11), wszystkich przyprowadzając do Ojca (por. Ef 2, 18); gdzie wszyscy stają się „współobywatelami świętych i domownikami Boga” (Ef 2, 20), „budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 22); „Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie i poucza nas, abyśmy wyrzekłszy się bezbożności i żądz światowych, rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie żyli na tym świecie, oczekując błogosławionej nadziei i objawienia się chwały wielkiego Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa” (Tt 2, 11-13).

2. Poza Kościołem nie ma zbawienia:

- a) Zbawiciel uczył: Kto uwierzy i i przyjmie chrzest, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, będzie potępiony (Mk 16, 16); jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego (J 3, 5; por. 6, 53);
- b) apostoł Piotr głosił: nie ma w żadnym innym zbawienia, oprócz Jezusa Chrystusa; „nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 11-12). Ale i zbawienny chrzest jest dokonywany i prawdziwe kazanie na temat imienia Jezusa głoszone jest tylko w Kościele przez Niego stworzonym;
- c) tę naukę głosili także Ojcowie Kościoła:

Błogosławiony Augustyn pisze: „Kto nie jest wśród członków Chrystusowych, ten nie może mieć chrześcijańskiego zbawienia. Poza Kościołem może mieć wszystko, oprócz zbawienia. Może mieć honory, może mieć sakrament, może śpiewać alleluja, może odpowiadać amen, może trzymać Ewangelię, może mieć wiarę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego i głosić ją: ale nigdzie, poza Kościołem Powszechnym, nie osiągnie zbawienia. Rodzice, którzy zrodzili nas ku śmierci, to Adam i Ewa; rodzice, którzy zrodzili nas do życia, to Chrystus i Cerkiew”¹⁵.

III. Właściwości Kościoła

Zgodnie z soborowym nicejsko-konstantynopolitańskim Symbolem Wiary prawosławnej wierzymy w *jeden święty, powszechny i apostołski Kościół*. Te cztery wspólne cechy jasno i wyraźnie określają charakter prawosławnego Kościoła Chrystusowego i wyróżniają go zarówno od wszystkich społeczności ludzkich, jak i od kościołów nieprawosławnych.

¹⁵ Bł. Augustyn, *De unitate Ecclesiae*, 2.

Kościół Chrystusowy nazywa się jednym, po pierwsze dlatego, że Jezus Chrystus założył na ziemi tylko jeden Kościół, w którym zgodnie z przedwiecznym planem Ojca Niebieskiego, zaproponowano rodzajowi ludzkiemu zbawienie; po drugie: że składając się z niezliczonej liczby członków i z wielu lokalnych Kościołów, w istocie tworzy on jedną niepodzielną całość.

1. Chrystus założył jeden Kościół:

- a) Jezus Chrystus, proponując naukę o Kościele, zawsze mówił tylko o jednym Kościele, na przykład: „zbuduję Kościół mój” (Mt 16, 15). Ukazując Kościół w przypowieściach, mówi o jednym stadzie i o jednej owczarni (por. J 10, 16), o jednym krzewie winnym (por. J 15, 1-7), o jednym królestwie niebieskim na ziemi (por. Mt 13, 24. 47), o jednym kamieniu węgielnym Kościoła (por. Mt 16, 18).
- b) Apostołowie także uczą tylko o jednym Kościele: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie” (Ef 5, 25); o jednym zjednoczeniu wszystkich w Chrystusie: „wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28); o jednej więzi w Nim (por. 1 Kor 1, 9), o jednym Ciele, którego członkowie to prawdziwie wierzący w Chrystusa, zaś Głową jest sam Chrystus (por. Ef 5, 23).
- c) Ojcowie i Nauczyciele Kościoła zawsze uczyli, że Kościół Chrystusowy jest jeden:

Św. Klemens Aleksandryjski uczy: „Jak jeden jest Ojciec wszystkich, jedno też wszystkich Słowo, jeden i ten sam wszędzie Duch Święty: tak jedna jest również Matka Dziewica – ja tak lubię nazywać Kościół. Ten sam w innym miejscu mówi: Prawdziwy Kościół, rzeczywiście starożytny, jest jeden (...) Albowiem jak jeden jest Bóg i jeden Pan, dlatego najwyższa godność wyrażana jest jednością, jako naśladowanie jednego początku. I tak jeden Kościół, który herezje usiłują rozdzielić na wiele, upodabnia się naturze Jedynego. Nazywamy starożytny Kościół prawosławny jednym według istoty, według pojęcia, według początku, według wyższości. Ale i wyższość Kościo-

ła, jak i początek założenia jest jedyny – przewyższać wszystko inne i niczego nie mieć sobie podobnego lub równego”¹⁶.

Tertulian pisze: „Wszelkiego rodzaju rzecz powinna być oceniana ze względu na swój początek. I tak tyle, i tak wielka ilość Kościołów stanowi jeden pierwszy Kościół od apostołów pochodzący, od którego są wszystkie. Tak wszystkie są pierwszymi i apostołskimi, ponieważ wszystkie one razem dowodzą jedności, ponieważ między nimi jest wspólnota pokoju i nazywanie bractwa i wzajemne przyjmowanie pielgrzymów”¹⁷.

Św. Cyprian konkluduje: „Jeden jest Bóg i jeden Chrystus, i jeden Kościół (...) a innego ołtarza i nowego kapłaństwa nie może być, oprócz jednego ołtarza i jednego kapłaństwa”¹⁸.

2. Kościół Chrystusowy, składający się z mnóstwa członków i Kościołów lokalnych, stanowi jedną wspólnotę, jedną całość, w istocie nierozdzielalną:

a) jedność ta ukazywana jest także w tych wyżej wspomnianych miejscach w nauce Jezusa Chrystusa, które w ogóle mówią o jednym Kościele: bowiem jeśli Kościół Chrystusowy jest jeden, a nie dwa albo wiele, to stąd widać, że jest on jedną wspólnotą, jedną całością, którego części z konieczności powinny mieć istotną ważną więź między sobą. Na przykład, kiedy Zbawiciel przedstawia Kościół pod postacią stada, pascionego przez jednego pasterza (por. J 10) albo siebie nazywa krzewem winnym, a wszystkich wierzących latoroślami, które mogą żyć i rosnąć, tylko jeśli pozostają na krzewie (por. J 15, 1-7)¹⁹;

b) Jezus Chrystus także bezpośrednio udowadniał jedność i nierozdzielalność swojego Kościoła: „Każde królestwo od wewnątrz skłócone pustoszeje. I nie ostoi się. I nie ostoi się żad-

16 Św. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VII, 7.

17 Tertulian, *De praescriptione*, 20.

18 Św. Cyprian z Kartaginy, *Epistola XL*.

19 Por. Archimandryta Georgios (Metallinos), *Ispowieduju jedino kreszczenije*, Perm 2004, s. 33.

ne miasto ani dom, wewnętrznie skłócone. (...) Kto nie jest ze Mną, jest przeciwko Mnie; i kto nie zbiera ze Mną, [ten] rozprasza” (Mt 12, 25-30); i modlił się do Ojca Niebieskiego nie tylko za uczniów swoich, ale i za wierzących w Niego „dzięki ich słowu (...); aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojcze, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno (...). Oby się tak zespolili w jedno” (J 17, 20-23). Jezus Chrystus ustanowił jeden chrzest, jedną Komunię (1 Kor 10, 17), kazał głosić jedną naukę (por. Mt 28, 19-20) i obiecał zesłać jednego Ducha dla wszystkich (J 14, 16-17; 15, 26; 16, 13), i ukazał drogę do Ojca tylko przez jednego samego siebie: „Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6).

Z tego wyrażnie można zobaczyć organizację Kościoła Chrystusowego, jako jedynej wspólnoty, w której członkowie są ze sobą nierozzerwalnie związani w najważniejszych i naturalnych stosunkach: bowiem w nim sam Pan jest jedynym – Głową i Przywódcą, jedynym Nauczycielem (por. Mt 23, 8) i źródłem prawdziwego życia dla wszystkich, jest „drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6), i wierzący w Syna Bożego „ma życie wieczne; kto zaś nie wierzy Synowi, nie ujrzy życia, lecz gniew Boży nad nim wisi” (J 3, 36). Jeden Duch Święty, zesłany przez Syna Bożego od Ojca, działa we wszystkich członkach Kościoła (por. J 14, 16-17; Dz 2, 2). Jedna jest nauka w Kościele; dlatego jedna jest wiara i te same główne obowiązki, te same zbawienne sakramenty, poprzez które otrzymywane są dary łaski, oświecającej, usprawiedliwiającej, uświęcającej i udoskonalającej człowieka²⁰.

- c) Apostołowie także wyrażnie przedstawiali ściśle wzajemne relacje członków Kościoła i jego jedność. Jedni porównują Kościół z budynkiem, którego kamieniem węgielnym jest Jezus Chrystus (por. Ef 2, 20; 1 P 2, 4-6); „z ciałem: jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem” (1 Kor 12, 12). Apostoł Paweł dokładnie ob-

20 Por. H. Paprocki, *Obietnica Ojca*, Bydgoszcz 2001, s. 211.

jaśnia naturalne podstawy jedności Kościoła: „jedno ciało” (Rz 12, 4-5), „jeden duch” (1 Kor 12, 13), „tak jak i powołani zostaliście w jednej nadziei powołania waszego” (Rz 8, 17nn.); „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który [jest i działa] ponad wszystkimi, przez wszystkich i we wszystkich. (...) On też ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami, aby przysposobili świętych do wykonywania posługi, dla budowania Ciała Chrystusowego (...), abyśmy już nie byli dziećmi (...) żyjąc prawdziwie w miłości, sprawmy, by wszystko wzrastało ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Od Niego (...) całe Ciało – ze-
spalane i utrzymywane w łączności więzi umacniającą każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości” (Ef 4, 5-16)²¹.

Jedność członków apostołskiego Kościoła wyrażała się także i w zewnętrznym jego stanie (por. Dz 1, 14; 2, 42-46; 4, 32). Apostołowie też troszczyli się o zachowanie wzajemnej zgody i jednomysłności między wierzącymi (1 Kor 1, 10-13; 14, 33).

d) Pierwszy Kościół tę ścisłą jedność jego członków uważał za swoją cechę naturalną.

Św. Klemens Rzymski naucza: „Dlaczego wśród was są podziały, gniew, spory, rozłamy i walka? Czyż nie mamy jednego Boga, nie jednego Chrystusa i nie jednego Ducha łaski, przelanego na nas, i nie jedno powołanie mamy w Chrystusie? I dlaczego rozdzielamy i rozrywamy członki Chrystusowe i powstajemy przeciwko własnemu ciału? Dochodzimy do takiego szaleństwa, że zapominamy o tym, że jesteśmy członkami siebie nawzajem” (por. Rz 12, 15)²².

Św. Ignacy Teofor pisze: „Nie okłamujcie się, bracia moi: kto idzie za tym, kto wywołuje podział, ten nie odziedziczy królestwa Bożego. Kto trzyma się heterodoksyjnego poglądu, ten nie uczestniczy

21 A. Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego*, Hajnówka 2000, s. 75.

22 Św. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, VII, 17.

w cierpieniach Chrystusowych. Unikajcie podziałów, jako początku nieszczęść. Unikajcie złych tworów, rodzących trujący owoc, który jeśli kto ugryzie, zaraz umiera. Albowiem ci nie są plantacją posadzoną przez Ojca. A wy wszyscy co do jednego utwórzcie chór, aby zgodnie i jednomyślnie, zaczawszy pieśń Bożą, przez Jezusa Chrystusa jednogłośnie śpiewać ją Ojcu; aby On też słuchał was i uznawał was, zgodnie z waszymi uczynkami, członkami Swego Syna. Dlatego pożyteczne jest dla was być w nieskazitelnej jedności, aby zawsze uczestniczyć w Bogu²³.

Św. Justyn Męczennik, objaśniając słowa Psalmu (Ps 44, 10 i n.) mówi, że „Słowo Boże kieruje się ku wierzącym w Niego (Jezusa Chrystusa), tworzącym jedną duszę i jedno zebranie, i jeden Kościół, zwraca się jak do córki, do Kościoła, od Jego imienia nazwanego i Jego imię noszącego, albowiem wszyscy nazywamy się chrześcijanami”.

Św. Cyprian poucza: „My we wszystkim powinniśmy się trzymać jedności Kościoła powszechnego i w niczym nie ustępować wrogom wiary i prawdy. Jeden jest Kościół na całym świecie, przez samego Chrystusa podzielony na wiele członków²⁴”.

Ścisły związek lokalnych Kościołów wyrażał się poprzez różne działania, na przykład za pośrednictwem listów i pism. Szczególnie zaś jedność Kościoła wzmacniała się i była podtrzymywana dzięki soborom lokalnym i powszechnym.

IV. Kościół jest Święty

Kościół nazywa się Świętym dlatego, że Jezus Chrystus uświęcił go swoją nauką, modlitwą, cierpieniami i sakramentami.

1. Już prorocy przedstawiali świętość Kościoła Chrystusowego, kontemplując dzięki Duchowi Świętemu tajemnicę odkupienia rodzaju ludzkiego. Zbawianych dzięki wierze w przybyłego Mesjasza opisują oni, nadając im wysublimowane cechy, nazywając ich świętymi,

23 Św. Ignacy Teofor, *Epistoli in Philadefus*, 4.

24 Św. Cyprian z Kartaginy, *Epistula LXXI*.

sprawiedliwymi, dziećmi Bożymi, kapłanami: „W owym dniu Odrośl Pana stanie się ozdobą i chwałą, a owoc ziemi przepychem i krasą dla ocalałych z Izraela. (...) każdy będzie nazwany świętym i wpisany do [Księgi] Życia w Jeruzalem. Gdy Pan obmyje brud Córy Syjońskiej i krew rozlaną w Jeruzalem” (Iz 4, 2; por. Iz 60, 17-21; Jr 3, 17).

2. W Piśmie Świętym Nowego Testamentu świętość Kościoła niekiedy przedstawiana jest: a) w bezpośrednich wypowiedziach, ale częściej b) pod różnymi obrazami i innymi nazwami:

- a) Jezus Chrystus prosił Ojca Niebieskiego: Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą. (...) A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie (J 17, 17-19). Apostoł Paweł naucza: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyszczwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby samemu sobie przedstawić Kościół jako chwalebny, nie mający skazy lub zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5, 25-27).

W obu przytoczonych tekstach wymienia się wszystkie działania Jezusa Chrystusa, wskazane w pojęciu o świętości Kościoła: modlitwa, nauka, cierpienia i sakramenty.

- b) Świętość Kościoła Chrystusowego częściej objawia się pod różnymi obrazami i nazwami. Kościół nazywa się królestwem niebieskim (por. Mt 13, 24. 47), Ciałem Chrystusowym (por. Rz 12, 5; 1 Kor 12, 12). Członkowie Kościoła, albo wierzący w Chrystusa, nazywani są narodem Bożym, świętym królewskim kapłaństwem (por. 1 P 2, 9. 10), współmieszkańcami świętych i jednomysłnymi z Bogiem (por. Ef 2, 19), synami światłości (por. Ef 5, 9; 1 Tes 5, 5), każdy wierzący jest świątynią Bożą i świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 3, 16-17; 6, 19; 2 Kor 6, 16).

3. Symbol, tak zwany Apostolski, wyznaje świętość Kościoła w następujący sposób: „wierzę w święty Kościół powszechny”, podobnie jak i nicejsko-konstantynopolitański: „w jeden święty powszechny” itd.

Św. Cyryl Aleksandryjski, objaśniając słowa Izajasza (52, 1), mówi: (Prorok) „świętym miastem nazywa Kościół, albowiem on uświęcił się nie służeniem według zakonu, gdyż „Prawo nie doprowadziło niczego do pełnej doskonałości (Hbr 7, 19), „ale uczyniwszy siebie podobną i współuczestniczką Boskiej natury, to znaczy poprzez uczestnictwo Ducha Świętego, którym zostaliśmy naznaczeni w dzień odkupienia” (Ef 4, 30), „umywszy się od wszelkiej skazy i oswobodziwszy się od wszelkiej nieczystości”²⁵.

4. Kościół jest święty:

- a) ze względu na swój początek, którym jest Bóg Ojciec, Syn i Duch Święty (por. Ef 1, 3-23);
- b) ze względu na jego cel, którym jest przygotowanie zbawienia poprzez uświęcenie nas (por. 1 P 1, 15-16);
- c) ze względu na środki, którymi działa, a którymi są: prawda (por. J 17, 17-19) albo ewangeliczna nauka i sakramenty (por. Ef 5, 26);
- d) ze względu na jego ścisły i nierozzerwalny związek z Chrystusem i Duchem Świętym (por. 1 J 5, 11-12; Rz 8, 1-14).

Świętość Kościoła nie wyklucza obecności w nim elementów słabych, inaczej –grzeszników. Ta prawda jest niewątpliwie znana z Pisma Świętego:

- a) Jezus Chrystus porównuje Kościół do pola, na którym pszenica rośnie razem z kąkolem (por. Mt 13, 24), do wieczerzy, w której uczestniczą też niegodni (por. Mt 22, 2-13). Zgodnie z nauką Zbawiciela, w Kościele są słudzy dobrzy i źli (por. Mt 18, 23), są panny mądre i głupie (por. Mt 25, 1), do niego należy grzesznik do czasu, aż po wielokrotnym upominaniu zostanie z niego wyrzucony (por. Mt 18, 15). Gdyby w Kościele nie było grzeszników, to Zbawiciel nie nauczyłby swoich uczniów się modlić: i przebac nam nasze winy (Mt 6, 12) i nie ustanowiłby w Kościele sakramentu pokuty dla oczyszczenia grzechów (por. J 20, 22-23);

25 Św. Cyryl Aleksandryjski, *Komentarz na Izajasza*, LII. 1.

b) wiele pouczeń apostołów dotyczyło grzeszników jako słabowitych członków Kościoła (por. 1 Kor 1, 10).

Ale obecność w Kościele słabych członków nie przeszkadza mu zawsze być świętym; bowiem święty jest Jezus Chrystus – Głowa Kościoła, Święty Duch Boży, ożywiający go (to znaczy: Kościół), i święte są środki przezeń stosowane – Boska nauka i święte sakramenty. On, jako ciało, ma członki doskonałe i niedoskonałe. Te ostatnie bez względu na to, jak mało uczestniczą w wewnętrznym życiu duchowym ciała Kościoła, dopóki łączą się z nim poprzez wyznanie wiary w Chrystusa i uczestnictwo w świętych sakramentach, dopóty będą stanowić, nawet jeśli chorą, część tego ciała. I jak zbawienie grzeszników, dopóki on, nawet jeśli tylko formalnie, utrzymują więź z ciałem Kościoła Chrystusowego, nie jest stracone: Święty Kościół, podobnie jak kochająca swoje dzieci matka, z miłością nosi je w swoim łonie i nigdy nie przestaje troszczyć się o poprawienie i ożywienie tych członków jak usychających gałęzi, poprzez przyjęcie pełnego łaski życia od jednego życiodajnego krzewu – Jezusa Chrystusa. Ale jeśli ci grzesznicy nie przyjmują pełnego łaski życia i nie okazują skruchy, to jak martwe członki, zostają oni odcięci od ciała Kościoła albo poprzez widzialne działanie władzy Kościoła, albo niewidzialnym działaniem sądu Bożego (1 Kor 5, 13; 2 Tm 2, 19). W ten sposób obecność w Kościele słabych członków, inaczej grzeszników, nie narusza jego świętości²⁶.

V. Kościół jest Powszechny

Kościół Chrystusowy nazywa się soborowym (z gr. *katholiki*), to znaczy powszechnym, dlatego że obejmuje sobą prawdziwie wierzących ze wszystkich narodów, miejsc i czasów²⁷.

W Symbolu, znanym pod nazwą Apostolskiego, czytamy: „wierzę w święty Kościół powszechny”.

26 Por. Archimandryta Sofronij (Sacharow), *Stariec Siłuan Afonskij*, Moskwa 1996, s. 108.

27 Szerzej: M. Pomazanskij, *Dogmatyczeskije bogosłowije*, s. 173.

Kościół Smyrny, w liście opisującym męczeństwo świętego Polikarpa, pisze: „Kościół Boży przebywający w Smyrnie – (Kościółowi), żyjącemu w Filadelfii, i wszystkim chrześcijanom Kościoła powszechnego, mieszkającym we wszystkich krajach (...) (Polikarp) wysławia Boga i Ojca, i błogosławi Pana naszego i Władcę dusz i ciał naszych, i Pasterza powszechnego Kościoła, będącego w świecie”²⁸.

Postanowienia Apostolskie rozpoczynają się tak: Kościół powszechny (Καθολικὴ Ἐκκλησία) – Boża plantacja, i ci, którzy uwierzyli w niezakłamaną kult Boga – wybraną winnicę Bożą²⁹.

W Piśmie Świętym nie spotyka się nazwy: powszechny albo: apostołski Kościół, ale ta właściwość Kościoła powszechnego wyraźnie objawia się, jak to zobaczymy, rozpatrując uniwersalność Kościoła Chrystusowego: 1) ze względu na przestrzeń i 2) ze względu na czas.

Powszechność Kościoła ze względu na przestrzeń

Kościół Chrystusowy nazywany jest powszechnym dlatego, że nie ogranicza się do jakiegokolwiek narodu albo miejsca, ale obejmuje prawdziwie wierzących w Chrystusa ze wszystkich narodów i miejsc:

1. Ta powszechność Kościoła Chrystusowego ze względu na przestrzeń wyrażona została w poleceniu Zbawiciela na temat rozprzestrzenienia Jego Kościoła we wszystkich narodach i w całym świecie: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu” (Mt 28, 19); „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16, 15); także i w tym, że wstąpienie do Kościoła poprzez wiarę w naukę ewangeliczną i przyjęcie świętych sakramentów stawiane jest jako jedyny warunek, aby wszyscy otrzymali zbawienie, bez względu na pochodzenie z tego czy innego narodu. „Kto uwierzy i ochrzczony zostanie, będzie zbawiony, ale kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16, 16).

²⁸ Św. Ignacy Teoforos, *Epistoli in Philadefus*, 2.

²⁹ G. Grabbe, *Kniga prawil*, Ottawa 1971, s. 33.

2. Apostołowie, zgodnie z pouczeniem Pana, „poszli – jak mówi święty Ewangelista – i głosili Ewangelię” (Mk 16, 20). Również uczyli, że dla wszystkich, bez względu do jakiego należeliby miejsca czy narodu, jest tylko jedna droga do zbawienia – przez Jezusa Chrystusa: „nie ma w żadnym innym zbawienia” (oprócz Jezusa Chrystusa), gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 11-12); i zgodnie ze świadectwem apostoła Pawła: „Po całej ziemi rozszedł się ich (apostołów) głos, i aż na krańce świata ich słowa” (Rz 10, 18).

Można także zobaczyć wskazanie na przyszłe rozprzestrzenienie się Kościoła Chrystusowego po całym świecie także w rozmaitych nazwach i obrazach, pod jakimi jest on przedstawiany w nauce Jezusa Chrystusa i apostołów, kiedy, na przykład, porównywany jest do rozgałęzionego drzewa, które jest większe od wszystkich roślin (por. Mt 13, 32) albo do kwasu, który zakwasza całe ciasto (por. Mt 13, 33). Rozpowszechnienie się Kościoła Chrystusowego po całym świecie przepowiedziane zostało poprzez darowanie apostołom różnych języków (por. Dz 2, 2), poprzez objawienie apostołowi Piotrowi płótna z różnymi nieczystymi zwierzętami, które mu przykazano jeść (por. Dz 10, 10).

3. Ta właściwość Kościoła wielokrotnie i w różnych postaciach była przepowiadana w Starym Testamencie; tak na przykład, w obietnicy na temat rozpowszechnienia się błogosławionego potomstwa Abrahama po wszystkich krajach świata i na temat błogosławieństwa, przez jednego z jego potomków, wszystkich narodów (por. Rdz 22, 17; 28, 14), także w prorocत्वach na temat wielkości Mesjasza, obejmującej wszystkie narody i rozprzestrzeniającego się do granic świata (por. Rdz 26, 4; 49, 10; Pwt 32, 43; por. Rz 15, 10).

4. Ojcowie Kościoła często wspominają o rozprzestrzenieniu się Kościoła Chrystusowego po całym świecie: Św. Cyprian pisze: „Kościół Pański, obfitując w światłość, po całym świecie rozrzuca swoje promienie. Ale jedno jest światło, które wszędzie się rozlewa, i jedność ciała nie zostaje podzielona”³⁰.

30 Św. Cyprian z Kartaginy, *De unitate Ecclesiae*, 2.

Św. Cyryl Jerozolimski poucza: „Kościół nazywa się powszechnym (καθολική), dlatego że on znajduje się na całym świecie, od krańców ziemi do krańców”³¹.

Błogosławiony Teodoret z Cyru konkluduje: „(Kościół) jest jeden na całej ziemi i na morzu. Dlatego właśnie w modlitwie mówimy: za święty i jedyny powszechny i apostołski Kościół, istniejący od krańców i do krańców świata. Ale jest on podzielony na miasta, osady i wsie. Tak jak każde miasto ma wiele oddzielnych domów, ale nazywa się jednym miastem, tak samo istnieje niezliczone mnóstwo Kościołów na wyspach i na stałym lądzie, ale wszystkie one tworzą jeden Kościół, połączony harmonią prawdziwych dogmatów”³².

Powszechność Kościoła ze względu na czas

Kościół Chrystusowy nazywa się powszechnym również dlatego, że obejmuje on prawdziwie wierzących w Chrystusa we wszystkich czasach, aż do końca świata.

1. Jezus Chrystus mówił: „zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16, 18). Oznacza to, że będzie on stał, dopóki nie nastanie królestwo chwały, a Kościół walczący albo ziemski, nie zmieni się w triumfujący, niebieski. Zbawiciel mówił też: „Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20); „Ja zaś będę prosił Ojca a innego Parakleta (Pocieszyciela) da wam, aby z wami był na zawsze” (J 14, 16). Zatem święty Kościół, w którym przebywa Pan i Jego Duch, będzie istnieć na ziemi do końca świata. Ta prawda została wyraźnie objawiona w ewangelicznych przypowieściach: o sieci (Mt 13, 47-49) i o kąkolu (Mt 13, 36).

2. Apostoł Paweł głosi, że sakrament Eucharystii będzie dokonywany aż do przyjścia Pańskiego: „Ilekoć bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11, 26). Wynika stąd, że do przyjścia Pana będzie też istnieć również Ko-

31 Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 18*, 23.

32 Teodoret, *Komentarz na List do Kolosan. Homilia 1*.

33 Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Tajństwo wiary*, op. cit., s. 110.

ściół, w którym dokonywany jest ten sakrament. Ten sam apostoł udowadnia wyższą chwałę Nowego Testamentu, w porównaniu ze Starym, polegającą na tym, że służenie Starego Testamentu było przemijające, to znaczy ustanowione tylko na jakiś czas (por. Ga 3, 19), a służenie Nowego Testamentu jest trwałe albo ciągłe (por. 2 Kor 3, 11), mające trwać do końca świata³³.

3. Istnienie Kościoła Chrystusowego we wszystkich czasach zostało przepowiedziane przez proroków w postaci różnych obrazów: pod postacią wiecznego potomstwa i królestwa Dawidowego (por. Ps 88, 29-38; Jr 33, 14-18; Łk 1, 32-39) lub pod postacią królestwa świętego narodu, niszczącego wszystkie inne królestwa i trwającego wiecznie (por. Dn 2, 44; 7, 29), czy też pod postacią odbudowanej Jerozolimy i Judei, nad którymi „będzie królował Pan (...) odtąd i na wieki” (Mi 4, 7).

Św. Jan Złotousty poucza: „Nie porzucaj Kościoła, albowiem nie ma nic potężniejszego nad Kościół. Kościół jest twoją nadzieją, Kościół jest twoim zbawieniem, Kościół jest twoim schronieniem. On jest wyższy od nieba, szerszy od ziemi; on nigdy się nie starzeje i zawsze rozkwita. Dlatego Pismo Święte, ukazując jego pewność i niezachwialność, nazywa go górą”³⁴.

Św. Cyryl Jerozolimski na temat powszechności Kościoła pisze: „Kościół nazywa się Powszechnym (καθολική), dlatego że znajduje się on na całym świecie, od krańców świata i do krańców; i dlatego że uczy w całej pełni i bez wad, o wszystkich dogmatach, które ludzie powinni znać, o przedmiotach widzialnych i niewidzialnych, niebiańskich i ziemskich; i dlatego, że skłania ku pobożności ludzi wszelkiego rodzaju, rządzących i podległych, uczonych i prostych; i dlatego że leczy i uzdrawia wszelki rodzaj grzechów, popełnionych duszą i ciałem, i zawiera w sobie wszelkiego rodzaju cnoty – w uczynkach, słowach i we wszelkich darach duchowych”³⁵.

34 Św. Jan Złotousty, *Epistoli in Ertropion II*, 6.

35 Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 18*.

Kościół, obejmując sobą prawdziwych chrześcijan wszystkich miejsc i czasów, tą własnością wyraża wielkość Bożą, jako pełnia „Tego, który napęłnia wszystko wszelkimi sposobami” (Ef 1, 23) i pełnię „Kościoła pierwotnych, którzy są zapisani w niebiosach” (Hbr 12, 23); jest przeciwstawiany królestwu grzechu (por. Rz 5, 12-19) i wyraża powszechność powołania do zbawienia poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa (por. Dz 17, 30; 1 Tm 2, 4; 2 Kor 6, 2).

IV. Kościół jest apostołski

Kościół nazywa się *apostolskim* dlatego, że nieustannie i niezmiennie zachowuje przekazywaną od apostołów naukę i sukcesję Darów Ducha Świętego poprzez świętą ordynację kapłańską.

Historia Jezusa Chrystusa i apostołów jasno wyraża założenie i rozpowszechnienie Kościoła Chrystusowego przez apostołów, zaś historia pierwszego Kościoła pokazuje, jak słowo pisane, a potem ustnie przekazywane od apostołów było ściśle w nim przechowywane i służyło jako niekwestionowane kierownictwo w nauce i działaniu Kościoła i jak nienaruszona zachowywana była sukcesja biskupów, a przez to od samych apostołów zarówno łaska kapłaństwa, jak i dary innych świętych sakramentów przekazane do naszych czasów trwającemu na ziemi Kościołowi Chrystusowemu.

1. Początkowo – jak widzieliśmy wyżej, tłumacząc pochodzenie Kościoła od Jezusa Chrystusa – Pan wybrał i posłał apostołów, aby głosili Ewangelię (por. Mt 10, 1 i nss; 28, 19-20) i apostołowie, jak mówi ewangelista Marek: „poszli i głosili Ewangelię wszędzie, a Pan współdziałał z nimi i potwierdzał naukę znakami, które jej towarzyszyły” (Mk 16, 20). W ten sposób głosili Ewangelię w Jerozolimie (por. Dz 2, 14) i rozrósł się Kościół Jerozolimski (Dz 2, 22-41); Apostoł Paweł wraz ze współtowarzyszami głosił Ewangelię w Antiochii i powstał Kościół Antiocheński (Dz 11, 25-26). O nim też i jego współpracownikach ewangelista Łukasz mówi: „Kiedy przechodzili przez miasta, nakazywali im przestrzegać postanowień powziętych przez apostołów i starszych w Jerozolimie. Tak więc utwierdzały się Kościoły w wierze

i z dnia na dzień rosły w liczbę” (Dz 16, 4-5). Apostoł Paweł nauczał w Tesalonikach (Dz 17, 1), w Rzymie (28, 16-31) i w innych miejscach. W taki sam sposób również inne Kościoły zostały założone przez innych apostołów, i to, co apostoł Paweł pisał do Kościoła Efeckiego, w równej mierze dotyczy również wszystkich Kościołów: „nie jesteście już obcymi i przybyszami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, którego kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus” (Ef 2, 20). Apostoł Jan w objawieniu na temat niebiańskiej Jerozolimy widział, że „mur Miasta ma dwanaście warstw fundamentu, a na nich dwanaście imion dwunastu Apostołów Baranka” (Ap 21, 14), to znaczy, że została mu objawiona tajemnica założenia Kościoła Chrystusowego przez dwunastu apostołów.

2. Kościół swoje pochodzenie (od Pana) poprzez apostołów i nieprzerwaną sukcesję jego biskupów (również od apostołów) zawsze traktował jako niezachwiany fundament jego prawdziwości, nienaruszonej czystości i świętości. Na tej podstawie się opiera, dowodząc swojej prawdziwej godności i demaskując heretyckie błędy. Tego fundamentu twardo się trzymał i trzyma się, strzegąc swoje dzieci od niebezpieczeństw ze strony wszelkich reform i błędów³⁶.

Zakończenie

Boska nauka została przekazana od apostołów raz na zawsze, bowiem „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8). „On też ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami, aby przysposobili świętych do wykonywania posługi dla budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 11-13). W słowach apostoła wyrażenie zostało wskazany cel, ku osiągnięciu którego skierowana jest cała

36 Szerzej patrz: Biskup Hilarion (Alfiejew), *Tainstwo wiery*, op. cit., s. 113.

działalność Kościoła i wskazana została tak wysoka i doskonała miara, z którą pełnej współmierności ludzkość nigdy w życiu obecnym nie osiągnie, bez względu na to, jak długotrwała i usilna byłaby jego działalność.

Św. Ireneusz uczy: „Wszyscy pragnący znać prawdę, mogą widzieć w każdym Kościele tradycję apostołską, objawioną całemu światu, i my możemy wymienić również ustanowionych przez apostołów biskupów w Kościołach i ich następców. Gdzie zachowane zostały dary Pańskie, tam należy uczyć się prawdy – u tych, u których jest sukcesja Kościoła od apostołów, którzy prowadzą życie czyste i nienaganne i zachowują niezafałszowane i nienaruszone słowo”³⁷.

Ta apostołska nauka (por. Hbr 13, 8 i Ef 4, 11-13) wyraźnie demaskuje bezpodstawność, nieznajomość zbawiennych prawd i zgubny błąd tych mylnie myślących, którzy sądzą i starają się udowodnić, że Święty Kościół Apostolski, na równi ze społecznościami ludzkimi, z upływem czasu powinien się przekształcać i udoskonalać, w miarę wzrostu wiedzy ludzi, nie wiedząc albo nie zwracając uwagi na to, że Kościół Chrystusowy, założony przez apostołów, jest dziełem nie człowieka, ale Bogoczłowieka, który, jako prawdziwy Bóg, w organizacji swojego Kościoła okazał tyle mądrości, potęgi i doskonałości, ile tych cech rodzaj ludzki, przy całym swoim udoskonaleniu, nigdy mieć nie będzie, ze względu na nieuniknione przyczyny swojej egzystencjalnej ograniczoności i moralnych braków.

37 Św. Ireneusz z Lyonu, IV Cap. 26, n. 5.

MOTYWACJA OFIAROWANIA JAŁMUŻNY INNYM

Rozważając o znaczeniu jałmużny w życiu chrześcijanina często wydaje się nam, że jest ona udziałem tylko jednej kategorii ludzi, których nazywamy zamożnymi i którzy mają wizualną możliwość podzielenia się własnym bogactwem. Spoglądając jednak na biblijne korzenie nauki o miłosierdziu, spostrzeżemy, że jałmużna nie dotyczy tylko bogatych, ale również i biednych, a nawet i tych, którzy z trudnością znajdują fundusze na chleb powszedni w swoim życiu. Wynika to z faktu ewangelicznego zapewnienia, że nikt nie może być aż tak biedny, żeby nie ofiarować „dwóch drobnych pieniążków” (Mk 12, 42), tak jak uczyniła to uboga wdowa. Chrystus ocenił jej ofiarę mówiąc: „Zaprawdę powiadam wam, ta uboga wdowa wrzuciła do skarbony więcej, niż wszyscy wrzucający. Bo wszyscy wrzucili z tego, co im zbywało, a ona przy wszystkim ubóstwie wrzuciła wszystko, co miała na życie” (Mk 12, 43-44).

Ten wymowny fragment ewangeliczny ukazuje nam w czym tkwi istota jałmużny. Ten, kto ofiaruje mniej, może się okazać większym ofiarodawcą niż ci, którzy oddali więcej. Tak się dzieje, bowiem wartość jałmużny nie zależy od wielkości okazanej pomocy materialnej ale od możliwości i nastawienia dającego. To drugie okazuje się być o wiele trudniejsze, ale jednocześnie stanowi weryfikację znaczenia jałmużny w naszym życiu. W tym kontekście należy również poruszyć klimat, w jakim okazujemy pomoc bliźniemu. Warto więc przytoczyć tutaj słowa wielkiego ascety Kościoła prawosławnego – mnicha Góry Atos – św. Nikodema Hagioryty, który mówi: „Uważajcie, abyście nie czynili jałmużny przed oczami ludzi, aby widząc to, co czynili, okazywali wam podziw. W przeciwnym razie nie oczekujcie na wynagrodzenie od Ojca naszego Niebieskiego. Dlatego, jeśli

ofiarujesz jałmużnę, to czynź to tak ukrycie, aby twoja lewa ręka nie wiedziała, co czyni prawa”¹.

Inni Ojcowie Kościoła Wschodniego, a zwłaszcza św. Jan Chryzostom, pozostają w zgodzie, co do jednego w kwestii jałmużny. Twierdzą oni, że do złożenia jałmużny nie są konieczne pieniądze, lecz nasza chęć. Kiedy brakuje nam dobrego nastawienia, słusznych aspiracji do jałmużny, wówczas ani jałmużna, ani nasze zasoby nie przyniosą nam wewnętrznej radości duchowej. I rzeczywiście, mówi święty: „dzięki jałmużnie nasz majątek się nie zmniejsza, lecz zwiększa. Z jednej strony jest rozdawana, a z drugiej stronie ulega cudownie pomnożeniu. Jest darowany, lecz jednocześnie rośnie jego wartość”². Jałmużna okazuje się być najlepszym kapitałem naszej wiecznej przyszłości, na którą pracujemy już tu na ziemi. Eschatologiczny wymiar miłosierdzia wyrażanego przez jałmużnę jest więc zadaniem życia doczesnego. Najbardziej zostało ono wyrażone ono we wzajemności relacji pomiędzy dzisiaj i eschatologicznym jutro, o czym najbardziej przekonuje obietnica błogosławieństw Chrystusowych: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” (Mt 5, 7).

Chciałbym w tym miejscu odnieść się do mojego referatu wygłoszonego na jednym z sympozjum „Caritas”, gdzie rozwinąłem wątek relacji miłosierdzia z naszym eschatologicznym ukierunkowaniem. Tak więc, z punktu widzenia eschatologii Kościoła Wschodniego miłosierdzie, które jest dla współczesnego Prawosławia w istocie rzeczy posługą charytatywną wyrażaną przede wszystkim w jałmużnie, znalazło też swoje charakterystyczne odzwierciedlenie w teologumenie o *mytarstwach*³ po śmierci człowieka. Chodzi o dwadzieścia symbolicznych komór celnych symbolicznie ilustrujących poszczególne grzechy podstawowe, jakich człowiek dopuszcza się w trakcie swego ziemskiego życia. Ciekawym jest fakt, że to właśnie ostatnia dwudzie-

1 Św. Nikodem Hagioryta, *Phone ton Pateron*, Oropos, 2005, II, 121.

2 Św. Jan Chryzostom, *Themata Zoes*, Oropos, 2005, II, 120-121.

3 W dokładnym tłumaczeniu z języka greckiego (gr. *telonija*) i rosyjskiego (ros. *mytarstwa*) słowa te oznaczają komory celne (przypis autora).

sta komora nazywana *mytarstwem* niemiłosierności (ros. *mytarstwo niemiłosierdija*), zwiastująca już bliskość Królestwa Bożego, staje się miejscem udręk dla tych, którzy w swoim życiu nie okazali miłosierdzia. Warto podkreślić jeszcze raz, że grzech niemiłosierności został w tradycji eschatologicznej o *matarstwach* umiejscowiony na samym końcu, tak jakby sprawiał wrażenie najcięższego grzechu. Poprzednie *mytarstwa* symbolizują bardzo ciężkie grzechy, a mimo to nie zostały umiejscowione w tym miejscu. Na tym etapie nie pomagają żadne posty, ani ascetyczne zmagania, ani wstrzemięźliwość cielesna, jeśli wszystko to odbywało się bez miłosierdzia i litości wobec innego człowieka. I chociaż jest to ostatni stopień wędrówki duszy, może ona w nim pozostać na wieki⁴.

Miłosierdzie zatem jest zwieńczeniem duchowej drogi człowieka. Jałmużna nie może być wyrażeniem tylko samej litości, ale przede wszystkim miłości do innego człowieka. Jeden ze współczesnych uświęconych hierarchów Kościoła powiedział fenomenalne w swym znaczeniu słowa: „Umiejętność modlić się za kogoś, to znaczy, znaleźć się w jego sytuacji”⁵. Prawdziwa jałmużna powinna być realizowana w tym samym klimacie duchowego nastawienia. To wielkie i trudne wyzwanie, któremu trudno definitywnie sprostać, ale do którego koniecznie trzeba zmierzać. Im bliżej będziemy tego celu, tym wartościowszą będzie nasze miłosierdzie względem bliźniego. Oddając jałmużnę innemu, w istocie rzeczy, oddajemy ją sobie, zaskarbując Bożego miłosierdzie. Ten realizm wzajemności w jałmużnie odnajduje swoje uzasadnienie w namowie apostoelskiej: „Weselcie się z weselącymi i płaczcie z płaczącymi. Bądźcie wobec siebie jednakoowo usposobieni; nie bądźcie wyniośli, lecz się do niskich skłaniajcie; nie uważajcie sami siebie za mądrych” (Rz 12, 14-15).

Kontynuację tej myśli odnajdujemy w nauczaniu Św. Ojców III–V wieków, a zwłaszcza u Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Grzegorza Teologa, Cypriana z Kartaginy, Bazylego Wielkiego, Jana

4 Zob.: Ierom. Seraphim (Rouz), *Dusza poslie smierti*, Moskwa 1991, s. 240.

5 Relacja z telewizyjnej audycji z 2003 roku, zanotowana przez autora (przypis autora).

Chryzostoma, Ambrożego Mediolańskiego, błogosławionego Augustyna i innych. Ich inspiracją działalności charytatywnej była zawsze miłość. Filantropia miała znaczenie greckiego *philias*, a więc miłości wypełnionej przyjaźnią. Przyjaźń oznacza zaś relację wzajemności, relację zrozumienia, współczucia i wsparcia. Ich rozumienie jałmużny znacznie odbiega od współczesnego pojmowania filantropii jako samych aktów pomocy społecznej. Są one bez wątpienia znaczące i godne pochwały, ale ich osnowa nie zawsze opiera się na wczesnochrześcijańskiej idei filantropii. Jeden z wybitnych myślicieli rosyjskich J. Egzemplarskij⁶ dokonuje pewnej syntezy myśli patrystycznej w kwestii jałmużny. Swoje rozważania koncentruje jednak na Złotych Ustach teologii chrześcijańskiej – św. Janie Chryzostomie – który wyróżnia trzy podstawowe kryteria prawdziwej jałmużny.

Pierwszym kryterium jest wspomniana już wcześniej konieczność ofiarowywania jałmużny przez wszystkich, zarówno bogatych, jak i biednych, a nawet ubogich. To kryterium opiera się na przykładzie ewangelicznej wdowy, którą Chrystus wywyższył ponad wszystko za jej szczerość w jałmużnie. Drugie kryterium spełnia się wtedy, gdy pomagamy wszystkim bez wyjątku. Nie ograniczamy swojej jałmużny do jednej konkretnej osoby, ale jesteśmy w stanie pomóc każdemu, kogo napotkamy. To również odnajduje swoje źródło w ewangelicznej namowie Zbawiciela: „Każdemu proszącemu Ciebie, nie odmawiaj”. Apogeum tego kryterium jest pomoc okazywana osobom, które wyrządziły nam przykrość lub zło. Trzecim i ostatnim warunkiem, tym chyba najbardziej trudnym i doskonałym, jest umiejętność oddania wszystkiego, co się posiada, oddając swój los Bogu. Przykładem takiej jałmużny jest św. Antoni Wielki, o którym warto w tym miejscu wspomnieć: „Nie minęło jeszcze sześć miesięcy od zgonu rodziców, kiedy, jak zwykle, szedł do domu Pańskiego i w skupieniu rozważał, jak to apostołowie opuścili wszystko i poszli za Zbawicielem; myślał o tych, którzy – jak opowiadają Dzieje Apostolskie – po sprzedaniu wszystkich rzeczy przynosili pieniądze apostołom i składali je u ich

6 Zmarł w 1933 roku w Rosji.

stóp jako dar dla potrzebujących, a także o tym, jaka to wielka nadzieja jest im przygotowana w niebie. Pogrążony w takich myślach, wszedł do domu Bożego, gdzie wtedy właśnie czytano Ewangelię i usłyszał głos Pana, który mówił bogaczowi: „Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj wszystko, co masz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie; a przyjdź, a pójdz za mną” (Mt 19, 21). Antoni poczuł, że to było Boże przypomnienie o świętych, i czytanie odebrał jako skierowane do siebie. Wyszedłszy więc natychmiast z Domu Pańskiego, całą posiadłość, która miał po przodkach, oddał chłopom ze swej wsi, aby ani jemu, ani siostrze nie sprawiano kłopotu, sprzedał wszystkie ruchomości, a uzyskane pieniądze dał biednym, zostawiając małą sumkę dla siostry⁷.

Celowo przytoczyłem tak obszerny fragment z życia św. Antoniego, aby ukazać, jak doskonałą powinna być prawdziwa jałmużna, ale jednocześnie jak bardzo wartościową w oczach Boga. Rozpatrując jednak to trzecie kryterium, dostrzegamy jak trudną decyzją musi być decyzja o całkowitym ubóstwie na rzecz Królestwa Bożego. Racjonalizm współczesnych czasów kłóci się z paradoksem ubóstwa w bogactwie – tym źródłem inspiracji dla duchowej jałmużny. Skąd wynika siła dla takich bezgranicznych inspiracji? Chrześcijaństwo to miłość, a źródłem własności jest egoizm. Własność to tak naprawdę ekspansja egoizmu ludzkiego, który wykracza za granice czystości jego natury, bowiem człowiek został stworzony do miłości. Jak mówi współczesny teolog – arcybiskup Hilarion (Ałfiejew) – miłość pojedyncza egocentryczna monada nie jest zdolna do miłości i Bóg tworzy nie jednostkę, lecz parę, aby między ludźmi panowała miłość⁸. Miłość jest zatem podstawą wszystkiego, co wiąże się z człowiekiem i jego relacją z Bogiem. Tam, gdzie nie ma miłości nie ma więc i prawdziwej jałmużny, a jeśli jest ona fałszywa, bądź też skierowana na inną korzyść przestaje być jałmużną w jej prawdziwym wymiarze.

7 Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot św. Antoniego, Św. Antoni Pustelnik – Pisma*, Warszawa 1987, s. 56-57.

8 Zob.: Ihumen Hilarion (Ałfiejew), *Misterium wiary*, Warszawa 2009, s. 83.

PRAWOSŁAWNE POJMOWANIE ZBAWIENIA

1. Uwagi wstępne

Ukierunkowana na maksymalnie szerokie widzenie zbawczego dzieła Chrystusa, soteriologia prawosławna została uformowana i zawarta w orzeczeniach siedmiu Soborów Powszechnych, teologii patrystycznej, myśli teologów bizantyńskich, literaturze ascetycznej, liturgii, teologii ikony oraz dziełach współczesnych myślicieli i teologów prawosławnych¹. Jej fundamentem jest dogmat chalcedoński precyzyjnie wyrażający tajemnicę dwóch natur w Chrystusie: boskiej i ludzkiej, bez rozdzielenia i bez pomieszania:

Idąc w ślad Świętych Ojców, wszyscy zgodnie wyznajemy: jednego i tego samego Syna, Pana naszego Jezusa Chrystusa, doskonałego Tego samego, według boskości i doskonałego, Tego samego, według człowieczeństwa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka, posiadającego duszę i ciało, współistotnego Ojcu według boskości i współistotnego nam według człowieczeństwa, podobnego nam we wszystkim oprócz grzechu; zrodzonego przed wiekami z Boga Ojca według boskości i w ostatnim czasie zrodzonego dla naszego zbawienia z Marii Dziewicy Bogurodzicy według człowieczeństwa; Jedynego i tego samego Chrystusa, Syna i Pana naszego Jednorodzonego poznawanego w dwóch naturach, które są niezmiennie, niezmieszane, niepodzielne, nierozdzielne. Wyznajemy, że różnica dwóch natur nie została zlikwidowana poprzez zjednoczenie; zachowane zostały

¹ M. Melnyk, *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – połowa XVII wieku)*, Olsztyn, 2001, s. 29; S. Janusz, *Człowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmielowa*, Lublin 1990, s. 15-26.

właściwości każdej natury, które łączą się w jednej hipostazie (osobie); nie w dwie osoby podzielonego czy rozdwojonego lecz jedynego i tego samego Syna Jednorodzonego Boga Logosu, Pana naszego Jezusa Chrystusa, tak jak z samego początku uczyli o Nim Prorocy, a także sam Pan nasz Jezus Chrystus nas nauczał i symbol Ojców Św. nam przekazał².

Bóg Logos przyjmując na siebie naturę ludzką, staje się Zbawicielem człowieka i całej ludzkości³. Poprzez Wcielenie Chrystus umożliwia człowiekowi osiągnięcie ostatecznego celu jego egzystencji, czyli **przebóstwienia**⁴, *theosis*, *theopoiesis* Ojców greckich⁵, bycia bogiem z łaski⁶, stania się, zgodnie ze słowami apostoła Piotra, *uczestnikami Boskiej natury* (2 P 1, 4). Przypisywana różnym autorom wczesnochrześcijańskim: św. Ireneuszowi z Lyonu, św. Atanazemu Wielkiemu, Ojcom Kapadockim, św. Maksymowi Wyznawcy, a spotykana także w późniejszej tradycji, złota reguła soteriologii patrystycznej – *Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się bogiem*⁷ – jest kluczem do rozumienia tajemnicy zbawienia. Włodzimierz Łoski nazywa ją *mistycznym jądrem*, wokół którego rozwija się historia chrześcijańskich dogmatów, a wypracowane doktryny teologiczne mają pomagać w osiągnięciu tego żywotnego celu – zjednoczenia

-
- 2 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Sobór w Chalcedonie i jego dogmat*, „Elpis” 2000, z. 2 (15), s. 74.
 - 3 Ibidem, s. 82.
 - 4 „Przebóstwienie jako największy dar Boga dany człowiekowi oraz ostateczny cel jego istnienia pozostawało zawsze pierwszym i zasadniczym przedmiotem rozważań w nauczaniu Ojców Kościoła na temat zbawienia”. G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, przeł. I. Czaczkowska, Lublin 1997, s. 19.
 - 5 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. I. Brzeska, Kraków 2007, s. 15.
 - 6 Biskup Jakub (Kostiuczuk), *Eschatologiczny wymiar świata*, „Elpis” 2004, z. 9-10 (22-23), s. 99.
 - 7 J. Naumowicz, *Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, nr XIII, Warszawa 2000, s. 17. „Bóg stanie się człowiekiem po to, by człowiek mógł stać się Bogiem – według słów św. Ireneusza i św. Atanazego, powtarzanych potem przez Ojców i teologów wszystkich wieków”. W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 128.

z Bogiem⁸. W Kanonie Wielkiego Czwartku (pieśń 4, hirmos) znajdujemy słowa włożone w usta Chrystusa: *jako Bóg z wami, bogowie, będę*⁹. Po raz pierwszy przebóstwienie ludzkiej natury dokonało się w Osobie Chrystusa, gdy *Jego ludzka natura zjednoczyła się z Logosem Boga i osiągnęła pełnię przebóstwiającej energii, która pochodzi z Boskiej istoty i którą Chrystus objawił uczniom w czasie Przemienienia na Górze Tabor*¹⁰. W udzielanym przez Chrystusa zbawieniu znajduje się zespół dóbr, dzięki którym człowiek może odzyskać swą prawdziwą naturę ludzką (utraconą przez grzech pierwszych rodziców), a w konsekwencji *upodobnienie i włączenie do niezniszczalnego życia i chwały samego Boga*¹¹.

Prawosławna hermeneutyka zbawienia, ściśle połączona z pojmowaniem natury człowieka, którego przeznaczenie, rozumiane jako osiągnięcie podobieństwa do swojego Prototypu¹², ma źródło w koncepcji istoty ludzkiej jako obrazu i podobieństwa Boga. *Imao Dei* natury ludzkiej, stanowiące podstawę antropologii powoduje, że pierwotnym statusem ludzkiego przeznaczenia jest stan rajski, który określa byt człowieka zarówno przed, jak i po upadku¹³. W dążenie do osiągnięcia tego stanu wpisana jest realizacja pierwotnej natury ludzkiej oraz ekonomia zbawienia¹⁴. Jednak w prawosławnej antropologii, podobnie jak w całym chrześcijaństwie, człowiek jest nie tylko obrazem i podobieństwem Boga, powołanym do uczestnictwa w Jego naturze, ale także zranioną przez zło, grzeszną i upadłą istotą. Jak podkreśla Marek Melnyk:

8 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., 15.

9 *Wielki Tydzień i Święto Paschy w Kościele Prawosławnym*, przeł. H. Paprocki, Kraków, 2003, 43.

10 G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka...*, op. cit., s. 131.

11 Y. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, przeł. T. Mazuś, Warszawa 1980, s. 157.

12 G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka...*, op. cit., s. 132.

13 P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 43.

14 M. Melnyk, *Spór o zbawienie...*, op. cit., s. 35.

Teologia prawosławna dramat zbawienia dostrzega już w tajemnicy stworzenia świata, zwłaszcza w momencie zaistnienia na nim człowieka. Jest to początek procesu zbawczego, gdzie zarysowane są dwa jego poziomy interpretacyjne: miłość Boga i grzeszność człowieka¹⁵.

Znamienne są słowa św. Grzegorza z Nyssy:

Wydaje mi się, że człowiek (...) nosi w sobie podobieństwo do dwóch przeciwieństw: dzięki swojemu rozumowi uczynionemu na obraz Boży (...) upodabnia się do Boskiego piękna, a namiętności czynią go podobnym do zwierząt¹⁶.

Obecny w człowieku wiecznie trwały element boski powoduje, że łaska jest rozumiana jako nieodłączna od natury¹⁷ i, zgodnie ze słowami św. apostoła Pawła, konieczna do uświęcenia człowieka: „Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to pochodzi nie od was, lecz jest darem Boga” (Ef 2, 8). Św. Grzegorz z Nyssy akcentuje, że wolą Boga jest, by przez łaskę umożliwić człowiekowi osiągnięcie stanu oczyszczenia duszy, wzniesienia ponad przyjemności ciała, doprowadzenie do Boga i umożliwienie istocie ludzkiej zobaczenia rozumnego i niepojętego Światła¹⁸. Dzięki łasce człowiek staje się tym, czym Bóg jest z natury¹⁹. To właśnie na mocy łaski osoba, powołana do zjednoczenia z Bogiem, upodabnia swą naturę do natury Bożej²⁰. Poprzez uczestnictwo w niestworzonej łasce Boga, człowiek staje się bogiem²¹. Człowiek egzystuje więc w podwójnej rzeczywistości: stwo-

15 Ibidem, s. 33.

16 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, przeł. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s. 101 (Źródła Myśli Teologicznej, 39).

17 Ibidem, 17.

18 Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, przeł. J. Naumowicz, Kraków 2001, s. 105.

19 P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, przeł. M. Kowalska, Białystok 2001, s. 41.

20 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 121.

21 Biskup Abel, *Wprowadzenie do wydania polskiego*, [w:] G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka...*, op. cit., s. 10.

rzonej i nadprzyrodzonej; w dwóch porządkach istnienia, które pozostają ze sobą we wzajemnej harmonii i zgodzie²², a ich spójność wypełnia się w zdolności natury do przeobstwienia.

Po upadku człowieka, wpisany w niego obraz Boga nie uległ zniszczeniu *w swej realności, lecz w swym działaniu został sprawdzony do ontologicznego milczenia*²³. Grzech nie powoduje także całkowitej utraty łaski, która trwa w pozostającym w stanie upadku człowieku jako część jego natury dziedziczącej konsekwencje grzechu pierwotnego. Nie narusza on również daru wolności i nie blokuje współdziałania zbawczej wolności Boga i stworzonej wolności człowieka²⁴: „Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną” (1 Kor 15, 10). Wolność – wyraz ducha (osoby) – to metafizyczna podstawa działania podporządkowanej naturze i poddanej koniecznościom i celom pośrednim woli. Gdy ludzka wolność zajmuje swoje miejsce w Dziale Bożym, staje się prawdziwą wolnością²⁵. Współdziałanie łaski Bożej i ludzkiej woli, synergia, jest konieczna do zbawienia. Stworzony tylko wolą Boską świat jest powołany do urzeczywistniania zjednoczenia z Bogiem w wolności, *w dobrowolnej zgodzie woli stworzonej z wolą Boga*²⁶. Znaczenie nauki o synergii jest oparte o akcentowanie roli wolności w dziele zbawienia: *Dzieło zbawienia realnie dokonuje tylko Bóg, a człowiek jest powołany do tego, żeby współuczestniczył w zbawczym wysiłku*²⁷. Ziemskie życie „jest drogą do życia w przyszłym świecie, królestwo łaski przechodzi w królestwo chwały, bowiem «przemija postać tego świata»” (1 Kor 7, 31), *dążąc do swoje-*

22 J. Tofiluk, *Prawosławie*, [w:] *Porównanie wyznań: rzymsko-katolickiego, prawosławnego, ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-reformowanego*, Warszawa 1988, s. 109.

23 J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Kraków 2007.

24 M. Melnyk, *Spór o zbawienie...*, op. cit., s. 40-41.

25 P. Evdokimov, *Kobieta...*, op. cit., s. 60-61.

26 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 109.

27 K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2005, s. 170.

go spełnienia²⁸. Zgodnie ze słowami Chrystusa: „Ja sam z siebie nic czynić nie mogę. Sądzę tak, jak słyszę, a sąd mój jest sprawiedliwy; szukam bowiem nie własnej woli, lecz woli Tego, który Mnie posłał” (J 5, 30), człowiek poddając się woli Boga umożliwia swej stworzonej naturze połączenie z naturą niestworzoną. Osiągnięcie tego celu pociąga za sobą konieczność rozeznania, jaka jest wola Boga: *Ja muszę mieć przed oczyma i ku niej dążyć ten, kto pragnie życia szczęśliwego; i do tego pragnienia szczęśliwości winien dostosować swe postępowanie*²⁹.

Opisane rozumienie ludzkiej woli i wolności oraz Bożej łaski zakłada ich synergię; zgodę, w której łaska coraz bardziej rozwija się w człowieku i coraz mocniej przynależy osobie ludzkiej³⁰. Ta synergia doprowadza do przyzwalającego *fiat* Marii, wybuchu ludzkiej wolności, które wynika nie z prostego podporządkowania się woli ale ujawnienia najwyższą wolność Jej ducha³¹.

Elementem organizującym prezentację oraz dobór materiału służącego nadrzędnemu celowi pracy – przedstawieniu prawosławnego pojmowania zbawienia – jest połączenie tajemnicy odkupienia z doktryną o Bożej ekonomii. Zbawienie jest więc rozpatrywane jako Boży plan, Boży zamysł o wszechświecie i człowieku, *tajemniczy plan* (Ef 3, 9), którego treść znajduje się w hymnie Listu do Efezjan (Ef 1, 3-14). Ukryty w Bogu a zrealizowany w Bogoczłowieku, w historii rozumianej jako proces wypełniania się go w czasie (historii zbawienia)³². Planem tym objęty jest więc „czas” *od tworzenia świata*

28 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Słowo wstępne*, „Elpis” 2004, z. 9-10 (22-23), s. 61.

29 Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga...*, op. cit., s. 104.

30 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 187. „Dla osiągnięcia tego celu [przebóstwienia] niezbędne jest współdziałanie obydwu woli: z jednej strony przebóstwiającej woli Boskiej, która poprzez obecnego w osobie ludzkiej Ducha Świętego udziela łaski, z drugiej zaś woli ludzkiej, która otrzymując łaskę, przyjmując ją i pozwalając jej całkowicie przeniknąć swą naturę, poddaje się woli Boga”. Ibidem, s. 122.

31 P. Evdokimov, *Kobieta...*, op. cit., s. 61.

32 M. Melnyk, *Spór o zbawienie...*, op. cit., s. 29-30. „Prawosławna teologia nie zna właściwie pojęcia historii zbawienia, zastępując je przez bardziej tradycyjne pojęcie ekonomii zbawienia, odziedziczone po teologii patrystycznej. Nie są to pojęcia równo-

ta, poprzez upadek człowieka, odkupienie, życie ziemskie, aż do końca w nowym eonie Królestwa niebieskiego³³. Obok dogmatu chalcedońskiego, fundamentem zbawienia jest więc także dogmat o Trójcy Świętej, który umożliwia przedstawienie zbawienia jako harmonii zbawczego działania miłości Bożych osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego³⁴. Wewnętrzne życie i relacje miłości między Trójcą wyznaczają porządek ekonomii zbawienia, który prowadzi do przebóstwienia człowieka, włączenia go w mistyczną naturę trójjedynego Boga³⁵. Zgodnie ze słowami Ewagriusza z Pontu i św. Maksyma Wyznawcy:

pełne poznanie misterium Trójcy oznacza doskonałe zjednoczenie z Bogiem, przebóstwienie istoty ludzkiej. Poznając ją, dostępujemy życia Boskiego, samego życia Świętej Trójcy, stajemy się – według słów św. Piotra – „uczestnikami Boskiej natury”³⁶.

Rozpatrując misterium Trójcy Świętej, Włodzimierz Łoski zaznacza:

znaczące. Pojęcie ekonomii zbawienia obejmuje nie tylko aspekt historii, lecz również odwieczny plan Boży w stosunku do człowieka, a także perspektywę eschatologiczną. W tym sensie pojęcie ekonomii zbawienia jest bardziej elastyczne, ponieważ nie wyznacza ścisłych granic pomiędzy wiecznością, historią a eschatologią w perspektywie zbawienia. (...) jakkolwiek ekonomia zbawienia obejmuje odwieczny plan Boży dotyczący człowieka, a więc zawiera w sobie całą historię i całą eschatologię, to historia zbawienia jest terenem bardziej ograniczonym, a więc zamkniętym pomiędzy wejściem w historię jednego narodu, który stał się narodem wybranym przez Boga dla realizacji celu specjalnego w historii, a realizacją tego celu w osobie Chrystusa”. J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 72-74.

33 Biskup Jakub (Kostiuczuk), *Ekonomia zbawienia*, [w:] *Wiara i poznanie. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Eminencji Profesorowi Sawie (Hrycuniakowi) Prawosławnemu Metropolicie Warszawskiemu i całej Polski*, H. Paprocki (red.), Białystok 2008, s. 36-37.

34 „W nauce o Trójcy Świętej i w chrystologii Kościół prawosławny chroni w swych głównych cechach doktrynę, która w trudnych warunkach została sformułowana już w Kościele starożytnym. Teolodzy prawosławni są przekonani, że nauka ta jest istotna dla soteriologii i w tym sensie jest jej częścią”. K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, op. cit., s. 163.

35 M. Melnyk, *Spór o zbawienie...*, op. cit., s. 31.

36 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 69.

ostatecznym celem, szczęśliwością Królestwa Niebieskiego nie jest oglądanie istoty, lecz przede wszystkim uczestnictwo w Boskim życiu Świętej Trójcy, stan przebóstwienia „współdziedziców Bożej natury”, bogów stworzonych po Bogu niestworzonym, posiadających dzięki łasce wszystko to, co Święta Trójca posiada z natury³⁷.

Niniejsza praca nie pretenduje do miana syntezy, rangi monografii ani wyczerpania prezentowanych w niej zagadnień. Chrześcijaństwo jest religią zbawienia, a teologię chrześcijańską można nazwać środkiem, wiedzą mającą służyć celowi, który przekracza każde ludzkie poznanie – zjednoczeniu z Bogiem, przebóstwieniu³⁸. Przy tak „szeroko”, ośmielamy się nawet powiedzieć: nieprzekraczalnie, nie do ogarnięcia, zakrojonej problematyce, prezentowane studium jest jedynie próbą zmierzenia się z tym przewodnim tematem biblijnym, pism Ojców Kościoła, ascetów oraz teologów i myślicieli chrześcijańskich. Obierając za cel przedstawienie nauki Kościoła prawosławnego i rozmyślanie nad nią, rozumiane przede wszystkim jako sposób prezentacji i doboru materiału, w niniejszej pracy unikać będziemy przedstawiania „teologii” jednego czy kilku myślicieli oraz skupiania się na jednym z wymienionych źródeł soteriologii prawosławnej. Wyjątkiem jest przedstawienie ewaluacji semantyki terminów *zbawienie* i *odkupienie* w Piśmie Świętym, jako fundamentu każdej pracy z zakresu teologii chrześcijańskiej. Tok rozważań wyznaczy tajemniczy Boży plan zbawienia budowany na podporządkowaniu własnej woli Słowa (Jego ludzkiej woli), woli Ojca. Oprócz okresów, na które można podzielić ekonomię zbawienia³⁹ kluczowe znaczenie będzie więc przypisane, wspomnianym już, kategoriom *woli* i *wolności*, które „organizują” zarówno tajemniczy Boży plan zbawienia, jak i odkupienie indywidualne. Bóg swą wolą stwarza człowieka na swój obraz i podobieństwo, aby ludzie mogli, dzięki stworzonej wolności swej woli, pozostać przy Stwórcy, bądź mu się przeciwstawić. Wciele-

37 Ibidem, s. 67.

38 Ibidem, s. 15.

39 Zob.: biskup Jakub (Kostiuczuk), *Ekonomia zbawienia*, op. cit., s. 37.

nie, niwelujące powstałą na skutek grzechu pierworodnego przepaść między człowiekiem i Bogiem, ratuje wolność, która przez upadek została zdegradowana do wolności wyboru między dobrem i złem⁴⁰.

2. Soteriologiczny wymiar stworzenia

2.1. Pojęcie *zbawienia* i *odkupienia* w tekstach Starego i Nowego Testamentu⁴¹

2.1.1. Zbawienie

Zbawienie (gr. *soteria*, łac. *salus* –*utis*) oznacza dzieło, za pomocą którego Bóg – poprzez Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Swego Syna Jezusa Chrystusa – ponownie doprowadza człowieka do stanu osobistej wspólnoty ze sobą, dając mu zarodek nowego wiecznego życia⁴²: A świadectwo jest takie: że Bóg dał nam życie wieczne, a to życie jest w Jego Synu (1 J 5, 11).

W Starym Testamencie obserwujemy stopniowe odkrywanie, objawianie ludziom prawdziwej semantyki terminów *zbawić* i *zbawienie*. Początkowo, pojmowane były w kategoriach czysto doczesnych i związanych z uwolnieniem, uchronieniem przed złem i niebezpieczeństwem, a dotyczyły nie tyle pojedynczego człowieka, co całego ludu wybranego (Sdz 15, 18; Sm 10, 19; 11, 9; 2 Sm 22, 3; Wj 14, 13; 15, 2). Stopniowo, zakres znaczenia poszerzał się na wyzwolenie z niewoli grzechu, ze zła moralnego, a pomoc objęła także jednostkę. Obok społecznego charakteru zbawienia, pojawiła się zatem również jego indywidualna natura (Iz 33, 22-25; Ez 36, 28-30). „Od początku” jednak, podkreślana jest konieczność współpracy między wolą Boską i ludzką, obowiązek dobrowolnej wierności przymierzu z Bo-

40 K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, op. cit., 171.

41 Podział biblijnej terminologii dotyczącej zbawienia patrz: J. Kudasiewicz, *Biblia księgą zbawienia*, [w:] *Biblia o odkupieniu*, red. R. Rubinkiewicz, SDB, Lublin 2000, s. 16-22.

42 J. Brija, *Rečnik pravoslavne teologije*, prev. Episkop istočno-američki Gospodin Mitrofan (Kodić), Beograd 1999, s. 499, hasło: *spasenje*.

giem, miłości i posłuszeństwa Jego woli, w zamian bezinteresowną i bezgraniczną miłość Boga⁴³:

Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładę przez wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, lgnąc do Niego; bo tu jest życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi, którą Pan poprzysiągł dać przodkom twoim: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi (Pwt 30, 19-20).

Wielcy prorocy, działający przede wszystkim w czasie niewoli babilońskiej, poszerzyli koncepcję zbawienia i nadali jej wymiar uniwersalny i eschatologiczny⁴⁴ (Iz 11, 10; 42, 1.6; 49, 6; Jl 3, 3; Mdr 5, 1). Pojęcie *zbawienia* ewoluje zatem od materialnego, doczesnego do zbawienia duchowego, wyzwolenia z niewoli grzechu. Analogicznie na płaszczyźnie zakresu *zbawienia*, postępuje ono od rozumienia wspólnotowego ku indywidualnemu i duchowemu.

Określenie *Zbawiciel* odnosi się w Starym Testamencie przede wszystkim do Boga Ojca (Pwt 32, 15; Iz 12, 2; 17, 10; 25, 9; 45, 15, 62, 11; Ps 23, 5; Mdr 16, 7). Bóg objawia się jako *Zbawiciel* gdy wyzwala Izrael z niewoli egipskiej. *Wyzwolenie to jest fundamentalnym wydarzeniem zbawczym Starego Testamentu. Było ono tym dla Izraela, czym dla Kościoła jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa*⁴⁵. Terminem tym określa się także „sędziów”, którymi posługuje się Bóg w dziele zbawienia (Sdz 3, 9. 15; Ne 9, 27).

W Nowym Testamencie czasownik *zbawić* i rzeczownik *zbawienie* są używane przede wszystkim dla określenia zbawienia mesjań-

43 *Słownik teologiczny*, t. 2, A. Zuberbier (red.), Katowice 1989, s. 411, hasło: *zbawienie*. Pozornie zdanie to zawiera paradoks wynikający z połączenia słów: *obowiązek wierności w zamian za bezinteresowną miłość*. Wyjaśnienie znajdujemy w dziele św. Ireneusza z Lyonu: „Bóg nie potrzebuje żadnej rzeczy, która od nas pochodzi, my jednak winniśmy Bogu coś ofiarować. (...) przyjmuje (...) nasze dobre działania, aby dać nam odpłatę ze swoich dobrodziejstw”. Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele i krwi*, wybór H. U. von Balthasar, Kraków 2001, s. 128.

44 *Słownik teologiczny*, op. cit.

45 J. Kudasiewicz, *Biblia księgą zbawienia*, op. cit., s. 27-28.

skiego, to jest wyzwolenia od grzechu⁴⁶. Następuje realizacja zapowiedanego przez Stary Testament zbawienia w Chrystusie. Bóg z własnej inicjatywy i miłości posyła Swego Syna, by wydobyć człowieka z niewoli grzechu (Mt 1, 21; 10, 22; 18, 21; 19, 25; J 3, 17, 5; Ef 1, 7; Kol 1, 14; Tt 2, 14; Hbr 9, 12-13), od mocy diabła (Kol 1, 13-14; 2, 15; Hbr 2, 14) oraz śmierci (2 Tm 1, 10; Hbr 2, 14-15). Umożliwia mu zatem, zablokowane przez upadek, osiągnięcie celu, dla którego został stworzony:

Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne. Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, by świat został przez Niego zbawiony (J 3, 16-17).

2.1.2. Odkupienie

Początkiem dzieła odkupienia było, wspomniane już, wyzwolenie Izraelitów z niewoli egipskiej i zawarcie z nimi przymierza. Analogiczne znaczenie odnajdujemy także w zapowiedziach ocalenia z niewoli babilońskiej (Iz 62, 11-12) oraz w modlitwach: *Niech Izrael wygląda Pana. U Pana bowiem jest łaskawość i obfite u Niego odkupienie. On odkupi Izraela ze wszystkich jego grzechów* (Ps 130, 7-8). *Te myśli przygotowały już Izraelitów na odkupienie mesjańskie, jakiego miał dokonać Chrystus*⁴⁷.

Czasownik *odkupić* występuje w Biblii w znaczeniu zarówno jurdycznym, związanym z ideą rekompensaty, zapłaty za dług (Kpł 25, 25.47-50; Wj 34, 19-20), jak i niezwiązanym z płaceniem okupu, lecz Boskim odkupieniem ludu z niewoli – z własnej inicjatywy, miłości i za darmo (Wj 6, 6-7; 19, 4-6; Pwt 7, 8). *Przez wzgląd na Mnie, na*

46 „W teologii Nowego Testamentu zbawienie to zawiera w sobie cztery aspekty znaczeniowe: 1) aspekt negatywny – uchronienie lub uratowania kogoś od niebezpieczeństwa, choroby, niewoli, cierpienia, grzechu; 2) aspekt pozytywny – człowiek zbawiony czy wyzwolony zostaje wyniesiony do nowego lepszego życia, które zakłada szczęście, zdrowie, bezpieczeństwo, łaskę, zbawienie, zjednoczenie z Bogiem; 3) aspekt – zbawienie to jest rzeczywistością już obecną, teraźniejszością” (2 Kor 6, 2; J 6, 54); „zbawieni już teraz noszą w sobie życie wieczne; 4) aspekt – zbawienie to nie jest jeszcze posiadane teraz w pełni” (Rz 5, 9; 8, 24; 1 Kor 4, 15; 5, 5; Flp 3, 20). Ibidem, s. 20.

47 *Słownik teologiczny*, op. cit., s. 20-21, hasło: *odkupienie*.

Mnie samego, tak postępuję (...) (Iz 48, 11). To drugie znaczenie jest obecne przede wszystkim w Nowym Testamencie (Ga 2, 20; Ef 5, 2.25; J 15, 13; 1 J 3.16; Tt 2, 14), w którym odkupieńcze dzieło Chrystusa połączone jest z Jego cierpieniem i odkupieniem nie przez starotestamentową krew zwierząt ofiarnych, lecz oddanie własnego życia. Dzięki temu, odkup przyjmuje znaczenie najwyższego aktu posłuszeństwa woli Ojca (Flp 2, 8; Hbr 5, 8; 10, 5-18)⁴⁸. Wcielenie Boga ukazuje odkupienie jako uwolnienie ludzi z niewoli grzechu i osiągnięcie wolności życia wiecznego. Obraz odkupienia połączonego z wykupieniem z niewoli „został odniesiony do Śmierci i zmartwychwstania Chrystusa nie tylko w związku z cierpieniami sługi (...), ale z powodu słowa lýtron, „okup”, użytego przez Jezusa dla wyjaśnienia swej dobrowolnej śmierci⁴⁹: Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służył, lecz aby służyć i dać swoje życie na okup wielu” (Mt 20, 28; Mk 10, 45). Nowy Testament w odniesieniu do Krzyża nie mówi zatem o *okupie*, lecz o wyzwoleniu spod władzy ciemności, *zwycięstwie nad śmiercią i piekłem, pojednaniu z Ojcem, który w swym synu przybiera ludzi za swoje dzieci*⁵⁰.

Przez odkupienie, wewnętrzną odnowę człowieka mocą Ducha Świętego, następuje także zawarcie nowego, powszechnego i wiecznego (w odróżnieniu od przymierza zawartego na Górze Syнай) przymierza między Bogiem a ludźmi.

2. 2. Boska wola w dziele stworzenia

Świat został stworzony z woli Bożej, z jednej woli Trójcy Świętej, bez namysłu i równocześnie z rozkazem. Powstał z niczego, z niebytu, *ex nihilo*, a jego Twórca nie był zdeterminowany żadną przyczyną (Rdz 1, 1-25)⁵¹, *żadną wewnętrzną koniecznością*⁵². Bóg, będąc ze swej

48 „Śmierć Jezusa jako akt najwyższej miłości i posłuszeństwa, była środkiem, przez który zostaliśmy odkupieni”. J. Kudasiewicz, *Biblia księgą zbawienia*, op. cit., s. 20.

49 O. Clément, *Boże Narodzenie w katolicyzmie i prawosławiu*, przeł. K. Stopa, Kraków 2008, s. 65.

50 Ibidem.

51 Biskup Jakub (Kostiuczuk), *Ekonomia zbawienia*, op. cit., s. 37.

52 W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2000, s. 35. „Stworzenie świata nie jest koniecznością. Bóg mógłby nie stwarzać świata. Jednak będąc

natury wszelkim dobrem, powołał człowieka do życia tylko i właśnie dlatego, że jest dobry. Św. Ireneusz z Lyonu odpowiadając na herezję gnostyków, tak określa wolę Boga: „nie z żądzy ciała ani z woli męża” lecz z upodobania Ojca jego Ręce doskonały go jako żywego człowieka tak, że Adam zaistniał na obraz i podobieństwo Boże⁵³. **Doskonałość swej woli** ukazał wyprowadzając człowieka z niebytu i obdarzając go wszelkim dobrem. Boża wolność jest bowiem nieskończenie dobra i to ona powołuje do życia byt⁵⁴. *Boża sztuka i moc została związana z naturą bytów jako węzeł i spoiwo stworzeń. (...) Przez spoczynek i ruch wprowadziła do bytu to, czego nie było, i utrzymuje [przy życiu] to, co powstało*⁵⁵.

Całe bogactwo stworzeń zostało przygotowane ze względu na człowieka – współuczestnika. Stwórca wszechrzeczy przysposobił zawczasu jakby siedzibę królewską dla tego, kto miał władać (...) – zgodnie z wolą Boga – być królem poddanych od zarania swojego istnienia⁵⁶. W odróżnieniu od stworzenia świata, stworzenie człowieka, połączenie w jednej istocie pierwiastka ziemskiego i boskiego, poprzedziła narada: A wreszcie rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1, 26)⁵⁷. Jednak człowiek,

nieobowiązkowym dla samego Troistego bytu, zobowiązuje stworzenie do istnienia i to do istnienia na zawsze. Będąc warunkowe dla Boga, stworzenie samo dla siebie jest «bezw warunkowe», Bóg bowiem w wolny sposób czyni stworzenie takim, jakim ono powinno być”. Ibidem, s. 36-37.

53 Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele...*, op. cit., s. 74.

54 W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, op. cit., s. 35.

55 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, op. cit., s. 51. Zob. też: ibidem, s. 93-94.

56 Ibidem, s. 55.

57 Użycie liczby mnogiej wskazuje także na objawienie Trójcy Świętej: „Bóg nie potrzebował także ich pomocy [aniołów] dla stworzenia tego, co sam zamierzał stworzyć, jakby nie miał swoich własnych rąk. Jest przy nim stale i Słowo, i Mądrość, Syn i Duch, dzięki którym i przez których stworzył wszystko w sposób wolny i swobodny, bo do nich powiedział: „uczynmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze” i wziął z siebie samego substancję dla swoich stworzeń i kształt stworzeń, i postać przyozdobienia świat”. Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele...*, op. cit., 43. Zob. też: św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, op. cit., s. 62, przypis (tłumaczki) 30.

podobnie jak cały stworzony świat, jest innej natury niż Bóg; istnieje poza Bogiem „nie co do miejsca, ale co do natury”⁵⁸.

Z woli Boga człowiek, ukoronowanie dzieła Stwórcy, staje się władcą ziemi i zostaje ukształtowany tak, by mógł wypełniać swe ziemskie zadania: sprawowanie władzy oraz osiągnięcie ostatecznego celu swego istnienia: przebóstwienia, zjednoczenia z Bogiem. Również z woli Boga i na obraz Boga władcy, człowiek obdarzony został wolą, którą się kieruje oraz wolnością. *Od początku ma wolną władzę nad sobą, nad swoją duszą, aby mógł swobodnie pójść za nauką Boga, aby nie był przez niego przymuszony. Przymus bowiem nie ma miejsca u Boga*⁵⁹. Ideał, do którego dąży władca, to współpraca poddanych wymagająca od niego akceptowania wolności ich woli. Ta współpraca opiera się na przyjmowaniu przez Boga naszych dobrych działań: *Sam tego nie potrzebuje, chce jednak abyśmy z jego powodu to czynili, abyśmy nie pozostawiali bez przynoszenia owoców*⁶⁰. Kluczową cechą władcy – Boga – jest także autorytet, który polega na byciu prawdą i jest nie rozkazem, a ukrytym działaniem Boga we wnętrzu człowieka⁶¹.

Tak rozumiane stworzenie warunkuje znaczenie kategorii woli (*thelema*)⁶² oraz jej wolności (*auteksusion*)⁶³. Św. Maksym Wyznawca, wyliczając definicje woli podane przez Ojców Kościoła, określa ją jako władzę pożądanczą czegoś według natury lub pożądanie rozumne i vitalne⁶⁴. Odwołując się do wolności, uważa jej połączenie z wolą za oczywiste:

58 W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, op. cit., s. 33.

59 Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele...*, op. cit., s. 127.

60 Ibidem, s. 128.

61 P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, op. cit., s. 112-113.

62 *Thelema* oznacza, według słów św. Maksyma Wyznawcy, „wolę najogólniej braną”. Św. Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga miłości. Księga oświeconych. Wykład modlitwy pańskiej. List o miłości*, przeł. A. Warkotsch, Poznań 1980, s. 52.

63 Termin zaczerpnięty z cytowanego powyżej dzieła św. Maksyma Wyznawcy. W dalszym tekście pojawiają się określenia pochodzące od św. Grzegorza z Nyssy, określające wolność sprzed i po upadku.

64 Ibidem.

Wolność woli jest tak oczywistą, że dowodzenie jej należy uważać za rzecz absurdalną. Rzeczy bowiem naturalnych, związanych z naturą, nie trzeba się uczyć, są one oczywiste i nieudowodnialne, trzeba je tylko przyjąć jako oczywiste. (...) Do takich zaś rzeczy naturalnych i oczywistych należy właśnie wolność wyboru. Jeśli bowiem człowiek z natury posiada rozum, to przez to samo posiada wolność wyboru, bo do natury rozumu należy oceniać i decydować. Człowiek różni się od zwierząt tym, że zwierzęta działają pod wpływem instynktu, człowiek zaś na mocy wolnego wyboru. Z natury zatem człowiek posiada wolność woli. Wreszcie człowiek jest stworzony na podobieństwo Boże. Natura zaś Boga polega na wolności. A zatem także człowiek, będący odbiciem Boga, posiada wolność woli⁶⁵.

Człowiek jest zatem obrazem Boga ze względu na fakt posiadania wolności⁶⁶, a także *przez to, że panuje nad całym światem widzialnym, tak jak Bóg nad całym stworzeniem*⁶⁷. Wolna wola ludzkiej natury jest więc jednym z elementów obrazu Bożego w człowieku⁶⁸, jednak:

wielka jest różnica między tym, co widać w pierwowzorze, a tym, co istnieje na [Jego] obraz. Obraz bowiem, jeśli nosi w sobie podobieństwo do wzoru, słusznie nazywa się obrazem. (...) Prawdziwy sens podobieństwa zna jedynie sama Prawda. (...) Podobieństwo obrazu do wzoru polega (...) na tym, że jest pełen wszelkiego dobra. (...) Jednym z tych dóbr jest właśnie wolność od wszelkiej konieczności, niepodleganie żadnej władzy naturalnej, posiadanie swobody decydowania o sobie⁶⁹.

65 Ibidem.

66 „Podczas gdy aleksandryjczycy uważali, że człowiek jest obrazem Boga ze względu na własnego ducha, dla antiocheńczyków był nim na mocy panowania nad całym wszechświatem, czyli ze względu na fakt, iż został obdarzony wolnością”. T. Špidlik, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu. Przewodnik systematyczny*, przeł. L. Rodziejewicz, Kraków 2005, s. 91.

67 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, op. cit., s. 58, przypis (tłumaczkii) 20.

68 Biskup Jakub (Kostiuczuk), *Ekonomia zbawienia*, op. cit., s. 37.

69 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, op. cit., s. 92-94.

Różnica między Bogiem – wzorem i człowiekiem – obrazem tego wzoru, widoczna jest także na płaszczyźnie ich mocy twórczych. Jak zauważa ks. Jerzy Tofiluk: *Komentarze do Tory akcentują znaczenie czasownika „stworzył” (bara) odnosząc je tylko do Boga. Podkreśla się przy tym, że słowo to „nigdy nie jest używane w stosunku do tworzenia czegoś przez ludzi”*⁷⁰.

Wola Boska jest niestworzona, idealna, niezmienna, nieskończenie (doskonale) dobra, poza możliwościami ludzkiego pojmowania i rozumienia, pragnie współuczestnictwa człowieka i sama jej moc wystarczy do wyprowadzenia rzeczy z niebytu do istnienia⁷¹, jest bez początku i końca⁷². Różnica między wolą Boską a ludzką, która jest elementem obrazu Boga, polega na akcie stworzenia: Bóg stwarza a człowiek jest stworzony. *Ten, który tworzy, jest zawsze ten sam, to zaś, co się staje, powinno mieć początek, stan średni, pomnożenie i wzrost*⁷³. Będąc obrazem woli Stwórcy, wola człowieka jest stworzona, nie jest idealna, podlega zmianom, nie jest doskonale dobra⁷⁴. Byty stworzone nie mogą być doskonałe, *podczas gdy wola Boża zawsze i wszędzie trwa niewzruszona, zmienność naszej natury nie potrafi wytrwać nawet w złu*⁷⁵. Jednak świat został stworzony po to, by

70 J. Tofiluk, *Stworzenie w liturgii Kościoła prawosławnego*, [w:] *Wiara i poznanie. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Eminencji Profesorowi Sawie (Hrycuniakowi) Prawosławnemu Metropolicie Warszawskiemu i całej Polski*, s. 119.

71 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, op. cit., s. 118.

72 Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele...*, op. cit., s. 82.

73 Ibidem.

74 „Obraz ma znamię piękności modelu we wszystkich [aspektach], lecz jeśli by nie różnił się niczym [od niego], już nie byłby we wszystkim podobny, ale ukazywałby to, czego jest obrazem, w niczym nie różniąc się od wzoru. Jakaż jest zatem różnica między Bóstwem a tym, co istnieje na Jego podobieństwo. Taka, że pierwsze jest niestworzone, a drugie ma istnienie dzięki stworzeniu. Z takiej różnicy wynikają logicznie inne właściwości. Każdy zgodzi się, że natura niestworzona jest niezmienna i zawsze pozostająca sobą (...), stworzona z kolei nie może istnieć bez zmiany. Samo bowiem przejście z niebytu do bytu jest już jakąś formą ruchu i zmianą nieistnienia w istnienie, dokonującą się zgodnie z wolą Bożą. (95) To pierwsze (Boska natura) zawsze pozostaje sobą, a drugie zaczęło istnieć dzięki zmianie i zmiana leży w jego naturze”. Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, op. cit., s. 94-95.

75 Ibidem, s. 109.

zjednoczenie z Bogiem urzeczywistniać w wolności, w dobrowolnej zgodzie woli stworzonej z Wolą Boga⁷⁶.

2.3. Wolna wola człowieka i jego upadek

Św. Grzegorz z Nyssy określa ludzką wolność jako dane człowiekowi na początku *podobieństwo do tego, który nie posiada ani pana (...), ani władcy*⁷⁷. Jednak, konsekwencją opisaną powyżej zależności między obrazem a wzorem, jest, słowami Paula Evdokimova, *inna lub druga wolność, czyli podjęte przez Boga najwyższe ryzyko powołania do życia wolności, która będzie walczyć z Nim samym, która zmusi Go do zstąpienia w śmierć i do piekła*⁷⁸. Jest zatem wolą Boga, by człowiek posiadał możliwość odrzucenia Go – *wolność bez granic*⁷⁹. Jednak, podjęte przez Boga ryzyko zapowiada już „człowieka boleści”, *widac w nim już cień Krzyża, bo wedle Ojców „Bóg może wszystko, ale nie może zmusić człowieka, by Go kochał” (...)* Jego los wśród ludzi zależy od ich fiat⁸⁰.

Dana człowiekowi wolność dopuszcza możliwość upadku. Będąc istotą graniczną, człowiek może wybrać między Bogiem a nierozumną naturą⁸¹. Dlaczego jednak wybiera właśnie tę nierozumną naturę, skoro *wspólnota z tym, co nierozumne jest dla człowieka czymś wtórnym*⁸²? W odpowiedzi św. Grzegorz z Nyssy odwołuje się do właściwego naturze ludzkiej dążenia do piękna, które wykorzystuje upadły anioł:

76 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 109.

77 Św. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. T. Sinko, Warszawa 1963.

78 P. Evdokimov, *Szalona miłość Boga*, op. cit., s. 30-31.

79 Ibidem, s. 30

80 Ibidem, s. 79-80.

81 „Człowiek jest bytem pośrednim między dwiema przeciwnymi skrajnościami: naturą Boską i bezcielesną a bezrozumnym i zwierzęcym życiem”. Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, op. cit., s. 93. Zob. też: ibidem, s. 93, przypis (tłumaczki) 64.

82 Ibidem, s. 93.

Bóg powstrzymywał człowieka przed kosztowaniem tego, co ma złożoną naturę. (...) A zatem drzewo życia oznacza każde drzewo, z którego Słowo pozwala jeść człowiekowi stworzonemu na Boży obraz. Jego przeciwieństwem jest inne drzewo, którego owoc daje poznanie dobra i zła, z tym że nie wydaje osobnych owoców tych przeciwieństw, lecz jeden zmieszany z obu i niejednorodny (...). Pan życia zabrania nam go jeść, a wąż przeciwnie – doradza, by dzięki temu wpuścić [do naszego życia] śmierć. I ów doradca staje się przekonywujący, ukazuje bowiem jego ładny wygląd, tak by spoglądanie nań stało się przyjemne i by wzbudzić tym samym pragnienie skosztowania go. (...) Zło bowiem byłoby nieskuteczne gdyby nie posłużyło się żadnym dobrem dla wzbudzenia pragnienia w tym, kogo chce zwabić. (...) Prawdziwe dobro jest z natury proste (...) Zło natomiast jest różnorodne i różnokształtne: co innego się o nim sądzi, a co innego poznaje przez doświadczenie. (...) Dlatego wąż pokazuje zły owoc grzechy, nie ukazując otwarcie, jakie jest zło z natury, bo człowiek nie dałby się zwieść jawnemu złu⁸³.

Stworzony jako pan kosmosu i powołany przez Stwórcę do po-
ciągnięcia całego stworzenia ku Bogu człowiek, nie podołał przewi-
dzianemu dla niego zadaniu. Stworzona wolność jego woli nie potra-
fiła odróżnić piękna pozornego, od prawdziwego. Jednocześnie, chciał
zrealizować cel, dla którego został stworzony, postępując wbrew Bo-
żemu słowu: *Adam próbował osiągnąć [przebóstwienie] przekracza-
jąc nakaz Boga, nie spełnił pokładanych w nim oczekiwań i zamiast
przebóstwienia, spotkało go zepsucie i śmierć*⁸⁴. Upadek jawi się zatem
jako złe zastosowanie *stworzonej wolności w jej najczystszej postaci*⁸⁵:

Człowiek został stworzony jako istota całkowicie wolna nie
w aspekcie jakiegoś zła preegzystencjalnego, które mogłaby swo-
bodnie wybierać, według własnej woli, lecz w tym sensie, że on je-
dynie jest odpowiedzialny tak za swoje posłuszeństwo wobec Boga,

83 Ibidem, s. 105-107.

84 G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka...*, op. cit., s. 19-20.

85 J. Tofiluk, *Koncepcja apokatastazy ks. Sergiusza Bułgakowa*, „Roczniki Teologiczne”, t. 50, z. 7, Lublin 2003, 40. Ks. Jerzy Tofiluk powołuje się na słowa Sergiusza Bułgakowa: „Upadek był przejawem złego zastosowania stworzonej wolności w jej najczystszej postaci”. Ibidem.

jak i za nieposłuszeństwo. Tak trzeba rozumieć (...) wolną wolę. Człowiek, gdy już został stworzony, otrzymał od Boga przykazanie – i wtedy właśnie zaczęło się zło, kiedy nie usłuchał rozkazu Bożego. Początek zła wywodzi się tylko z nieposłuszeństwa⁸⁶.

Biskup Jerzy (Pańkowski), opisując możliwość bezgrzeszności, a w konsekwencji nieśmiertelności, jako daru, którego człowiek nie zdołał uchronić i zachować dla własnego dobra, podkreśla, że *jedyną rzeczą, której pierwszy człowiek nie otrzymał w raju był brak wiedzy odnośnie tego, kim będzie bez Boga; kim się stanie, jeśli nie dotrzyma powierzonego zakazu*⁸⁷. Bóg, który przewidział w jakim kierunku zwróci się ruch spowodowany władzą nad sobą i swobodą ludzkiej woli (...) *wprowadził do obrazu różnicę między męskością a kobiecością, która nie spogląda już na Boski wzór, ale (...) wiąże nas z naturą nierozumną*⁸⁸. W ten sposób umożliwił człowiekowi byt po upadku, który zaciemnia Boży obraz w człowieku, i bez Bożej ingerencji (pomocy) nie naruszającej stworzonej wolności ludzkiej woli, uniemożliwia mu osiągnięcie celu, dla którego został stworzony – przebóstwienia. Wyraźnie podkreśla to o. Justin Popović w fundamentalnym dziele, *Dogmatyka Kościoła Prawosławnego*, stanowiącym całościowy wykład prawosławnej teologii dogmatycznej:

Padom u greh ljudi su uneli u svoju prirodu trulež, kvarež (...); pokajanjem bi se mogli spasiti greha, ali ne i truleži, jer pokajanje ne izvodi iz prirodnoga stanja, već samo obuzdava grehe. Da je po sredi bio sam greh, i da za njim nije došla kvarež, pokajanje bi bilo prekrasno. Ali je ljudskom prirodom kroz prestup ovladala kvarež, i ljudi su izgubili blagodat bogolikosti (...). Ljudima niko nije mogao pomoći niti im povratiti blagodat osim Boga Logosa, koji je iz ničega stvorio vasseljenu u početku⁸⁹.

86 Focjusz, *Biblioteka. Tom III. „Kodeksy” 230-246*, przeł. O. Jurewicz, Wrocław 2006, s. 138-139, kodeks 236.

87 Biskup Jerzy (Pańkowski), *Soteriologiczne znaczenie postrzyżyn i ślubów zakonnych*, „Elpis”, IX (XX), z. 15-16 (28-29), Białystok 2007, s. 235.

88 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, op. cit., s. 95.

89 Justin (Popović), *Dogmatika pravoslavne crkve II*, Sabrana dela Svetog Justina Novog u 30 knjiga, knj. 18, Beograd 2004, s. 18.

Upadek jako proces rozpadu, grzech i śmierć natury (św. Maksym Wyznawca), wywołał odłączenie ludzkiej natury od jej ontologicznego związku z Bogiem⁹⁰ i jakościową zmianę w wolności człowieka. Grzech rozbił naturę ludzką i *podzielił ją na wiele jednostek*⁹¹. Nastąpiło zamknięcie raju (Rdz 3, 24) i śmierć w grzechu (J 8, 24). Ludzie stali się niewolnikami grzechu (Rz 6, 20), a obraz Boży został tak zaciemniony (o. Justyn używa sformułowania: *ludzie stracili szczęście Bożego podobieństwa*), że *czym innym jest to, co powstało na obraz, a czym innym to, co się ukazuje obarczone cierpieniem*⁹². Dana człowiekowi w akcie stworzenia wolność zostaje utracona, ale z drugiej strony wciąż istnieje. Ten pozorny paradoks wyjaśnia św. Grzegorz z Nyssy za pomocą terminów *eleuthería* i *proaíresis*⁹³. *Eleuthería* oznacza pełną wolność, która po upadku przestaje istnieć w grzeszniku. Jednak Bóg zachował dla człowieka wolność ograniczoną – *proaíresis* – wolność wyboru między dobrem a złem:

Człowiek poprzez *proaíresis* jest w stanie stopniowo powracać do pierwotnej wolności, do *eleuthería*. Jeśli wybiera dobro, korzysta z własnej wolności, aby wzmocnić prawdziwą wolność. Jeśli natomiast wybiera zło, korzysta z własnej wolności, aby zniszczyć prawdziwą wolność⁹⁴.

Pomimo grzechu zachowanie wolnej woli nastąpiło dzięki odzieniom ze skór, które Bóg podarował człowiekowi po jego upadku. Dają mu one także możliwość dalszej realizacji jego władzy wolnego wyboru:

90 J. Brija, *Rečnik pravoslavne teologije*, op. cit., s. 324, hasło: *pad*.

91 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 119.

92 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, op. cit., s. 92.

93 Wyjaśnienie podaje św. Grzegorz z Nyssy w *De hominis opificio* 18, PG 44. W niniejszej pracy jest ono cytowane z innego źródła, a mianowicie: T. Špidlík, *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu...*, op. cit., s. 142-144. Św. Grzegorz z Nyssy używa także jeszcze jednego określenia wolności, a mianowicie *apátheia*, które „oznacza wolność i niezależność ducha od cielesnego *páthos*, zwycięstwo nad seksualnością, zatem – dziewictwo wraz ze wszystkimi jego prerogatywami”. Ibidem, s. 142-143.

94 Ibidem, s. 144.

Ponieważ człowiek wybrał przyjemność zmysłową zamiast duchowej radości, Bóg dał mu z powodu jego skłonności do zła skórzane ubrania, bo dzięki nim ukrył rozumną naturę pod cechami natury nierozumnej i mądrze wygospodarował dobro za pośrednictwem jego przeciwieństwa. Ubranie ze skór zachowuje wszystkie właściwości natury nierozumnej: pożydlwość, gniew, obżarstwo, chciwość i tym podobne, które to dają ludzkiej naturze możliwość wyboru między skierowaniem się ku cnocie lub ku złu⁹⁵.

*Kształtowanie się idei stworzenia pozostawało w silnym związku z doświadczeniem Boga zbawienia i przymierza*⁹⁶. Stwarzając świat i człowieka wyłącznie z miłości, mocą Swej niestworzonej woli, która jest nieskończonym i niemożliwym do ogarnięcia dobrem, Bóg przypisał mu cel: zjednoczenie ze Stwórcą, przebóstwienie, które jest możliwe do osiągnięcia wyłącznie w odpowiedzi miłości na miłość. Poddanie się wolni Boga, ciągłe wzrastanie ku dobru, przeważenie pierwiastka duchowego nad materialnym, miało doprowadzić człowieka do przebóstwienia, czyli ostatecznego celu stworzenia, który pierwotnie został uwarunkowany przez *idee-wole*⁹⁷:

Bóg stworzył nas, abyśmy stali się uczestnikami Boskiej natury, abyśmy dostąpili wieczności, abyśmy okazali się Jemu podobni, przebóstwieni mocą łaski, która stwarza wszystkie byty istniejące i doprowadza do istnienia to wszystko, co nie istniało (św. Maksym Wyznawca)⁹⁸.

Jednak stworzona wolność ludzkiej woli zwróciła się ku pozornemu pięknu, którego złożona natura oderwała człowieka od bytowego związku z Bogiem, wprowadziła nieodwracalną jakościową zmia-

95 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, op. cit., s. 102, przypis (tłumaczki) 78. Cytowany fragment nie jest integralną częścią traktatu *O stworzeniu człowieka*, lecz znajduje się w przypisie do Rozdziału XVIII. Oryginał pochodzi z *De mortuis*, GNO 9, 55.

96 J. Tofiluk, *Stworzenie w liturgii...*, op. cit., s. 119.

97 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 99.

98 Ibidem, s. 89.

nę w ludzkiej naturze, rozłam, rozszczepienie. Pomimo tego, Boży plan zbawienia, od początku obecny w akcie stwarzania, nie uległ zmianie:

jego celem zawsze pozostawało absolutnie dobrowolne zjednoczenie z Bogiem osobowych istot, ludzi i aniołów, którzy stali się w pełni hipostazami świata ziemskiego i świata niebieskiego. Miłość Boża zawsze pragnie jednego spełnienia: przeobóstwienia ludzi i przez nich całego kosmosu⁹⁹.

Jak widzieliśmy w tekście św. Grzegorza z Nyssy, Bóg przewidział kierunek, ku któremu zwróci się człowiek swą wolą i wprowadził podział na płcie. Następnie, po upadku, dał ludziom *odzienia ze skór*, które umożliwiły przetrwanie wolnej woli (zmienionej) oraz śmierć, która, choć jest skutkiem grzechu, *została ujęta w planie po to, by człowiek nie pozostał w stanie skażenia na wieki*¹⁰⁰. *Dla człowieka lepsza jest śmierć (...) niż umocnienie na wieczność jego dziwaczного położenia. Już sama śmiertelność budzi w nim pokutę, to znaczy możliwość nowej miłości*¹⁰¹.

Grzech, rozłam natury ludzkiej wywołany wyborem tego, co złożone, uniemożliwił samemu człowiekowi wypełnianie celu swego istnienia. Sam bowiem człowiek nie mógł naprawić swej natury, nie mógł jej „poskładać”, nie mógł jej przywrócić do stanu sprzed upadku, gdy była jednością duszy i ciała. Dlatego Bóg musiał posłać Swego Syna, musiał się Wcielić, by uświęcić całą naturę ludzką i uczynić ją zdolną do przeobóstwienia. Grzech, nie zmieniając Bożego planu zbawienia, zniszczył jego pierwotne „wykonanie”, czyli *bezpośrednie wstępowanie człowieka do Boga*¹⁰². Stworzenie i upadek człowieka zapowiadają zatem zbawienie jako przyszlą i eschatologiczną rzeczywistość.

99 W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, op. cit., s. 94-95.

100 Biskup Jakub (Kostiuczuk), *Ekonomia zbawienia*, op. cit., s. 38.

101 W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, op. cit., s. 66.

102 Ibidem, s. 95.

Soteriologiczny wymiar stworzenia postrzeganego w perspektywie dzieła odkupienia i przebóstwienia zajmuje także bardzo ważne miejsce w liturgii Kościoła prawosławnego. Jak podkreśla ks. Jerzy Tofiluk:

Teologia stworzenia wyrażona w tekstach liturgicznych jest nieodłącznie powiązana z wiarą w Odkupienie i Zmartwychwstanie Chrystusa. Prawda o stworzeniu wyrażona w tekstach liturgicznych jest zorientowana chrystologicznie. Konsekwencją takiej orientacji jest nadanie stworzeniu znaczenia soteriologicznego¹⁰³.

(...) prawosławne nabożeństwa są wyrazem pojmowania ekonomii zbawienia. Dlatego też wszyscy, którzy zajmują się liturgiką mają świadomość, że w żadnym z nabożeństw Kościoła modlitwy skierowane do Boga Stwórcy nie zajmują centralnego miejsca. Akcentowana jest przede wszystkim ekonomia zbawienia. Należy jednak zauważyć, że nie ma też nabożeństwa, w którym nie wspominałoby się Boga jako Stwórcy. Nie można przecież świętować Wcielenia, Epifanii czy Pięćdziesiątnicy nie wspominając o Bogu, który stworzył świat¹⁰⁴.

3. Cel wcielenia Drugiej Osoby Trójcy Świętej

3.1. Jezus Chrystus jako Nowy Adam

Wyzwolenie Izraelitów z niewoli egipskiej, jako centralny starożytny akt zbawczy, jest zapowiedzią wyzwolenia wszystkich ludzi (nie tylko narodu wybranego) z niewoli grzechu, upadku moralnego (w odróżnieniu od wolności politycznej). Poprzez zapowiedzi zawarte w księgach Starego Testamentu, coraz bardziej stają się widoczne objawienia, które zmierzają ku najważniejszemu wydarzeniu, ku Człowieczeństwu Słowa¹⁰⁵. Bóg musi bowiem przyjść do człowieka, aby człowiek mógł dojść do Boga¹⁰⁶:

103 J. Tofiluk, *Stworzenie w liturgii...*, op. cit., s. 140.

104 Ibidem, 121.

105 Św. Ireneusz z Lyonu, *Bóg w ciele...*, op. cit., s. 61.

106 Nawiązanie do słynnego pytania św. Ireneusza z Lyonu: *Jak człowiek doszedłby do Boga, gdyby Bóg nie przyszedł do niego?* O. Clément, *Boże Narodzenie...*, op. cit., s. 67.

Śpiewamy Panu, który Bożym swym rozkazem osuszył nieprzebyte szumiące morze i przeprowadził przez nie izraelski lud, chwalebnie bowiem wysłał się. (...) Niewypowiedziane jest uniżenie Słowa Bożego, Chrystus jest bowiem Bogiem i człowiekiem, ale nie poczytał sobie za grabież być Bogiem, kiedy przyjąwszy postać sługi okazuje się uczniom, chwalebnie bowiem wślawił się. (...) „Sam przyjdę służyć upadłemu Adamowi, w którego postać dobrowolnie odziałem się, jako Stwórca pełen bóstwa, i duszę moją oddaję za zbawienie, Ja, niecierpięliwy Bóg (*pieśń 1, hirmos, ton 2 jutrzni Wielkiego Poniedziałku*)¹⁰⁷.

Wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa umieszczone są zatem, zgodnie z nauką wielu Ojców Kościoła, a zwłaszcza św. Maksyma Wyznawcy, w *całościowym dynamizmie stworzenia*¹⁰⁸. O. Justin Popović podkreśla, że: *Bog Logos je postao čovek, da bi objasnio zašto je čoveka stvorio logosnim i bogolikim*¹⁰⁹. Wcielenie jest wielką, ukrytą tajemnicą, błogosławnym celem, dla którego wszystko zostało stworzone. Mając na względzie tylko ten cel, Bóg wszystko powołał do istnienia. *Jest to zatem synteza granicy i tego, co nieograniczone, (...) Stwórcy i stworzenia. (...) Kiedy nadeszła pełnia czasów, ta synteza była widoczna w Chrystusie, spełniając plany Boga* (św. Maksym Wyznawca)¹¹⁰.

„Tajemnica Wcielenia Logosu zawiera w sobie klucz do zrozumienia Pisma Świętego i tego, co się dotyczy poznania całego stworzenia, zaś Zmartwychwstanie Pańskie zawiera całą prawdę eschatologiczną, tajemnicę pełni i cel wszystkiego, co Bóg stworzył i ku czemu powołał” (św. Maksym Wyznawca)¹¹¹.

Miłość Boga, poprzez Wcielenie Syna, przywraca człowiekowi możliwość przebóstwienia: Dzisiaj objawiona zostaje odwieczna ta-

107 *Wielki Tydzień...*, op. cit., s. 9-10.

108 O. Clément, *Boże Narodzenie...*, op. cit.

109 Justin (Popović), *Dogmatika pravoslavne crkve...*, op. cit., s. 417.

110 O. Clément, *Boże Narodzenie...*, op. cit., s. 67-68.

111 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Słowo wstępne*, „Elpis” 2004, z. 9-10 (22-23), op. cit., s. 60.

jemnica i Syn Boży staje się Synem człowieczym, przyjmuje niskości, aby dać nam wysokości. Skłamał dawny Adam, bowiem chcąc być Bogiem, nie został nim. Teraz człowiekiem staje się Bóg, aby bogiem uczynić Adama (Piątek wieczorem piątego tygodnia Wielkiego Postu, stichery isomelosy tonu 2)¹¹².

Bóg staje się człowiekiem, by uzdrowić ludzką naturę, pokonać jej rozłam, przywrócić martwemu ciału udział w ożywiającej mocy Boga (św. Cyryl Aleksandryjski)¹¹³. Syn wciela się, by przywrócić możliwość zjednoczenia człowieka z Bogiem. *Teologia wschodnia widzi więc odkupieńcze dzieło Chrystusa nie w kategoriach jurydycznych, jako zadośćuczynienie Bogu Ojcu za nigdyś popełniony grzech, lecz jako przeobstwienie człowieka poprzez wkroczenie w realia ludzkości samego Boga*¹¹⁴. Chrystus pokonuje przeszkody, przez które człowiek sam nie mógł przebrnąć: rozłączenie dwóch natur, Boskiej i ludzkiej, grzech i śmierć. Poprzez sam fakt Wcielenia, Chrystus łączy obie natury, następnie zstępuje do otchłani, unieszkodliwia śmierć, wyrwa jej oścień i stwarza możliwość uleczenia grzechu. *Bóg zstępuje w meoniczne otchłanie, powstałe w stworzeniu przez grzech Adama, aby człowiek mógł wstępować do Boga*¹¹⁵. To wyzwolenie przywraca także naturze zdolność przyjmowania łaski i podążanie ku upodobnieniu, w którym przyjmie naturę Boską i stanie się zdolna do przemienienia całego kosmosu¹¹⁶.

Uczestniczenie w życiu Boga staje się możliwe dzięki hipostatycznej jedności dwóch natur w Chrystusie, połączonych, ale nie zlanych, bez pomieszania i bez rozdzielenia, bez zamiany i podziału. W tym dogmacie, ostatecznie sformułowanym na IV Soborze Powszechnym, *tkwi cały prawosławny system teologiczny głoszący, że Jezus Chrystus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Na tej prawdzie*

112 Fragmenty liturgii, jeśli nie zaznaczono, że pochodzą z prac drukowanych, zaczerpnięto ze strony www.liturgia.cerkiew.pl.

113 O. Clément, *Boże Narodzenie...*, op. cit., s. 69.

114 Biskup Jakub (Kostiuczuk), *Ekonomia zbawienia*, op. cit., s. 40.

115 W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, op. cit., s. 75.

116 Ibidem, s. 95.

*zbudowana jest nauka o zbawieniu i Kościele, który jest Bogoludzkim organizmem jednoczącym Boga i ludzi*¹¹⁷.

Zgodnie z dogmatem chalcedońskim, hipostaza obejmuje dwie natury: pozostaje jedną z nich, stając się i drugą, przy czym ani Bóstwo nie przemienia się w człowieczeństwo, ani też człowieczeństwo w Bóstwo¹¹⁸. Rozróżnienie między naturą (dwie w Chrystusie) i osobą (jedna w Chrystusie), zakłada wolność osoby w stosunku do natury w jej całości. Dzięki temu, żadna z natur nie likwiduje cech drugiej lecz potwierdza to, co jest „właściwe każdej naturze”¹¹⁹. Jest to klucz do rozumienia połączenia dwóch woli w Chrystusie, które, w odpowiedzi na herezję monoteletów, sprecyzował św. Maksym Wyznawca. We Wcielonym Bogu są dwie naturalne wole, ale nie ma w Nim ludzkiego wolnego wyboru:

W Jego Osobie nie może być konfliktu między dwoma naturalnymi wolami, ponieważ ta Osoba nie jest ludzką hipostazą, która spożyła fatalny owoc i powinna nieustannie wybierać między dobrem i złem. Jego Osoba jest Hipostazą Boską, której wolny wybór został dokonany raz na zawsze: wybór kenozy, wybór bezwarunkowego posłuszeństwa woli Ojca. Ludzkiej naturze Chrystusa właściwa jest cała pełnia, ale to, co w człowieku przynależy osobie, w Chrystusie przynależy Słowu, Osobie Boskiej. Człowieczeństwo, przyjęte przez tę Osobę, jest podobne do człowieczeństwa Adama przed upadkiem. Jednak kenoza Słowa jest także kenozą rajskiego człowieczeństwa, podporządkowanego przez odkupieńczą wolę Zbawiciela obiektywnym warunkom grzechu, na które wola ta odpowiada nie wolnym wyborem, a cierpieniem i miłością. Z drugiej zaś strony, jeśli wola Syna jest tożsama w wolą Ojca, to ludzka wola, która stała się wolą Słowa, jest Jego własną wolą i w tej własnej Jego woli zawiera się cała tajemnica naszego zbawienia¹²⁰.

117 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Sobór w Chalcedonie...*, op. cit., s. 83.

118 W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, op. cit., s. 78.

119 Ibidem, s. 87.

120 Ibidem, s. 90-91.

Jedna wola w Chrystusie nie może przeczyć drugiej; wola ludzka jest podporządkowana Boskiej.

Ekonomia zbawienia jest zatem budowana na podporządkowaniu własnej woli słowa, ludzkiej Jego woli, woli Ojca. Dlatego, że „whipostazowana” przez Słowo ludzka Jego wola nie zostaje zniszczona. (...) Jedyną decyzją Syna jest kenoza, wzięcie na siebie wszystkich warunków ludzkiego istnienia, doskonałe poddanie się woli Ojca. Własna wola Słowa, Jego ludzka wola poddaje się Ojcu i w ludzki sposób wyjawia zgodę Nowego Adama ze swoim Bogiem¹²¹.

Św. Maksym Wyznawca dokonał rozróżnienia między wolą naturalną i wolą dokonującą wyboru, *która nie jest naturalnym dążeniem ale, ale możliwością wolnego decydowania, a tym samym odnosi się do kategorii osoby*¹²². Należy także przywołać wspomnianą już koncepcję dwóch wolności św. Grzegorza z Nyssy: wolność, którą straciliśmy w wyniku grzechu pierworodnego i jej „pozostałość”, jaką jest możliwość wyboru. Chrystus zrzeka się swej własnej woli, aby wypełnić wolę Ojca (J 14, 28; Flp 2, 8), która jest wspólną wolą Trójcy. Swym posłuszeństwem pokazuje prawdziwą wolność, którą ludzie stracili na skutek upadku. Chrystus przyjmując ludzką naturę uzdrowia ją w całości, kładzie kres tragedii ludzkiej wolności i uzdrawia wolę, która była źródłem grzechu¹²³.

Wcielenie Chrystusa wymagało jednak zgody ludzkości na ten fakt. Bóg nie robi niczego, co zaprzecza stworzonej koncepcji wolności człowieka. W opisanym kontekście woli i wolności *fiat* Matki Bożej jest „powrotem” do pierwotnego wzrastania ku dobru. Św. Grzegorz z Nyssy odwołuje się do Mojżesza *i jemu podobnych*, którzy potrafili *ustrzec w sobie czysty kształt obrazu*; św. Maksym Wyznawca niedoskonałość człowieka widzi w konieczności dokonywania przez niego wyborów, *a wolność woli uznaje za nieuniknioną konsekwencję grze-*

¹²¹ Ibidem, s. 91-92.

¹²² Ibidem.

¹²³ Ibidem, s. 147.

chu, gdyż wola, działając początkowo intuicyjnie, zaczęła po grzechu wahać się i rozważać, podczas gdy ten, kto jest dokonały, idzie za dobrem bez wahania, bez dyskursywnych roztrząsań¹²⁴. Wcielenie Boga zależało od zgody człowieka, Marii, której osobista wolność ujawniła (...) swoją ludzką naturę¹²⁵. Wielowiekowa Boska pedagogia, którą przekazuje Stary Testament, została wynagrodzona – Maria swoją wolność utożsamiała z posłuszeństwem woli Ojca. W pełni dobrowolnie odpowiedziała na Bożą wolę całkowitym poświęceniem. Słowa: *Oto ja, służebnica Pańska, niech mi się stanie według słowa Twego* (Łk 1, 38), są swoistym początkiem zbawienia – procesu uleczenia natury ludzkiej przez Chrystusa, które umożliwi zablokowane przez grzech wzrastanie ku Bogu w celu zjednoczenia z Nim: *Dzisiaj zbawienia naszego początek i odwiecznej objawienie tajemnicy, Syn Boży staje się Synem Dziewicy i Gabriel łaskę zwiastuje* (Święto Zwiastowania, wieczorem na wielkich niesporach, troparion, ton 4). To, co wolą, która wybrała życie bez Boga, zostało zniszczone, to wolą, która wybiera posłuszeństwo Bogu, zaczyna być naprawiane. Od tej zgody zależało Wcielenie – przyjście Nowego Adama:

Maria Panna, wypełniwszy zamysł Boży, zjednoczyła miłość Bożą i stworzenie. W Niej zrealizowany został cel stworzenia świata. Ona jest usprawiedliwieniem świata, echem, sensem i chwałą świata. W niej Bóg jest wszystkim i we wszystkim¹²⁶.

Bóg, jeśli chce, obala prawa natury – mówi Bezcielesny – i działa ponad człowiekiem. Uwierz mym słowom prawdziwym, Najświętsza i Nieskalana. Ona zaś zawołała: Niech mi się stanie według słowa twego, urodzę Bezcielesnego, który ode mnie weźmie ciało, aby przywrócić człowieka do pierwotnej godności poprzez połączenie natur, jako Jedyny Wszechmogący! (Święto Zwiastowania, wieczorem na wielkich niesporach, stichera, ton 6).

124 P. Evdokimov, *Kobieta...*, op. cit., s. 59.

125 W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, op. cit., s. 72-73.

126 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Słowo wstępne*, „Elpis” 2001, z. 5 (18), s. 8.

3.2. Wcielenie tajemnicą i środkiem zbawienia

Pierwszy Adam zakorzeniony jest w tajemnicy Nowego (Drugiego) Adama. *Ojcowie Kościoła mówią, że Bóg, kiedy lepił z gliny człowieka, kontemplował Archetyp – postać Chrystusa*¹²⁷. W osobie Nowego Adama objawiona została odwieczna Boża tajemnica o zbawieniu świata. Za pomocą Wcielenia Bóg organizuje Swoją odwieczny plan związany ze światem i człowiekiem¹²⁸: daje znaczenie, metodę i środki do zbawienia ludzi i świata od grzechów, zła i śmierci. Znajduje się tu cały program zbawienia oraz wszystkie sposoby i drogi od człowieka do Boga, od stworzenia do Stwórcy, od syna marnotrawnego do Ojcu¹²⁹.

Każdy czyn Chrystusa był konieczny dla naszego zbawienia. Całe Jego życie na ziemi było niepodzielnym i nieprzerwanym staraniem o zbawienie rodzaju ludzkiego. Wszystkie, opisane przez Ewangelistów, wydarzenia związane z życiem i działalnością Chrystusa, z jednej strony umożliwiają człowiekowi zbawienie dzięki przemianie ludzkiej natury, zlikwidowaniu jej rozbicia, a z drugiej pokazują ludzkości drogę do zbawienia. Dzięki Wcieleniu, ludzie otrzymują możliwość oraz wiedzę o środkach prowadzących do zbawienia:

Skoro bowiem przez człowieka grzech wszedł w świat, a przez grzech śmierć, Jednorodzony Twój Syn, który jest w Twoim łonie, Boga i Ojca, zrodzony z niewiasty, świętej Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Marii, zrodzony pod prawem, w swoim ciele osądził grzech, aby umierający w Adamie w samym Twoim Chrystusie zostali ożywieni. Żyjąc w świecie tym, udzieliwszy nam zbawiennych nakazów, uwolnił nas od błędu bałwochwalstwa, doprowadził do poznania Ciebie, prawdziwego Boga i Ojca¹³⁰.

127 P. Evdokimov, *Kobieta...*, op. cit., s. 166.

128 *Bogovaploćenjem je ustrojen domostroj spasenja*. Justin (Popović), *Dogmatika pravoslavne crkve...*, op. cit., s. 14.

129 Ibidem.

130 *Boska Liturgia Świętego Ojca Naszego Bazylego Wielkiego*, Warszawa 2005, s. 84-85. W oryginalnym tekście nie ma wyróżnienia ostatniego zdania.

Narodziny Chrystusa, poprzedzone zgodą Marii, wyborem posłuszeństwa woli Boga, pokazują człowiekowi ideał ludzkiej woli i wolności. Są także zjednoczeniem dwóch natur w jednej osobie, całej ludzkiej oraz całej Boskiej. Zniesienie fizycznej bariery (rozłamu), przepaści między Bogiem a człowiekiem przedstawia na ikonie Narodzenia Pańskiego postać dzieciątka, które kryje dwie natury: Boską i ludzką. Bóg Wciela się w świat, którym rządzi grzech i śmierć. Serce ciemności rozbija światło: trzy promienie schodzące z nieba na Dzieciątka wskazują na uczestnictwo Trójcy Świętej¹³¹. Twarz Marii, odwrócona od Chrystusa, wskazuje na posłuszeństwo woli Boga i świadomość celu, dla którego Chrystus przychodzi na świat. Postać Józefa, ukazująca dramat człowieka znajdującego się między dwoma światami i koncepcjami życia – ziemskim, widzialnym, namacalnym a wynikającym z wiary, przez którą wszystko staje się możliwe¹³², jest wpisana w krąg posłuszeństwa woli Boga.

Kolejnym krokiem w procesie ukazywania ludziom drogi do zbawienia i równocześnie uświęcającym naturę ludzką, był Chrzest, w czasie którego Chrystus objawił siebie w postaci Boga. *Pozwolił swojej Boskiej naturze (...) zajaśnić poprzez swoje przebóstwione człowieczeństwo*¹³³. Chrystus odnawia, uświęca wodę, aby mogła oczyszczać ludzi w Jego Imię. Ikona Chrztu Pańskiego podkreśla Bogoczłowieczeństwo Chrystusa, Tróję Świętą oraz nowe stworzenie¹³⁴. Duchowe odczytanie tej ikony ukierunkowuje zatem na tajemnicę Wcielenia, które umożliwia człowiekowi zjednoczenie z Bogiem, oraz na środek prowadzący do tego zjednoczenia, to jest chrzest: *Jeśli ktoś nie narodził się z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego* (J 3, 5). Znamienne jest to, że jak Maria podporządkowała się woli Boga, tak i Chrystus, rozpoczynając swoje dzieło – uwalnianie zniewolonej ludzkości – zaczyna od ukazania ludziom Swego poddania się prawu,

131 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, przeł. H. Paprocki, Białystok 2001, s. 128-130.

132 Ibidem, s. 131.

133 W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, op. cit., s. 85.

od Swojej kenozy, podporządkowania się woli Ojca. W ten sposób inauguruje Swoją posługę i zaprasza człowieka do „nawrócenia” przez *zstąpienie w oczyszczające wody*¹³⁵.

W czasie kolejnej Teofanii, Przemienienia Chrystusa na Górze Tabor, człowieczeństwo ukazuje Bóstwo, *będące wspólnym blaskiem Trzech Osób. Człowieczeństwo Chrystusa stanie się okazją do objawienia Trójcy*¹³⁶. Cel, do którego zgodnie z wolą Boga dąży każdy człowiek, przebóstwienie, dokonało się po raz pierwszy w Osobie Chrystusa. *Jego ludzka natura zjednoczyła się z Logosem Boga i osiągnęła pełnię przebóstwiającej energii, która pochodzi z Boskiej istoty*¹³⁷. Według św. Grzegorza Palamasa oraz pierwszych Ojców Kościoła, Przemienienie jest obietnicą widzenia Boga twarzą w twarz¹³⁸, a więc możliwością osiągnięcia celu, dla którego człowiek został stworzony:

Pre svoga krsnog stradanja Gospod je uzvršio sve što je bilo neophodno u domostroju spasenja, i na Taboru je pokazao na tajanstve(n) način obličje Trojice. (...) Na dan svoga čudesnog preobraženja Gospod je na božanski savršen način preobrazio svoju čovečansku prirodu i pokazao je u njenoj bogolikipi lepoti i uzvišenosti. Time je otkrio čovekovo božansko veličanstvo i logosni karakter njegovog bića, a pokazao da je smisao čovekovog bića: ispuniti sa božanskom svetlošću i živeti zračeci njome. Ovploćenjem Gospod je primio u sebe čovečansku suštinu, a preobrazivšui se na Taboru On je pokazao prvobitnu lepotu lika. (...) Svojim preobraženjem Gospod je otkrio od pamtiveka sakrivenu tajnu i pokazao trajnu i večitu slavu prirode ljudske¹³⁹.

Narodziny, Chrzest oraz Przemienienie Chrystusa są ze sobą ściśle powiązane i prefigurują Jego Śmierć-Zmartwychwstanie¹⁴⁰.

134 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, op. cit., s. 140.

135 Ibidem, s. 144.

136 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 143.

137 G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka...*, op. cit., s. 131.

138 Ibidem, s. 126.

139 Justin (Popović), *Dogmatika pravoslavne crkve...*, op. cit., s. 407-408.

140 M. Quenot, *Zmartwychwstanie i ikona*, op. cit., s. 145.

W każdym w nich kluczową rolę odgrywa światłość, którą przy Narodzeniu Jezus daje pozostającemu w mrokach świata, podczas gdy Jego Chrzest – święto światłości – *wylewa światłość bez miary*¹⁴¹, a Przemienienie ukazuje światłość niestworzoną, której mocy nie mogą znieść zasłaniający twarz rękoma i spadający z góry Jan, Jakub i Piotr. Ta światłość na ikonie Zmartwychwstania, to jest Zstąpienia do Otchłani, ostatecznie likwiduje ciemności. Ukazywany od narodzin sposób wyzwalania człowieka z niewoli grzechu i śmierci, cel życia ludzi i świata oraz droga, którą muszą podążać chcąc osiągnąć przebóstwienie, swą kulminację osiąga w akcie dobrowolnej śmierci Chrystusa oraz Jego Zmartwychwstania. Poprzez śmierć Jezusa, który jako jedyny *poznał czym jest autentyczna śmierć, ponieważ Jego przebóstwione człowieczeństwo nie powinno było umierać (...), grzech ulega likwidacji*¹⁴². Zstępując do otchłani, wyprowadza z niej człowieka i przywraca mu możliwość życia wiecznego, zbawienia, przebóstwienia, stania się bogiem z łaski:

Zstąpiłeś w otchłanie ziemi, / Zawory wieczne skruszyłeś, / A tych, co byli zamknięci, / uwolniłeś, Chryste, / I trzeciego dnia, / Jak prorok Jonasz / Z wnętrza ryby / wyszedłeś z grobu. (...) Pieczęcie nietknięte / Zachowałeś, Chryste, / Wychodząc z grobu, / Jak nie naruszyłeś / Zapory dziewiczej, / Kiedyś się rodził. / I otworzyłeś / Nam rajske podwoje. (...) Zbawicielu mój żywy! / Tyś ofiarą, której / Nie zdołano zabić na zawsze. / Jako Bóg ochotnie / Sam siebie Ojcu ofiarując / Wskrzesiłeś z sobą / Cały ród Adama, / Z grobu powstają. (pieśń 6, hirmos, jutrznia paschalna)¹⁴³.

Śmierć przestaje być sytuacją bez wyjścia, ale dzięki Zmartwychwstaniu, staje się bramą do Królestwa. Śmierć nie jest już absolutna, zostaje, zgodnie ze słowami eksapostilarionu jutrzni paschalnej, zniewolona: *Zasnąłeś w ciele, jako martwy, / Królu i Panie, / Po trzech*

141 Ibidem, s. 145.

142 W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, op. cit., s. 93-94.

143 *Wielki Tydzień...*, op. cit., 153-154.

*powstałeś dniach, / Adama podniosłeś ze zniszczenia, / I zniewoliłeś śmierć: / Pascha niezniszczalności / Świata zbawienie*¹⁴⁴.

Nauczanie Boże o zbawieniu jako celu Wcielenia Kościół wyraził w Wyznaniu Wiary: Wierzę w (...) Boga prawdziwego z Boga prawdziwego (...), który dla nas, ludzi, i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba i wcielił się z Ducha Świętego, i Marii Dziewicy, i stał się człowiekiem¹⁴⁵. Konieczność odnowienia natury człowieka stworzonego na obraz Boga sprawiła, że na ziemię przyszedł sam Obraz Boga, Zbawiciel, Jezus Chrystus. Nie mogli tego dokonać ani stworzeni na obraz Boga ludzie, ani aniołowie, gdyż nie są obrazami Boga. Dlatego też z niebios zstąpił Bóg Logos, jako Obraz Ojca, aby odnowić człowieka stworzonego na obraz Boga¹⁴⁶. Droga od człowieka do Boga została zniszczona przez upadek, toteż św. Ireneusz z Lyonu pytał: Jak człowiek doszedłby do Boga, gdyby Bóg nie przyszedł do człowieka?¹⁴⁷ Św. Maksym Wyznawca podkreślał natomiast, że:

tajemnica Wcielenia Słowa zawiera cały sens zagadek i symboli pisma, całe znaczenie stworzeń widzialnych i niewidzialnych. Ten, kto zna tajemnicę krzyża i Grobu, zna też sens wszystkich rzeczy, Ten, kto jest wtajemniczony w ukryte znaczenie zmartwychwstania, zna cel, dla którego Bóg od samego początku stwarza wszystko¹⁴⁸.

Drugi Adam wypełnił więc powołanie, które zdradził pierwszy Adam: *żyć tylko Bogiem i Bogiem karmić świat*¹⁴⁹. Zgodnie ze słowami o. Justina Popowicia: *u Bogočoveku je dat najrealnije ostvaren božanski ideal čovečije ličnosti*¹⁵⁰. W Chrystusie realizuje się zatem pełnia człowieczeństwa, czyli to, czego Bóg oczekuje od stworzenia. Dzięki Jezu-

¹⁴⁴ Ibidem, s. 161.

¹⁴⁵ *Boska Liturgia...*, op. cit., s. 76.

¹⁴⁶ Justin (Popović), *Dogmatika pravoslavne crkve...*, op. cit., s. 18.

¹⁴⁷ Zob. przypis 106.

¹⁴⁸ Ibidem, s. 68.

¹⁴⁹ W. Łoski, *Teologia dogmatyczna*, op. cit., s. 99.

¹⁵⁰ Justin (Popović), *Dogmatika pravoslavne crkve...*, op. cit., s. 14.

sowi, który *nie upierał się zachłannie, by być na równi z Tobą, Bogiem i Ojcem (...) użył Siebie i przyjąwszy postać sługi stał się podobnym do naszego poniżenia, aby nas uczynić na wzór obrazu swojej chwały*¹⁵¹, człowiek otrzymał możliwość wypełnienia celu, dla którego został stworzony oraz środki, które ku temu wiodą. Kluczem do przebóstwienia staje się, na wzór Chrystusa, podporządkowanie własnej stworzonej wolności, woli Boga: *szukam bowiem nie własnej woli, lecz woli Tego, który mnie posłał* (J 5, 30).

4. Akt zbawczy człowieka

4.1. Rola Świętego Ducha w akcie zbawienia

Znosząc przepaść między Bogiem a człowiekiem i otwierając wrota utraconego raj, Chrystus wznawia na ziemi Królestwo Boże: *muszę głosić Dobrą Nowinę o królestwie Bożym, bo po to zostałem posłany* (Łk 4, 43). Pojawia się ono wraz z przyjściem Zbawiciela: *Jeśli Ja mocą Ducha Świętego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło już do was królestwo Boże* (Mt 12, 28) i jest obecne wśród tych, którzy zawierzą i podporządkują swe życie Słowu Bożemu (Mk 1, 15). Jego duchowy charakter pozwala mu być tu i teraz, na ziemi, między ludźmi, w ich sercach:

Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś Królestwo moje nie jest stąd. (...) Jestem królem. Ja się na to narodziłem na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu (J 18, 36-37).

Widzialną stroną Królestwa Bożego jest Kościół (gr. *ekklesia* – społeczność, zgromadzenie wywołanych), u podstaw którego leży dzieło Odkupiciela oraz dzieło Trzeciej Osoby Trójcy¹⁵². Oba są po-

¹⁵¹ Boska Liturgia..., op. cit., s. 84.

¹⁵² Tak naprawdę nie chodzi tu o jednostki i zbiorowość, lecz o osoby ludzkie, które mogą osiągnąć swą doskonałość, jedynie w jedności natury. Podstawą tej jedności jest wciele-

trzebne człowiekowi do osiągnięcia zbawienia, zjednoczenia z Bogiem. Podczas gdy Chrystus jest Głową Kościoła, Duch Święty

aktualizuje dzieło zbawienia w historii i ukierunkowuje je w stronę eschatologicznej rzeczywistości królestwa Bożego. Oznacza to, że królestwo Chrystusowe rozpoczęte zostało wraz z Jego Kościołem na ziemi. W historii kontynuowane jest dzięki zstąpieniu Ducha Pocieszyciela (J 14, 26)¹⁵³.

Z nauką o Królestwie Bożym w nierozdzielным związku znajduje się nauczanie o Duchu Świętym. Św. Serafin z Sarowa określał Królestwo Boże jako tożsame z Duchem Świętym¹⁵⁴, a ks. Henryk Paprocki podkreśla, że *Duch Święty i królestwo Boże w perspektywie teologii prawosławnej są pojęciami bliskimi znaczeniowo*¹⁵⁵. Dlatego też pytanie o czas spełnienia Królestwa Bożego jest równoznacznie z pytaniem *kiedy wchodzimy w posiadanie Ducha Świętego. (...) Duch Święty nie tylko wskrzesza i przybliża świat przyszły, lecz sądzi i „przekonuje” obecny świat o grzechu*¹⁵⁶.

Posłany w imię Syna, Duch Święty czyni ludzi uczestnikami Boskiej natury. Dzieje się to przy pomocy niestworzonej łaski, wspólnej energii Świętej Trójcy, naturalnego bogactwa Boga, to jest *natury Bożej takiej, jaka udziela się ludziom; jest to natura, która wychodzi poza istotę i oddaje się*¹⁵⁷. Duch Święty udziela ją tym, w których jest obecny¹⁵⁸ i odradza ich. Dzięki mocy wiary, w Kościele nikt nie jest odłączony od wspólnoty, a Kościół – nowe ciało ludzkości – zawiera w sobie ludzkie hipostazy:

nie; Pięćdziesiątnica to manifestacja wielości osób w Kościele. W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 167.

153 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Słowo wstępne*, „Elpis” 2004, z. 9-10 (23-24), op. cit., s. 60.

154 Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2008, s. 52.

155 H. Paprocki, *Obietnica ojca. Doświadczenie Ducha Świętego w Kościele Prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, s. 58.

156 Ibidem, s. 59-60.

157 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 156.

158 Ibidem, s. 157.

Podzieleni poniekąd na osobowości zupełnie odrębne, dzięki czemu ten jest Piotrem, albo Janem, albo Tomaszem, albo Mateuszem, jesteśmy jakby stopieni w jedno ciało w Chrystusie, spożywając z tego samego ciała (św. Cyryl Aleksandryjski)¹⁵⁹.

Podczas gdy dzieło Chrystusa odnosiło się do ludzkiej natury, dzieło Ducha Świętego dotyczy każdej z osób i udziela jej pełni Bóstwa, daje możliwość urzeczywistnienia podobieństwa we wspólnej naturze¹⁶⁰. W dniu Pięćdziesiątnicy języki ognia spoczywają na każdym członku ciała Chrystusowego, na każdej osobie, w której się uobecnia. Zstąpienie Ducha Świętego na człowieka jest darem jedności i różnorodności¹⁶¹, który przebóstwia, a samo przebóstwienie jest tożsame ze zdobywaniem Ducha Świętego, to jest *duchowym wzrastaniem, którego dokonuje Duch Święty w Kościele przez akt zbawczy Chrystusa*¹⁶². Prawdziwy cel życia chrześcijańskiego polega na *zdobyciu Ducha Bożego*¹⁶³, który działa wewnątrz nas i wewnątrz nas buduje *królestwo niebieskie*¹⁶⁴.

Każdy człowiek nosi w sobie Boży obraz, ale przebóstwiającej energie, łaska, dzięki której Duch Święty czyni nasz byt siedzibą Świętej Trójcy, obecne są tylko w członkach Kościoła. W nim dane jest nam bowiem wszystko, czego potrzebujemy do zbawienia. Nie możemy już drugi raz upaść, czyli stracić możliwość zjednoczenia z Bogiem, ale człowiek wciąż ma wybór woli, która opiera się Bogu. Odkupieńcze dzieło Chrystusa zlikwidowało przeszkody, które uniemożliwiały człowiekowi po upadku realizację woli Bożej. Jednak wola Boża, która poprzedziła ludzki wybór grzechu, nie uległa zmianie: przebóstwienie musi się dokonać w synergii obu wól: Boskiej i ludzkiej. Stwórca nie może pogwałcić wyboru ludzkiej woli i „zmusić nas do zbawienia”, ponieważ *utracilibyśmy obraz Boży, a przeby-*

159 Ibidem, s. 159.

160 Ibidem.

161 K. Ware, *Prawosławna droga*, przeł. s. Nikolaia, Białystok 1999, s. 101.

162 K. Ch. Felmy, *Współczesna teologia prawosławna*, op. cit., s. 139.

163 Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, op. cit., s. 52.

164 Ibidem, s. 78.

wanie ze stwórcą w Jego Królestwie nie miałyby sensu, czy dokładniej – nie byłoby chwałą¹⁶⁵. Wynikiem tego jest nie tylko dynamizm stanu łaski, ale także sama jej obecność w człowieku. Staje się ona udziałem człowieka dzięki zstąpieniu Ducha Świętego w sakramencie Chrztu i Bierzmowania:

Tę samą ognistą łaskę Ducha Świętego w chwili dawania jej wszystkim wiernym w tajemnicy chrztu świętego, zapieczętowanie się poprzez bierzmowanie w głównych, wskazanych przez Kościół święty miejscach naszego ciała, jako wiecznego stróża tej łaski (...). Łaska bowiem chrztu jest tak wielka, konieczna i życiodajna dla człowieka, że nie jest odbierana nawet heretykowi aż do śmierci, kresu doczesnej próby człowieka, aby okazało się, czego był godnym i co dokonał przy pomocy łaski w danym przez Boga czasie¹⁶⁶.

Każdy ochrzczony, a więc każdy Boży człowiek, jest napełniony Duchem Świętym (Dz 2, 4)¹⁶⁷. Łaska Boża nie jest jednak czymś statycznym i raz otrzymana nie prowadzi człowieka wprost ku przebóstwieniu:

W tych, którzy szczerze przyjęli ten dar, Duch pozostaje według stopnia okazanej wiary. Współdziałając i mieszkając w nich, w każdym buduje dobro, stosownie do gorliwości duszy w dziełach wiary. Dokonuje się to zgodnie ze słowami Pana: kto otrzymał minę, został nią obdarzony po to, by przynosił zyski. Znaczy to, że łaska Ducha Świętego dana jest każdemu, by człowiek nią obdarzony mógł się rozwijać i czynić postępy¹⁶⁸.

Jest pierwszym warunkiem, do którego dojść musi jednak życie zgodne z wolą Boską, a więc trud odszukiwania Jej w decyzjach dnia codziennego. Chcąc Ją widzieć, człowiek powinien nieustannie

165 Biskup Jakub (Kostiuczuk), *Ekonomia zbawienia*, op. cit., s. 41.

166 Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, op. cit., s. 76-77.

167 K. Ware, *Prawosławna droga*, op. cit.

168 Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga...*, op. cit., s. 102.

zabiegać o to, by jego natura nie stała się dla łaski nieprzenikalna. W przeciwnym wypadku, będzie ona w ludziach obecna, ale nieaktywna. Dlatego też, konieczne jest sakramentalne życie urzeczywistniane we wspólnocie kościelnej:

W Kościele, poprzez sakramenty, nasza natura wchodzi w zjednoczenie z naturą Boską w hipostazie Syna, który jest głową ciała mistycznego. Nasze człowieczeństwo staje się współlistotne z człowieczeństwem przebóstwionym, zjednoczonym z Osobą Chrystusa, chociaż nasza osoba nie osiągnęła jeszcze swej doskonałości¹⁶⁹.

Osoba włączona do Kościoła odnajduje w nim wszystkie warunki potrzebne do wzrastania w łasce, a więc w konsekwencji do przebóstwienia. Wzrastanie w łasce można bowiem określić jako podążanie ku Bogu: *Temu, który zdąża do Pana / nigdy nie zabraknie przestrzeni. / Ten kto wstępuje ku górze / nie zatrzymuje się nigdy, / idąc od początku do początku, / poprzez początki nie znające końca* (św. Grzegorz z Nyssy)¹⁷⁰. Umożliwia to sakrament Eucharystii, w którym Kościół jawi się jako *jedna, zjednoczona z Chrystusem natura*¹⁷¹ i urzeczywistnia jedność ludzkiej natury z Chrystusem oraz ze wszystkimi członkami Kościoła *we wspólnocie jednego Ducha Świętego*¹⁷². Duch Święty, utożsamiony z Królestwem Bożym:

przejawia się przede wszystkim w Eucharystii, w której świadomość prawosławna widzi spełnione już Królestwo Boże. Życie w Duchu Świętym i życie w Chrystusie tak bardzo łączą się ze sobą, że w przeciwieństwie do praktyki zachodniej konsekracja eucharystyczna dokonuje się poprzez epiklezę Ducha, a przyjęcie Ciała i Krwi Chrystusa jest komunią Ducha Świętego¹⁷³.

169 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 173.

170 W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 2002, s. 5.

171 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 172.

172 A. Schmemmann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, przeł. A. Turczyński, Białystok 1997, s. 8.

173 J. Klinger, *O istocie prawosławia...*, op. cit., s. 170.

Bycie w jedności z Kościołem i wzrastanie w łasce umożliwiają człowiekowi uświęcenie. Dzieło Ducha Świętego daje człowiekowi możliwość stawania się coraz bardziej podobnym do Chrystusa, a kluczową rolę w tym procesie odgrywa łaska (Ef 2, 8) oraz, ściśle związana ze zdobywaniem Ducha Świętego, wola człowieka (Flp 2, 12-13). Środki, które temu służą, aktywne życie we wspólnocie Kościelnej, przyjmowanie sakramentów, modlitwa, post, okazywanie miłosierdzia, są człowiekowi dane, ale wpisane w obowiązek. Łaska jest uniwersalna dla każdego (Mt 28, 19), jednak jej działanie w człowieku zależne jest od stworzonej wolności ludzkiej woli. Człowiek naznaczony obecnością Ducha Świętego, może zabiegać o łaskę, która przemienia ludzką naturę (1 Kor 15, 10; Ap 3, 20) i prowadzi do uświęcenia rozumianego nie jako akt, lecz proces: „My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jakby w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18), lub stać się dla niej nieprzenikalnym i ponieść tego konsekwencje: „tak Ja również wybiorę dla nich utrapienia i sprowadzę na nich zło, którego się obawiają, ponieważ wołałem, a nikt nie odpowiedział, mówiłem, a nie słuchali. Tak, czynili, co złe w moich oczach, i wybrali to, co mi się nie podoba” (Iz 66, 4).

4.2. Soteriologiczny ekskluzywizm czy uniwersalność aktu zbawienia?

W procesie pozytywnej odpowiedzi woli człowieka na wolę Boga, kluczowe znaczenie odgrywa nawrócenie: ludzka wolność świadomie i dobrowolnie wybierająca podporządkowanie się woli Stwórcy. Jest ono ściśle związane z modlitwą i czuwaniem, które przynoszą łaskę Ducha Świętego¹⁷⁴ oraz *pokajaniem*, którego nie może doświadczyć nikt, kto nie ujrzał światłości Chrystusa¹⁷⁵. Sakrament Spowiedzi ma

174 Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, op. cit., s. 60. *Wielka jest moc modlitwy i modlitwa najwięcej przynosi Ducha Bożego i najłatwiej ją spełnić*. Ibidem, s. 61.

175 Biskup K. Ware, *Prawosławne rozumienie pokajania*, przeł. J. Misiuk, W. Misijuk, Białystok 1994, s. 12.

przede wszystkim działanie terapeutyczne – działaniem Boga w nas i z nami leczy człowieka. Połączenie łaski Boga i wolnej woli człowieka staje się *zbawczym lekarstwem* (św. Jan Złotousty)¹⁷⁶:

Słowo Boże nie na darmo mówi: Królestwo Boże w was jest i gwałtownicy je porywają, czyli ludzie, którzy nie bacząc na więzy grzechów wiążących ich i dopuszczających swym gwałtem i pobudzeniem nowe grzechy, uniemożliwiające przyście do Zbawcy naszego, przez doskonałą pokutę pogardzają całą mocą tych grzesznych więzów i porywają się na ich rozwiązanie. Tacy ludzie są potem rzeczywiscie przez łaskę wybieleni ponad śnieg przed obliczem Boga¹⁷⁷.

Dana człowiekowi możliwość nawrócenia i pokuty wpływa z Bożego daru, jakim jest ludzka wolność. Jednak, choć jest ona elementem Bożego obrazu w człowieku, od niestworzonej wolności Boskiej odróżnia ją zmienność, która będąc przyczyną upadku, jest także szansą powrotu do dobra¹⁷⁸. Wszystko bowiem, co Bóg stworzył, jest dobre (Rdz 1, 31). Co jednak stanie się z człowiekiem, którego przypisana mu zmienność sprawi, że nie urzeczywistni swego podobieństwa do Boga? Czy, będzie jak obraz, który *nie zjednoczy się, ale odpadnie od swojego podobieństwa?*¹⁷⁹

Kluczowymi pojęciami, które rygorystom słów *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, przeciwstawiają koncepcję apokatastazy, a mówiąc precyzyjniej, nie wykluczają jej lecz określają jako nadzieję i modlitwę o zbawienie wszystkich są: Boże miłosierdzie, Boska pedagogia oraz lecznicze właściwości kary. W prawosławnym pojmowaniu zbawienia możliwość apokatastazy, czyli powrotu *stworzenia do jedności z Bogiem, a w konsekwencji ostateczne zwycięstwo dobra*, w wymiarze indywidualnym zakładający *odnowienie, uzdrowienie, wyzwolenie*

176 Ibidem, s. 20.

177 Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, op. cit., s. 78.

178 Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, op. cit., s. 109, przypis (tłumaczki) 96.

179 S. Bułgakow, *Drabina Jakubowa. Rzecz o aniołach*, przeł. T. P. Terlikowski, Warszawa, 2005, s. 121.

*i pojednanie z Bogiem wszystkich istot rozumnych (...) niezależnie od ich stanu w dniu śmierci*¹⁸⁰, jest tajemnicą, której człowiek nie może zrozumieć:

W paruzji i eschatologicznym wypełnieniu historii cały wszechświat dostąpi doskonałego zjednoczenia z Bogiem. W każdej z osób ludzkich, które w Kościele otrzymały łaskę Ducha Świętego, zjednoczenie to urzeczywistni się, lub raczej objawi, na inny sposób. Jednak granice Kościoła poza śmiercią i możliwości zbawienia dla tych, którzy w tym życiu nie poznali światłości, pozostają dla nas tajemnicą Bożego miłosierdzia – nie ośmielając się na nie liczyć, nie możemy go jednak ograniczać podług naszej ludzkiej miary¹⁸¹.

Nie jest to dogmat, lecz modlitwa o *zbawienie wszystkich*¹⁸². Nie można jej także określić mianem pewności doktrynalnej, a jedynie jako wiarę i nadzieję w *możliwość jej zaistnienia*¹⁸³. *Kościół przyjmuje apokatastazę całej natury i pozostawia wierzącym jako sferę modlitwy i nadziei na apokatastazę indywidualną. Bardziej modli się o zbawienie wszystkich, niż wyznaje to zbawienie*¹⁸⁴.

Współcześnie teologowie prawosławni¹⁸⁵ tłumacząc koncepcję *wiecznego powrotu*, odwołują się do pism, między innymi, Klemensa

180 J. Tofiluk, *Koncepcja apokatastazy ks. Sergiusza Bułgakowa*, „Roczniki Teologiczne” 2003, t. 50, z. 7, s. 26.

181 W. N. Łoski, *Teologia mistyczna...*, op. cit., s. 222.

182 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Słowo wstępne*, „Elpis” 2004, z. 9-10 (23-24), op. cit., s. 61.

183 J. Tofiluk, *Koncepcja apokatastazy...*, op. cit., s. 31.

184 Ibidem, s. 29-30.

185 Odwołujemy się przede wszystkim do prac biskupa Kallistosa Ware (*Ośmielamy się mieć nadzieję na zbawienie wszystkich? Orygenes, św. Grzegorz z Nyssy i św. Izaak Syryjczyk*, [w:] *W drodze ku wieczności*, W. Leśniewski, W. Misijuk (red.), Lublin 2004, s. 201-231; tenże, *Prawosławna droga*, przeł. s. Nikolaia, Białystok, 1999), biskupa Jakuba Kostiućzuka (*Ekonomia zbawienia*, op. cit.) oraz ks. Jerzego Tofiluka (*Koncepcja apokatastazy...*, op. cit.). Z kręgu teologów nieprawosławnych, korzystamy z dzieł ks. Wacława Hryniewiczza (*Chrześcijaństwo nadziei*, op. cit.; eadem, *Teraz trwa nadzieja. U podstaw chrześcijańskiego uniwersalizmu*, Warszawa, 2006) oraz Wojciecha Szczerby (*A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków, 2008; tenże, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*, Warszawa 2001).

Aleksandryjskiego i jego uniwersalnego modelu Boskiej pedagogii, Orygenes, który apokatastazę pojmował w *kategoriach hipotezy, nie rosząc sobie absolutnie prawa do zdogmatyzowania*¹⁸⁶, św. Grzegorza z Nyssy akcentującego wykraczanie Boskiej pedagogii poza rzeczywistość ziemską i dokonywanie się jej w rzeczywistości pośmiertnej oraz św. Izaaka Syryjczyka, który odrzucając możliwość przypisania Bogu idei zemsty, wszystko poddaje Jego nieskończonemu miłosierdziu.

Obok wieczności kar piekielnych i niedostępności zbawienia dla ludzi, którzy nie dostąpili uświęcenia (Hbr 12, 14), niektóre fragmenty Nowego Testamentu, jak zauważa biskup Kallistos Ware, zwracają się raczej ku *uniwersalizmowi* aktu zbawczego¹⁸⁷. Odwołując się do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, a w szczególności do: 1 Kor 15, 22; 5, 18; 11, 32, podkreśla jednak, że ich autor nie zakłada powszechnego zbawienia, lecz wyraża *ufne oczekiwanie*, które jest jednak czymś więcej niż tylko możliwością¹⁸⁸. Do tego Listu odwołał się także Orygenes, dla którego kluczem do możliwości apokatastazy były słowa postulujące ostateczne pojednanie, kiedy *Bóg będzie wszystkim we wszystkich: A gdy już wszystko zostanie mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich* (1 Kor 15, 28). Bóg staje się lekarzem wszechświata, a stosowane w ramach Jego pedagogii kary, mają na celu uzdrowienie. Wieczność kar, w takim ujęciu, jest pozbawiona sensu, ponieważ *w piekle, które trwa bez końca nie dochodzi ani do ocalenia, ani też uzdrowienia, a więc stosowanie takiego rodzaju kar jest bezpodstawne i niemoralne*¹⁸⁹. Znamienne są słowa św. Izaaka Syryjczyka, zgodnie z którymi *litościwy Stwórca nie tworzyłby rozumnych istot po to, aby poddać je bezlitosnej, niekończącej się udręce*¹⁹⁰. Oczywiście Boska pedagogia wynika z nieskończonej,

186 J. Tofiluk, *Koncepcja apokatastazy...*, op. cit., s. 27.

187 Biskup K. Ware, *Ośmielamy się...*, op. cit., s. 204-207.

188 Ibidem, s. 205-206.

189 Ibidem, s. 216.

190 Ibidem, s. 222.

nieustającej miłości Boga (1 Kor 13, 8), która sięga nawet do piekła, będącego nie jest istotą a skutkiem (św. Izaak Syryjczyk)¹⁹¹. Jednak w tak pojmowanym piekle Boża miłość jest udręką, cierpieniem dla zamykających przed nią drzwi swych serc, *wrota piekła zamknięte są [bowiem] od wewnątrz*¹⁹².

Piekło jako skutek, stan umysłu, nie jest karą, lecz faktem odrzucenia Boga. Jest to ściśle powiązane z odmówieniem, zgodnie z nauką św. Grzegorza z Nyssy, zła statusu ontycznego. Zło bowiem nie istnieje, jest tylko brakiem dobra, odwróceniem się od Boga, ludzkim zwróceniem się ku wyborowi, który Bóg przewidział w akcie stworzenia. *To nie Bóg stwarza wieczne cierpienia, lecz same cierpiące istoty, które wybrały zło. Nawet w ich przypadku Bóg przejawia miłość i dobroć – daje im miejsce w oddali od siebie, by Jego potęga i chwała nie pomnażały ich cierpień*¹⁹³.

Jednym z głównych argumentów przeciwko powszechnemu zbawieniu, w tym zbawieniu demonów, jest oczywiście wolna wola stworzonych istot rozumnych. Kluczem do rozwiązania paradoksu wolności oraz uniwersalności aktu zbawczego, wydaje się być koncepcja, zgodnie z którą stworzona wolność woli nie wyklucza Boskiej pedagogii. Jej autorem jest św. Grzegorz z Nyssy, który Boską pedagogię określa jako próbę *dotarcia przez Boga różnymi sposobami do serca, a raczej rozumu człowieka i skłonienia go do porzucenia drogi zła*¹⁹⁴. Stworzona wolność ludzkiej woli nie jest idealna i może prowadzić zarówno do dążenia ku Bogu, jak i odwrócenia się od Niego. Jednak, *na najgłębszym poziomie swej istoty człowiek – jako odzwierciedlenie natury Boga – pragnie żyć w sposób, do jakiego został stworzony*¹⁹⁵. Zatem, ludzie zawsze wybierają to, co uważają za dobre, dlatego często ulegają złudzeniu, którym posługuje się zło. Po *oczyszczeniu w ogniu*, jako najbardziej radykalnej, ale koniecznej Boskiej metodzie wycho-

191 Ibidem, s. 219.

192 Ibidem, s. 221.

193 Biskup Jakub (Kostiuczuk), *Ekonomia zbawienia*, op. cit., s. 44.

194 W. Szczerba, *A Bóg będzie...*, op. cit., s. 279.

195 Ibidem.

wawczej, gdy już człowiek *czystym umysłem spojrzy na własną duszę, w jej naturze wyraźnie dostrzeże miłość Boga ku nam oraz wolę Stwórcy*¹⁹⁶. Nie sprzeciwia się to woli człowieka, wręcz przeciwnie, pokazuje jej prawdziwy wymiar:

Zatem, aby władza mogła pozostać w [ludzkiej] natrze, a zło zostało w niej usunięte, boska mądrość ustaliła zasadę, aby pozwolić człowiekowi czynić co zechce, żeby mógł zasmakować zła, którego pragnął, i nauczyć się z własnych doświadczeń, co należy wybierać, a następnie aby dobrowolnie odwrócił się w swoim pragnieniu ku pierwotnemu błogosławieństwu (...), odrzucając ze swojej natury wszystko, co wiąże się z żądzami i nierozumnością (...) albo poprzez oczyszczenie w tym życiu przez uwagę i miłość mądrości, albo po odejściu stąd, w tyglu oczyszczającego ognia (św. Grzegorz z Nyssy)¹⁹⁷.

Po oczyszczeniu, gdy stworzona wolność ludzkiej woli, sprowadzona przez fakt upadku do wyboru między dobrem a złem, wraca do swego pierwotnego wymiaru, może już wybrać tylko dobro.

Należy jednak raz jeszcze podkreślić, że apokatastaza, w Kościele prawosławnym, nie jest dogmatem, lecz pozostaje w sferze nadziei i modlitwy. Metropolita Sawa akcentuje bowiem, że *żaden rygoryzm nie może odrzucić nadziei zawartej w słowach apostoła Pawła*: „Albowiem Bóg poddał wszystkich nieposłuszeństwu, aby wszystkim okazać swe miłosierdzie” (Rz 11, 32-33)¹⁹⁸.

5. Zamiast podsumowania

W odkupienie wpisana jest, pominięta w powyższych rozważaniach, radość. Bóg daje człowiekowi możliwość upodobnienia się do Prototypu, pokazuje mu drogi prowadzące do pełni człowieczeństwa, używa wszystkich swych Bożych środków, aby nagrodzić człowieka

196 Św. Grzegorz z Nyssy, *O naśladowaniu Boga*, op. cit., s. 99.

197 W. Szczerba, *A Bóg będzie...*, op. cit., s. 280.

198 Metropolita Sawa (Hrycuniak), *Słowo wstępne*, „Elpis” 2004, z. 9-10 (23-24), op. cit.

za dobre uczynki i nie pozbawiać nagrody w życiu przyszłym¹⁹⁹, szanuje ludzką wolność i w swej Boskiej pedagogii zawsze chce jedynie dobra człowieka. To, czy człowiek wykorzysta odkupienie dokonane przez Chrystusa (źródło zbawienia) i czy będzie zdobywał Ducha Świętego, zależy już wyłącznie od niego, ponieważ Bóg pragnie zbawienia wszystkich i wszystkim daje ku temu możliwości. Jednak nawet ludziom wybierającym życie w oddaleniu od Boga, Kościół Prawosławny głosi nadzieję, bowiem Zmartwychwstanie jest faktem uniwersalnym i dotyczy wszystkich „co są w grobach” (J 5, 28)²⁰⁰.

199 Św. Serafin z Sarowa, *Ogień Ducha Świętego*, op. cit., s. 53.

200 Metropolia Sawa (Hrycuniak), *Słowo wstępne*, „Elpis” 2004, z. 9-10 (23-24), op. cit.

MIEJSCA BIBLIJNE I PATRYSTYCZNE W LITURGII ŚW. BAZYLEGO WIELKIEGO

Celem niniejszej pracy jest ukazanie, jak bardzo Liturgia prawosławna jest biblijna, to znaczy ile jest w niej cytatów z Biblii. Równocześnie miejsca patrystyczne wskazują na związek z nurtem tradycji, a w wypadku Anafory św. Bazylego Wielkiego na jego autorstwo.

Cytaty biblijne i patrystyczne, jak również odrębności właściwe dla różnych redakcji części stałych Liturgii zostaną przedstawione przy tekście Liturgii św. Jana Chryzostoma.

Przy niniejszej pracy wykorzystano następujące konkordancje biblijne:

1. Dla Septuaginty: E. Hatch & H. A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Version of the Old Testament*, Graz 1954.
2. Dla Nowego Testamentu: R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2006.

Teksty biblijne na podstawie:

1. Wydanie Septuaginty: *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart 1979.
2. Wydanie Nowego Testamentu: *Novum Testamentum Graece*, ed. E. Nestle & K. Aland, Stuttgart 1997.

Źródła tekstów patrystycznych ukazane zostały w odpowiednich przypisach.

Η ΘΕΙΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ
ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΒΑΣΙΛΕΟΥ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ

BOSKA LITURGIA
ŚWIĘTEGO OJCA NASZEGO BAZYLEGO WIELKIEGO¹

<MODLITWY PRZED ANAFORĄ>

<Modlitwa za katechumenów>

Panie Boże nasz², który mieszkasz na wysokościach³ i spoglądasz na wszystkie swoje dzieła⁴, wejrzyj na swe sługi, na katechumenów, którzy skłonili przed Tobą swoje głowy i daj im lekkie jarzmo⁵,

1 Podstawę tłumaczenia stanowi tekst grecki opublikowany przez J. Goara, *Eὐχολόγιον sive Rituale Graecorum complectens ritus et ordines Divinae Liturgiae, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, etc., cuilibet personae, statui vel tempori congruos, juxta usum Orientalis Ecclesiae* (...) Venetia, 1730² [Paris 1647¹, Graz 1960³], p. 135-149 oraz I. Phountoules, *Κείμενα Λειτουργίας*, T. III: *Θείαι λειτουργίαι*, Θεσσαλονίκη 1985, s. 235-294; por.: P. Trempeles, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Αθήναις κώδικας*, Ἀθήναι 1935 [reprint: Ἀθήναι, 1982], s. 161-194; wydanie krytyczne tekstu scs. patrz M. Orłow, *Литургия святаго Василия Великаго*, Sankt Petersburg 1909 (passim). Uwzględniono stan aktualny na podstawie: *Εὐχολόγιον τό μέγα*, s. 75-97 i *Литургия иже во святых отца нашего Василия Великаго*, Warszawa 1926, s. 23b-97. Aktualne rubryki różnią się od zawartych w tekście Goara. Por. przekłady na język polski: *Boska Liturgia świętych ojców naszych Jana Złotoustego i Bazylego Wielkiego*, [w:] Św. Jan Chryzostom, *Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1974, s. 60-123; *Anafora Bazylego Wielkiego*, [w:] *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*. Wybór, wstęp, przekład i przypisy H. Paprocki, Warszawa 1988, s. 129-139; *Liturgie Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 139-152; *Boska Liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi. Tekst ukraińsko-polski*, Warszawa 2004, s. 79-91; *Boska Liturgia świętego ojca naszego Bazylego Wielkiego*, Warszawa 2005.

2 Ps 66, 7; 112, 5.

3 Ps 2, 4; 112, 5.

4 Ps 112, 6.

5 Mt 11, 30.

spraw, by byli godnymi członkami⁶ świętego Twego Kościoła, pozwól im otrzymać kąpiel odrodzenia⁷, odpuszczenia grzechów⁸ i szaty niezniszczalności⁹ ku poznaniu Ciebie, prawdziwego Boga naszego¹⁰.

<Pierwsza modlitwa wiernych>

Ty, Panie, okazałeś nam to wielkie misterium zbawienia¹¹, Ty zechciałeś nas, pokorne i niegodne Twoje sługi, uczynić sługami świętego Twego ołtarza. Ty mocą Świętego Twego Ducha¹² uznaj nas godnymi tego posługiwania¹³, abyśmy mogli wolni od osądzenia stanąć przed świętą Twoją chwałą¹⁴ i złożyć Tobie ofiarę pochwalną¹⁵, albowiem Ty jesteś sprawcą wszystkiego we wszystkich¹⁶. Spraw, Panie, aby ta nasza ofiara za nasze grzechy i nieświadomości ludu¹⁷ została przyjętą i stała się Tobie przyjemną¹⁸.

<Druga modlitwa wiernych>

Boże, który nawiedzasz w miłosierdziu i szczodroblowości¹⁹ naszą pokorę, który postawiłeś nas, Twoje pokorne i grzeszne i niegodne sługi, przed świętą Twoją chwałą²⁰, abyśmy służyli świętemu Twemu ołtarzowi, Ty umocnij nas mocą Świętego Twego Ducha na to posłu-

6 Rz 12, 4; 1 Kor 12, 12.

7 Tt 3, 5.

8 Mt 26, 28; Mk 1, 4.

9 1 Kor 15, 53.

10 J 17, 3; Kol 1, 9.

11 1 Tm 3, 16.

12 Łk 4, 14; Rz 15, 13.

13 Por.: 2 Kor 3, 6; 4, 1; 1 Tm 1, 12.

14 Jud 24.

15 Ps 49, 14. 23; Iz 57, 19; Hbr 13, 15.

16 1 Kor 12, 6.

17 Hbr 9, 7.

18 Rz 15, 16; Flp 4, 18. W wersji scs: „...aby ta nasza ofiara za nasze grzechy i nieświadomości ludu stała się Tobie miłą i przyjemną”.

19 Ps 102, 4.

20 Jud 24.

giwanie²¹ i daj nam słowo, gdy otworzymy nasze usta²², aby przyzywać łaskę Świętego Twego Ducha na przedłożone dary.

<Hymn Wielkiego Czwartku>

Przyjmij mnie dzisiaj, Synu Boży,
jako uczestnika Twojej tajemnej wieczerzy,
gdyż nie zdradzę Twoim wrogom tajemnicy,
ani też nie pocałuję Ciebie jak Judasz²³,
lecz jak łotr wyznaję Ciebie:
Pamiętaj o mnie, Panie, w królestwie Twoim²⁴.
Alleluja. Alleluja. Alleluja.

<Hymn Wielkiej Soboty>

Niechaj zamilknie wszelkie ciało,
niech stoi z bojaźnią i drżeniem,
i nie myśli o niczym, co ziemskie.
Oto Król królów i Pan panujących przychodzi²⁵,
złożyć Siebie w ofierze i dać na pokarm wiernym.
Poprzedzają zaś Go chóry aniołów,
ze wszelką Zwierzchnością i Władzą²⁶,
wielooczni cherubini²⁷ i sześcioskrzydli serafini,
zakrywający oblicza i śpiewający pieśń.²⁸
Alleluja. Alleluja. Alleluja.

21 Łk 4, 14; Rz 15, 13.

22 Ef 6, 19, por. Bazyle Wielki, *Homilia in principium proverbiorum* 2, PG, XXXI, 387.

23 Mt 26, 48-49; Mk 14, 44-45; Łk 22, 47.

24 Łk 23, 40-42.

25 1 Tm 6, 15; Ap 19, 16. Zwrot βασιλεὺ τῶν βασιλευόντων, καὶ κύριε τῶν κυριευόντων występuje w Liturgii św. Marka (E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Francofurti ad Mœnum, 1847², I, 134).

26 Kol 1, 16; por.: 1 P 3, 22.

27 Ez 10, 20.

28 Iz 6, 2.

**<Modlitwa proskomidii, po postawieniu świętych darów
na świętym ołtarzu>**

Panie Boże nasz²⁹, który nas stworzyłeś i wprowadziłeś w to życie³⁰, wskazałeś nam drogi zbawienia³¹, dałeś nam objawienie niebieskich tajemnic³², Ty też przeznaczyłeś nas do tego posługiwania³³ mocą Ducha Twego Świętego³⁴. Spraw przeto, Panie, abyśmy byli sługami Nowego Twego Przymierza³⁵, sługami świętych Twoich tajemnic³⁶. Przyjmij nas, przybliżających się do świętego Twego ołtarza³⁷, według wielkiego Twego miłosierdzia³⁸, abyśmy byli godni składać Tobie tę duchową i bezkrwawą ofiarę za nasze grzechy i za nieświadomości ludu³⁹; przyjąwszy ją na święty i duchowy swój ołtarz w niebie jako przyjemną Tobie woń⁴⁰, ześlij nam w zamian łaskę Świętego Twego Ducha. Wejrzyj na nas, Boże, i na to nasze posługiwanie, i przyjmij je, jak przyjąłeś dary Abła⁴¹, ofiary Noego⁴², Abrahama ze wszystkich płodów⁴³ ziemi, dary kapłańskie⁴⁴ Mojżesza i Aarona oraz przynoszące pokój ofiary Samuela⁴⁵, jak przyjąłeś to prawdziwe po-

29 Ps 66, 7; 112, 5.

30 Mt 7, 14.

31 Dz 16, 17.

32 Mt 13, 11; Ef 3, 3.

33 1 Tm 1, 12.

34 Łk 4, 14; Rz 15, 13.

35 2 Kor 3, 6.

36 Hbr 8, 2.

37 Kpł 2, 8.

38 2 Ezd 23, 22.

39 Hbr 9, 7.

40 Ef 5, 2; Flp 4, 18.

41 Rdz 4, 4.

42 Rdz 8, 20, por. Justyn Filozof, *Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 345.

43 Rdz 22, 13, por. Hbr 11, 17; Jk 2, 21, por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, I, s. 198.

44 Wj 29.

45 1 Krl 11, 15.

sługiwanie od świętych Twych apostołów, tak i z naszych grzesznych rąk przyjmij, Panie, te dary, według Twojej łaskowości⁴⁶, abyśmy byli godnymi służyć bez winy świętemu Twemu ołtarzowi i otrzymali nagrodę wiernych i mądrych rządców⁴⁷ w budzący bojaźń dzień sprawiedliwej Twojej odpłaty⁴⁸.

<Anafora>

Diakon donośnie: Stańmy dobrze, stańmy z bojaźnią, bądźmy uważni, abyśmy świętego podniesienia w pokoju dokonali.

Chór: Miłosierdzie i pokój, ofiarę chwały.

Kapłan donośnie: Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłość Boga Ojca, i wspólnota Świętego Ducha, niech będą z wami wszystkimi⁴⁹.

Chór: I z duchem twoim⁵⁰.

Kapłan: Wznieśmy nasze serca⁵¹.

Chór: Mamy je ku Panu.

Kapłan: Dzięki składajmy Panu⁵².

Chór: Godne⁵³ [to] i sprawiedliwe⁵⁴.

Kapłan pochylony modli się cicho: Ty, który jesteś⁵⁵, Władco, Panie⁵⁶ Boże, Ojcie wszechwładny⁵⁷ i wysławiany!

46 Ps 118, 58.

47 Łk 12, 42.

48 Oz 9, 7.

49 2 Kor 13, 13.

50 2 Tm 4, 22.

51 Lm 3, 41; Kol 3, 2.

52 Jdt 8, 25.

53 2 Tes 1, 3.

54 W wersji scs: „Godne to i sprawiedliwe, kłaniać się Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, Trójcy Współistotnej i Niepodzielnej”.

55 Gr. Ὁ ὢν – Wj 3, 14.

56 Jr 1, 6.

57 Ap 1, 8.

Zaprawdę godne⁵⁸ to i sprawiedliwe, i odpowiadające wspaniałości Twego majestatu⁵⁹, Ciebie wychwalać, Tobie śpiewać⁶⁰, Ciebie błogosławić, Tobie się kłaniać, Tobie dzięki składać⁶¹, Ciebie sławić, jedynego zaprawdę będącego Boga⁶² i Tobie ofiarować sercem skruszonym, i w duchu pokory⁶³ to duchowe nasze posługiwanie⁶⁴, Ty bowiem dałeś nam poznanie Twojej prawdy⁶⁵. I ktoś zdoła wypowiedzieć Twoją potęgę i głosić całą Twoją chwałę⁶⁶, lub też rozpowie wszystkie Twoje cuda⁶⁷ w każdym czasie?⁶⁸ Władco wszystkich⁶⁹, Panie nieba i ziemi⁷⁰ i wszystkich stworzeń⁷¹ widzialnych i niewidzialnych, który zasiadasz na tronie chwały i przenikasz otchłanie⁷², nie mający początku, niewidzialny, niedościgniony, nieopisany, niezmienny, Ojcie Pana naszego Jezusa Chrystusa⁷³, wielkiego Boga i Zbawiciela⁷⁴, naszej nadziei⁷⁵, który jest obrazem Twojej dobroci⁷⁶, pieczęcią równości, okazującym w sobie Ciebie, Ojca⁷⁷, żywym Słowem⁷⁸, prawdziwym Bo-

58 2 Tes 1, 3.

59 Ps 144, 5.

60 Ps 64, 2; 144, 5.

61 2 Tes 1, 3.

62 Por. J 17, 3; 1 J 5, 20.

63 Dn 3, 39.

64 Rz 12, 1.

65 Hbr 10, 26.

66 Ps 105, 2.

67 Ps 25, 7.

68 Ps 33, 2. Zdanie to powtarza słowa Jana Chryzostoma, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Sources Chrétiennes, XXVIII^{bis}, 190.

69 Hi 5, 8; Dn 2, 38.

70 Mt 11, 25.

71 3 Mch 2, 2.

72 Mdr 9, 10; Dn 3, 54-59.

73 2 Kor 1, 3.

74 Tt 2, 15.

75 2 Kor 1, 3; 1 Tm 1, 1; 1 P 1, 3.

76 Mdr 7, 26.

77 J 14, 9.

78 Hbr 4, 12.

giem⁷⁹, przedwieczną mądrością⁸⁰, życiem⁸¹, uświęceniem⁸², mocą⁸³, prawdziwą światłością⁸⁴, przez którego objawił się Duch Święty, Duch prawdy⁸⁵, łaska przybrania za synów⁸⁶, zadatek przyszłego dziedzictwa⁸⁷, początek⁸⁸ wiecznych dóbr, moc życiodajna, źródło uświęcenia, mocą którego służy Tobie wszelkie duchowe i rozumne stworzenie i oddaje Tobie wieczne uwielbienie, bowiem wszystko Tobie służy⁸⁹.

Ciebie sławią bowiem aniołowie⁹⁰, archaniołowie, trony, panowania, zwierzchności, władze⁹¹, potęgi⁹² i wieloocy cherubini⁹³, Ciebie otaczają serafini mający po sześć skrzydeł, z których dwoma zakrywają sobie oblicza, dwoma zaś nogi, a na dwóch latają i wołają ciągle jeden do drugiego⁹⁴, niemilkącymi usty, w nieustannym uwielbieniu⁹⁵,

79 1 J 5, 20.

80 Ps 54, 20; 1 Kor 1, 24.

81 J 14, 6.

82 1 Kor 1, 30.

83 1 Kor 1, 24.

84 J 1, 9. Fragment od przypisu 76 powtarza prawie dosłownie słowa Atanazego Wielkiego z *Expositio fidei*, PG, XXV, 217.

85 J 14, 17; 16, 13.

86 Rz 8, 15.

87 Ef 1, 14, por. 2 Kor 1, 22; 5, 5 oraz Bazylego Wielkiego *De Spiritu Sancto*: τὸν δὲ τῆς ζωῆς ἀρραβῶνα παρεχομένον τοῦ πνεύματος (Sources Chrétiennes, XVII, 170).

88 Rz 8, 23 oraz Bazylego Wielkiego *De Spiritu Sancto*: ἀπαρχὴ τῶν ἀποκειμένων ἀγαθῶν (Sources Chrétiennes, XVII, 172).

89 Ps 118, 91. Zwrot „moc życiodajna” (gr. ἡ ζωοποιὸς δύναμις, por. Rz 15, 13 i 1 Kor 15, 45) występuje także w *De Spiritu Sancto* Bazylego Wielkiego: τὸ δὲ πνεῦμα τὴν ζωοποιὸν ἐνίησι δύναμιν (Sources Chrétiennes, XVII, 170); również „źródło uświęcenia” (gr. ἡ πηγὴ ἡ δόξολογίαν oraz ἀρχαὶ ἐκσουςίαι) występują w tymże traktacie (Sources Chrétiennes, XVII, 145, 174, 178, 179; por. *Epistola 105*, PG, XXXII, 513).

90 1 P 3, 22.

91 Kol 1, 16.

92 1 P 3, 22.

93 Ez 10, 20.

94 Iz 6, 2; Dn 7, 10.

95 Iz 6, 3.

Kapłan donośnie: zwycięską pieśń śpiewając, wołając, wzywając i głosząc:

Chór: Święty, Święty, Święty Pan Sabaot. Pełne jest niebo i ziemia chwały Twojej⁹⁶. Hosanna na wysokościach! Błogosławiony, który idzie w imię Pańskie. Hosanna na wysokościach!⁹⁷

Kapłan modli się cicho: Z tymi błogosławionymi mocami, Władco, Przyjacielu człowieka⁹⁸, i my grzeszni wołamy i mówimy: Święty jesteś⁹⁹ zaprawdę i Najświętszy, i nie ma miary wspaniałości Twego majestatu¹⁰⁰ i jesteś Czcigodny we wszystkich Swoich dziełach¹⁰¹, gdyż w sprawiedliwości i w sądzie prawym wszystko nam uczyniłeś:¹⁰² ulepiłeś bowiem człowieka wzięwszy proch ziemi¹⁰³ i uczciwszy go Twoim obrazem¹⁰⁴, Boże, umieściłeś w raju rozkoszy¹⁰⁵, obiecałeś mu nieśmiertelność życia i słodycz wiecznych dóbr¹⁰⁶ za wypełnienie Twoich przykazań. Lecz skoro człowiek pogardził Tobą, Bogiem prawdziwym¹⁰⁷ i Stwórcą, dał się zwieść ułudzie węża i umarł przez swoje grzechy, wygnałeś go sprawiedliwym wyrokiem swoim, Boże, z raju w ten świat¹⁰⁸, i wróciłeś go do ziemi, z której został wzięty¹⁰⁹, ale przygotowałeś mu z powtórnego odrodzenia zbawienie¹¹⁰ w samym Two-

96 Iz 6, 1-3.

97 Ps 117, 26; Mt 21, 9.

98 Tt 3, 4.

99 Iz 6, 3.

100 Ps 144, 5. Początek modlitwy *post-Sanctus* [„Μετὰ τούτων (Ζ τῶμι)καὶ λέγομεν (i mówimy)"] zapożyczony z Anafory św. Jana Chryzostoma (H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Münster 1931, s. 11).

101 Ps 144, 6. 9.

102 Dn 3, 28.

103 Rdz 2, 7.

104 Rdz 1, 26.

105 Rdz 2, 8.

106 1 Tm 6, 17.

107 Por. Rz 1, 23-25.

108 Rdz 3, 19.

109 Rdz 3, 19.

110 Mt 19, 28; Tt 3, 5.

im Chrystusie. Nie porzuciłeś bowiem na zawsze¹¹¹ swego stworzenia, które stworzyłeś, Dobry, ani też nie zapomniałeś o dziele Twoich rąk¹¹², ale nawiedziłeś wieloma sposobami¹¹³ według wielkiego Twego miłosierdzia¹¹⁴. Posłałeś proroków¹¹⁵, uczyniłeś dzieła wspaniałe przez Twoich świętych, którzy podobali się Tobie w każdym pokoleniu¹¹⁶, mówiłeś do nas przez usta Twoich sług proroków¹¹⁷, zapowiadając¹¹⁸ nam przyszłe zbawienie, na pomoc dałeś prawo¹¹⁹, postawiłeś aniołów jako stróży, a kiedy nadeszła pełnia czasu¹²⁰, przemówiłeś do nas przez samego Twego Syna, przez którego też stworzyłeś wieki, który jest odbłaskiem Twojej chwały i odbiciem Twojej istoty, podtrzymującym wszystko słowem swojej mocy¹²¹. Nie upierał się zachłannie, by być na równi z Tobą, Bogiem i Ojcem¹²², ale On, Bóg Przedwieczny, pojawił się na ziemi i przebywał z ludźmi¹²³, przyjąwszy ciało ze świętej Dziewicy uniżył siebie i przyjąwszy postać sługi¹²⁴ stał się podobnym ciału naszego poniżenia¹²⁵, aby nas uczynić na wzór obrazu swojej chwały¹²⁶. Skoro bowiem przez człowieka grzech wszedł w świat, a przez grzech śmierć¹²⁷, Jednorodzony Twój Syn, który jest w Two-

¹¹¹ Dn 3, 34.

¹¹² Ps 137, 8.

¹¹³ Hbr 1, 1.

¹¹⁴ Łk 1, 78.

¹¹⁵ 2 Krn 36, 15.

¹¹⁶ Est 9, 27.

¹¹⁷ Dz 3, 18. „Proroków ... aniołów” (gr. τῶν προφητῶν ἰ ἀγγέλους ἐπέστησας) por. Bazyli Wielki, *Regulae fusius tractatae*, PG, XXXI, 913; tenże, *De Spiritu Sancto*, Sources Chrétiennes, XVII, 180; tenże, *Epistola 261*, PG, XXXII, 969; tenże, *In Hexameron homilia 5*, PG, XXIX, 108.

¹¹⁸ Łk 1, 70, por. Hbr 1, 1.

¹¹⁹ Iz 8, 20.

¹²⁰ Ga 4, 4; 1 Kor 10, 11; Hbr 1, 2; 9, 26.

¹²¹ Hbr 1, 2-3.

¹²² Flp 2, 6.

¹²³ Ba 3, 38.

¹²⁴ Flp 2, 7.

¹²⁵ Flp 2, 7-8.

¹²⁶ Rz 8, 29; Flp 3, 21.

¹²⁷ Rz 5, 12.

im łonie, Boga i Ojca¹²⁸, zrodzony z niewiasty¹²⁹, świętej Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Marii, zrodzony pod prawem¹³⁰, w swoim ciele osądził grzech¹³¹, aby umierający w Adamie w samym Twoim Chrystusie zostali ożywieni¹³². Żyjąc w tym świecie udzielił nam zbawiennych nakazów, uwolnił nas od błędu bałwochwalstwa, doprowadził do poznania Ciebie, prawdziwego Boga¹³³ i Ojca, uczynił nas dla siebie ludem wybranym¹³⁴, królewskim kapłaństwem¹³⁵, narodem świętym¹³⁶, i oczyścił nas w wodzie¹³⁷ i uświęcił Duchem Świętym¹³⁸, wydał samego siebie¹³⁹ jako okup¹⁴⁰ śmierci, której byliśmy poddani¹⁴¹ i zaprzedał w niewolę przez grzech¹⁴², i zstąpiwszy przez krzyż do otchłani¹⁴³, aby wszystko sobą wypełnić¹⁴⁴, zerwał więzy śmierci¹⁴⁵ i zmartwychwstał trzeciego dnia¹⁴⁶, torując tym każdemu ciału drogę ku zmartwychwstaniu, ponieważ niemożliwym było, aby śmierć panowała¹⁴⁷

128 J 1, 18.

129 Ga 4, 4.

130 Ga 4, 4.

131 Rz 8, 3.

132 1 Kor 15, 22.

133 J 17, 3; Kol 1, 10. Słowa „ἀποστήσας, πλάγη, προσήγαγεν” i „ἐπίγνωσος” występują w dziełach Bazylego Wielkiego: *Contra Eunomium*, PG, XXIX, 636; *De Spiritu Sancto*, Sources Chrétiennes, XVII, 134, 132, 120, 126, 198, 218, 231; *Epistola 55*, PG, XXXII, 142; *Epistola 189*, PG, XXXII, 688; *Epistola 199*, PG, XXXII, 720; *Epistola 271*, PG, XXXII, 1004; *Epistola 308*, PG, XXXII, 1058; *In Psalmum 59*, PG, XXIX, 464; *De iudicio Dei*, PG, XXXI, 653; *In Psalmum 28*, PG, XXIX, 284.

134 Wj 19, 6; Tt 2, 14; 1 P 2, 9.

135 1 P 2, 9.

136 1 P 2, 9.

137 Ef 5, 26.

138 Rz 15, 16, por. J 3, 5.

139 Mt 16, 26; Tt 2, 14, por.: 1 Tm 2, 6.

140 Mt 16, 26; Tt 2, 14.

141 Rz 7, 6.

142 Rz 7, 14.

143 Por Dz 2, 31; Ef 2, 16.

144 Ef 4, 10.

145 Dz 2, 24.

146 Łk 18, 33; 1 Kor 15, 4.

147 Dz 3, 15.

nad przywódcą życia¹⁴⁸, stał się pierwocinami tych, którzy zasnęli¹⁴⁹, pierworodnym pośród umarłych¹⁵⁰, aby sam zyskał pierwszeństwo, będąc wszystkim we wszystkim¹⁵¹, i wstąpiwszy na niebiosą, zasiadł po prawicy Twego majestatu na wysokościach¹⁵², skąd i przyjdzie¹⁵³ oddać każdemu według jego uczynków¹⁵⁴. Pozostawił nam jednak pamiętki¹⁵⁵ swojej zbawczej męki, które złożyliśmy zgodnie z Jego przykazaniami¹⁵⁶.

Chcąc bowiem odejść na dobrowolną, chwalebną i życiodajną swoją śmierć¹⁵⁷, w noc, w której wydał samego siebie za życie świata¹⁵⁸, wziął chleb¹⁵⁹ w swoje święte i przeczyste ręce, okazał Tobie, Bogu i Ojcu, dzięki składał¹⁶⁰, błogosławił, uświęcił, łamał¹⁶¹, Kapłan pochyła głowę, wyciąga pobożnie prawą rękę i błogosławiąc święty chleb, donośnie mówi:¹⁶² dał swoim świętym uczniom i apostołom mówiąc: Bierzcie, jedzcie, to jest Ciało moje¹⁶³, które za was jest łamane¹⁶⁴ na odpuszczenie grzechów¹⁶⁵.

148 Dz 2, 24.

149 1 Kor 15, 20.

150 Kol 1, 18.

151 Kol 1, 18.

152 Hbr 1, 3.

153 Mt 24, 50.

154 Ps 61, 13; Jr 51, 56; Hi 34, 11; Mt 16, 27; Rz 2, 6.

155 Słowo ὑπομνήματα występuje w: *Regulae fusius tractatae* i *In Hexameron*, PG, XXXI, 972; XXIX, 77 [= Sources Chrétiennes, XXVI^{bis}, 242].

156 W wersji syryjskiej: „zgodnie z Jego przykazaniem”, por. H. Engberding, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, 25.

157 4 Mch 10, 1.

158 J 6, 51, por. Ef 5, 2.

159 Mt 26, 26; Mk 14, 22; Łk 22, 19; 1 Kor 11, 23.

160 Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24.

161 Mt 26, 26; Mk 14, 22; Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24.

162 Rubryka obecna jak w Liturgii św. Jana Chryzostoma. Obecna rubryka: ἐκφώνως („donośnie”). Dotyczy to także dalszych rubryk.

163 Mt 26, 26; Mk 14, 22; Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24.

164 1 Kor 10, 16.

165 Mt 26, 28.

Chór śpiewa: Amen.

Tu kapłan i diakon czynią i mówią to samo, co w Liturgii Chryzostoma.

Kapłan cicho: Podobnie wziął i kielich¹⁶⁶ wypełniony plonem winorośli¹⁶⁷, mieszał z wodą, dzięki składał, błogosławił, uświęcił¹⁶⁸,

Kapłan wyciąga pobożnie prawą rękę i błogosławiąc mówi: dał swoim świętym uczniom i apostołom mówiąc: Pijcie z tego wszyscy, to jest Krew moja, [Nowego Przymierza], która za was i za wielu jest wylewana na odpuszczenie grzechów¹⁶⁹.

Chór śpiewa: Amen.

Kapłan pochyla głowę i modli się cicho: To czyńcie na moją pamiątkę¹⁷⁰. Ile-króć bowiem będziecie spożywać ten chleb i pić ten kielich, śmierć moją głóście, moje zmartwychwstanie wyznawajcie¹⁷¹.

Przeto i my, Władco, pamiętając o zbawiennych Jego mękach, życiodajnym krzyżu, trzydniowym przebywaniu w grobie, zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu, zasiadaniu po Twojej prawicy¹⁷², Boga i Ojca, oraz o Jego chwalebnym i budzącym trwogę powtórny przyjściu,

Kapłan donośnie: To, co Twoje¹⁷³, od Twoich, Tobie przynosimy, za wszystkich i za wszystko¹⁷⁴.

Chór śpiewa: Tobie śpiewamy, Ciebie błogosławimy, Tobie dzięki czynimy¹⁷⁵, Panie, i Ciebie błagamy, Boże nasz.

166 Mt 26, 17; Mk 14, 23; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25.

167 Mt 26, 29; Mk 14, 25.

168 Mt 26, 27; Mk 14, 23.

169 Mt 26, 27-28; Mk 14, 24; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 23-26.

170 Łk 22, 19; 1 Kor 11, 24.

171 1 Kor 11, 26.

172 Ps 109, 1.

173 1 Krn 29, 14.

174 Por. καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πάντων z Ef 4, 6. Na temat trudności translatorskich por. A. Raes, *Kata panta kai dia panta. En tout et pour tout*, „Oriens Christianus”, 48:1964, 216-220. Zwrot κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντων występuje w Liturgii św. Marka Ewangelisty (E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, I, 120). W wersji greckiej: κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα – zgodnie ze wszystkim i według wszystkiego.

175 Ap 11, 17.

Kapłan pochyla głowę i modli się cicho: Przeto i my, Władco Najświętszy, grzeszni i niegodni Twój słudzy, którym pozwalasz służyć świętemu Twemu ołtarzowi nie dla naszych zasług¹⁷⁶, gdyż nic dobrego nie uczyniliśmy na ziemi, ale z Twego miłosierdzia i Twojej litości, którą obficie na nas wylałeś¹⁷⁷, z ufnością zbliżamy się do świętego Twego ołtarza i ofiarując podobieństwa¹⁷⁸ świętego Ciała i Krwi Chrystusa Twego, modlimy się do Ciebie i Ciebie przyzywamy, Święty Świętych, abys zesłał z łaski Twojej dobroci¹⁷⁹ Ducha Twego Świętego na nas¹⁸⁰ i na leżące tutaj te dary, pobłogosławił je, uświęcił i okazał

Następnie diakon pochyla głowę, trzymając orarion trzema palcami, i mówi cicho: Pobłogosław, władko, święty chleb.

Kapłan wyprostowanyńczy trzy razy krzyżem święte dary, mówiąc cicho: Chleb ten samym najczcigodniejszym Ciałem Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa.

I znowu diakon: Amen. Pobłogosław, władko, święty kielich.

Kapłan zaś błogosławi mówiąc: A co w kielichu tym samą najczcigodniejszą Krwią Pana i Boga i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa.

Diakon: Amen.

Kapłan: Wylaną za życie świata¹⁸¹.

¹⁷⁶ Dn 11, 18; Tt 3, 5.

¹⁷⁷ Tt 3, 5-6.

¹⁷⁸ Gr. *κνt*...tupa według Hbr 9, 24; 1 P 3, 21.

¹⁷⁹ 2 Tes 1, 12.

¹⁸⁰ Dz 19, 6. Wersja scs dodaje po słowach „i okazał” troparion tercji: „Panie, który Najświętszego Twego Ducha o trzeciej godzinie zesłałeś na Twych apostołów, nie odbieraj Go nam, Dobry, lecz odnów nas, modlących się do Ciebie” z wersetami Ps 50, 12-13. Łacińskie tłumaczenia średniowieczne Liturgii św. Bazylego Wielkiego i Liturgii św. Jana Chryzostoma nie mają tego troparionu (A. Jacob, *La traduction de la Liturgie de saint Basile par Nicolas d'Otrante*, Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome, 38:1967, 75 i 100). Obecnie w niektórych Kościołach epikleza odmawiana jest głośno, a słowo „Amen” mówi lud.

¹⁸¹ J 6, 51. W wersji scs także zwrot: „Przemieniwszy Duchem Twoim Świętym”. W tej interpolacji z XV wieku występuje wyraźny błąd gramatyczny. Grecki imiesłów μεταβαλόν w żadnym wypadku nie powinien następować po bezokoliczniku greckiego aorystu ἀναδειξάι (winno być: καὶ μεταβαλεῖν – w Liturgii św. Jana Chryzostoma następuje po imperatywie ποιήσον). Zmienia też myśl teologiczną anafory

Diakon: Amen. Amen. Amen.

Diakon pochyla głowę i mówi do kapłana: Pamiętaj o mnie grzesznym, władcyko święty.

I odchodzi na miejsce, gdzie poprzednio stał, bierze znowu rypidion i porusza nim.

Kapłan zaś modli się cicho: Nas wszystkich¹⁸², przyjmujących z jednego chleba i z jednego kielicha, zjednocz razem we wspólnocie jednego Ducha Świętego¹⁸³, aby dla nikogo z nas przyjęcie świętego Ciała i Krwi Chrystusa Twego nie było na sąd lub potępienie¹⁸⁴, ale abyśmy znaleźli miłosierdzie i łaskę¹⁸⁵ ze wszystkimi świętymi, których od wieków¹⁸⁶ sobie upodobałeś¹⁸⁷, z praojcami, ojcami, patriarchami, prorokami, apostołami, ewangelistami, kaznodziejami, męczennikami, wyznawcami, nauczycielami, i z wszystkimi duszami sprawiedliwymi, które w wierze spoczęły¹⁸⁸.

Donośnie: Szczególnie za najświętszą, przeczystą, błogosławioną, chwalebnią Panią naszą, Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Maryję.

Chór śpiewa: W Tobie raduje się, Łaski Pełna,

wszelkie stworzenie,

i według określenia B. Krivochéina wprowadza „monstrualizm liturgiczny czterech błogosławieństw” (wbrew wszelkiej logice błogosławieństwo przy słowach „Wylaną za życie świata”). Już historyk W. Bołotow domagał się, aby synod Kościoła rosyjskiego usunął tę niedorzeczność (B. Krivochéine, *Quelques particularités liturgiques chez les Grecs et chez les Russes et leur signification*, [w:] *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle*, Roma 1976, p. 215-216; P. N. Trempeles, Αἱ τρεῖς λειτουργίαι, 184).

182 1 Kor 10, 17.

183 2 Kor 13, 13.

184 1 Kor 11, 34.

185 Hbr 4, 16.

186 Łk 1, 70.

187 Rdz 1, 26-27; Hbr 11, 5.

188 Hbr 12, 23. Lista chórów świętych została prawdopodobnie zapożyczona z Liturgii św. Jana Chryzostoma, bowiem w Anaforze saidzkiej św. Bazylego Wielkiego wymienienie kategorii świętych należy do intercesji, a nie do epiklezy (E. Skaf, *The Holy and Divine Liturgy of the Melkite Greek Catholic Church*, [w:] J. Madey, *The Eucharistic Liturgy in the Christian East*, Kottayam-Paderborn, 1982, 289; H. Paprocki, *Anafora saidzka z VII wieku i jej relacja do Anafory świętego Bazylego Wielkiego*, „Elpis” 2001, nr 3, s. 140-141).

chóry aniołów i ludzki ród.
 O święty przybytku i raju Słowa,
 dziewictwa chlubo, w Ciebie wcielił się Bóg
 i Dzieckiem¹⁸⁹ był przedwieczny Bóg nasz.
 Ciało¹⁹⁰ bowiem Twoje tronem uczynił
 i łono Twoje większym się stało od nieba.
 W Tobie raduje się, Łaski Pełna¹⁹¹,
 wszelkie stworzenie.

Diakon obchodzi wokół święty ołtarz i okadza, wspominając żywych i zmarłych, których chce.

Kapłan zaś modli się cicho: Za świętego Jana Chrzciciela, Proroka i Poprzednika, [czcigodnych i chwalebnych apostołów], świętego N., którego ze czcią wspominamy, i wszystkich Twoich świętych, dla modlitw których nawiedz nas, Boże.

Pamiętaj o wszystkich, którzy zasnęli w nadziei zmartwychwstania i życia wiecznego¹⁹², daj im odpoczynek tam, gdzie jaśniejże światłość Twego oblicza¹⁹³.

Prosimy Cię również, Panie, abyś pamiętał¹⁹⁴ o Twoim świętym, katolickim i apostołskim Kościele, rozpostartym od krańca do krańca ziemi¹⁹⁵, i obdarzył pokojem, gdyż nabyłeś go najczcigodniejszą

189 Łk 2, 17.

190 Dosłownie: „macię Twoją tronem uczynił i łono Twoje większym się stało od nieba” (gr. τὴν γὰρ σὴν μήτραν θρόνον ἐποίησε καὶ τὴν σὴν γαστέρα πλατυτέραν οὐρανῶν ἐπειργάσατο).

191 Łk 1, 28. Hymn autorstwa św. Jana Damasceńskiego, wprowadzony do Liturgii św. Bazylego Wielkiego w XIV wieku.

192 Mt 25, 46.

193 Ps 4, 7. W wersji scs w tym miejscu wprowadzono dodatek zaciemniający tekst anafory: *Tu kapłan wspomina tych, których chce, żywych i umarłych. O żywych zaś mówi: Za zbawienie, nawiedzenie i odpuszczenie grzechów sług Bożych N. N. O zmarłych zaś mówi: O pokój i odpuszczenie grzechów sług Twoich N. N. w miejscu światłości, skąd ucieka smutek i westchnienia, daj im odpoczynek Boże. Daj im odpoczynek tam, gdzie jaśniejże światłość Twego oblicza.*

194 Łk 23, 42.

195 Ps 71, 8.

Krwią¹⁹⁶ Chrystusa Twego, i świątynię tę¹⁹⁷ umocnij aż do skończenia świata¹⁹⁸.

Pamiętaj, Panie¹⁹⁹, o tych, którzy złożyli Tobie dary, i o tych, przez których i za których zostały złożone.

Pamiętaj, Panie, o przynoszących owoce²⁰⁰ i dobrze czyniących w świętych Twych świątyniach, o opiekujących się ubogimi, i odpłać im Twymi obfitymi niebieskimi darami. W zamian za dary ziemskie daj im niebieskie²⁰¹, w zamian za przemijające daj im nieprzemijające²⁰² w zamian za zniszczalne daj im niezniszczalne²⁰³.

Pamiętaj, Panie, o żyjących w pustyniach i górach, jaskiniach i rozpadlinach ziemskich²⁰⁴.

Pamiętaj, Panie, o żyjących w dziewictwie, pobożności, ascezie i czystości.

Pamiętaj, Panie, o najpobożniejszym i najwierniejszym cesarzu naszym, którego ustanowiłeś, aby sprawiedliwie królował na ziemi²⁰⁵. Orężem prawdy, orężem łaski ukoronuj go²⁰⁶, osłoń jego głowę w dniu bitwy²⁰⁷, umocnij jego ramię²⁰⁸, podnieś jego prawicę²⁰⁹, umocnij jego królestwo, poddaj mu²¹⁰ wszystkie ludy pogańskie, które kochają się w wojnach²¹¹, obdarz go pomocą i niezmiennym pokojem, włóż

196 Dz 20, 28; 1 P 1, 19.

197 Syr 50, 1.

198 Mt 28, 20.

199 Lm 5, 1.

200 Rz 7, 4.

201 J 3, 12.

202 1 Kor 9, 25.

203 2 Krn 4, 18.

204 Hbr 11, 38.

205 Rz 13, 1; 1 Tm 2, 2.

206 Ps 5, 13.

207 Ps 139, 8.

208 Ez 30, 24.

209 Ps 88, 14.

210 Ps 46, 4.

211 Ps 67, 31.

w jego serce²¹² troskę²¹³ o Kościół Twój i cały lud Twój, abyśmy mogli w pokoju prowadzić spokojne i bezpieczne życie, we wszelkiej pobożności i czystości²¹⁴.

Pamiętaj, Panie, o wszelkich zwierchnościach i władzach²¹⁵, o ich urządach, i w nich naszych braciach, i o całym wojsku. Dobrych otocz dobrocią, złych uczynń dobrymi w swej dobroci²¹⁶.

Pamiętaj, Panie, o stojącym tutaj ludzie, który oczekuje odpuszczenia win i zmiłuj się nad nimi i nad nami z wielkiego Twego miłosierdzia²¹⁷. Niech ich spichlerze²¹⁸ będą pełne wszelkich dóbr²¹⁹, umocnij w pokoju i zgodzie ich małżeństwa, wychowuj dzieci, kieruj młodzieżą, podtrzymuj starców, pociesz małodusznych²²⁰, zgromadź rozproszonych²²¹, nawróć zbłąkanych i połącz z Twym świętym, powszechnym i apostołskim Kościołem. Wyzwól dręczonych przez nieczyste duchy²²², współzegluj z żeglującymi, współpodróżuj z podróżującymi, wspomóż wdowy, obroń sieroty, wyzwól więźniów, ulecz chorych.

Pamiętaj także o sądzonych i o jeńcach pracujących w kopalniach, i pozostających w więzieniach, i ciężkich pracach oraz pamiętaj, Boże, o wszystkich zatroskanych, potrzebujących i pozostających w kłopotach.

Pamiętaj, Panie Boże nasz, o wszystkich potrzebujących Twej wielkiej łaskawości, o miłujących nas i nienawidzących, o proszących nas niegodnych o modlitwy.

²¹² Iz 11, 2.

²¹³ Jr 18, 20.

²¹⁴ 1 Tm 2, 3, por. Bazyli Wielki, *Epistola* 42, PG, XXXII, 357; eadem, *Homilia in Ps* 32, PG, XXIX, 344-345.

²¹⁵ Tt 3, 1.

²¹⁶ Ps 118, 68.

²¹⁷ 2 Ezd 23, 22.

²¹⁸ Ps 143, 13.

²¹⁹ Pwt 6, 11.

²²⁰ 1 Tes 5, 14.

²²¹ PS 105,45.

²²² Łk 6, 18.

Pamiętaj, Panie Boże, o całym Twoim ludzie i na wszystkich rozlej obfite Twoje miłosierdzie²²³, wszystkim dając przebaczenie ku zbawieniu.

Pamiętaj i o tych, których nie wspomnieliśmy z niewiedzy, zapomnienia lub wielości imion. Sam o nich pamiętaj, Boże, który znasz imię i wiek każdego, który znasz każdego z łona jego matki²²⁴. Albowiem Ty, Panie, jesteś wspomogieniem bezsilnych i nadzieją tych, którzy utracili nadzieję²²⁵, Zbawicielem udręczonych, przystanią żeglujących, lekarzem chorych. Sam przeto bądź wszystkim dla wszystkich²²⁶, gdyż znasz każdego i jego prośby, dom i potrzeby.

Wybaw, Panie, tę owczarnię i wszystkie miasta i krainy od głodu, zarazy, trzęsienia ziemi, powodzi, ognia, miecza, napaści wrogów i walk wewnętrznych.

Kapłan donośnie: Przede wszystkim pamiętaj²²⁷, Panie, o arcybiskupie naszym *N.*, któremu pozwól w świętych Twych Kościołach w pokoju, bezpieczeństwie, czci, zdrowiu i przez długie lata głosić w sposób prawy słowo Twojej prawdy²²⁸.

Chór śpiewa: I o wszystkich i o wszystkim.

Kapłan zaś modli się cicho: Pamiętaj, Panie, o całym episkopacie prawosławnym, głoszącym w sposób prawy słowo Twojej prawdy²²⁹.

Pamiętaj, Panie, w ogromie swej litości²³⁰ i o mnie niegodnym, daruj mi wszystkie grzechy świadome i nieświadome, i z ich powodu nie odbieraj łaski Świętego Twego Ducha od przedłożonych darów.

Pamiętaj, Panie, o kapłanach, w Chrystusie diakonii i o całym duchowieństwie, i żadnego z nas, stojących wokół świętego Twego ołtarza²³¹ nie zawstydz, ale nawiedź nas swoim miłosierdziem²³².

223 Ef 2, 4.

224 Iz 49, 1; Jr 1, 5; Ga 1, 15.

225 Jdt 9, 11; Ef 1, 12; 1 Tes 4, 13.

226 1 Kor 9, 22.

227 Hbr 13, 7.

228 2 Tm 2, 15.

229 2 Tm 2, 15.

230 Ps 50, 3.

231 Ps 25, 6.

232 Ps 105, 4-6.

Panie, okaż nam swoje obfite miłosierdzie²³³, daj nam korzystne i łagodne wiatry, ziemi daj deszcze umiarkowane ku obfitości pól, uwieńcz rok cały łaską swoją²³⁴, połącz kres podziałom Kościołów, ukróć bunty pogan²³⁵, szybko zniszcz rodzące się herezje poprzez moc Świętego Twego Ducha²³⁶, przyjmij nas wszystkich do Twego królestwa, okaż synami światłości i synami dnia²³⁷, daj nam swój pokój i udziel swojej miłości, Panie Boże nasz, albowiem wszystko nam dałeś²³⁸.

Kapłan donośnie: I daj nam jednymi ustami i jednym sercem²³⁹ sławić i opiewać najczcigodniejsze i najwspanialsze imię Twoje, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Chór: Amen.

<MODLITWY PO ANAFORZE>

<Modlitwa przed Ojcie nasz>

Boże nasz²⁴⁰, Boże, który zbawiasz²⁴¹, naucz nas składać Tobie godne dzięki za Twoje dobrodziejstwa, które nam wyświadczyłeś i ciągle wyświadczasz²⁴². Boże nasz²⁴³, który przyjąłeś te dary, oczyść nas z wszelkiej nieczystości ciała i ducha, i naucz nas spełniać nasze uświęcenie w Twojej bojaźni²⁴⁴, abyśmy przyjmując z czystym świadectwem naszego sumienia²⁴⁵ cząstkę Twojej świętości, zjednoczyli

²³³ Ps 50, 3.

²³⁴ Ps 64, 12.

²³⁵ Ps 2, 1.

²³⁶ Rz 15, 13.

²³⁷ 1 Tes 5, 5.

²³⁸ Iz 26, 12.

²³⁹ Ez 11, 19; 18, 31; 36, 26; Dz 4, 32; Rz 15, 6.

²⁴⁰ Ps 66, 7; 112, 5.

²⁴¹ Ps 67, 21.

²⁴² Tb 67, 21.

²⁴³ Ps 66, 7; 112, 5.

²⁴⁴ 2 Kor 7, 1.

²⁴⁵ 2 Kor 1, 12.

się ze świętym Ciałem i Krwią Twego Chrystusa, a przyjąwszy je godnie, mieli Chrystusa mieszkającego w naszych sercach²⁴⁶, i stali się świątynią Świętego Twego Ducha²⁴⁷. O Boże nasz²⁴⁸, nikogo z nas nie uczyni winnym²⁴⁹, Twych budzących bojaźń i niebieskich tajemnic, ani słabym²⁵⁰ duszą i ciałem, za niegodne²⁵¹ przyjęcie tych darów, lecz pozwól nam godnie, aż do ostatniego tchu, przyjmować cząstkę Twoich świętości jako zadatek życia wiecznego i godne usprawiedliwienie przed budzącym bojaźń Trybunałem Twego Chrystusa²⁵², abyśmy i my ze wszystkimi świętymi, którzy od wieków spodobali się Tobie, stali się uczestnikami wiecznych Twoich dóbr, które przygotowałeś dla tych, którzy miłują Ciebie, Panie²⁵³.

<Modlitwa skłonienia głów>

Władco Panie, Ojczy miłosierdzia i Boże wszelkiej pociechy²⁵⁴, pobłogosław tych, którzy skłonili przed Tobą swe głowy, uświęć ich, zachowaj, umocnij, utwierdź i wyrwij ze wszelkiego złego czynu²⁵⁵, nakłoń zaś do wszelkiego dobrego czynu²⁵⁶, i pozwól, aby wolni od osądzenia przyjęli te przeczyste i życiodajne Twoje tajemnice, na odpuszczenie grzechów²⁵⁷ i jedność Ducha Świętego²⁵⁸.

²⁴⁶ Ef 3, 17.

²⁴⁷ 1 Kor 6, 19.

²⁴⁸ Ap 16, 7.

²⁴⁹ 1 Kor 11, 27. 29.

²⁵⁰ 1 Kor 11, 30.

²⁵¹ 1 Kor 11, 27.

²⁵² 2 Kor 5, 10; Rz 14, 10; por. Hbr 10, 27. 31.

²⁵³ 1 Kor 2, 9.

²⁵⁴ 2 Kor 1, 3.

²⁵⁵ 2 Tm 4, 18.

²⁵⁶ Kol 1, 10.

²⁵⁷ Mt 26, 28.

²⁵⁸ 2 Kor 13, 13.

<Modlitwa dziękczynna>

Dzięki czynimy Tobie²⁵⁹, Panie Boże nasz²⁶⁰, za przyjęcie świętych, przeczystych, nieśmiertelnych i niebieskich Twoich Tajemnic, które nam dałeś ku pomyślności, uświęceniu i uleczeniu naszych dusz i ciał. Sam, Władco wszystkich, spraw, aby przyjęcie świętego Ciała i Krwi Chrystusa Twego²⁶¹ stało się ku wierze niezmałconej, ku miłości bez obłudy²⁶², ku pomnożeniu mądrości²⁶³, ku uleczeniu duszy i ciała, ku odpędzeniu wszelkiego przeciwieństwa, ku wypełnieniu Twoich przykazań oraz ku godnemu usprawiedliwieniu przed budzącym bojaźń Trybunałem²⁶³ Twego Chrystusa.

<Modlitwa przed spożyciem pozostałych świętości>

Chryste Boże nasz²⁶⁴, wypełniliśmy i sprawowaliśmy, o ile to było w naszej mocy, tajemnicę Twego zbawczego planu²⁶⁵. Mamy w pamięci Twoją śmierć²⁶⁶ i widzieliśmy obraz Twego zmartwychwstania, napełniliśmy się Twoim nieskończonym życiem, zakosztowaliśmy słodczy niewyczerpanego Twego pokarmu, którego i w przyszłym wieku²⁶⁷ wszystkich nas zechciej uczynić godnymi, przez łaskę przedwiecznego Twego Ojca i Świętego, i Dobrego, i Życiodajnego Twego Ducha, teraz i zawsze i na wieki wieków. Amen.

259 Ap 11, 17.

260 Ps 66, 7; 112, 5; Ap 11, 17.

261 1 Kor 10, 16.

262 Rz 12, 9.

263 Por.: Jk 1, 5.

263 2 Kor 5, 10; Rz 14, 10; por. Hbr 10, 27. 31.

264 Ps 66, 7; 112, 5.

265 Ef 3, 9.

266 1 Kor 11, 26.

267 Hbr 6, 5.

<Troparion ku czci św. Bazylego Wielkiego>

Na całą ziemię rozeszła się nauka Twoja, przyjmującą Twoje słowo, którym pobożnie pouczyłeś o prawdach wiary, wyjaśniłeś naturę bytów²⁶⁸, upiększyłeś obyczaje ludzi²⁶⁹, królewski²⁷⁰ kapłanie, ojciec najczcigodniejszy, módl się do Chrystusa Boga, aby zbawił dusze nasze.

<Kontakion ku czci św. Bazylego Wielkiego>

Okazałeś się niewzruszonym fundamentem Kościoła, dając wszystkim ludziom niezniszczalne dziedzictwo, przypieczętowane Twymi regułami, okazujący niebo Bazyli najczcigodniejszy.

268 Nawiązanie do dzieł Bazylego Wielkiego, zwłaszcza do dziewięciu homilii *In Hexameron*.

269 Aluzja do kanonów i reguł zakonnych Bazylego Wielkiego.

270 Gr. imię Βασιλείος znaczy „królewski”.

TYPOLOGIA ŚWIĘTYCH W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM: PRÓBA SYSTEMATYKI

Oddawanie czci świętym to bardzo stara, zachowywana od czasów apostoelskich tradycja Kościoła. Święci zajmują ważne miejsce w historii Kościoła, jego hymnografii i ikonografii oraz pobożności prawosławia. Wierni prawosławni traktuje świętych jako swoich orędowników i opiekunów na niebie¹. Święci nie są bowiem, jak sądzą niektórzy, pośrednikami pomiędzy ludźmi żyjącymi i Chrystusem, lecz – jak pisze arcybiskup Hilarion (Alfiejew) – „naszymi niebiańskimi przyjaciółmi”². Stąd tak ważne znaczenie przykładane jest w Prawosławiu do modlitw do świętych.

Oddawania chwały Bogu (gr. *latreia*) oraz oddawanie czci świętym (gr. *proskynesis*) to dwie zupełnie różne rzeczy. Święci nie są traktowani jako bogowie, lecz ludzie, którzy osiągnęli wyżyny duchowe i zjednoczyli się z Chrystusem. Oddając cześć świętym, oddajemy chwałę mieszkającemu w nim Chrystusowi³, zaś „wychwalając duchowe zmagania i zwycięstwa świętych, Cerkiew sławi w samej rzeczy zbawcze dzieło samego Boga”⁴. Anthony M. Coniaris oddawanie czci świętym trafnie nazywa „duszą prawosławnej pobożności”⁵.

1 S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Białystok – Warszawa 1992, s. 135.

2 Ihumen Hilarion (Alfiejew), *Misterium wiary*, przeł. J. Charkiewicz, Warszawa 2009, s. 147.

3 Ihumen Hilarion (Alfiejew), *Misterium wiary*, op. cit., s. 145.

4 Arcybiskup Paweł, *Nasza wiara*, przeł. A. Kempfi, Białystok 1987, s. 25.

5 A. M. Coniaris, *Introducing The Orthodox Church. Its Faith and Life*, Minneapolis 1982, s. 91.

Najwyższe wyżyny duchowe spośród wszystkich ludzi osiągnęła Matka Boża i to ona stoi na czele pocztu świętych wysławianych przez Kościół prawosławny, jako ta, która „jest najbliższą Chrystusowi ze wszystkich istot żywych (...) dlatego że była Jego prawdziwą Matką w sensie duchowym”⁶. Matka Boża wraz z pocztem pozostałych świętych (znanych lub nieznanymi z imienia), słowami św. Symeona Nowego Teologa, tworzą „złoty łańcuch”, wiodący do apostołów i Chrystusa, którego ogniwa „łączą się z poprzednim poprzez wiarę, uczynki i miłość. Tak oto w jednym Bogu tworzą oni jeden łańcuch, którego nie da się łatwo rozerwać”⁷. Niniejszy szkic poświęcony jest właśnie owym ogniwom – świętym Pańskim, konkretnie zaś jest próbą systematyki prawosławnej świętości.

W swych dziejach chrześcijaństwo wykształciło wiele typów świętości. Oparte są one o pewne kryteria, które od czasów Kościoła pierwotnego, „nie zmieniły się (...), ale pojawiły się w chrześcijaństwie nowe typy świętości i zmianie uległ sposób kanonizowania świętych”⁸. O ile zasadniczy „podział świętych na typy ostatecznie sformował się dopiero w VII–VIII wieku”⁹, to nie mógł to być podział ostateczny, wykluczający uzupełnianie go o nowe kategorie świętości, pojawiające się w nieustannym rozwoju historycznym, jakim podlega ludzkość, a zatem i Kościół. Każda epoka przynosi nowe wzorce świętości. „Świętość jest tak samo różnorodna, jak i ludzkie indywidualności”¹⁰ – pisze ks. Sergiusz Bułgakow, dodając, że „dążenie do świętości zawsze ma charakter indywidualno-twórczy”¹¹. Z tego też powodu z biegiem lat typologia prawosławnej świętości musiała

6 Arcybiskup Antoni (Bloom), *Odwaga modlitwy*, przeł. E. Wolicka, Poznań 1987, s. 59.

7 Św. Symeon Nowy Teolog, *Rozdziały praktyczne i teologiczne* 3, 2-4 [S.C., 51, 120-122].

8 H. Paprocki, *Ewolucja kryteriów świętości w Kościele Wschodnim*, [w:] *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączy czy dzieli?*, Kraków 1998, s. 53.

9 Andronik (Trubacziov), *Wielikomuczeniki*, [w:] *Prawosławna Encyklopedia*, Moskwa 2004, VII, 516.

10 S. Bułgakow, *Prawosławie...*, op. cit., s. 137.

11 Ibidem.

ulegać pewnym uzupełnieniom, podobnie jak związana z tym terminologia określający nazwy grup świętych w ramach poszczególnych kategorii czy też tytuły używane w nazewnictwie świętych. Typologia prawosławnej świętości do dziś podlega nieustannemu rozwojowi, a przyszłość z pewnością okaże nowe wzorce świętości.

Typologia świętości w Kościele prawosławnym nie jest jednolita, a często również stosowana bez pełnej konsekwencji. Różni specjaliści i badacze na rozmaite, mniej lub bardziej udane, sposoby klasyfikują świętych. Klasyfikacje te niekiedy czynią zbyt daleko idące uproszczenia, a innym razem nawet kolidują ze sobą. Niekiedy¹² w klasyfikacjach świętych uwzględniani są nawet aniołowie, których kult w Kościele prawosławnym jest zbliżony do kultu świętych, którzy jednak – stanowiąc szczególną część stworzenia – należą do świata mocy bezcielesnych, a nie do rodzaju ludzkiego. Stąd podjęta przeze mnie próba stworzenia w miarę przejrzystej, jak mi się wydaje, klasyfikacji typów (kategorii) i grup (podkategorii) świętości oraz próba zebrania podstawowych tytułów używanych wraz z imionami świętych, które wyróżniają ich spośród innych i zwykle podnoszą rangę i znaczenie.

Typy świętości

I. **Praojcowie** (cs. *Праоци*). W szerokim znaczeniu słowa są to wszyscy starotestamentowi święci¹³, włączając proroków, stanowiących osobny typ świętości. W węższym rozumieniu praojcami nazywamy tych świętych Starego Testamentu, którzy wychwalani są przez Kościół jako ci, którzy wypełniali wolę Bożą i żyli przed narodzeniem Chrystusa¹⁴.

12 Na przykład: K. Slepini, *Azy prawosławia*, [w:] <http://www.lib.eparhiasaratov.ru/books/17s/slepini/hornbook/32.html>, (dostęp: 15.06.2009 r.).

13 Prot. A. Szargunow, *Niedziela Swjatykh praotiec*, [w:] http://www.moral.ru/propoved/05_ned_praotc.htm, (dostęp: 15.06.2009 r.).

14 W. M. Żiwow, *Swjatost' (kratkij słowar agiograficzeskich terminow)*, Moskwa 1994, s. 41 (w numeracji podają numer strony z wydruku komputerowego).

Do praojców zaliczani są:

1. Patriarchowie Starego Testamentu (cs. *Πατριάρχαι*), wśród których znajdują się:

- Patriarchowie sprzed potopu, którzy, zgodnie z Biblią, „stanowili przykład pobożności i byli tymi, którzy zachowywali obietnicę jeszcze zanim Izraelowi подарowane zostało Prawo, i którzy wyróżniali się szczególną długowiecznością”¹⁵. Ich imiona znajdują się w 5. rozdziale Księgi Rodzaju: Adam, Set, Enosz, Kenan, Mahalaleel, Jered, Henoch, Metuszelach, Lamek oraz Noe (Rdz 5, 1-32).
- Patriarchowie żyjący w okresie od potopu do otrzymania przez Mojżesza Dziesięciorga Przykazań: Abraham, Izaak i Jakub.
- 12 patriarchów – synów Jakuba: Ruben, Symeon, Lewi, Juda, Issachar, Zebulon, Józef, Benjamin, Dan, Naftal, Gad i Asera.



*Prorok Abraham**

* Ilustracje zamieszczone w pracy pochodzą ze zbiorów Wydawnictwa Warszawskiej Metropolii Prawosławnej.

¹⁵ Ibidem, s. 42.

2. Bogoojcowie (cs. *Богоо́мцы*) – to termin „przyjęty przez tradycję świętych ojców oraz tradycję liturgiczną”¹⁶ w stosunku do niektórych postaci biblijnych, które połączone są najbliższymi więzami pokrewieństwa z Jezusem Chrystusem oraz do proroka Dawida. Słowo „Bogoojcowie” użyte jest tu nie w dosłownym sensie, lecz znajduje swoje uzasadnienie w nauce Kościoła prawosławnego o „połączeniu” dwóch natur Chrystusa – Boskiej i ludzkiej. Oto we wcieleniu Bóg przyswoił sobie człowieczą naturę, pozostając jednocześnie tym, Kim był – Bogiem. Posiadanie krewnych przez Chrystusa jest więc jedną z cech Jego człowieczeństwa. Chrystus został zrodzony z łona Marii z poczęcia Świętego Ducha. Bogoojcami w Kościele prawosławnym są nazwani:

- prorok Dawid (takim terminem określany jest Dawid m.in. w „Słowie o św. Janie Teologu”, które przypisuje się św. Janowi Chryzostomowi czy w „Corpus Areopagiticum” przypisywanym Dionizemu Areopagicie, ale też w paschalnym kanonie św. Jana z Damaszku¹⁷),
- rodzice Przenajświętszej Bogarodzicy: sprawiedliwi Joachim i Anna (wspominani są jako Bogoojcowie podczas Proskomidii przy wyjmowaniu siódmej częsteczki z trzeciej prosfory oraz podczas każdego rozesłania kończącego Św. Liturgię),
- sprawiedliwy Józef Oblubieniec – opiekun Marii (nazywany tak na przykład przez diakona Stefana¹⁸),
- apostoł Jakub brat Pański.



Prorok i król Dawid

16 M. S. Iwanow, *Bogootcy*, [w:] *Prawosławna Encyklopedia*, Moskwa 2002, V, 475.

17 Ibidem, s. 475-476.

18 *Vita S. Stephani Junioris*, [w:] PG, 100, 108 8A.



*Święci sprawiedliwi
Joachim i Anna*

Pamięć Bogoojców Kościół prawosławny wspomina w pierwszej niedzielę po Bożym Narodzeniu (a gdy Boże Narodzenie wypada w niedzielę, w poniedziałek następujący bezpośrednio po tej niedzielę), która też otrzymała nazwę Niedziela Bogoojców.

3. Inni starotestamentowi święci, w tym:

- prarodzice rodzaju ludzkiego (Adam i Ewa),
- starotestamentowi królowie (na przykład Roboam – syn Salomona, Abiasz – syn Roboama) i królowie-prorocy (Dawid, Salomon),
- sprawiedliwi (cs. *Праведные*)
- starotestamentowi święci żyjący

zgodnie z prawdą Bożą, którzy osiągnęli świętość nie w życiu zakonnym lecz codziennym, świeckim (ten sam termin stosowany jest również do nowotestamentowych żonatych kapłanów oraz osób świeckich, które zakończyły swoje życie naturalną śmiercią, a zostały przez Kościół zaliczone do grona świętych). Są to m.in. Abel – syn Adama i Ewy, Sem i Jafet – synowie Abla, Sara – żona Abrahama, Rebeka – żona Izaaka, Hiob Cierpiętnik.

Imiona wielu spośród praojców są nieobecne w kalendarzach liturgicznych Kościoła prawosławnego, a pojawiają się tylko w tekstach liturgicznych (na przykład Adam i Ewa, Abel, Miriam, Melchizedek, Rachel, itd.).

Oddawanie czci praojcom w chrześcijaństwie obecne jest co najmniej od połowy IV w. i związane jest przede wszystkim z Kościołem w Jerozolimie¹⁹. Znalazło ono swój wyraz w ustanowieniu świąt ku

¹⁹ W. M. Żiwow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 42.

czci świętych praojców i świętych ojców (rozumianych jako świętych Starego Testamentu, którzy znajdują się w drzewie genologicznym Jezusa Chrystusa, jak na przykład praojciec Adam, pramatka Ewa, Jakub – syn Izaaka, itd.). Niedziela poprzedzającą Boże Narodzenie została nazwana Niedzielą Ojców, a Niedzielę Ojców poprzedza Niedziela Praojców.

II. **Prorocy** (cs. *Пророки*) – typ starotestamentowych świętych, czczonych przez Kościół prawosławny jako osoby natchnione Świętym Duchem, które głosiły ludowi wolę Bożą i przepowiadały rzeczy przyszłe „na terenie Izraela i Judei”²⁰, głównie dotyczące Zbawiciela. W chrześcijaństwie prorok uważany jest za tego, kto jest w kontakcie z Bogiem i będąc Jego „ustami” na ziemi, przekazuje ludowi słowa Boga. Słowa te mogą posiadać charakter proroczy w wąskim znaczeniu tego słowa, tj. przepowiadać przyszłość, ale też w szerszym znaczeniu, tj. również stanowić dla ludu naukę i dawać pocieszenie²¹. Niektórzy z proroków umieli interpretować sny, które Bóg posyłał różnym ludziom ku ich nauce lub przestrodze. Pismo Święte podkreśla, że prorokowanie zawsze należy traktować jako dar od Boga, a proroków jako Bożych wybrańców, nie zaś jako decyzję danej osoby zostania prorokiem: „Gdy Pan Bóg przemówi, któż nie będzie prorokować?” (Am 3, 8).

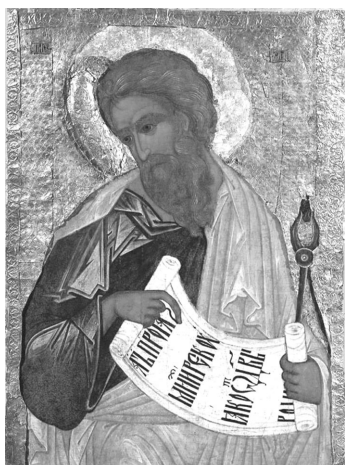
Prorocy w dziejach Kościoła obecni są od dawna. Mianem tym Pismo Święte nazywa część patriarchów starotestamentowych (którym cześć oddawana jest również z kategorii starotestamentowych praojców): Henocha, Noego, Abrahama, Jakub syn Izaaka oraz Mojżesza²². Pod koniec okresu Sędziów²³ (1200–1050 p.n.e.) (czasy proroka Samuela) pojawiła się znaczna liczba proroków. Wraz z królem i kapłanami stali się oni instytucją na stałe obecną w religijnym i mo-

20 *Lik swjatosi*, <http://ru.wikipedia.org/?oldid=16103807>, (dostęp: 15.06.2009 r.).

21 W. M. Żiwow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 46.

22 Ibidem, s. 46.

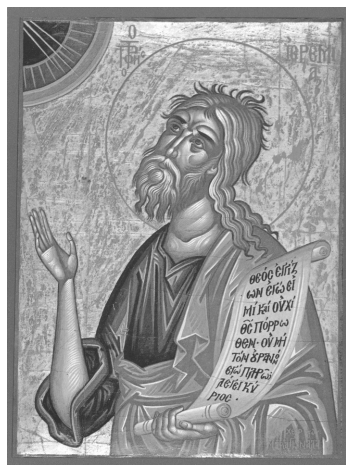
23 <http://www.mikolaj-bydgoszcz.home.pl/tablice/tab3.htm>, (dostęp: 15.06.2009 r.).



Prorok Izajasz

ralnym życiu społeczeństwa Izraela. Byli swojego rodzaju działaczami religijno-politycznymi, którzy swym oratorstwem i głoszeniem Słowa wpływali na formowanie duchowe człowieka. Od tej pory prorocy stanowią jakby łańcuch, składający się z nauczycieli i ich uczniów, prowadzący niemal do czasów nowotestamentowych. Gdy w okresie Machabeuszy (198-19 p.n.e.) nie było proroctw w Izraelu (1 Mak 9, 27) została przerwana, traktowane jest to z wielkim smutkiem, a lud żyje oczekiwaniem na nowego proroka, którym zostaje Jan Chrzciciel.

Tradycja proroctwa znalazła swoje odzwierciedlenie w literaturze w postaci ksiąg proroctw Starego Testamentu. Cztery spośród nich zostały napisane przez tzw. proroków większych: Izajasz, Jeremiasz, Ezechiela i Daniela, a dwanaście przez tzw. proroków mniejszych: Ozeasza, Joela, Amosa, Abdiasza, Jonasza, Micheasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza, Aggeusza, Zachariasza i Malachiasza.



Prorok Jeremiasz

Poza nimi księgę proroctwa pozostawił po sobie jeszcze jeden prorok starotestamentowy: Baruch († VI w. przed Chrystusem) – sekretarz i przyjaciel proroka Jeremiasza (Jr 45, 1), autor kanonicznej Księgi Barucha. Również król Izraela Dawid, Psalmista († ok. 970 przed Chrystusem) – ojciec króla Salomona i autor Księgi

Psalatów, Kościół prawosławny tytułuje prorokiem.

Na czele zastępu proroków stoi Mojżesz († 1531 przed Chrystusem) – wielki prorok i prawodawca, przywódca Izraelitów w okresie ich wyjścia z Egiptu i wędrówki do Ziemi Obiecanej, który dostał widzenia Boga w krzaku gorejącym i który otrzymał od Boga Tablice z Dziesięciorgiem Przykazań. O życiu Mojżesza opowiadają: Księga Wyjścia, Księga Liczb oraz Księga Powtórzonego Prawa.



Prorok Mojżesz

Prorokami Kościół tytułuje również niektóre inne osoby ze Starego Testamentu, które nie pozostawili po sobie pism, jak: Samuel († XI w. przed Chrystusem) – piętnasty i ostatni sędzia starożytnego Izraela, którego życie opisuje I Księga Samuela; Azariasz (Azarjah) († X w. przed Chrystusem), który prorokował za rządów króla Izraela Asy; jego imię pojawia się w 2 Księdze Kronik; Joad († X w. przed Chrystusem) – „mąż Boży” wspominany w 1 Księdze Królów; Szemajasz († X w. przed Chrystusem) – żyjący za rządów króla Salomona i jego syna Roboama; Achija (Achijja) z Szilo († 960 przed Chrystusem) – żyjący za czasów króla Izraela Salomona, który wspominany jest w 11, 12 i 14 rozdziale 1 Księgi Królów; Eliasz († IX w. przed Chrystusem), którego Kościół prawosławny nazywa „wielkim prorokiem i pierwszym zachowującym dziewictwo w Starym Testamencie²⁴, a który jest najczęściej wspominanym w Nowym Testamencie prorokiem Starego Testamentu – jego dzieje opisuje 1 i 2 Księga Królów; Elizeusz († IX w. przed Chrystusem) – wierny uczeń i następca proroka Eliasza, którego losy opisuje 2 Księga Królów; Micheasz († IX w. przed Chrystusem) – żyjący

24 <http://days.pravoslavie.ru/Life/life6604.htm>, (dostęp: 15.06.2009 r.).



Prorok Eliasz

w tym samym czasie, co prorok Eliasz (nie należy go mylić z innym prorokiem o tym samym imieniu, autorem Księgi Micheasza); prorokini Chulda (Oldana) († VII w. przed Chrystusem) – żyjąca w czasach proroków Jeremiasza i Sofoniasza, o której wspominają: 2 Księga Królów (rozdz. 22) i 2 Księga Kronik (rozdz. 34) prorokini Anna († 1100 przed Chrystusem) – matka proroka Samuela (1 Sm 1-2).

Ostatnim prorokiem Starego Testamentu i pierwszym Prorokiem Nowego Testamentu Kościół prawosławny nazywa Jana Chrzciciela, który swoje prorokowanie rozpoczął od wezwania: „Nawróćcie się, bo blisko jest królestwo niebieskie. O nim to właśnie mówił prorok Izajasz: «Głos wołającego na pustyni: przygotujcie drogę Panu, prostujcie Mu ścieżki»” (Mt 3, 2-3). Temu ostatniemu w chronologii i największemu z proroków, działającemu bezpośrednio przez przyjściem Jezusa Chrystusa, przysługuje ponadto tytuł Poprzednika Pańskiego (ros. *Иоанн Креститель* lub *Иоанн Предтеча*).

Jezus Chrystus głosząc Ewangelię nieustannie odwołuje się do „Praw i proroków”, tym samym wskazując ludowi, że to On jest tym Mesjaszem, którego przyjście zapowiadali prorocy. Wraz z przyjściem Chrystusa prorocy jako instytucja giną, bowiem „dar proroczy od tego czasu otrzymuje cały Kościół jako wspólnota dzieci Bożych”²⁵. Mówi o tym apostoł Piotr w dniu Pięćdziesiątnicy, przywołując słowa proroka Joela: „W tym też czasie ześlę Ducha mego na niewolników i niewolnice, którzy będą również mówić z natchnienia Bożego” (Dz 2, 18).

²⁵ W. M. Żiwow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 47.

Prorokami Kościół prawosławny tytułuje ponadto inne osoby nowotestamentowe: Zachariasza († I w.) – ojca Jana Chrzciciela, który został zamordowany jeszcze za króla Heroda oraz Annę († I w.) – wdowę zamieszkującą przy świątyni jerozolimskiej i oczekującą na „radość Izraela”, będącą świadkiem ofiarowania Chrystusa do tej świątyni przez Bogarodziecę i Józefa (Łk 2, 36-38). Poza tym apostoł Łukasz w *Dziejach Apostolskich* prorokiem tytułuje wspomnianego Jana Chrzciciela, ale również dwóch apostołów z grona 70, a mianowicie Agabusa (Dz 11, 27-28) oraz Sylasa (Dz 15, 32). Przydomek „Prorok” pojawia się również przy imieniu świątobliwego Jana († VI w.), ucznia św. Warsonofiusza Wielkiego.



*Św. Jan Chrzciciel
– prorok i poprzednik Pański*

Oddawanie czci prorokom jako chrześcijańskim świętym rozpoczęło się bardzo wcześnie i stanowi zapewne przedłużenie ich kultu obecnego w judaizmie. Z czasem na Wschodzie Cesarstwa (w odróżnieniu od Zachodu) w kalendarzach pojawiło się święto ku czci świętych Starego Testamentu (w tym proroków), obchodzone w niedzielę przez Bożym Narodzeniem. Zgodnie ze świadectwem św. Cyryla Jerozolimskiego († 386) już w starożytnej liturgii imiona proroków były wymieniane po sakramencie Eucharystii²⁶.

Imiona niektórych proroków (a w ich gronie również niektórych praojców) wymieniane są też podczas Proskomidii, gdy duchowny wyjmuje pierwszą i drugą część z trzeciej prosfory²⁷.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Wymieniane są wówczas m.in. imiona: Jana Chrzciciela, Mojżesza, Eliasza, Elizeusza, Dawida oraz Daniela; patrz: *Boska Liturgia świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 21.



Sobór Dwunastu Apostołów

III. Apostołowie (ros. *Апостолы*) – najbliżsi uczniowie Jezusa Chrystusa, posłani przez Niego w celu głoszenia Dobrej Nowiny. W Kościele prawosławnym nazywani są też „filarami Kościoła”²⁸, tymi, którzy „pierwsi głosili orędzie o Wcielonym Słowie Bogu i o zbawieniu przez Chrystusa”²⁹.

W wąskim znaczeniu termin apostoł (gr. „wysłannik”) oznacza najbliższych uczniów Jezusa Chrystusa, którzy zostali przez Niego wybrani (Mt 10, 2-4; Mk 3, 16-19; Łk 6, 12-16), nauczeni i posłani w celu głoszenia Ewangelii i organizowania ży-

cia Kościoła: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody. Chrzcijcie je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19). Na cześć apostołów podczas Proskomidii duchowny wyjmuje drugą częsteczkę z trzeciej prosfory, przy czym z imienia wymienia jedynie apostołów Piotra i Pawła.

W Nowym Testamencie w większości przypadków apostołami nazywanych jest dwunastu najbliższych uczniów Zbawiciela oraz Paweł. Jakkolwiek termin ten stosowany jest też wobec innych osób: Barnaby (Dz 14, 14), Andronika i Junii (Rz 16, 7). Ponadto apostoł Paweł mówi o „Jakubie i wszystkich apostołach” (1 Kor 15, 5. 7), wyraźnie rozróżniając ich od apostołów z liczby Dwunastu³⁰.

Wyodrębnianie uczniów spośród osób, które stale towarzyszyły Chrystusowi stanowiło pewien proces, a ostateczny wybór apostołów

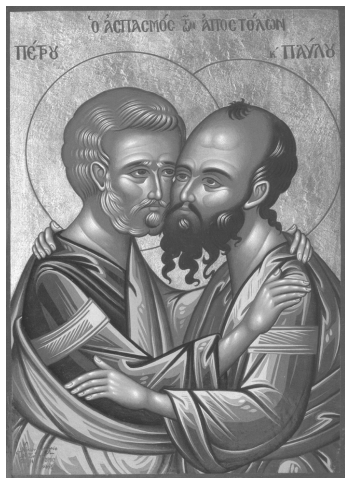
28 A. Ju. Kostin, *Niebiesnyje zastupniki*, Moskwa 2004, s. 9.

29 Na przykład: G. S. Bebis, *Święci Kościoła*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, Lublin 1999, s. 126.

30 J. Charkiewicz, *Apostołowie. Mały leksykon hagiograficzno-ikonograficzny*, Warszawa 2009, s. 8.

miął miejsce pomiędzy 2 i 3 Paschą służby Chrystusa³¹. Pierwszymi uczniami Zbawiciela zostali dwaj bracia: Szymon zwany Piotrem oraz Andrzej, a zaraz po nich kolejni bracia: Jakub i Jan, synowie Zebedeusza (Mt 4, 18-22; Mk 1, 16-20; Łk 5, 1-11). Wkrótce potem, widząc gotowość grupy uczniów, którzy podążali za nim, Zbawiciel postanowił połączyć ich ze sobą bardziej ścisłymi więzami. Pewnego wieczora „poszedł na górę, aby się modlić. Całą noc modlił się do Boga, a kiedy nastał dzień, wezwał swoich uczniów, wybrał z nich dwunastu i nazwał ich apostołami. (Wybrał) Szymona, którego nazwał Piotrem, i jego brata Andrzeja, i Jakuba, i Jana, i Filipa, i Bartłomieja, i Mateusza, i Tomasza, i Jakuba Alfeuszowego, i Szymona, zwanego Gorliwy, i Judę Jakubowego, i Judę Iskariotę, który został zdrajcą” (Łk 6, 12-16). Te same imiona, chociaż w nieco zmienionej kolejności, wymieniają również pozostałe Ewangelie synoptyczne (Mt 10, 2-4; Mk 3, 16-19), zaś w wykazie znajdującym się w Dziejach Apostolskich imię Judasza Iskarioty zamienia już wybrany na jego miejsce Maciej (Dz 1, 13-26). Pomimo pewnych różnic w kolejności oraz niektórych drugich imionach, z całkowitą pewnością stwierdzić można, iż w każdym przypadku była mowa o tych samych osobach.

Po zstąpieniu Ducha Świętego na apostołów (Dz 2, 4) do grona apostołów został dołączony Paweł, zwany Apostołem Pogan (Rz 11, 3; Rz 15, 14-19). Chrystus powołał go (jeszcze jako Saula) kilka lat po swym Wniebowstąpieniu (Dz 9, 22. 26). Mimo tego, że został powołany dużo później niż inni apostołowie z liczby Dwunastu, to z pewnością został on „powołany na

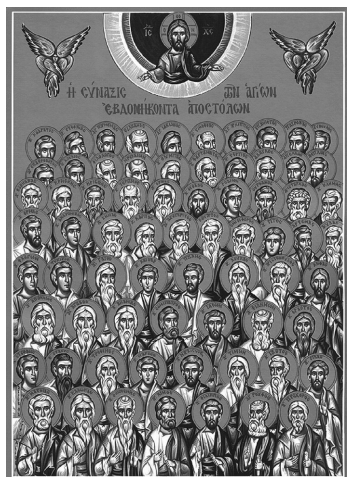


Pierwsi wśród zwierzchnich apostołowie Piotr i Paweł

31 K. Polskow, *Apostoły*, [w:] *Prawosławna Encyklopedia*, Moskwa 2001, III, 106.

apostoła nie przez ludzi ani jakiegokolwiek człowieka, lecz przez Jezusa Chrystusa i przez Boga Ojca, który wskrzesił Go z martwych” (Gal 1, 1). Apostoł Paweł nie jest więc zaliczany do liczby Dwunastu apostołów, aczkolwiek – z uwagi na adekwatność swojego powołania oraz wyjątkowe zasługi dla Kościoła – uważany jest za jednego z najważniejszych apostołów. Wszyscy apostołowie z liczby Dwunastu poza apostołem Janem Teologiem, oraz apostoł Paweł ponieśli męczeńską śmierć.

Pewien czas po wyborze dwunastu apostołów, już po trzeciej Passze służby Chrystusa, na krótko przez śmiercią na Krzyżu, Jezus dokonał też wyboru kolejnej, dużo liczniejszej grupy swych uczniów: „Potem Pan wyznaczył innych siedemdziesięciu dwóch” (w części przekładów Pisma Świętego podawana jest liczba siedemdziesięciu – przyp. autora) „i rozesłał ich po dwóch przed sobą do każdego miasta i miejsca, do którego zamierzał się udać” (Łk 10, 1). Przyczyną tego wyboru było to, że: „żniwo wprawdzie wielkie, ale robotników mało...”



Sobór Siedemdziesięciu Apostołów

(Łk 10, 2)³². W Kościele prawosławnym uczniowie ci również tytułowani są apostołami – tzw. apostołami z grona Siedemdziesięciu, natomiast w Kościele rzymskokatolickim Mężami Apostolskimi. Ich imiona w większości spotykamy w Listach Apostolskich, stanowiących integralną część Nowego Testamentu. Kompletnego wykazu imion siedemdziesięciu (bądź siedemdziesięciu dwóch)³³ apostołów, wybranych przez Chrystusa w celu głoszenia Ewangelii, brak jest w księgach Nowego Testamentu. Jakkolwiek nie ulega wątpli-

³² J. Charkiewicz, *Apostołowie...*, op. cit., s. 8.

³³ K. Polskow, *Apostoły*, op. cit., s. 106.

wości, że ich skład w późniejszym czasie zmieniał się. Wśród tych, którzy obecnie wychwalani są przez Kościół prawosławny znajdują się i tacy, których Pan bezpośrednio nie wysyłał z misją, jak też brak jest tam niektórych spośród tych, których wybrał w tym celu. Pełny wykaz apostołów z grona Siedemdziesięciu nie istniał też jeszcze w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Formował się on stopniowo i sukcesywnie na bazie Pisma Świętego, tradycji Świętych Ojców oraz pism starożytnych autorów chrześcijańskich³⁴. Różne wykazy³⁵ grona Siedemdziesięciu apostołów w większym lub mniejszym stopniu różnią się między sobą, co powoduje, że w praktyce miano to odnosi się do niemal 80 osób. Większość z nich była biskupami, a niemal połowa życie zakończyła śmiercią męczeńską.

Apostołów można podzielić na dwie grupy, do żadnej z których nie zalicza się jednak apostoł Paweł:

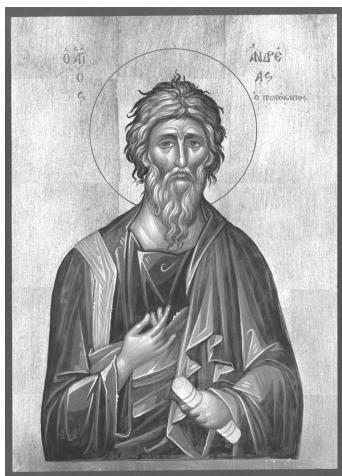
1. Apostołowie z liczby Dwunastu.
2. Apostołowie z grona Siedemdziesięciu.

W ramach kategorii apostołów, część z nich posiada również stosowane tylko wobec nich tytuły:

- Pierwszy wśród zwierzchnich (cs. *Первоверховный*) – tytuł przysługujący jedynie dwóm czołowym apostołom: Piotrowi i Pawłowi.
- Pierwszy powołany (cs. *Первозванный*) – tytuł przysługujący tylko apostołowi Andrzejowi, jako pierwszemu powołanemu przez Chrystusa uczniowi.
- Ewangelista (cs. *Евангелист*) – tytuł przysługujący apostołom będącym jednocześnie autorami jednej z czterech Ewangelii, tj. Mateuszowi, Markowi, Łukaszowi i Janowi.

34 Szerzej na ten temat patrz: J. Charkiewicz, *Apostołowie...*, op. cit., s. 12-15.

35 Por. http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D0%BF%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%BB%D1%8B_%D0%BE%D1%82_%D1%81%D0%B5%D0%BC%D0%B8%D0%B4%D0%B5%D1%81%D1%8F%D1%82%D0%B8#.D0.A1.D0.BF.D0.B8.D1.81.D0.BE.D0.BA_.D1.81.D0.B5.D0.BC.D0.B8.D0.B4.D0.B5.D1.81.D1.8F.D1.82.D0.B8_.D0.B0.D0.BF.D0.BE.D1.81.D1.82.D0.BE.D0.BB.D0.BE.D0.B2, (dostęp: 15.06.2009 r.) oraz J. Charkiewicz, *Apostołowie...*, op. cit., 14-15.



*Święty apostoł Andrzej,
pierwszy powołany*

Apostołów uważano za świętych już w Kościele pierwotnym. Czczono ich wraz ze starotestamentowymi patriarchami i prorokami oraz nowotestamentowymi męczennikami. Kult ten staje się powszechny od IV w., a datą graniczną wydaje się być rok 313 i wydanie przez cesarza Konstantyna Wielkiego Edyktu Mediolańskiego. Wraz z wydaniem tego dokumentu chrześcijaństwo otrzymało status legalności w Cesarstwie, a „męczeństwo krwi stopniowo zastępuje życie według Ewangelii”³⁶, którego przykładem mogli być właśnie apostołowie.

IV. Równi apostołom (cs. *Равноапостольные*) – typ świętości obejmujący świętych nie będących bezpośrednimi, najbliższymi uczniami Jezusa Chrystusa, którzy na podobieństwo apostołów w różnych krajach, wcześniej nie schrystianizowanych, głosili Ewangelię wśród pogan i innowierców, osiągając w swej pracy wielkie rezultaty, poprzez szerokie rozpowszechnienie wiary chrześcijańskiej.

W większości dostępnych opracowań „równi apostołom” traktowani są jako osobny typ świętości. Poparciem na to mogłoby być również wyjmowanie w ich intencji podczas Proskomidii siódmej części z trzeciej prosfory³⁷. Jakkolwiek argumentem przeciw mnożeniu typów świętości i wydzielaniu równych apostołom, mogłoby być to, że praktycznie wszyscy spośród świętych równych apostołom już

36 G. Skowrońska-Placzynta, *O kategoriach świętych w prawosławiu i ekwiwalentach ich rosyjskich nazw w języku polskim*, [w:] T. Żeberek, T. Borucki (red.), *Z problemów przekładu i stosunków międzyjęzykowych*, Kraków 2002, s. 180.

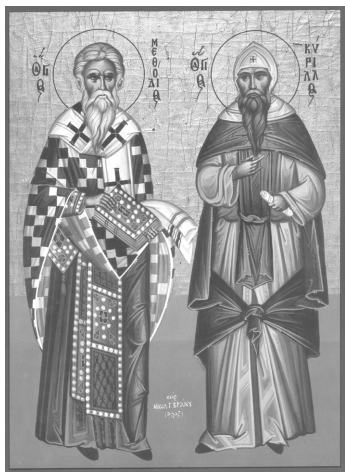
37 Z imienia wymieniani są: Nauczyciele Słowian Cyryl i Metody oraz wielki książę Włodzimierz; patrz: *Boska Liturgia...*, op. cit., s. 24.

są czczeni w ramach innych typów świętości.

Katalog świętych z tym tytułem w tradycji greckiej częściowo różni się od wykazu równych apostołom w tradycji słowiańskiej. Niektóre greckie kalendarze liturgiczne zawierają nazywając tytułem „równy apostołom” męczennicę Fotinę (Samarytanę) († ok. 66), żonę apostoła Filemona Apię († I w.) oraz towarzyszkę podróży apostoła Andronika Junię († I w.), wszystkie zaś kalendarze mnicha Kosmasa z Etoli († 1779). W słowiańskich kalendarzach liturgicznych przy ich imionach nie ma tytułu „równy apostołom”. Tymczasem taki tytuł w tych kalendarzach znajduje się przy imionach aż ośmiu innych świętych: Oświecicieli Gruzji Nino († 335), księcia wielkomorawskiego Roścysława († 870), uczniów świętych Cyryla i Metodego – Angelarego († ok. 886), Gorazda († po 886), Sawy († IX w.), Nauma († 910) i Klemensa († 916), króla bułgarskiego Borysa († 907), ani też arcybiskupa japońskiego Mikołaja († 1912), których to tytułów nie mają oni w kalendarzach greckich³⁸. W obu tradycjach liturgicznych istnieje nie-



*Święci równi apostołom
Konstantyn i Helena*



*Święci równi apostołom
Cyryl i Metody*

³⁸ J. Charkiewicz, *Apostołowie...*, op. cit., s. 19.



*Święci równi apostołom
Włodzimierz i Olga*

mal pełna zgodność co do tytułowania równymi apostołom następujących świętych: Marii Magdaleny († I w.), pierwszomęczennicy Tekli († pocz. II w.), biskupa Hierapolis Awerkiusza († ok. 167), cesarzowej Heleny († 327), cesarza Konstantyna Wielkiego († 337), arcybiskupa etiopskiego Frumencjusza († ok. 380), mnicha Cyryla – zwanego też Nauczycielem Słowian († 869), arcybiskupa Moraw i Panonii Metodego – również zwanego Nauczycielem Słowian († 885), wielkiej księżnej Olgi († 969) oraz wielkiego księcia Włodzimierza († 1015).

V. Męczennicy (cs. *Мученики*) – święci, którzy bez lęku wyznawali wiarę w Jezusa Chrystusa i dobrowolnie poświęcili za Niego swoje życie, ponosząc męczeńską śmierć. Swą śmiercią męczennicy zaświadczały o zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią (praobrazem męczeństwa był sam Jezus Chrystus, który dla zbawienia rodzaju ludzkiego poniósł śmierć na Krzyżu) oraz o własnym usynowieniu Chrystusowi. Męczeństwo stanowi również powtórzenie odkupieńczej ofiary Chrystusa, który powiedział Piłatowi: „Jam się po to narodził i po to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37).

Greckie słowo *μάρτυς* oznacza właśnie „świadek”. Męczennikiem jest więc człowiek, który własną śmiercią zaświadczył o swojej wierze w Jezusa Chrystusa i Jego Zmartwychwstanie. Jak widać słowo to używane było już w Nowym Testamencie. Chrystus świadkami nazywa apostołów: „Otrzymacie moc Ducha Świętego, który na was zstąpi, i będziecie moimi świadkami w Jerozolimie, w całej Judei, w Samarii i na całym świecie” (Dz 1, 8), a apostoł Paweł pisze: „Gdy

Szczepan (Stefan – przyp. autora) krwią swoją dawał Tobie świadectwo, byłem przy tym...” (Dz 22, 20).

Męczennicy byli pierwszymi chrześcijańskimi świętymi. Stanowią oni nie tylko najstarszy, ale i najbardziej liczny typ świętości. „Krew męczenników jest ziarnem chrześcijaństwa” – mówi Tertulian³⁹, a zatem męczennicy stanowią podwalinę i fundament Kościoła. Relikwie męczenników w Kościele prawosławnym zawsze wkładane są do ołtarza przy jego poświęceniu, oraz zaszywane w antymensjonie, bez którego nie może być sprawowana Święta Liturgia. Do dziś w intencji męczenników podczas Proskomidii kapłan wyjmuje z trzeciej prosfory czwartą częśćeczkę⁴⁰.

„Według najstarszej tradycji – pisze Paul Evdokimov – męczennik bezpośrednio wchodzi do Królestwa”⁴¹, a zatem początkowo zaliczani oni byli do grona świętych automatycznie. Zwykle wystarczał tylko udział biskupa w pogrzebie, po którym imię męczennika wpisywano na listę osób (dyptych), którą odczytywano podczas Boskiej Liturgii. Z biegiem czasu zaczęto sporządzać wykazy dni śmierci męczenników, a na ich podstawie w poszczególnych diecezjach powstały listy zawierające imiona świętych męczenników z terenu danej diecezji, uzupełniane następnie informacjami historycznymi. Bazowały one na „Aktach męczenników”⁴² (łac. *Acta martyrum*) – zbiorach najwcześniejszych wiadomości o męczennikach, na które składały się protokoły sądowe oraz opisy dokonane przez naocznych świadków męczeństwa⁴³. W taki sposób doszło do powstania uporządkowanych pod względem chronologii (dni śmierci) martyrologionów (na Zachodzie) oraz menologionów i synaksarionów (na Wschodzie),

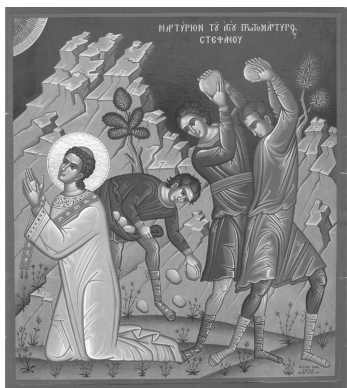
39 Tertulian, PL, 1, 534.

40 W Kościele prawosławnym w Polsce wymieniane są tu imiona m.in. świętych związanych z prawosławiem w naszym kraju, tj. Maksyma Gorlickiego oraz Gabriela Zabłudowskiego; patrz: *Boska Liturgia...*, op. cit., s. 22.

41 P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 27.

42 W. M. Żiwow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 6.

43 Patrz m.in.: W. M. Żiwow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 6-7; *Kanonizacja swjatykh...*, op. cit., Troice-Siergijewa Ławra 1988, s. 11-12.



*Święty pierwszomęczennik
Stefan*

które obejmowały cały cykl roczny. Kolejnym etapem było opracowanie ujednoliconych kalendarzy dla danego Kościoła lokalnego. Tak wraz z męczennikami narodził się zwyczaj uroczystego obchodzenia ich pamięci w rocznicę śmierci, która była dla nich dniem narodzin dla nieba. Wkrótce później na miejscach pochówków męczenników zaczęto też wznosić świątynie.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa męczeństwo w największym stopniu sprzyjało rozwojowi Kościoła i było swojego rodzaju kontynuacją służby apostoelskiej. Pierwszym chrześcijańskim męczennikiem był arcydiakon Stefan (Szczepan) († ok. 34), a śmierć męczeńską poniosło 11 z grona Dwunastu Apostołów oraz większość spośród Siedemdziesięciu Apostołów. Okres krwawego prześladowania chrześcijan trwał do wydania Edyktu Mediolańskiego w 313 r., a szczególnym okrucieństwem zasłynęły okresy rządów cesarzy Nerona (54–68), Domicjana (81–96), Trajana (98–117) oraz Decjusza (249–251)⁴⁴. Wraz z wydaniem tego dokumentu prześladowania chrześcijan jakkolwiek całkowicie nie ustały. Kolejne fale męczeństwa przyniosły szczególnie czasy cesarzy, będących zwolennikami herezji arian, a następnie ikonoklastów (szczególnie VIII–IX w.), czasy cesarza Michała paleologa (XIII w.), okresy niewoli tureckiej wielu prawosławnych narodów (Greków, Gruzinów, Rosjan, Bułgarów, Serbów, Rumunów, itd.) czy też walki z reżimem komunistycznym w XX wieku.

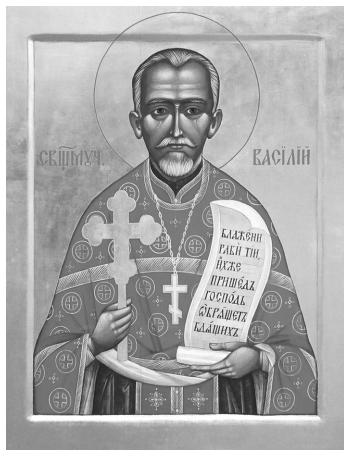
W tej kategorii świętości, poza męczennikami, którzy ponieśli śmierć będąc osobami świeckimi (w tym świeckimi władcami), Ko-

44 Szerzej o tym patrz m.in.: *K kanonizacji nowomuczenikow Rossijskich*, Moskwa 1991, s. 15-19.

ściół prawosławny wyróżnia jeszcze dwie inne grupy męczenników oraz grupę cierpiętników.

1. Święci hierarchowie, którzy ponieśli męczeńską śmierć za wiarę tytułowani są hierarchami-męczennikami, zaś święci kapłani, którzy swe życie zakończyli męczeństwem za Chrystusa kapłanami-męczennikami. Obie te podgrupy w terminologii Kościoła prawosławnego tworzą jedną grupę, o czym świadczy użycie wobec nich tego samego cerkiewnosłowiańskiego terminu *священномученик*. Szczególnie liczne jest tu grono hierarchów-męczenników, a pierwsi z nich pojawili się już w Kościele pierwotnym (na przykład biskup Rzymu Klemens († 101). Z kolei wiek XX również pozostawił po sobie dziedzictwo wiele przykładów świętości w osobach kapłanów-męczenników, w tym związanych z Polską (na przykład kapłan Maksym Sandowicz zwany Gorlickim, † 1914; kapłan Bazyli Martysz, † 1945).

2. Święci stanu zakonnego, którzy oddali swoje życie za wiarę tytułowani są mnichami-męczennikami (bądź mniszkami-męczennikami)⁴⁵ (cs. *Преподобномученики*, *Преподобномученицы*). Obecni są oni w dziejach Kościoła od ascetów pierwszych trzech wieków chrześcijaństwa (na przykład mnich Zosima z Cylicji, † 305), poprzez czasy formowania się i rozwoju życia monastycznego, tj. zasadniczo już od czasu, gdy po 313 r. chrześcijaństwo otrzymało status legalności w Cesarstwie (na



*Święty kapłan-męczennik
Bazyli Martysz z Woli*

45 G. Skowrońska-Płaczynka proponuje zamienny szyk obu wyrazów, tj. „męczennik-mnich”, który również jest zrozumiały, jakkolwiek narusza chronologię, tj. „mnich-męczennik” najpierw został mnichem, a dopiero później poniósł męczeńską śmierć (podobnie jest z hierarchą-męczennikiem oraz kapłanem-męczennikiem); patrz: G. Skowrońska-Płaczynka, *O kategoriach świętych...*, op. cit., s. 182.

przykład mnich Anastazy Pers, † 628), aż po czasy współczesne (na przykład mnich Ignacy (Bazylik) Jabłecznyński, † 1942).

3. Cierpiętnicy (cs. *Церпомоєпнуѣ*). W szerokim sensie termin ten można być używany wobec wszystkich chrześcijańskich męczenników, którzy wycierpieli męki i ponieśli śmierć za Chrystusa. W wąskim znaczeniu termin ten stosowany jest w odniesieniu do tych świętych, którzy ponieśli śmierć nie z rąk prześladowców chrześcijaństwa, lecz nawet z rąk swych współwyznawców – „z rąk mordców i złoczyńców”⁴⁶, „z powodu ich gniewu, podstępów, zмовы”⁴⁷. W ich przypadku podkreślany jest szczególnie charakter postawy – zaniechanie użycia siły w walce z wrogiem, nie przeciwstawiania się złu siłą, stanowiące naśladownictwo samego Jezusa Chrystusa. Przy tym „Kościół ruski – pisze G. Fiedotow – nie czynił różnicy między śmiercią za wiarę Chrystusa i śmiercią będącą naśladowaniem Chrystusa”⁴⁸. Cierpiętnicy „nie byli męczennikami wprost za Chrystusa, ale zachowali chrześcijańską postawę podczas swej męki”⁴⁹. Ewangeliczne pochodzenie samej idei dobrowolności ofiary w imię Chrystusa (choć nie za wiarę) jest więc tu oczywiste⁵⁰. Kluczowe znaczenie posiada tu również inna bardzo ważna chrześcijańska cnota – miłość, „której najwspanialszym wyrazem jest oddanie swego życia «za przyjaciół swoich»”. Cytowany już G. Fiedotow cierpiętnictwo nazywa „najbardziej zdecydowanym odrzuceniem życia w świecie, ostatecznym wyrazem ascezy”⁵¹.

Badacze upatrują w cierpiętnikach oddzielnego „najbardziej paradoksalnego”⁵² typu świętości. Przy tym często nazywają go „typem

46 A. Ju. Kostin, *Niebiesnyje zastupniki*, op. cit., s. 10.

47 W. M. Żiwow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 56.

48 G. Fiedotow, *Święci Rusi (X–XVII w.)*, przeł. H. Paprocki, Białystok – Bydgoszcz 2002, s. 31.

49 A. Gajek, *U początków świętości Rusi Kijowskiej*, [w:] *Chrystus zwyciężył. Wokół Chrzty Rusi Kijowskiej*, Warszawa 1989, s. 97.

50 G. Fiedotow, *Święci Rusi...*, op. cit., s. 29.

51 Ibidem, s. 230. Dość niepełną definicję cierpiętnictwa podaje też I. Kołogriwow; patrz: Ioann (Kołogriwow), *Oczerki po Istorii Russkoj Swjatosti*, Bruksela 1961, s. 27.

52 G. Fiedotow, *Święci Rusi...*, op. cit., s. 30.

ruskiej świętości”⁵³, „właściwie ruskim, wyrażającym szczególny rosyjski ideał świętości”⁵⁴, „charakterystycznym dla duchowości rosyjskiej”⁵⁵ czy też „znanym szczególnie na Rusi”⁵⁶. Omawiając żywoty świętych książąt Borysa i Gleba I. Kołogriwow pisze nawet, że w ich osobach mamy do czynienia z „pojawieniem się nowego typu świętości”⁵⁷.

Wydzielenie cierpiętnictwa jako osobnego typu świętości wydaje się być zabiegiem na wyrost. „Umiłowawszy *strastotierpców* Kościół ruski nie wydzielił ich spośród męczenników” – pisze Fiedotow⁵⁸. Badacz ten uważał cierpiętników za „najwyższy wyraz świętości książęcej”⁵⁹. Cierpiętnictwo należałoby więc uznać za grupę świętości w ramach typu męczenników.

Z odniesieniem „ruskości” fenomenowi cierpiętnictwa trudno byłoby dyskutować, bowiem Ziemia Ruska dostarczyła ku temu nazbyt wielu przykładów. Jakkolwiek za wzorzec cierpiętnictwa jako takiego można byłoby uznać św. Dulę, mnicha egipskiego, który żył prawdopodobnie w V w. (w kalendarzach cerkiewnych tytułowany jest właśnie cierpiętnikiem). Cechowała go wyjątkowa pokora i dobroliwość. Przez 20 lat ze strony współbraci doświadczał on wyjątkowego poniżania, a za jakoby dokonaną przez niego kradzież cerkiewnych naczyń oraz inne zmyślane przestępstwa, został pozbawiony tytułu mnicha i poddany licznym katuszom. Został wtrącony do więzienia, zakuty w dyby, bity, podpalany węglami, a nawet skazany na odcięcie rąk. Wszystko wyjaśniło się jednak, a Dulę zwolniono z więzienia. Jednak trzy dni później zmarł.

53 Ibidem.

54 Ioann (Kołogriwow), *Oczerki...*, op. cit., s. 23.

55 G. Skowrońska-Płaczynka, *O kategoriach świętych...*, op. cit., s. 182.

56 G. Skowrońska-Płaczynka, *Swjatost' i swjatyje w Russkoj prawosławnoj cerkwi, [w:] Rusistyka i sowremennost'. Jazykoznanije*, red. M. Bobran, Rzeszów 1999, s. 324.

57 Ioann (Kołogriwow), *Oczerki...*, op. cit., s. 23.

58 G. Fiedotow, *Święci Rusi...*, op. cit., s. 31.

59 Ibidem, s. 89.



*Święci cierpiętnicy
Borys i Gleb*



*Święci cierpiętnicy
– car Mikołaj II z rodziną*

Największym, „wzorcowym” przykładem cierpiętnictwa ruskiego są książęta Borys i Gleb († 1015), młodsi synowie wielkiego księcia Włodzimierza (przez Kościół prawosławny tytułowanego „równym apostołom”) – pierwsi święci kanonizowani przez Kościół ruski. Jakkolwiek w tym miejscu warto przypomnieć również postacie świętych książąt: Igora Olegowicza († 1147), Andrzeja Bogolubskiego († 1174) czy Michała Jarosławowicza († 1318). Chociaż w kalendarzach cerkiewnych przy ich imionach brakuje słowa „cierpiętnik”, to nie ma wątpliwości, iż właśnie do tej grupy świętych powinno oni być zaliczeni⁶⁰. Najbardziej znane i wymowne (poza wspomnianymi Borysem i Glebem) przykłady świętych cierpiętników to carewicz uglicki i moskiewski Dymitr († 1591) oraz kanonizowani w 2000 r. car Mikołaj II z rodziną († 1918). Wraz z kanonizacją tych ostatnich w 2000 r. (car Mikołaj II z rodziną już w 1928 r. został kanonizowany przez tzw. Kościół Katakumbowy, a w 1981 r. przez Rosyjskiej Kościół Prawosławny za Granicą⁶¹) termin „cierpiętnik” został odświeżony i zajaśniał nowym blaskiem.

60 Ibidem, s. 80-83.

61 <http://ru.wikipedia.org/?oldid=1669058>.

Wśród męczenników można też wyodrębnić kilka grup świętych, którym Kościół nadał szczególne tytuły:

- Pierwszomęczennik (cs. *Первомученик*) – tytuł przysługujący świętym, którzy ponieśli śmierć za Chrystusa jako pierwsi; tytuł ten przysługuje przede wszystkim arcydiakonowi Stefanowi († ok. 34) i równej apostołom Tekli († pocz. II w.). Używany jest jednak również w stosunku do innych świętych, którzy jako pierwsi ponieśli śmierć na danym terenie, na przykład: męczennik Alban († 209, ok. 251 lub 304) – pierwszomęczennik brytyjski, Rażden († 457)⁶² – pierwszomęczennik gruziński, Teodor i Jan († 983) – pierwszomęczennicy ruscy, męczennik Piotr Aleut († 1815) – pierwszomęczennik Alaski.
- Wielkomęczennik (cs. *Великомученик*) – tytuł świętych, którzy z powodu wiary w Chrystusa ponieśli śmierć, uprzednio będąc poddanymi wyjątkowym torturom i cierpieniom. Ich wiara i odniesione cierpienia sprawiły, że wiarę w Chrystusa przyjęło szczególnie wielu pogan, w czym „należy upatrywać ogólnokościelnego sensu ich cierpień”⁶³. W Kościele starożytnym „wielkomęczennikami mogli być nazywani obecnie mało znani święci, na przykład antiocheńska wielkomęczennica Droзда, na cześć której św. Jan Chryzostom napisał słowo pochwalne”⁶⁴, dodając, że „w owym okresie powszechnie wielkomęczennikami nazywano jedynie Jerzego Zwycięzcę i Dymitra z Tesaloniki”. Owo powszechne oddawanie czci niektórym męczennikom sprawiło, że w Kościele zaczęto wobec nich używać tytułu „wielkomęczennik”⁶⁵. Również nabożeństwa ku ich czci przybrały szczególnie uroczysty charakter. Znalazło to też odbicie w wymienianiu imion kilku z nich podczas Proskomidii, przy wyjmowaniu za męczenników

62 Patrz na przykład: J. Charkiewicz, *Gruzińscy święci*, Warszawa 2005, s. 20-21.

63 Igumen Andronik (Trubacziow), *Wielkomuczeniki*, [w:] *Prawosławna Encyklopedia*, VII, 516.

64 Ibidem.

65 W. M. Żiwow, *Swjatost’...*, s. 12.

z trzeciej prosfory czwartej częsteczki⁶⁶. Ponadto szerokiemu rozpowszechnieniu kultu wielkomęczenników sprzyjało powstawanie legend związanych z ich życiem i śmiercią oraz związanych z nimi wierzeń ludowych.

Grupa wielkomęczenników zasadniczo składa się z kilkunastu świętych⁶⁷, żyjących w okresie niespełna trzech wieków. Większość spośród nich stanowią mężczyźni będący dowódcami wojskowymi, rycerzami czy wysokimi urzędnikami, ale jest też wśród nich немало niewiast. Chronologicznie pierwszymi wielkomęczennikami są: Irena zwana Macedońską († koniec I – początek II w.) oraz Eustachy Placyd († ok. 118) – dowódca wojskowy. Następnie, w III i IV w., męczeńską śmierć ponieśli wielkomęczennicy: Paraskiewa Piątek (III w.), Merkuriusz († poł. III w.) – dowódca wojskowy, Maryna zwana Antiocheńską (zach. Margaryta)



Święta wielkomęczennica
Katarzyna

(† 275?), Anastazja zwana Wyzwoliczką z Więzów († pocz. IV w.), Prokop z Cezarei Palestyńskiej († 303) – rycerz, Jerzy Zwycięzca († 303) – rycerz, Menas († 304) – rycerz z Cotyaeum, Eutymia zwana Wielce Chwalebna († 304), darmo leczący uzdrowiciel Pantelejmon († ok. 305), księżniczka Katarzyna Aleksandryjska († 305–313), Barbara z Heliopolis († ok. 306), Teodor Tyron († ok. 306) – rycerz, Dymitr z Tesaloniki († ok. 306) – naczelnik miasta, Teodor Stratelates († ok. 319) – wojewoda z Heraklei, Artemiusz Antiocheński († 362)

66 W Kościele prawosławnym w Polsce wymieniane są tu imiona wielkomęczenników Dymitra, Jerzego, Teodora Tyrona i Teodora Stratelatesa oraz wielkomęczennic Barbary i Katarzyny; patrz: *Boska Liturgia...*, op. cit., s. 22.

67 Rosyjska *Prawosławna Encyklopedia* podaje dokładnie 19 imion wielkomęczenników; patrz: Andronik (Trubacziow), *Wielikomuczeniki*, op. cit., s. 516.

– dowódca wojskowy, Nicetas († ok. 372) – rycerz. Listę tę zamyka Jakub Pers († 421) – wysoki urzędnik dworski.

Ponadto w niektórych innych kalendarzach tytuł wielkomęczennika można spotkać przy świętych żyjących w późniejszym czasie. W greckiej tradycji tytuł ten posiada na przykład męczennik Atanazy († pocz. IV w.)⁶⁸, Gruzini tytuł ten nadali księżnej Szuszanik († 475), rycerzowi Michałowi-Gobronowi († 914) i królowej Ketewan († 1624)⁶⁹, Serbowie królowi Janowi-Włodzimierzowi († 1015), Rumuni kupcowi Janowi z Suczawy, który posiada też przydomek Nowy († 1330–1340), Bułgarowi męczennicy Chrysie (Złata) z Meglin († 1795). Większość z tych tytułów uwzględnianych jest m.in. w kalendarzach wydawanych przez Patriarchat Moskiewski. Z kolei w słowniku autorstwa W. Żiwowa wielkomęczennikami nazywani są męczennicy Wincenty († 296) oraz Artemiusz († 362)⁷⁰.

– Nowomęczennik (cs. *Новомученик*) – tytuł przysługujący męczennikom, którzy ponieśli śmierć z rąk przedstawicieli innych religii lub ateistów w czasach stosunkowo niedawnych.

Tytuł ten pojawił się w Kościele Greckim w końcu XV w.⁷¹ w odniesieniu do męczenników, którzy ponieśli śmierć za wiarę w okresie od upadku Konstantynopola (1453) do połowy XIX wieku. Dotyczy to zarówno świętych greckich, jak i serbskich, bułgarskich, tureckich i albańskich, którzy wycierpieli w okresie tureckiego panowania na Bałkanach⁷². Znanych jest blisko 300 takich nowomęczenników⁷³, wśród których są osoby różnych grup społecznych: hierarchowie, władcy, mnisi, kapłani żonaci i osoby świeckie.

68 A. A. Wojtenko, *Afanasij*, [w:] *Prawosławna Encyklopedia*, Moskwa 1997, III, 516.

69 Patrz na przykład: J. Charkiewicz, *Gruzińscy święci*, op. cit., s. 37-141.

70 W. M. Żiwow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 12.

71 [http://ru.wikipedia.org/wiki/ %D0%9D%D0% BE%D0%B2%D0% BE%D0%BC%D1 %83%D1%87%D0%B5%D0% BD%D0%B8%D0%BA %D0%B8#cite_note-0](http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%BE%D0%B2%D0%BE%D0%BC%D1%83%D1%87%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B8#cite_note-0), (dostęp: 15.06.2009 r.).

72 Patrz na przykład: *Budź wieren do smierti. Sud'by Prawosławia w Osmanskoj imperii XV–XX ww.*, Moskwa 2005 oraz *Nowomuczeniki bałkanskije*, Moskwa 2000.

73 I. I. Sokołow, *Konstantinopolskaja cerkow w XIX wiekie. Opyt istoriczeskago izsledowanija*, Sankt Petersburg 1904, s. 22.

Kolejną grupę nowomęczenników stanowią prawosławni wyznawcy Chrystusa, którzy ponieśli męczeńską śmierć w okresie Powstania Bokserów w Chinach w 1900 roku. Wszyscy oni, w liczbie 222 osób, wchodzi w skład Soboru Nowomęczenników Chińskich⁷⁴.

Największą grupę nowomęczenników stanowią święci, którzy ponieśli męczeńską śmierć za Chrystusa w okresie władzy radzieckiej na terenach ówczesnego Związku Radzieckiego. Do końca 2008 r. Rosyjski Kościół Prawosławny dokonał kanonizacji 1769⁷⁵ takich osób, włączając ich równocześnie do Soboru Nowomęczenników i Wyznawców Rosyjskich XX w., którego pamięć świętowana jest w pierwszą niedzielę po 25 stycznia (st.st.).

Nowomęczennikami tytułowani są również męczennicy za wiarę (prawie bez wyjątku hierarchowie i duchowni), którzy zginęli śmiercią męczeńską na terenach byłej Jugosławii, a którzy zostali zaliczenie do grona świętych przez Serbski Kościół Prawosławny w latach 1998–2005.



*Sobór Męczenników
Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej*

Większość z nich była przed śmiercią torturowana i poza nielicznymi wyjątkami poniosła śmierć z rąk proniemieckich ustaszów. Ich łączna liczba jest bliska pięćdziesięciu⁷⁶. Nowomęczennikami są również św. męczennicy Ziemi Chełmskiej i Podlaskiej, kanonizowani przez Kościół prawosławny w Polsce w 2003 roku.

VI. Wyznawcy (cs. *Исповедники*)

– święci, którzy z powodu otwartego wyznawania wiary w Jezusa Chrystusa, byli więzieni, poddawani tor-

74 Patrz m.in.: J. Charkiewicz, *Prawosławie w Chinach*, [„Arche. Wiadomości Bractwa” 1999, nr 3, s. 30–33 oraz <http://www.chinese.orthodoxy.ru/russian/kb3/Martyrs2.htm>, (dostęp: 15.06.2009 r.).

75 <http://www.st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres.html#last>, (dostęp: 15.06.2009 r.).

76 Patrz m.in.: J. Charkiewicz, *Nowi męczennicy serbscy*, „Cerkiewny Wiestnik” 2001, nr 3, s. 38–44.

tuiom, zsyłani, lecz nie zmarli śmiercią męczeńską, chociaż często w wyniku doznanych cierpień. „Zgodnie z pojmowaniem Kościoła starożytnego wysiłek bycia wyznawcą różnił się od męczeństwa tym, że nie zawierał w sobie daru śmierci męczeńskiej, która była rozumiana jako wychwalenia męczennika i przyjęcie go do grona świętych Bożych bezpośrednio podczas męczeństwa”⁷⁷. Jakkolwiek św. Cyprian z Kartaginy uważał, że zmarli wyznawcy mogli być czczeni tak samo, jak męczennicy⁷⁸. Pojmowanie tego typu zachowania, jaki prezentowali wyznawcy, bazuje na słowach Chrystusa: „A do każdego, kto przyzna się do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed Ojcem moim w niebie. A tego kto by zaparł się Mnie przed ludźmi, zaprę się i Ja przed Ojcem moim w niebie” (Mt 10, 32-33).

Ten typ świętości⁷⁹ obecny jest w Kościele od czasów pierwszych chrześcijan. Należą do niego zarówno święci, którzy doznali cierpień z rąk pogan jeszcze przed wydaniem Edyktu Mediolańskiego (313), jak i święci, którzy byli prześladowani za Prawosławie przez heretyków i schizmatyków w późniejszym czasie (na przykład Maksym Wyznawca, † 662 czy Bazyl Wyznawca, † 750) oraz święci czasu nieodległego, jak liczna grupa osób, które wycierpiały wiele w obronie wiary w okresie władzy radeckiej.

Po początkowym okresie krwawych prześladowań chrześcijan w Cesarstwie w I-II w., polityka władz uległa pewnej modyfikacji.



Święty Maksym Wyznawca

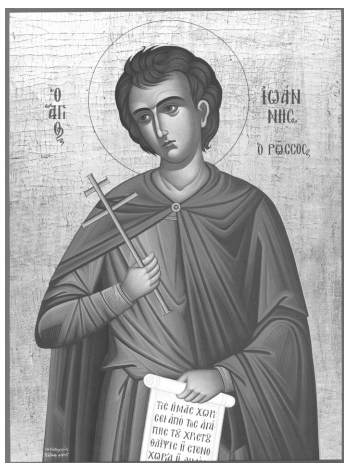
77 W. M. Żiwow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 17.

78 Św. Cyprian z Kartaginy, *Listy*, 37, 2.

79 Zgodnie z niektórymi klasyfikacjami wyznawcy traktowani są nie jako oddzielny typ świętości, lecz jako grupa świętych w ramach męczenników; patrz na przykład: <http://rus-icons.narod.ru/part17/part172/saint.htm>, (dostęp: 15.06.2009 r.).

Celem prześladowców stało się nie tyle pozbawienie życia wyznawców w Chrystusa, co zmuszenie ich przy pomocy tortur, więzienia, wygnania i innych środków do wyrzeczenia się wiary. Działania takie czynione były szczególnie wobec osób zajmujących wyższą pozycję społeczną (głównie biskupów), aby ich wyparcie się Chrystusa podważało siły Kościoła, a zarazem mogło służyć za „wzór do naśladowania” dla prostych wiernych. Tego typu polityka była stosowana w Cesarstwie Rzymskim głównie za rządów cesarza Decjusza (249–251) i Treboniana Gallusa (251–253)⁸⁰.

Poczynając od IV w. termin „wyznawca” używany był wobec osób, które świętością i doskonałością życia zaświadczały o swojej wierze, a jednocześnie nie zmarły śmiercią męczeńską⁸¹. Równolegle jednak używano go w pierwotnym znaczeniu, w szczególności wobec obrońców czystości wiary w okresie szerzenia się herezji arianstwa, eutychanizmu (na przykład patriarcha carogrodzki Flawian, † 449–450), monofiletyzmu (na przykład Maksym Wyznawca, † 662), pierw-



*Święty wyznawca
Jan Ruski*

szego (730–787) i drugiego (813–843) ikonoklazmu (na przykład biskup Nicefor Wyznawca, † 828; mnich Teodor Studyta, † 830) i in. W późniejszym czasie do grona świętych zaliczono również niektóre osoby, które w obronie Prawosławia wycierpiały wiele w okresie tureckiego panowania nad znaczną częścią Europy. Najbardziej znaną postacią wśród nich jest żołnierz rosyjski wzięty do niewoli przez Turków Jan Ruski († 1730), który odbiera cześć zarówno w Grecji, jak i Rosji. Najnowsza fala cierpień ludzi wierzących otwarcie wyznających swoją wiarę odnosi się do okresu wła-

80 W. M. Żiwow, *Swjatosť*..., op. cit., s. 17.

81 Ibidem.

dzy radzieckiej, a szczególnie do lat 1937–1938. Dała ona Kościołowi prawosławnemu dużą liczbę męczenników oraz wyznawców, którzy odbierają cześć w Soboru ze Świętych Męczenników i Wyznawców Rosyjskich XX wieku.

Wśród świętych wyznawców znajdują się osoby różnych grup społecznych, głównie hierarchowie i kapłani. W odniesieniu do świętych Kościoła pierwszych wieków termin „wyznawca” był stosowany dwojako: albo stawał się on przydomkiem – integralną częścią imienia świętego (na przykład Maksym Wyznawca, † 662), albo też poprzedzał jego imię i bezpośrednio określał typ świętości (na przykład Jerzy Konstantynopolitański, † IX w.). G. Fiedotow poddaje ponadto analizie specyfikę świętych tych hierarchów Rusi. Wskazuje m.in. na to, że „w Kościele rosyjskim spotykamy biskupów w których mnich przeważa nad pasterzem”⁸², a „biskup w swoisty sposób łączy posługę monastyczną i świecką („książęcą”), do czego dodaje szczególne zadania kościelne”⁸³. Wskazał też na dobroczynną rolę hierarchy – rozdawanie „szczodrych darów” i „budowanie cerkwi”⁸⁴ czy „gorliwość w obronie kanonów kościelnych”⁸⁵.

W odniesieniu do świętych czasów współczesnych w Rosyjskim Kościele Prawosławnym przyjęto terminologię nawiązującą do adekwatnego nazewnictwa różnych grup męczenników:

1. Hierarcha-wyznawca i kapłan-wyznawca (cs. *Священноисповедник*); na przykład arcybiskup krymski Łukasz (Wojno-Jasieniecki), † 1961; kapłan Roman Miedwiedź, † 1937) oraz

2. Mnich-wyznawca (cs. *Преподобноисповедник*); na przykład archim. Sergiusz (Srebrjański), † 1948. Jakkolwiek terminologia ta jest stosowana bez pełnej konsekwencji.

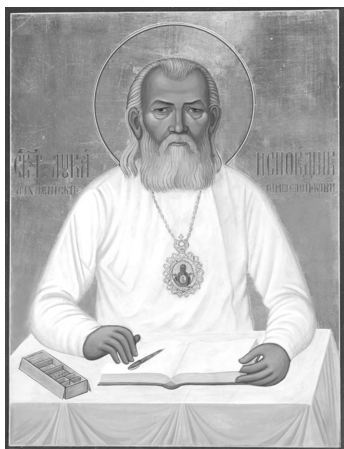
Tak więc w tym typie świętości można wyodrębnić trzy grupy: hierarchów-wyznawców i kapłanów-wyznawców, mnichów-wyznaw-

82 G. Fiedotow, *Święci Rusi...*, op. cit., s. 95.

83 Ibidem, s. 96.

84 Ibidem, s. 98.

85 Ibidem, s. 99.



*Święty wyznawca arcybiskup
Symferopola i Krymu
Łukasz Wojno-Jasieniecki*

ców oraz po prostu wyznawców, tj. świętych nie będących ani hierarchami, ani duchownymi, ani też stanu mniszego.

VII. Święci hierarchowie (cs. *Святители*) – święci posiadający święcenia biskupie, zależnie od zajmowanego stanowiska i pełnionej funkcji – patriarchowie, metropolici, arcybiskupi i biskupi, a którzy dostąpili świętości, którzy w swym życiu i posłudze położyli znaczne zasługi w opiece nad powierzonym im ludem, w szczególności zachowaniu go od herezji i rozłamów. Są to zatem

ci święci, którzy „swym świętym życiem i sprawiedliwym pasterzowaniem wypełniali plan Boży wobec Kościoła w Jego podążaniu do Królestwa Niebieskiego”⁸⁶.

W Kościele biskup nie tylko kieruje powierzonym mu ludem (całym Kościołem lokalnym, bądź oddzielną diecezją), ale również symbolizuje Chrystusa, upodabnia się do Niego, podobnie jak sprawujący z nim nabożeństwo kapłani upodabniają się do apostołów. Świętość biskupa (pod pewnymi warunkami, na przykład wpadnięcie w herezję) jest przede wszystkim wyrazem świętości samego Kościoła jako Ciała Chrystusowego. Biskupi otrzymali od Chrystusa dar nauczania, który wyraża ich nierozzerwalną więź z apostołami, a przekazywany jest na drodze sukcesji apostoelskiej. Cześć oddawana biskupom stanowi więc również przedłużenie czci, którą Kościół oddaje apostołom.

Początkowo cześć oddawana hierarchom jako świętym koncentrowała się w Kościołach lokalnych, a każda lokalna wspólnota ob-

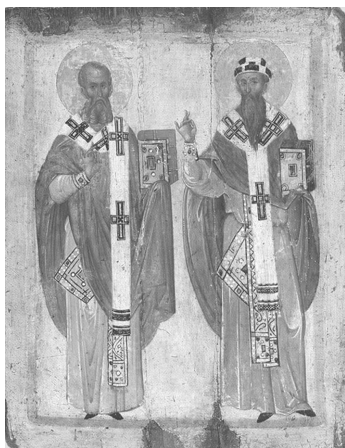
⁸⁶ W. M. Żiwow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 52.

chodziła pamięć swoich biskupów. Ich imiona, podobnie jak imiona męczenników, wpisywano do dyptychów i regularnie odczytywano podczas nabożeństw. Sozomen (V w.) w swojej *Historii Kościoła* pisze o corocznym obchodzeniu pamięci świętych biskupów jako ustalonej już praktyce⁸⁷. W miarę rozwoju kultu tego czy innego świętego jego imię zaczynało wychodzić poza granice jednej diecezji, a kult nabierał charakteru powszechnego. Sprzyjało to również formowaniu się struktury hierarchicznej jurysdykcji kościelnej (patriarchaty, arcybiskupstwa, metropolie). I tak za świętych uznano wszystkich biskupów rzymskich pierwszych wieków chrześcijaństwa (pierwszych 30 biskupów rzymskich odbierało cześć jako męczennicy), niemal wszystkich patriarchów konstantynopolińskich poczynając od Mitrofana († ok. 326), a kończąc na Eustachym († 1025), poza tymi, którzy wpadli w herezję, zostali usunięci z katedry lub prowadzili niegodne życie. Analogiczna sytuacja miała miejsce w innych Kościołach lokalnych, w Jerozolimie czy Aleksandrii⁸⁸.

Z biegiem lat zaliczenie hierarchów do grona świętych zaczęło być bardziej selektywne. O ile w Kościele pierwotnym decydowała o tym głównie ich działalność mająca na celu obronę czystości wiary, to z czasem coraz większą rolę przy kanonizacji zaczęło odgrywać ascetyczne wysiłki hierarchy oraz jego rola jaką wypełniali w organizacji życia diecezji czy całego Kościoła. Zmiana koncepcji wynikała zapewne z tego, że tylko część czczonych lokalnie hierarchów okazywała się być czczonymi również poza granicami swojej diecezji, a tym bardziej w całym Kościele. Cesarz Leon Mądry (886-991) wydał nawet dokument, w którym nakazywało się, aby w całym Kościele Greckim, poza apostołami i męczennikami, świętowano pamięć siedmiu najbardziej znanych hierarchów: patriarchy aleksandryjskiego Atanazego Wielkiego († 373), arcybiskupa Cezarei Kapadockiej Bazylego Wielkiego († 379), arcybiskupa konstantynopolińskiego Grzegorza Teologa († 389), biskupa Nyssy Grzegorza († po 394), ar-

87 Patrz: W. M. Żiwow, *Świątost'...*, op. cit., s. 53.

88 *Kanonizacja swiatych*, op. cit., s. 12-13.



*Święci patriarchowie
aleksandryjscy Atanazy i Cyryl*



*Św. Bazyl Wielki, arcybiskup
Cezarei Kapadockiej*

cybiskupa konstantynopolińskiego Jana Chryzostoma († 407), patriarchy aleksandryjskiego Cyryla († 444) oraz Epifaniasza z Cypru († 403)⁸⁹. Zapewne nakaz ten był tylko usankcjonowaniem istniejącej już praktyki.

W Kościele Ruskim pierwszym kanonizowanym hierarchą był trzeci biskup Rostowa Leoncjusz († ok. 1077), a do grona świętych, na krótko po jego śmierci, zaliczono również kilku metropolitów moskiewskich: Piotra († 1326), Aleksego († 1378) i Jonasza († 1461) oraz biskupa permskiego Stefana († 1396). W czasach współczesnych w Rosyjskim Kościele Prawosławnym dokonano też kanonizacji znacznej liczby hierarchów, którzy ponieśli śmierć lub doświadczyli prześladowań w okresie władzy radzieckiej.

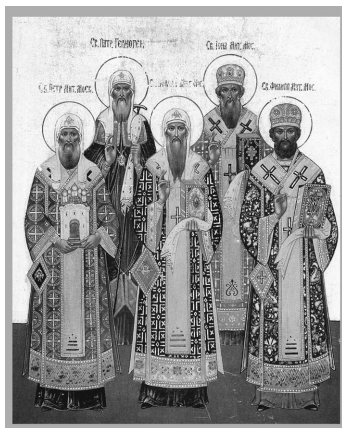
Wśród świętych hierarchów można wyróżnić trzy zasadnicze grupy świętości:

1. Hierarchowie, którzy zmarli śmiercią naturalną.
2. Hierarchowie-męczennicy, którzy ponieśli męczeńską śmierć za wiarę, o których już wspominaliśmy, omawiając męczenników.

89 Patrz na przykład: W. M. Żiwow, *Swiatost'...*, op. cit., s. 53-54.

3. Hierarchowie-wyznawcy, którzy co prawda nie ponieśli męczeńskiej śmierci, ale za swą działalność kościelną doświadczyli wielu przesładowań. O nich również już wspominaliśmy, omawiając kategorię wyznawców.

Imiona niektórych spośród świętych hierarchów wymieniane są też podczas Proskomidii, gdy duchowny wyjmuje piątą częsteczkę z trzeciej prosfory⁹⁰.



*Sobór Pięciu Świętych
Hierarchów Moskiewskich*

VIII. **Świątobliwi** (cs. *Преподобные*) – to święci, którzy zostali wychwaleni przez Boga w życiu monastycznym. Ich ofiara polega na odrzuceniu spraw życia doczesnego i dążeniu do życia w Bogu. Podstawę ich życia stanowi asceza ducha i ciała, przejawiająca się przede wszystkim modlitwą i postem. Reguła prowadzenia przez nich życia zakonnego obejmuje ponadto ubóstwo, posłuszeństwo, pokorę, czystość i pracę. Monastycyzm zakłada również bezżeństwo, o czym wspomina ks. Aleksy Znosko w swoim słowniku, definiując znaczeni słowa *prepodobnyj*, pisze że jest to „człowiek, który trwając w dziewictwie, w odosobnieniu od doczesnego świata, prowadząc surowe życia zakonne, osiągnął świętość”⁹¹.

90 W Kościele prawosławnym w Polsce, nawiązującym do tradycji ruskiej, wypowiadane są wówczas następujące imiona: Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa, Atanazego (Wielkiego – patriarchy aleksandryjskiego – przyp. J. Ch.) i Cyryla (patriarchy aleksandryjskiego – przyp. J. Ch.), Mikołaja z Miry Licyjskiej, metropolitów moskiewskich: Piotra, Aleksego, Jonasza i Filipa, biskupa Nowogrodu Nikity oraz biskupa Rostowa Leoncjusza; patrz: *Boska Liturgia...*, op. cit., s. 21-22. Według tradycji greckiej jako ostatnie wymieniane jest imię Mikołaja, a w Kościele Jerozolimskim dodawane jest imię Jana Miłosiernego; patrz: W. M. Żiwow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 54.

91 A. Znosko, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996, s. 262.

U podstaw tego typu świętości leżą słowa Chrystusa skierowane do apostoła Piotra: „A każdy, kto opuścił dom albo braci, albo siostry, albo ojca, albo matkę, albo dzieci, albo zagrody dla mojego imienia, otrzyma stokroć więcej: odziedziczy życie wieczne” (Mt 19, 29). Słowa te przez mnichów i mniszki realizowane mogą być różnymi sposobami – na drodze życia wspólnotowego (cenobityzm) lub odosobnionego (anachoretyzm), a nawet pustelniczego. W każdym przypadku najważniejsza jest asceza prowadząca, tak dalece jak to jest możliwe, do osiągnięcia podobieństwa do stanu Adama przed upadkiem – doskonałości w Chrystusie⁹².

Życie ascetyczne w różnych jego formach było obecne już w czasach prześladowań chrześcijan – pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Już na przykład św. Ignacy Antiocheński († ok. 107) w liście do Polikarpa pisał o tych, którzy podjęli decyzję o zachowaniu dziewictwa i wskazuje na konieczność pokory jako warunku tego czynu ascetycznego⁹³. Jakkolwiek z tego okresu nie są znane przypadki czci oddawanej tego typu ascetom-mnichom, a cześć oddawana takim osobom zawsze była związana z ich męczeństwem za wiarę.

Szersze oddawanie czci świątobliwym, jako osobnemu typowi świętości, rozpoczyna się wraz z końcem okresu prześladowań chrześcijan i zbiega się z początkami rozwoju życia mniszego. Jako takie zostało ono zapoczątkowane na przełomie III–IV w. i związane jest z osobami anachorety – św. Antoniego Wielkiego († 356) oraz założyciela pierwszej wspólnoty cenobitycznej św. Pachomiusza Wielkiego († 346). Za autora pierwszej sprecyzowanej reguły monastycznej uważany jest zaś św. Bazyli Wielki († 379).

Już około 420 r. powstał „Lawsaikon” („Historia Lausiaca”), opisujący „żywoty, trudy i wyczyny ojców zamieszkujących na Pustyni Syryjskiej”, a wkrótce potem „Paterykon” Teodoryta z Cyru i następne⁹⁴. W ten sposób już na początku VII w. istniały dosyć ob-

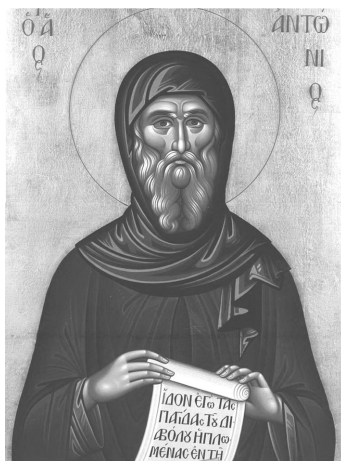
92 G. S. Bebis, *Święci Kościoła...*, op. cit., s. 126.

93 W. M. Żiwow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 43.

94 *Kanonizacja swjatyh*, op. cit., s. 13.

szerne wykazy świętobliwych, odbierających cześć zarówno lokalnie, jak i powszechnie. Początkowo bowiem świętobliwi byli czczeni głównie lokalnie (w granicach monasterów lub diecezji), a dopiero po pewnym czasie – wraz z rozprzestrzenianiem się wieści na temat ich świętego życia, cudów przez nich dokonanych lub niezniszczalnych relikwii – ich kult rozprzestrzenił się na cały Kościół⁹⁵. Rozwojowi kultu świętobliwych szczególnie sprzyjał okres Soborów Powszechnych, w obradach których część z nich brała udział.

Życie monastyczne przybyło na Ruś wraz z przyjęciem chrztu, a mnisi od samego początku cieszyli się dużym szacunkiem władzy i ludu. Mnich, poprzez złożenie ślubów zakonnych i otrzymanie nowego imienia, odnawiał się dla odrodzonego życia w Chrystusie, a świętością swego życia miał uzewnętrzniać w sobie podobieństwo do Boga, stając się tym samym podobnym do Boga (cs. *prepodobnym*). Szczególnym szacunkiem na Rusi cieszyli się świętobliwi, którzy byli założycielami monasterów, na przykład Antoni Pieczerski († 1073) i Teodozy Pieczerski († 1074),

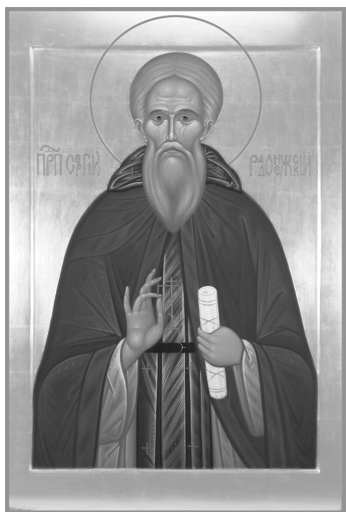


Świętobliwy Antoni Wielki



Świętobliwi Antoni i Teodozy Pieczerscy

95 H. Paprocki, *Ewolucja kryteriów świętości...*, op. cit., s. 54.



Świątobliwy
Sergiusz z Radoneża

Sergiusz z Radoneża († 1392), Zosima Sołowiecki († 1478) i Sawatiusz Sołowiecki († 1435), Cyryl Biełozierski († 1427), Józef Wołocki († 1515) i inni. W późniejszym czasie szerokim kultem otoczony został inny filar rosyjskiego monastycyzmu – św. Serafin z Sarowa († 1833).

„Mnisi (...) zawsze stoją na czele pochodu świętości”⁹⁶ – pisze ks. Henryk Paprocki. Świadczy o tym nie tylko ich rola, jaką odgrywają w życiu Kościoła, ale również znaczna liczba kanonizowanych mnichów i mniszek w całym zastępie świętych, porównywalna jedynie z liczbą męczenników za wiarę. Dla Prawosławia

mnich zawsze pozostaje wzorem, „ziemskim aniołem i niebieskim człowiekiem”⁹⁷ – jak często na Rusi charakteryzowano świątobliwych.

Święci mnisi i święte mniszki wspominani są przez kapłana podczas Proskomidii przy wyjmowaniu piątej częsteczki z trzeciej prosfory⁹⁸.

Wśród świątobliwych można wyróżnić co najmniej cztery grupy świętości:

1. Mnisi-męczennicy, o których już wspominaliśmy, omawiając męczenników.

96 G. Fiedotow, *Święci Rusi...*, op. cit., s. 241.

97 Ibidem, s. 36.

98 W Kościele prawosławnym w Polsce wymieniane są wówczas imiona nst. świątobliwych: Antoniego Wielkiego, Eutymiusza Wielkiego, Atanazego z Atosu, Antoniego i Teodozego Kijowsko-Pieczerskich, Sergiusza z Radoneża, Serafina z Sarowa, Hioba z Pocajowa, Atanazego z Brześcia, Barlaama z Chutynia, Pelagii, Teodozji, Anastazji, Eupraksji, Febronii, Teoduli, Eufrozyny oraz Marii Egipcjanki; patrz: *Boska Liturgia świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 23.

2. Mnisi-wyznawcy, o których już wspominaliśmy, omawiając wyznawców.

3. Mnisi-pustelnicy (cs. *Отшельники*) – mnisi przebywający w pustelniach, którzy zamknięci w swej celi lub pieczarze położonej na pustkowiu, pozostawiają jedynie otwór na podanie niezbędnego pożywienia, by w samotności przebywać na modlitwie z Bogiem. Termin ten używany jest głównie na określenie egipskich ascetów zamieszkujących w pustelniach w północnej części Egiptu oraz na Synaju (na przykład Antoni Wielki – założyciel

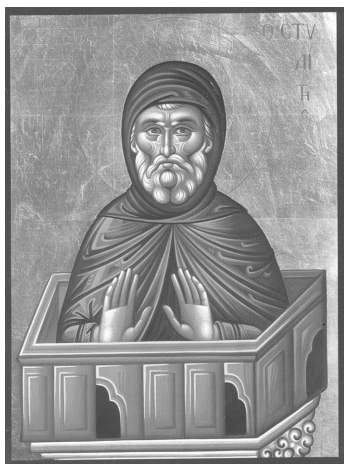


*Świątobliwa
Maria Egipcjanka*

monastycyzmu pustelniczego, Makary Wielki Egipski). Początkowo, w II w. zamieszkiwanie na pustyni spowodowane było prześladowaniem pierwszych chrześcijan⁹⁹, a dopiero później pojawiło się tego teologiczne uzasadnienie, opierające się na ascezie, porównywalnej do tej, jaką prowadził św. Jan Chrzciciel oraz czterdziestodniowym poście Chrystusa na pustyni. Głównym motywem sprawczym pustelnictwa było dążenia do szczególnej ascezy. Niezależnie życie pustelnicze mogły prowadzić również osoby nie będące mnichami.

4. Stylici czyli słupnicy (cs. *Столпники*) – mnisi, którzy poświęcając się Bogu, oddalali się od świata doczesnego i koncentrowali na modlitwie, spędzając życie na modlitwie na szczytach wysokich słupów skalnych. Ta forma ascezy była pojawiła się około IV w. i związana była głównie z osobą Symeona Słupnika Starszego († 459). W późniejszym czasie jego naśladowcami byli m.in.: Daniel Słupnik († 489-490) i Symeona Słupnik Młodszy († 596), a na Rusi na przykład

99 Patrz na przykład: http://en.wikipedia.org/wiki/Desert_Fathers, (dostęp: 15.06. 2009 r.).



*Świątobliwy
Symeon Słupnik*

Nikita, słupnik perejesławski († 1186) oraz Sawa Wiszerski († 1460). Stytyzm przetrwał aż do XV wieku¹⁰⁰. W późniejszym czasie, naśladowując stylitów, św. Serafin z Sarowa przez 1000 dni i nocy stojąc na kamieniu zanosił modlitwy do Boga.

IX. Prawowierni (cs. *Благоверные*) – typ świętości, do którego należą kanonizowani monarchowie (władcy) – osoby sprawujące świecką władzę nad innymi ludźmi: książęta, królowie, carowie, cesarze, itd.

Oddawanie czci władcom w chrześcijaństwie bierze swój początek w okresie Soborów Powszechnych i koncentrowało się w Patriarchacie Konstantynopolitańskim, którego dzieje były ściśle związane z Cesarstwem Bizantyjskim¹⁰¹. W kanonizacji władców z Kościoła Greckim „znalazł odbicie ideał teokratycznej posługi cesarza”¹⁰². Sam status prawosławnego władcy, zgodnie z wyrażeniem cesarza Konstantyna I Wielkiego, „postawionego przez Boga biskupem spraw zewnętrznych Kościoła”¹⁰³ pozwalał stosować wobec niego przymiotnik prawowierny¹⁰⁴, tj. wyznający prawdziwą (tj. prawosławną) wiarę. Było to możliwe pod dwoma warunkami: władca taki nie mógł być heretykiem, a w swych działaniach musiał kierować się poczuciem

¹⁰⁰ Patrz na przykład: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D1%82%D0%BE%D0%BB%D0%BF%D0%BD%D0%B8%D0%BA>, (dostęp: 15.06.2009 r.).

¹⁰¹ Andronik (Trubaczow), *Благowiernyj*, [w:] *Православная энциклопедия*, Moskwa 2002, V, 251.

¹⁰² G. Fiedotow, *Święci Rusi...*, op. cit., s. 74.

¹⁰³ Euzebiusz z Cezarei, *Vita Constantini*, IV 24.

¹⁰⁴ A. Znosko, *Słownik...*, op. cit., s. 22.

sprawiedliwości¹⁰⁵. Nie bez znaczenia była również pobożność (świętobliwość) władcy w Bizancjum, w kompetencjach którego leżało m.in. zwoływanie soborów kościelnych i inicjowanie dyskusji w kwestiach dogmatycznych. W. Żiwow w swoim słowniku podaje krótką definicję prawowierności pisząc, że jest to „typ świętości monarchów, którzy zasłynęli swą pobożnością, miłosierdziem oraz troską o umocnienie wiary chrześcijańskiej”¹⁰⁶, dalej wspominając również, że „oddawanie czci cesarzom jak świętym jest oparte na wyborze i powstaje zwykle, podobnie jak w przypadku innych świętych, w rezultacie wychwalenia ich darem czynienia cudów”¹⁰⁷. Już od pierwszych wieków chrześcijaństwa było oczywistym, iż szczególna pozycja, jaką zajmował monarcha w strukturze społecznej nie musiała z góry oznaczać jego świętości. Kultem świętych w Kościele Greckim otaczano „przeważnie tych, którzy okazali Kościołowi pomoc w walce z herezjami w epoce Soborów Powszechnych”¹⁰⁸.

W tradycji ruskiej kult świętych monarchów (książąt), posiadający własne korzeni duchowe, rozpoczął się wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa na Rusi, a szczególnie jego rozwój datowany jest na okres niewoli tatarskiej. G. Fiedotow podaje, iż kult świętych władców „ustaje wraz z zrzuceniem jarzma niewoli pod koniec XV w.”¹⁰⁹, jakkolwiek wydaje się, iż nie uwzględnił on tu na przykład kwestii czci oddawanej tragicznie zmarłemu w mało przejrzystych okolicznościach (niekanonizowanemu) carowi Pawłowi I († 1801), a w późniejszym czasie wspomnianemu już carowi Mikołajowi II, zamordowanemu w 1918 r. przez komunistów. Jednocześnie autor ten czyni istotne spostrzeżenie, że w porównaniu z bizantyjskimi cesarzami „książę ruski reprezentuje nie tyle władzę, co posługę” (...), jak też, że „gdy tylko Ruś przyjęła grecki ideał władzy i przeniosła

105 Andronik (Trubaczow), *Błagowiernyj*, op. cit., s. 251.

106 W. M. Żiwow, *Swjatost’...*, op. cit., s. 11.

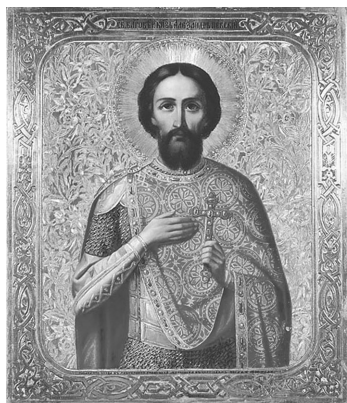
107 Ibidem, s. 12.

108 G. Fiedotow, *Święci Rusi...*, op. cit., s. 74.

109 Ibidem, s. 73.



*Święty równy apostołom
car bułgarski Borys*



*Święty wielki książę
Aleksander Newski*

go, wraz z carskim tytułem, na wielkich książąt moskiewskich, nastąpił upadek ideału świętości lokalnych książąt”, konstatując, iż „kanonizacja książąt nie ma nic wspólnego z uświęceniem władzy”¹¹⁰.

Chociaż kanonizowani święci obecni są głównie wśród władców bizantyjskich oraz ruskich, to ten typ świętości obecny jest również w innych Kościołach prawosławnych: na przykład w Kościele Gruzińskim (na przykład księżna męczennica Szuszanik, † 475; księżeta męczennicy Dawid i Konstantyn, † 740), Bułgarskim (na przykład car Borys, † 907; książę Piotr, † 967), Czeskim i Słowackim (na przykład księżna Ludmiła, † 927; książę Wiacesław-Wacław; † 936), a szczególnie Serbskim (na przykład męczennik Jan-Włodzimierz, † 1016; król Władysław, † 1239).

Dokonując wewnętrznej systematyki tego typu świętości, analizując przy tym ruską świętość, G. Fiedotow dzieli świętych książąt na kilka grup: „książąt równych apostołom, książąt-mnichów, książąt-strastotierpców i w końcu książąt, którzy zasłynęli działalnością społeczną”¹¹¹. Do

¹¹⁰ Ibidem, s. 74.

¹¹¹ Ibidem, s. 75.

pierwszej grupy zalicza: wielką księżną Olgę († 969) oraz wielkiego księcia Włodzimierza († 1015), do drugiej m.in. księcia Mikołaja Światoszę († 1142), do trzeciej m.in. książąt Borysa i Gleba († 1015) oraz Andrzeja Bogolubskiego († 1174), a do czwartej m.in. Aleksandra Newskiego († 1263). Podział ten wydaje się być niepełny, bowiem do drugiej z grup autor zalicza zarówno książąt, którzy ponieśli śmierć z rąk swych współwyznawców (*strastotierpcy* – cierpiętnicy), jak i z rąk innowierców, co w zasadzie uprawniałoby ich do tytułu męczennika (w cerkiewnych kalendarzach męczennikami tytułowani są na przykład książę czernihowski Michał († 1245) czy książę riazański Roman († 1270). Na temat delikatnej granicy między męczeństwem i cierpiętnictwem (jako grupą w ramach kategorii męczenników), mówiliśmy już wcześniej.

Wielu świętych władców jest jednocześnie czczonych w ramach innych typów świętości, w tym w gronie równych apostołom.

X. Szaleńcy Chrystusowi (cs. *Юродивые* lub *Блаженные*) – typ świętości, zwany również saloitami (gr. *saloi* – chwiać się), *jurodziwymi* (*jurodiwymi*), szaleńcami Bożymi, ludźmi Bożymi, szaleńcami dla Chrystusa. Szaleniec Chrystusowy to „człowiek celowo pozorujący głupotę, brak rozsądku, narażający się na kpiny i szykany, uczestnicząc ten sposób w poniżeniu i cierpieniu Chrystusa”¹¹². G. Fiedotow zauważa ponadto, że „paradoks *jurodztwa* obejmuje nie tylko intelektualną, ale także moralną stronę osobowości”¹¹³ (rozumową i moralną – przyp. autora), a zatem „zachwianie umysłu” szaleńca Bożego przejawia się nie tylko paradoksalnym postępowaniem i zachowaniem, ale nawet niemoralnymi czynami godnymi osądzenia. Ten sam autor zwraca uwagę na trzy paradoksalne formy szaleństwa Chrystusowego: ascetyczne odrzucenie wszelkich form czci, wyjawianie przeciwnieństw między głęboką prawdą chrześcijańską i powierzchownym „zdrowym rozsądkiem” oraz prawem moralnym, jak też niesienie

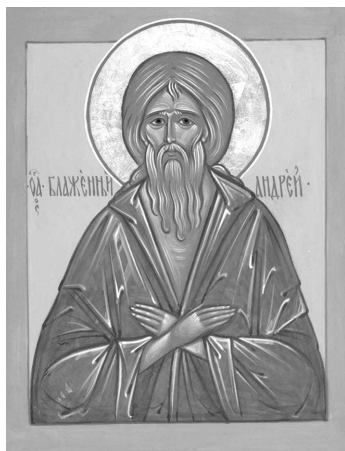
¹¹² A. Znosko, *Słownik...*, op. cit., s. 22.

¹¹³ G. Fiedotow, *Święci Rusi...*, op. cit., s. 190.

posługi świata poprzez swoje prorocze kazania¹¹⁴. Ponadto saloizm łączy w sobie odrzucenie rozumu ludzkiego połączone z ascezą ciała.

Źródła fenomenu saloizmu odnajdujemy w Biblii: na przykład prorok Izajasz chodził nagi i bosi przez trzy lata (Iz 20, 3), prorok Ezechiel leżał przed kamieniem, który oznaczał oblężoną Jerozolimę, jadł chleb upieczony na ludzkim ekskremencie (Ez 4), prorokowi Jeremiaszowi Bóg nakazał sporządzić więzy oraz jarzmo nałożyć na szyję i w ten sposób prorokować (Jr 27, 2). W Nowym Testamencie zjawisko saloizmu pojawia się kilkakrotnie w listach apostoła Pawła, który pisze m.in.: „Niech nikt nie zwodzi samego siebie. Jeśli komuś z was wydaje się, że jest mędrcem w pojęciu tego świata, niech uważa się za głupca, a wówczas stanie się mądrym. Mądrość bowiem tego świata jest u Boga głupotą” (1 Kor 3, 18-19) oraz „My jesteśmy głupi z powodu Chrystusa” (1 Kor 4, 10).

Powstanie tego typu świętości wiąże swój początek ze środowiskiem monastycznym Kościoła Aleksandryjskiego i sięga w głąb



*Święty Andrzej,
szaleniec Chrystusowy*

IV wieku¹¹⁵. Za pierwszego szaleńca Chrystusowego uznawana jest św. Izydora († ok. 365), natomiast saloizm rozwijał się i ostatecznie sformułował (w greckiej „wersji”) w Bizancjum w VI–VII wieku. Kościół Grecki czci sześciu szaleńców Chrystusowych tego okresu, a jego przedstawicielami są Symeon z Emesy w Syrii († ok. 590) i Andrzej z Konstantynopola († 936). Jakkolwiek trudno mówić o rozwiniętym kulcie szaleńców Chrystusowych w Bizancjum. Fenomen saloizm dominował wśród ludzi świeckich, jakkolwiek okresy jurodztwa można

¹¹⁴ Ibidem, 191.

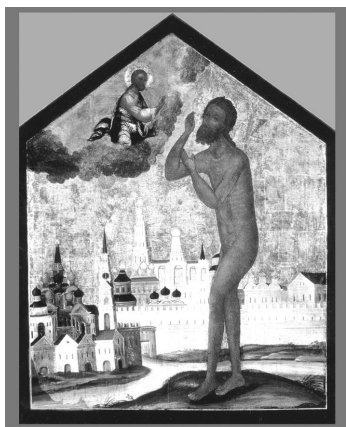
¹¹⁵ A. Ju. Kostin, *Niebiesnyje zastupniki*, op. cit., s. 10.

również dostrzec w żywotach świętych innych kategorii, na przykład mnichów Symeona Studyty († ok. 590) i Bazylego Nowego († X w.) czy patriarchy jerozolimskiego Leoncjusza († 1175).

Przełom XI i XII w. przyniósł ze sobą upadek bizantyjskiego saloizmu, a jednocześnie dał początek narodzinom rosyjskiej „odmiany” tej ascezy. Na Rusi szczególnie znany i lubiany był św. Andrzej, którego uważano za Słowianina, a który doświadczył widzenia Bogarodzicy w świątyni w Blachernach, które położyło początek bardzo popularnemu na Rusi świętu Opieki Matki Bożej. Saloizm przywędrował na Ruś głównie dzięki podróżom ruskich mnichów pielgrzymujących do Ziemi Świętej i greckich monasterów. Za pierwszego ruskiego saloite można uznać św. Izaaka, mnicha monasteru kijowsko-pieczerskiego († 1090 r.), zaś za prawdziwego saloite w pełnym rozumieniu tego słowa św. Prokopa z Ustiuga († 1303). W wiekach XIV–XV w. ojczyzną ruskich saloitów był Nowogród, a od XVI w. staje się nią Moskwa. Masowy rozwój saloizmu nastąpił w XV–XVI wieku (Rosyjski Kościół Prawosławny kanonizował tylko nielicznych z nich). G. Fiedotow przywołuje cytat zaczerpniętą z powstałego na początku XVI w. dzieła austriackiego posła Zygmunta Herbersteina *Rerum moscoviticarum commentarii*, w którym odnosi się on do saloitów z ogromnym szacunkiem, pisząc m.in., że na Rusi czczeni są oni jak prorocy¹¹⁶. Rzeczywiście, szaleńcy Chrystusowi stali się w owym czasie jakby odrębną klasą społeczną, a ich działalność nabrała licznych akcentów społecznych i politycznych. Dzięki temu w pamięci Kościoła traktowani są jako obrońcy sprawiedliwości społecznej. Do najbardziej znanych ruskich i rosyjskich szaleńców Chrystusowych tego czasu należą: Izydor († 1474), Maksym († 1433), Bazyli († 1557), Jan († 1581).

Regres rosyjskiego saloizmu zaczął postępować od połowy XVI w., a spowodowany był ogólnym upadkiem życia duchowego. Władze państwowe zaczynają podejrzliwie odnosić się do nich, co powoduje, że szaleńcy Chrystusowi przenoszą się dalej na północ. Z czasem

¹¹⁶ G. Fiedotow, *Święci Rusi...*, op. cit., s. 199.



*Święty Bazyl,
szaleniec Chrystusowy*



Święta Matrona Moskiewska

„pozbawieni duchowego poparcia inteligencji i prześladowani przez policję, *jurodziwi* stapiają się z ludem i przechodzą proces zwyrodnienia”¹¹⁷. Saloici byli jednak nadal obecni w życiu Rosji, w czym może świadczyć św. Ksenia z Petersburga († XIX w.), do kanonizacji której doszło jednak dopiero w 1988 roku.

Pewne odrodzenie rosyjskiego saloizmu, w nieco zmodyfikowanej formie, nastąpiło dopiero na przełomie XIX/XX w. i dotyczy głównie świętości kobiet. Za przykład mogą tu służyć święte Maria († 1931) i Paraskiewa († 1915) z Diwiejewa, św. Matrona z Moskwy († 1952)¹¹⁸, św. Luby z Riazania († 1921) czy św. Walentyny z Mińska († 1968)¹¹⁹, które przez Rosyjski Kościół Prawosławny tytułowane są nie szaleńcami Chrystusowymi lecz błogosławionymi, lecz w swej istocie mogą zostać odniesione do fenomenu saloizmu. Podobne nazewnictwo dotyczy arcybiskupa Jana (Maksymowicza) († 1966), kanonizowanego przez Rosyjski Kościół Prawosławny za Granicą w 1994 r., który również tytułowany jest błogosławionym.

¹¹⁷ Ibidem, s. 201.

¹¹⁸ Patrz na przykład: J. Charkiewicz, *Święta Matrona*, „Arche. Wiadomości Bractwa” 1999, nr 3, s. 10-12.

¹¹⁹ Patrz na przykład: J. Charkiewicz, *Święci Ziemi Białoruskiej*, Hajnówka 2006, s. 148-151.

Termin „błogosławiony” pojawił się na Rusi jako synonim terminu „saloita”. O ile saloizm w Kościele prawosławnym jest osobnym typem świętości, to termin „błogosławiony” w tym konkretnym znaczeniu posiada znaczenie drugoplanowe, a może również wprowadzać pewien nieporządek do systematyki kategorii świętości w Prawosławiu. Nie ulega przy tym wątpliwości, że wcześniejszym z tych terminów było na Rusi słowo *jurodziwy*, a termin „błogosławiony” pojawił się dopiero w „późniejszych rosyjskich zabytkach cerkiewnych”¹²⁰. Do tego tytuły, używanego przy imionach świętych, wrócimy jeszcze w dalszej części pracy.

XI. Darmo leczący (cs. *Бессребреники*) – kategoria świętych, którzy wsławili się swą bezinteresownością w służbie bliźnim. Cechą wyróżniającą tych świętych jest praca dla dobra innych, polegająca na nieodpłatnym leczeniu chorób ducha i ciała przy jednoczesnej odnowie pobierania za nią jakiegokolwiek wynagrodzenia. Przy tym święci ci „uważali, iż miłosierdziem Bożym i dobrem jest dla nich to, że otrzymywali możliwość bezinteresownej pracy w imię Chrystusa”¹²¹.

Święci darmo leczący są wymieniani jako oddzielna kategoria świętości w większości opracowań¹²², jakkolwiek część badaczy pojmia ją, zapewne uznając za mało istotną i nie zasługującą na szersze potraktowanie¹²³.

¹²⁰ *Kanonizacja swiatych*, op. cit., s. 14.

¹²¹ Andronik (Trubaczow), *Biessrebrniki*, [w:] *Prawosławnaja enciklopedija*, Moskwa 2002, V, 9.

¹²² Na przykład: A. Ju. Kostin, *Niebiesnyje zastupniki*, op. cit.; <http://www.lib.eparchia-saratov.ru/books/17s/slepinin/hornbook/32.html>; http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9B%D0%B8%D0%BA_%D1%81%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8 czy <http://rus-icons.naro.d.ru/part17/part172/saint.htm>, (dostęp: 15.06.2009 r.).

¹²³ Na przykład: G. S. Bebis, *Święci Kościoła...*, op. cit., s. 125-126; E. Przybył, *Prawosławie*, Kraków 2006, s. 206-207 oraz http://en.orthodoxwiki.org/Saint_titles, (dostęp: 15.06.2009 r.).

Przeważająca część świętych należących do tej kategorii przed swym nawróceniem na chrześcijaństwo była lekarzami, a uwierzywszy w Chrystusa kontynuowała swoją pracę, jakkolwiek leczyła chorych nie tyle dzięki posiadanej wiedzy medycznej, co wzywając imię Boże, modląc się, namaszczając poświęconym olejem i skrapiając chorych wodą święconą. Część świętych darmo leczących została włączona do tej kategorii nie dzięki swej działalności dokonywanej za życia, lecz licznych pośmiertnych cudach uzdrowień, które miały miejsce po modlitwach do nich.

Kościół prawosławny w sposób szczególny wspomina imiona świętych darmo leczących podczas sakramentów i obrzędów, które związane są z modlitwami do Boga o uzdrowienie od chorób duszy i ciała. Imiona kilku świętych darmo leczących wymieniane są w modlitwie Proskomidii, gdy kapłan z trzeciej prosfory wyjmuje szóstą cząsteczkę¹²⁴. Imiona kilku kolejnych odnajdujemy w jednej z modlitw sakramentu Namaszczenia Świętym Olejem (mnich Samson, † ok. 530; męczennik-lekarz Diomid, † ok. 298; męczennik Focjusz, † 305/306; męczennik Anicetas, † 305/306), a jeszcze następnych w jednej z modlitw odmawianych podczas małego poświęcenia wody (kapłan-męczennik Mokiusz, † 295; męczennik Talalej, † ok. 284; męczennik Tryfon, † 250).

Kościół prawosławny przyjmuje istnienie trzech par świętych darmo leczących i imionach Kosma i Damian: męczenników rzymskich († 284), męczenników cylicyjskich (lub arabskich) († 287 lub 303) oraz męczenników i cudotwórców z Azji Mniejszej (Mezopotamii) († III w.). Inni najczęściej wymieniani darmo leczący: św. cudotwórca Cyrus i Jan († 311), św. wielkomęczennik i cudotwórca Pantelejmon († 303 lub 305), św. kapłan-męczennik Hermolausz († ok. 305) również żyli w zbliżonym czasie.

¹²⁴ Duchowny mówi wówczas: „...świętych cudotwórców, darmo leczących Kosmy i Damiana, Cyrusa i Jana, Pantelejmona i Hermolausza, oraz wszystkich świętych darmo leczących”; patrz: *Boska Liturgia...*, op. cit., s. 23.

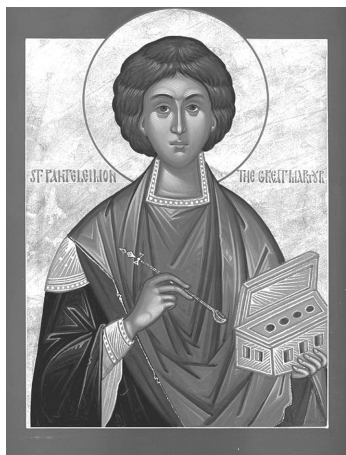
Z wymienionych powyżej imion widać, iż większość świętych darmo leczących należy również do innych kategorii świętości, ale zdecydowana większość to męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa. W uznaniu dokonanych przez nich czynów Kościół prawosławny część z nich tytułuje ponadto cudotwórcami bądź uzdrowicielami.

W Rosyjskim Kościele Prawosławny w stosunku do świętych darmo leczących używany jest również termin *biezmiezdnyk* (ros. *безмездник*), pochodzący od czasownika *biezmiezdnyj*, tj. nie żądający zapłaty, nieodpłatny, nieprzekupny¹²⁵. Takimi świętymi nazywani są: mnich Agapit Pieczerski († ok. 1095), mnich Prochor Pieczerski († 1107), mnich Damian Pieczerski († 1071), Hipacy Pieczerski († XIV w.) oraz wyznawca Łukasz, arcybiskup Symferopola i Krymu († 1961).

Ihumen Andronik (Trubacziow) podaje ponadto, że prawdopodobnie w XIX w. na św. Górze Atos powstało nabożeństwo, będące próbą kompleksowego potraktowania tej kategorii świętości¹²⁶. Zawarte są w nim m.in. imiona św. apostoła i ewange-



*Święci darmo leczący
Kosma i Damian*



*Święty darmo leczący
wielki męczennik uzdrowiciel
Pantelejmon*

¹²⁵ A. Znosko, *Słownik...*, op. cit., s. 18.

¹²⁶ Andronik (Trubacziow), *Biessrebniki*, op. cit., s. 10.

listy Łukasza, który był lekarzem († I w.), męczennika Antypasa, biskupa Pergamonu († I w.), męczennika Charalampia, biskupa Magnezji († 202), męczennika Własa, biskupa Sebasty († ok. 316), Spirydona, biskupa Trymithus († ok. 348), Modesta, arcybiskupa Jerozolimy († ok. 633/634) oraz wielkomęczennika Artemiusza († ok. 362).

12. Sprawiedliwi (cs. *Праведные*) – kategoria świętości obejmująca zmarłe śmiercią naturalną osoby świeckie oraz tzw. białe (żonate) duchowieństwo, żyjące bogobożnym, pobożnym życiem w Chrystusie, zgodnie z prawdą Bożą, które swym życiem i poświęceniem Bogu osiągnęły świętość, a przy tym „nie mieszczą się w zakresie innych typów świętości”¹²⁷. Wyrażenie to stanowi jednak pewne uogólnienie, od którego prawosławna hagiografia dopuszcza pewne wyjątki. I tak sprawiedliwymi nazywani są niektórzy święci władcy, na przykład książę Etiopii Fulwian († I w.) cesarzowa Teodora († ok. 867), księżna Olszańska Julianna († ok. 1550), niektórzy szaleńcy Chrystusowi, na przykład Jakub Nowogrodzki, † ok. 1540, męczennik Bazyli Mangażejski († 1600), czy wyznawca Jan Ruski († 1730).

W większości klasyfikacji świętych ten typ świętości nie jest nawet uwzględniany i omawiany. Nie wspomina też o nim na przykład W. Żiwow, autora słownika pojęć hagiograficznych¹²⁸. Tymczasem pojęcie „sprawiedliwość” i „człowiek sprawiedliwy”, było obecne nie tylko w Starym¹²⁹, ale i w Nowym Testamencie. Nowy Testament kontynuuje starotestamentową tradycję pojmowania sprawiedliwości jako nakazu etycznego (1 Tes 2,10) i prawnego (1 Kor 4, 4). Nowy Testament dodaje przykład Chrystusa będącego uosobieniem sprawiedliwości (Dz 3, 14), który przyszedł na świat, aby zbawić nie sprawiedliwych, lecz grzeszników (Mk 2, 17). Sprawiedliwość, podobnie jak Królestwo Niebieskie, zdobywa się nie siłą, lecz poprzez Bożą

127 <http://www.lib.eparchia-saratov.ru/books/17s/slepinin/hornbook/32.html>, (dostęp: 15.06.2009 r.).

128 W. M. Żiwow, *Swjatost'...*, op. cit.

129 Patrz na przykład: <http://en.wikipedia.org/wiki/Righteousness>, (dostęp: 15.06.2009 r.).

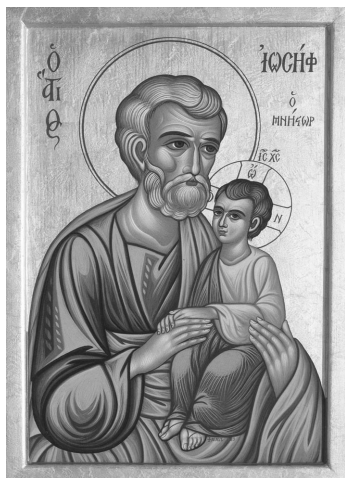
łaskę: „Szukajcie najpierw królestwa (Bożego) i jego sprawiedliwości, a to wszystko będzie wam przydane” (Mt 6, 33). Oto, jak wielkie znaczenie w życiu chrześcijanina odgrywa pokora i pobożne życie. Takie też były cechy dominujące wychwalonych przez Boga sprawiedliwych.

Na ten typ świętości składają się dwie grupy świętych:

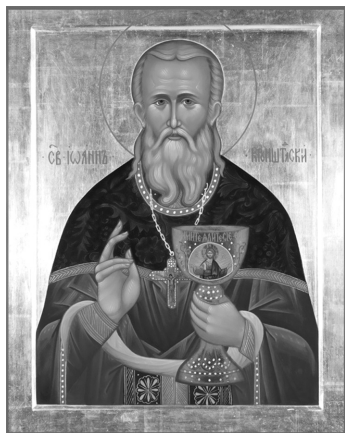
1. Sprawiedliwi starotestamentowi, o których pisaliśmy już omawiając kategorię Praojców.

2. Sprawiedliwi nowotestamentowi i czasu późniejszego. W grupie tej mieszczą się święci obojga płci żyjący w różnych czasach, w różnym wieku i o różnym statusie społecznym, na przykład Joachim i Anna – rodzice Przenajświętszej Bogarodzi-
cy; Józef Oblubieniec – opiekun Marii; Elżbieta – matka Jana Chrzciciela; żonaci duchowni, na przykład Jan z Kronsztadu († 1908) i Aleksy Mieczew († 1923); Rzymianka Aglaida (III w.) i dworzanin Symeon Wierchoturski († 1642); Filaret Miłosier-
ny († 792) i młodzieniec Artemiusz Wierkowski († 1545).

Niekiedy w rosyjskojęzycznych kalendarzach cerkiewnych można napotkać świętych nie posiadających przy imieniu określonej kategorii świętości. Tytułowani są oni termi-



*Święty sprawiedliwy Józef
z Dzieciątkiem*



*Święty sprawiedliwy kapłan
Jan z Kronsztadu*

nem „święty” (cs. *святой*). Z reguły należą oni właśnie do omawianego typu świętości, tj. sprawiedliwych.

Niemala część świętych czczonych przez Kościół prawosławny jest zaliczana równocześnie do dwóch, a wyjątkowo nawet trzech typów świętości. Niektóre z tych typów posiadają w Prawosławiu określone terminy (nazywaliśmy je grupami lub podkategoriami w ramach kategorii świętości), na przykład mnich-męczennik, biskup-wyznawca, inne zaś nie wykształciły odrębnych tworów językowych, dlatego też przy imieniu świętego osobno podawane są nazwy kategorii, do których się on zalicza, na przykład: prorok i król izraelski Dawid († ok. 970 przed Chrystusem) czy mnich i błogosławiony Józef Zaonikijowski († 1612), książę czernihowski, męczennik i wyznawca Michał († 1245) czy wielka księżna, mniszka i męczennica Elżbieta († 1918).

Tytuły świętych

Poza kategoriami i podkategoriami świętości w prawosławnej hagiografii występuje wiele uniwersalnych tytułów nadawanych świętym przeważnie niezależnie od typu świętości, do jakiego się zaliczają. Najczęściej występujące z nich to:

1. **Błogosławieni** (cs. *Блаженные*). W Kościele prawosławnym termin „błogosławiony” stosowany jest wobec świętych co najmniej w dwóch podstawowych znaczeniach.

Po pierwsze, tytuł „błogosławiony” w Rosyjskim Kościele Prawosławnym stosowany jest jako synonim szaleńca Chrystusowego, o czym już wspominaliśmy. Stąd powtórzenia typu: błogosławiony Maksym, szaleniec Chrystusowy.

Po drugie, co wymaga szerszego omówienia, tytuł „błogosławiony” w słowiańskim Prawosławiu używany jest w charakterze tytułu świętego, czczonego w innych wyznaniach chrześcijańskich (w praktyce w Kościele rzymskokatolickim), o ile oddawanie mu czci (a zatem nie koniecznie kanonizacja) zostało ustano-

wione przed podziałem Kościoła¹³⁰. W Rosji stosowany on jest zaledwie do XIX wieku¹³¹. Termin „błogosławiony” pojawił się w tym przypadku jako kalka językowa łacińskiego *beatus*, a miał zapewne oznaczać to, że cześć danemu „błogosławionemu” (z punktu widzenia Kościoła prawosławnego w Rosji) była oddawana lokalnie (jak to ma miejsce w przypadku beatyfikacji w Kościele rzymskokatolickim), a swym zasięgiem nie obejmowała Rosji. Tym samym rzymskokatolicka beatyfikacja (choć terminu tego nie używano na Wschodzie) stanowiła z punktu widzenia Kościoła Wschodniego jakby



*Święty błogosławiony
Augustyn*

lokalną kanonizację swym zasięgiem nie obejmującą tego Kościoła. W tym znaczeniu termin „błogosławiony” na stałe zrosł się już z imionami dwóch wybitnych teologów Kościoła Zachodniego – św. Augustyna, biskupa Hippony († 430) (termin ten używany jest również przy imieniu tego świętego przez prawosławnych Greków) oraz św. Hieronima ze Strydonu († 420), czy też wybitnym przedstawicielem Antiocheńskiej Szkoły Filozoficznej Teodorem z Cyru¹³² († 457), biskupem tego miasta.

Ponadto, co interesujące, tytuł „błogosławiony” w obrębie Rosyjskiego Kościoła prawosławnego funkcjonuje jeszcze w innym znaczeniu. Używany on jest wobec świętego (niezależnie od kategorii świętości, do której należał) lub ascety niekanizowanego jako przymiotnik określający osoby – głównie świeckie – w sposób szczególnie

130 W. M. Żiwow, *Swjatost'...*, op. cit., 12. Tą samą myśl powtarza G. Skowrońska-Płaczinta, *Swjatost' i swjatyje...*, op. cit., s. 331.

131 W. M. Żiwow, *Swjatost'...*, op. cit., 12.

132 <http://ru.wikipedia.org/?oldid=16068487>, (dostęp: 15.06.2009 r.).

„gromadzące pobożność ewangeliczną” czy też w wyjątkowy sposób „żyjące zgodnie z zasadami ewangelicznymi”¹³³. Używano go również wobec każdej osoby, która starała się prowadzić pobożne życie w znaczeniu przymiotników „szczęśliwy, pomyślny”¹³⁴. W takim też znaczeniu (pierwszym bądź drugim) w tekstach liturgicznych błogosławioną nazywano na przykład św. równą apostołom wielką księżną Olgę, czy też żyjącego w Konstantynopolu w XII wieku św. pisarza imieniem Nicetas¹³⁵. Równą apostołom Olgę „błogosławioną” nazywano w kalendarzach i Minejach aż do bardzo nieodległego czasu, gdy Rosyjski Kościół Prawosławny zrezygnował z tego tytułu, co miało miejsce dzięki inicjatywie archimandryta Innocentego (Proswirnina) († 1994)¹³⁶.

W tym też ostatnim znaczeniu, błogosławionymi, tj. żyjący wyjątkowo pobożnym, ewangelicznym życiem Kościół prawosławny obecnie nazywa (często z pominięciem w tytule przysługujących im innych określeń) szereg świętych, żyjących w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Są to m.in.: mniszka Marię († ok. 360), mniszka Taisa Egipska († V w.), mnich Izychiusz Chorywita († VI w.), król Etiopii Elezwoj († ok. 553–555), cesarzowa Teofania († 893–894) – pierwsza małżonka cesarza Leona VI Mądrego.

2. Niewiasty niosące wonności (cs. *Жены-мироносицы*) – niewiasty, które jako pierwsze przybyły z wonnościami i mirrą do grobu Zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa, aby namaścić jego ciało. Relacje ewangelistów co to liczby niewiast nie są zgodne. Ewangelista Jan Teolog mówi o samej Marii Magdalenie (J 20, 1-18), ewangelista Mateusz o Marii Magdalenie i „drugiej Marii” (prawdopodobnie mając na myśli Matkę Bożą) (Mt 28, 1-10), ewangelista Marek

133 Andronik (Trubaczow), *Błażennyj*, [w:] *Prawosławnaja encyklopedija*, Moskwa 2002, V, s. 352.

134 Patrz: kazanie Jezusa Chrystusa na Górze Błogosławieństw: Mt 5, 3-11.

135 Andronik (Trubaczow), *Błażennyj*, op. cit., s. 352.

136 Duchowny ten miał duży wkład w wydanie wielotomowego dzieła *Nastolnaja kniga swjaszczennosłużytiela*, zawierającej m.in. żywoty świętych Kościoła prawosławnego. Patrz na przykład: http://www.krotov.info/spravki/persons/20person/1994_prosvirnin.htm, (dostęp: 15.06.2009 r.).

o Marii Magdalenie, Marii Jakubowem i Marii Salome (Mk 16, 1-13) zaś ewangelista Łukasz pisze ogólnie o niewiastach, dopiero później dodając, że tymi, które zaniósły apostołom nowinę o zmartwychwstaniu Chrystusa były Maria Magdalena i Joanna, i Maria Jakubowa, i inne, które z nim były (Łk 24, 1-10).

Zgodnie z Tradycją Kościoła prawosławnego niewiastami niosącymi wonności nazywane są: równa apostołom Maria Magdalena († I w.), Maria Kleofasowi († I w.), Joanna – żona Chuzy († I w.), Marta i Maria z Betanii – siostry św. Łazarza († I w.), Salome – matka apostołów Jana Teologa i Jakuba († I w.) oraz Zuzanna († I w.). Jednocześnie przyjmuje się, że również inne, nieznane z imienia niewiasty, mogły być wraz z Marią Magdaleną i innymi znanymi z imienia niewiastami, świadkami Zmartwychwstania Chrystusa, w związku z czym mogą być tak samo tytułowane.

Pamięć wszystkich niewiast niosących wonności Kościół prawosławny czci w trzecią niedzielę po Passze.

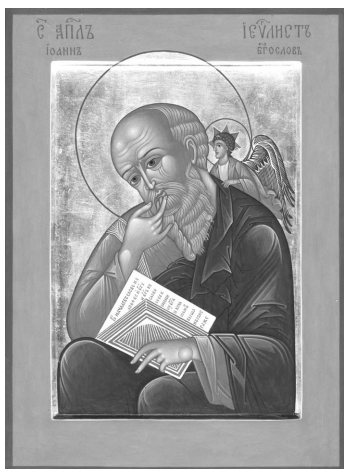
3. **Wielcy** (cs. *Белые*) – tytuł przysługujący kilkunastu najbardziej zasłużonym świętym, stanowiący integralną częścią ich imienia. Przysługuje on kilkunastu świętobliwym, którzy położyli podwaliny życia monastycznego (Pachomiusz, † ok. 348; Antoni, † 356; Hilarion, † 371-372; Makary Egipski, † 390-391; Onufry,



*Święta równa apostołom
Maria Magdalena,
niewiasta niosąca wonności*



*Święci Pachomiusz Wielki
i Eutymiusz Wielki*



*Święty apostoł i ewangelista
Jan Teolog*



Trzech Świętych Hierarchów

† IV w., Sysoes, † 429; Arseniusz, † 449-450; Pimen Egipski, † ok. 450; Eutymiusz, † 473; Paisjusz, † V w.; Teodozy, † 529; Warsonofiusz, † VI w.; Joanicjusz, † 846) oraz dwóm świętym hierarchom (arcybiskup aleksandryjski Atanazy, † 373; arcybiskup Cezarei Kapadockiej Bazyli, † 379). Ponadto tytuł ten bywa używany w nazewnictwie świętych monarchów, o ile stanowi jego przyjęty w piśmiennictwie przydomek, na przykład św. cesarz Konstantyn Wielki († 337).

4. **Teolodzy** (cs. *Богословы*) – tytuł przysługujący w Kościele prawosławny tylko trzem największym teologom, będący integralną częścią ich imienia: apostoł i ewangelista Jan Teolog († ok. 98), arcybiskup konstantynopolitański Grzegorz Teolog († 389), Symeon Nowy Teolog († 1021).

5. **Powszechni nauczyciele** (cs. *Трех святителей*) – tytuł przysługujący tylko trzem wielkim nauczycielom Kościoła pierwotnego: Bazylemu Wielkiemu, Grzegorzowi Teologowi i Janowi Chryzostomowi.

6. **Cudotwórcy** (cs. *Чудотворцы*) – tytuł świętych, którzy otrzymali od Boga dar czynienia cudów, polegający głównie na uzdrawianiu chorych,

wyganianiu złych mocy, itp. Przyśługuje co najmniej kilkudziesięciu świętym różnych kategorii, głównie świątobliwym (na przykład Serafin z Sarowa, † 1833; Józef Wołocki, † 1515) i hierarchom (na przykład arcybiskup Miry w Licji Mikołaj, † ok. 356; biskup woroneski Mitrofan, † 1703), ale też innym (na przykład męczennik Abrahamiusz Bułgarski, † 1229; książę twerski Michał, † 1318; szaleniec Chrystusowy Maksym, † 1434). Niekiedy tytuł ten staje się przydomkiem i częścią imienia świętego.



*Święty Serafin z Sarowa,
cudotwórca*

7. **Nauczyciele Słowian** (cs. *Учители Словенские*) – tytuł przyśługujący wyłączenie równym apostołom Cyrylowi († 896) i Metodemu († 885), jako prowadzącym apostołską pracę wśród Słowian.

8. **Oświeciciele** (cs. *Просветители*) – tytuł nadawany świętym, którzy jako pierwsi głosili Słowo Boże w danym kraju lub narodzie (Grzegorz w Armenii, † ok. 335; Nino w Gruzji, † 335; Innocenty na Syberii i w Ameryce, † 1879; Mikołaj Kasatkin w Japonii, † 1912).

9. **Mirrę wydzielający** (cs. *Мироточивые*) – tytuł występujący przy imionach niektórych świętych, których relikwie zasłynęły wydzielaniem cudownej mirry, na przykład król serbski Symeon († 1200) czy mnich Nil († XVII w.).

10. **Miłosierni** (cs. *Милости-вые*) – tytuł występujący przy imionach tych świętym, którzy położyli duże zasługi na polu dobroczynności, często stający się integralną częścią ich imienia (np. biskup Noli Paulin, † 431; biskup florencki Bonifacy, † VI w.; patriarcha aleksandryjski Jan, † 620; sprawiedliwy Filaret, † 792).

Rozważając i omawiając typologię świętości w prawosławiu oraz związane z tym podstawowe tytuły nadawane przez Kościół prawosławny świętym, cały czas należy pamiętać, że Kościół ziemski, wojujący, złożony z żywych oraz Kościół niebiański, triumfujący są ze sobą nierozzerwalnie związane. Między nimi istnieje „stała więź modlitewna”¹³⁷. Oderwanie człowieka żyjącego na ziemi od tego, co niebiańskie – od Matki Bożej i świętych, od „świętych obcowania” pozbawiłoby Kościół miana byciem mistycznym ciałem Chrystusa, jednoczącym żywych i tych, którzy już odeszli, grzeszników i świętych... Gdyby tak miało się stać, stałby się on jeszcze jedną zwykłą ziemską organizacją, oderwaną od tego co niebiańskie i boskie. Módlmy się do wszystkich świętych, aby dzięki ich modlitwom Bóg nigdy do tego nie dopuścił.

137 Arcybiskup Paweł, *Nasza wiara*, op. cit., s. 25.

HOMILIA Z OKAZJI ŚWIĘTA TRZECH ŚWIĘTYCH HIERARCHÓW

Drodzy bracia i siostry!

W dniu dzisiejszym nasza Cerkiew czci pamięć trzech świętych Ojców Kościoła – św. Bazylego Wielkiego, św. Grzegorza Teologa i św. Jana Chryzostoma. Aby zrozumieć istotę dzisiejszego święta, chciałbym krótko przybliżyć ich życiorysy.

Św. Bazyli Wielki urodził się w 330 r. w Cezarei Kapadockiej. Był wnukiem św. Makryny i synem św. Emmelii. Jego braćmi byli św. Grzegorz z Nyssy i św. Piotr z Sebasty. Uczęszczał do szkoły retorów w Cezarei, Konstantynopolu i studiował na Uniwersytecie w Atenach. Jak sam wspominał będąc studentem znał dwie drogi – na Uniwersytet i do świątyni. W 356 r. powrócił do ojczyzny i przez pewien czas wykładał retorykę, przygotowując się do zawodu prawnika. Po przyjęciu chrztu przez jakiś czas podróżował po monasterach Egiptu, Palestyny, Syrii oraz Mezopotamii. Po powrocie z pielgrzymki rozdał wszystkie swoje dobra ubogim i postanowi zostać mnichem. Dzięki regułom monastycznym, które św. Bazyli napisał wraz ze swoim przyjacielem Grzegorzem z Nazjanzu, zyskał sobie miano twórcy monastycyzmu greckiego. W 364 r., pod naciskiem biskupa Euzebiusza z Cezarei, św. Bazyli przyjął święcenia kapłańskie, a po śmierci Euzebiusza objął po nim jego diecezję. Rozwinął wówczas działalność charytatywną, tworzył instytucje pomagające ludziom w potrzebie. Odważnie przeciwstawiał się zakusom cesarza Walensa – arianina, który chciał św. Bazylego przeciągnąć na ariańską stronę. W swoich pismach dogmatycznych kontynuował dzieło św. Atanazego z Aleksandrii, broniąc Nicejskiego Symbolu Wiary.

Św. Grzegorz z Nazjanzu, który urodził się w 330 r., przeszedł przez te same stopnie edukacji klasycznej co św. Bazyli. W Atenach zaprzyjaźnił się ze św. Bazyliem i ta przyjaźń pozostała nierozrywana na całe życie. Po zakończeniu studiów w Atenach św. Grzegorz powrócił do swej ukochanej Kapadocji, gdzie przyjął chrzest w 357 r., a w 362 r. otrzyma święcenia kapłańskie. Następnie był wyświęcony na biskupa Sasimy, gdzie praktycznie nie sprawował władzy biskupiej. W 379 r. mniejszość wierna Nicejskiemu Wyznaniu Wiary poprosiła św. Grzegorza o pomoc i obronę przed atakami przemocy ze strony arian w Konstantynopolu (należy podkreślić, że owym czasie wszystkie świątynie w tym mieście były w rękach arian). Dzięki jego pięciu mowom dogmatycznym wygłoszonych w małej kapliczce „Anastasis” (to jest Zmartwychwstanie) wielu arian porzuciło swą herezję i powróciło na łono Cerkwi Chrystusowej, a w 380 r. cesarz Teodozjusz Wielki zwrócił wszystkie świątynie w Konstantynopolu zwolennikom Nicejskiego Symbolu Wiary. Św. Grzegorz zasłynął jako piewca Trójcy Świętej. Wyraźnie mówi o boskości Ducha Świętego, używając terminu „Theotokos” okazał się prekursorem Soboru Efeskiego, a jego chrystologia zyskała również aprobatę tegoż soboru.

Św. Jan Chryzostom urodził się w 344 r. w Antiochii w bogatej rodzinie szlacheckiej. Jako młody człowiek uczęszczał do szkoły pogańskiej retoryki najslawniejszego w Antiochii filozofa Libanusza. Ale od samego początku św. Jan czuł w sobie powołanie zakonne. Dwa lata spędził w postawie stojącej wśród pustelników nieopodal Antiochii, co znacznie pogorszyło stan jego zdrowia, zaczęły mu puchnąć nogi i zaczął odczuwać dolegliwości żołądkowe. W 381 r. został wyświęcony na kapłana i od razu został wyznaczony przez biskupa na głównego kaznodzieję w katedrze w Antiochii. Jego kazania, podczas których cytował z pamięci całe Pismo Święte, zaczęły przyciągać całą ówczesną inteligencję miasta i to nie tylko chrześcijan, ale i pogan. Wieść o genialnym kaznodziei rozeszła się lotem błyskawicy po całym Bliskim Wschodzie i doszła aż do Konstantynopola. W 397 r. został arcybiskupem stolicy Cesarstwa. Jego spuścizna literacko-teologiczna jest ogromna. Komentuje w swych kazaniach nieomalże

wszystkie księgi Starego i Nowego Testamentu, w szczególności zaś ukochał listy św. apostoła Pawła. W dogmatyce jest typowym przedstawicielem szkoły antiocheńskiej. Broni bóstwa Syna, jak to było wyrażone w Symbolu Niceo-Konstantynopolitańskim. Jako świetny liturgista zredagował Liturgię Antiocheńską, która później przejdzie do historii jako Liturgia św. Jana Chryzostoma.

Drodzy bracia i siostry!

Zapoznawszy się pokrótce z biografiami tych trzech hierarchów Cerkwi należy zaznaczyć, że święto poświęcone ich pamięci różni się nieco od innych świąt. Nie świętujemy pamięci urodzin lub śmierci jednego świętego, ale czcimy pamięć trzech wybitnych Ojców Kościoła. A więc święto to ma charakter zbiorowy. Dlaczego więc Cerkiew spośród wielu innych Ojców Kościoła wybrała właśnie tych trzech i wyróżniła w tym dniu? Każdy z nich interesował się inną dziedziną teologii. Św. Bazyli Wielki pisząc dzieła z dziedziny pneumatologii podziwiany jest również za jego ogromny wkład w rozwój monastycyzmu. Gdyby nie on, to fenomen monastycyzmu w zreformowanej postaci prawdopodobnie nigdy nie dotarłby do Europy. Św. Grzegorz Teolog wnikał umysłem i sercem w tajemnice Trójcy Świętej, dlatego też został nazwany „Piewcą Trójcy Świętej”. Św. Jan Złotousty był wspaniałym pasterzem, krasomówcą i pedagogiem...

Oprócz wielu zainteresowań teologicznych łączyła ich jedna cecha, a mianowicie wierność dogmatowi Wcielenia, który tak wspaniale zastał wyrażony w Symbolu Nicejskim. Należy bowiem pamiętać, że wszyscy trzej żyli w czasach, kiedy Kościół był kaleczony przez heretycką doktrynę arianizmu negującą boskość naszego Zbawiciela. Ariusz nauczał bowiem, że Logos Boży nie był Bogiem, ale stworzonym przez Boga pośrednikiem, by odegrać pewną rolę twórczą pomiędzy Bogiem a światem. Tego rodzaju heretyckie spekulacje prowadziły do unicestwienia dogmatu o Bogoczłowieczeństwie Zbawiciela i niwelowały u podstaw istotę i sens naszego zbawienia. A więc Cerkiew nie zdążyła jeszcze odetchnąć po strasznych prześladowaniach Dioklecjana, a już pojawiło się od wewnątrz nowe niebezpieczeństwo, podające w wątpliwość sens naszego zbawienia.

W tym krytycznym dla Cerkwi momencie Bóg powołał do służby trzech najwybitniejszych na ówczesne czasy intelektualistów, którzy zdobywając nieomal całą wiedzę świecką, jaką mogła im zaoferować ówczesna nauka, poświęcili swe życie Cerkwi i obronie Jej dogmatów. Mogli przecież być świetnymi retorami, prawnikami, astronomami, matematykami, a jednak idąc za głosem Bożym wybrali ciernistą drogę głoszenia prawdy o tym, że prawdziwy Bóg stał się prawdziwym Człowiekiem. To właśnie głoszony przez nich prawdziwy i zdrowy dogmat, w obronie którego tak bardzo walczyli Ci wielcy mężowie, stał się podstawą zdrowej teologii. Z kolei zdrowa teologia była i jest do dnia dzisiejszego fundamentem i gwarantem zdrowego życia chrześcijańskiego we wszystkich jego odcieniach. Tylko w oparciu o zdrowy dogmat możemy budować zdrową teologię.

Wiemy o tym jakie spustoszenie duchowe i podziały w chrześcijaństwie spowodowało wprowadzenie do Nicejsko-Konstantynopolitańskiego Symbolu Wiary „Filioque”. Wystarczyło wyjąć jedną cegielkę by runął i rozpadł się gmach zachodniej teologii. Zdrowa teologia, jak podkreślają ci trzej święci hierarchowie, nie jest wynikiem racjonalno-filozoficznych spekulacji lecz wynikiem „widzenia Boga jakim On jest” czyli tak zwane *soziercanije* – *theoria*. To mistyczne widzenie możliwe jest dzięki przebóstwiającej łasce Bożej. Aby taki stan osiągnąć, stwierdza św. Grzegorz, należy przejść przez stopień oczyszczenia serca z brudnych namiętności i przypadłości, oświecenia umysłu z grzesznych myśli i przebóstwienia. Zdrowy dogmat oddziałuje na wszystkie dziedziny życia cerkiewnego: na liturgię, którą nasza Cerkiew jak najcenniejszy skarb chroni przed zakusów reformatorów przez dwa tysiące lat; ikonę, która od wieków niezmiennie wyraża treści dogmatyczne w kolorze; architekturę sakralną, życie monastyczne, zrównoważone duchowo życie rodzinne, itd.

To dzięki wierności dogmatowi Trójcy Świętej i Bogoczłowieczeństwa Zbawiciela, nie uroniwszy ze swojej skarbnicy ani jednej kropli, Cerkiew mogła przeżyć pięćset strasznych lat niewoli tureckiej i przymusowej islamizacji na Bałkanach oraz oprzeć się wszystkim XIX i XX-wiecznym -izmom (racjonalizm, socjalizm, komunizm...).

To dzięki ofiarności tych wielkich Trzech Hierarchów Bóg zadbał, aby nasza droga do Nieba była prosta i napełniona Łaską Bożą, która nas oczyszcza, oświeca i przebóstwia.

Dzisiaj niektórzy zarzucają nam, że Cerkiew jest skostniała i nie-reformowalna, a teksty liturgiczne należałoby na nowo przereformować i unowocześnić. Nieprawda, to my jesteśmy niereformowalni duchowo, a jeśli duchowo, to i umysłowo. Staliśmy się więźniami współczesnej cywilizacji, która skupiła całą swoją uwagę na ciele ludzkim i na jego grzesznych namiętnościach i przypadłościach. Doprowadziło to do tego, że nasza współczesna, natchniona oświeceniem cywilizacja zakwestionowała istnienie Boga, czy to w formie totalitarnego przymusu, czy też w formie intelektualnego relatywizmu pragnącego szukać źródła życia w pozaziemskich cywilizacjach. Wszystko to zaowocowało rozpadem rodziny, kultury, degradacją wartości chrześcijańskich oraz moralnym relatywizmem wśród młodego pokolenia. Współczesna antropocentryczna ideologia wciągnęła nas w walkę o prawa człowieka, a kto dzisiaj na świecie walczy o prawa Boże? – zapytuje francuski teolog Olivier Clément. Być może, Opatrzność Boża sprawiła, że mamy takich wspaniałych przewodników jak Trzej Święci Hierarchowie, którzy z takim poświęceniem walczyli o prawa Boże głosząc, że właśnie Bóg wszedł w historię nie dlatego, aby ją uzupełnić dodatkowymi wydarzeniami, ale aby ją przemienić, a ludzi przybliżyć do Królestwa Bożego, do Królestwa Prawdy. To w duchu Trzech Wielkich Hierarchów pewien współczesny święty wołał do odwiedzających go pielgrzymów: „O duszę walczcie, o duszę, a nie o przemijające ciało. Jeśli bowiem nasza dusza jest brudna i zaścieniona grzechami, a umysł pochłonięty pseudo-ideologiami, to jeśliby nawet i aniołowie do nas przemawiali, to i tak byśmy ich nie zrozumieli”.

Nie znaczy to bynajmniej, że ci wielcy Trzej Hierarchowie ograniczali rolę rozumu w poznawaniu świata i Boga. Wręcz przeciwnie, swoim przykładem życiowym zachęcali do studiowania filozofii, literatury klasycznej, astronomii, matematyki, prawa, retoryki oraz wszystkich dziedzin nauki, które były oferowane na ówczesnych

uniwersytetach. Św. Grzegorz Teolog rozum ludzki nazywał latarnią prowadzącą człowieka przez życie, ale z drugiej strony uważał, że rozum oraz cała kultura i wiedza helleńska nie są celem samym w sobie. Wszystko to ma sens, podkreśla św. Grzegorz, jeśli prowadzi człowieka do najwyższego rozumu, jakim jest sam Bóg. Najwspanialsze jednak jest to, że ci wielcy Trzej Ojcowie Cerkwi wręczyli ludzkości klucz do pojmowania i zrozumienia wszystkiego tego, co jest dobre i pożyteczne dla chrześcijaństwa w kulturze i nauce, i odrzucenia wszystkiego tego, co nie przynosi pożytku ani rozumowi, ani duszy. Nie przesadzę jeśli powiem, że jeśliby dzisiejsza pedagogika opierała się choć w znikomej mierze na tych właśnie wspaniałych nieprzemijających wzorcach, to być może nasza współczesna młodzież byłaby o wiele bogatsza duchowo i intelektualnie. A to pozwoliłoby jej uniknąć wielu błędów i dramatów życiowych.

Umiłowani bracia i siostry! Bogu w Trójcy Jedynekmu należy dziękować za to, że mogliśmy się zgromadzić i uczcić pamięć tych trzech wspaniałych Hierarchów, którzy swoim życiem i pracą zasłużyli na miano „nauczycieli całego świata”. Dzisiaj w pełni możemy korzystać z ich intelektualnego i duchowego dziedzictwa. Minęło już tysiąc sześćset lat od ich śmierci, ale te skarby, które po sobie pozostawili są darem nie tylko dla wszystkich chrześcijan, ale i dla całej ludzkości. Wołamy więc dzisiaj do nich: „równi w godności apostołom nauczyciele świata, módlcie się do Władcy wszystkich, aby dał światu pokój i duszom naszym wielkie miłosierdzie”. Amen.

Białystok, 12.02.2009 r.

STRESZCZENIE W JĘZYKU ANGIELSKIM

The next issue of the theological periodical "Elpis" contains materials from the conference "Orthodoxy in face of the problems of the contemporary world" as well as articles written by the workers and co-workers of the Faculty of Orthodox Theology at the University of Białystok.

The conference, which was held in Białystok on May 29th, 2009, was opened by His Eminence Metropolitan of Warsaw and all Poland **Sawa** (Hrycuniak), the Chair of the Faculty of Orthodox Theology.

Archbishop **Mitrofan** of the Kiev Theological Academy, in his presentation *The unity of Orthodoxy in the divided world: jurisdictional issues*, specified the situation in the Ukraine, where two non-canonical Orthodox Churches are active.

Fr **Jerzy Tofiluk**, in his paper *Anthropology of the Orthodox Church in the context of modern technocracy*, pointed out the permanent values the Orthodox vision of man brings into the consciousness of the man of the technocratic era.

Fr **Henryk Paprocki**, in his report *Orthodoxy in the face of economic threats* based on Fr Sergiusz Bulgakow's concepts, presented a vision of human-friendly economy.

Fr **Doroteusz Sawicki**, in his paper *Is History a teacher in the modern world?* referred to the influence of historical experiences on current actions of man.

Fr **Arkadiusz Aleksiejuk**, in the presentation *Contemporary bioethical issues*, talked about the attitude of Orthodoxy towards the problems which result from the progress in biological and medical sciences.

Fr **Marek Ławreszuk**, in the paper *Orthodoxy in the face of ethno-filetism*, raised a topical issue of the place of particular nations in the Church and attempts at solving the problems connected therewith.

Fr Archimandrite **Warsonofiusz** (Doroszkievicz) in his presentation *Role of monasticism in the modern world*, talked about potential influence of monasticism on the development of humanism in the world.

Fr **Marian Bendza**, in the paper *Orthodoxy and Ecology* presented ecological problems in the context of the Ecumenical Patriarchate's actions.

At the end of the conference **Adam Misiuk** presented a summing-up of the reconstruction of the Supraśl monastery (*25 years of the reconstruction of the Supraśl monastery: Its revival and growth in importance*).

In the section *Articles* are the following items:

Bishop **Jerzy** (Pańkowski), in the article *The Study of the Church according to Hilarion Troicki* (1886–1929), presented the ecclesiology of the recently canonized Orthodox saint.

Fr **Marek Ławreszuk**, in the article *The historical development of the Jerusalem Typikon and its modern importance*, discussed the development of the basic book for the regulation of the system of Orthodox services.

Włodzimierz Bendza, in his article *Orthodoxy in the uniting Europe*, discussed a potential role of the Orthodox Church in the European Union.

Mirosław Białous, in the article *Christ's Church in the dogmatic-catechetical aspect*, presented the development of Orthodox Ecclesiology over centuries.

Bishop **Jerzy** (Pańkowski), in the article *The motivation of giving alms to the others*, presented theological justification for the care for the poor.

Joanna Rękas, in her article *Orthodox understanding of Salvation* presented the distinct position of Orthodox Theology concerning this issue and its characteristics.

Fr **Henryk Paprocki** found and highlighted in the text of St. Basil the Great's Liturgy the extraordinary Biblical richness of this Liturgy (*Biblical and patristic places in St Basil the Great's Liturgy*).

Jarosław Charkiewicz dealt with a hot problem of the establishment of terminology and types of holiness in Orthodoxy (*Typology of the Saints in the Orthodox Church: An attempt at systematization*).

The issue ends with a homily rendered by Fr Archimandrite **Warsonofiusz** (Doroszkievicz) on the Fest of Three Holy Hierarchs, saint-patrons of the Faculty of the Orthodox Theology at the University of Białystok.

Spis treści

KONFERENCJA NAUKOWA „PRAWOSŁAWIE WOBEK PROBLEMÓW WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA”	7
Ks. Metropolita Sawa (Hrycuniak) <i>Słowo wstępne</i>	9
Архиепископ Митрофан <i>Jedność Prawosławia w podzielonym świecie: zagadnienia jurysdykcyjne</i>	13
Ks. Jerzy Tofiluk <i>Antropologia Kościoła prawosławnego w kontekście współczesnej technokracji</i>	27
Ks. Henryk Paprocki <i>Prawosławie wobec zagrożeń ekonomicznych</i>	39
Ks. Doroteusz Sawicki <i>Czy historia jest nauczycielką we współczesnym świecie?</i>	45
Ks. Artur Aleksiejuk <i>Współczesne zagadnienia bioetyczne</i>	55
Ks. Marek Ławreszuk <i>Prawosławie wobec problemu etnofiletyzmu</i>	73
Ks. Archimandryta Warsonofiusz (Doroszkievicz) <i>Rola monastycyzmu we współczesnym świecie</i>	103
Ks. Marian Bendza <i>Prawosławie i ekologia</i>	111
Adam Musiuk <i>XXV lat odbudowy Monasteru Supraskiego. Jego odrodzenie oraz wzrost znaczenia</i>	131

ARTYKUŁY

Biskup Jerzy (Pańkowski)	
<i>Nauka o Cerkwi według św. Hilariona Troickiego</i>	151
Ks. Marek Ławreszuk	
<i>Historyczny rozwój Typikonu jerozolimskiego</i> <i>i jego współczesna rola</i>	167
Włodzimierz Bendza	
<i>Prawosławie w aspekcie jednoczącej się Europy</i>	199
Mirosław Białous	
<i>Kościół Chrystusowy w aspekcie dogmatyczno-</i> <i>-katechetycznym</i>	223
Biskup Jerzy (Pańkowski)	
<i>Motywacja ofiarowania jałmużny innym</i>	247
Joanna Rękas	
<i>Prawosławne pojmowanie zbawienia</i>	253
Ks. Henryk Paprocki	
<i>Miejsca biblijne i patrystyczne w Liturgii</i> <i>św. Bazylego Wielkiego</i>	299
Jarosław Charkiewicz	
<i>Typologia świętych w Kościele prawosławnym:</i> <i>próba systematyki</i>	323
Ks. Archimandryta Warsonofiusz (Doroszkieicz)	
<i>Homilia z okazji święta Trzech Świętych Hierarchów</i>	381
STRESZCZENIE W JĘZYKU ANGIELSKIM	387

