

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wydział Teologii

Instytut Nauk Teologicznych

Jarosław Pagór

Nr albumu: 114003

Kościół w teologiczno-filozoficznej refleksji

Christosa Yannarasa

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
Prof. dr. hab. Krzysztofa Leśniewskiego

Lublin 2023

Spis treści

Wstęp	4
Rozdział 1 – Trynitarne uwarunkowania eklezjologii	16
1.1. Eklezjalne poznanie Boga.....	16
1.1.1. Bóg jako agapiczny i życiotwórczy eros.....	17
1.1.2. Bóg jako Byt działający triadycznie	18
1.2. Trójca Boskich Osób jako ikona życia eklezjalnego	20
1.2.1. Bóg Ojciec.....	20
1.2.2. Syn Boży	28
1.2.3. Duch Święty (gr. Το Άγιο Πνεύμα)	64
Rozdział 2 – Antropologiczne uwarunkowania eklezjologii.....	81
2.1. Człowiek jako byt spokrewniony z Bogiem	81
2.1.1. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Osób	82
2.1.2. Człowiek jako energetyczny byt partycypujący w <i>niestworzonych Boskich energiach</i> (gr. άκτιστες Θεϊες ενέργειες).....	88
2.1.3. Człowiek jako byt wolny	91
2.1.4. Relacyjność jako urzeczywistnienie dynamiki obrazu	93
2.2. Człowiek jako ośrodek jedności stworzenia z Bogiem	103
2.2.1. Człowiek jako streszczenie i zwornik stworzenia z daru Boga.....	103
2.2.2. Człowiek jako przywódca stworzenia	107
2.2.3. Człowiek jako mediator jedności stworzenia z Bogiem (gr. το έργο της ενοποίησης)	108
Rozdział 3 – Kościół jako wydarzenie osobowego uczestnictwa w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa.....	122
3.1. Przesłanki życia eklezjalnego	122
3.1.1. Czynniki Boskie.....	124
3.1.2. Czynniki ludzkie	127
3.2. Obrazy życia eklezjalnego	129

3.2.1. Ciało Chrystusa (gr. Σώμα του Χριστού).....	129
3.2.2. Oblubienica Pana i Oblubieniec.....	133
3.2.3. Zgromadzenie w jedno rozproszonych dzieci Boga (gr. συναγωγή εις εν των πριν διεσκορπισμένων τέκνων του Θεού)	136
3.2.4. Uczta-Wieczera	138
3.2.5. Komunia/Wspólnota świętych (gr. κοινωνία των αγίων)	141
3.3. Sakramenty Kościoła	143
3.3.1. Sakrament Chrztu (gr. Το Βάπτισμα)	146
3.3.2. Sakrament bierzmowania (gr. το χρίσμα)	150
3.3.3. Sakrament Eucharystii	153
3.3.4. Sakrament spowiedzi (gr. η εξομολόγηση).....	168
3.3.5. Sakrament małżeństwa (gr. ο γάμος)	173
Zakończenie	181
Bibliografia	188

Wstęp

Teologia prawosławna w ostatnich dwóch stuleciach uprawiana była nie tylko przez duchownych: hierarchów, kapłanów czy mnichów, ale również przez świeckich. W Grecji, w ciągu ostatniego półwiecza, teologowie świeccy zaznaczyli swą obecność nie tylko poprzez działalność naukową na uniwersytetach czy w akademiach – ich głos miał również wpływ na dyskurs polityczno-społeczny w środkach masowego przekazu. W tym kontekście należy wskazać, że jeden z najwyżej ocenianych pod względem naukowym greckich periodyków teologicznych „Synaxi” został założony przez świeckiego teologa Panayiotisa Nellasa w 1982 roku, a obecnie jego redaktorem naczelnym jest również teolog świecki Thanasis Papathanasiu. Niektórzy ze świeckich teologów greckich zyskali wielki autorytet naukowy nie tylko w swojej ojczyźnie, ale również daleko poza jej granicami. Wystarczy choćby wspomnieć Panayiotisa Chrestu, Nikosa Nissiotisa, Georgiosa I. Mantzaridisa czy Steliosa Ramfosa. Do tego grona przynależy również Christos Yannaras¹. Ten urodzony 10 kwietnia 1935 roku myśliciel, po studiach teologicznych na Uniwersytecie Ateńskim, kontynuował dalszą edukację filozoficzną na Uniwersytecie w Bonn oraz na Uniwersytecie w Paryżu. Uzyskał doktorat na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Arystotelesa w Salonikach oraz doktorat na Faculté des Lettres et Sciences Humaines na Sorbonie – Uniwersytet Paris IV. W latach 1982-2002 był profesorem filozofii na Uniwersytecie Nauk Społecznych i Politycznych Panteion w Atenach. Wykładał również teologię na uniwersytetach w Paryżu, Genewie i Lozannie. Zakres jego zainteresowań naukowych obejmuje nie tylko filozofię i teologię, ale również nauki społeczne i politologię. Dokładniejsze informacje o jego życiu, pracy naukowej oraz zaangażowaniu społeczno-politycznym znaleźć można w dwóch autobiograficznych książkach, a mianowicie: *Katafygio ideōn: Martyria*² (*Ucieczka idei: Świadectwo*) oraz *Ta kath' eauton*³ (*O sobie*). W dziełach tych została opisana również sytuacja Kościoła Grecji od lat 50. do 70. XX wieku. W swej pracy naukowej Christos Yannaras zajmuje się badaniem różnic pomiędzy grecką i zachodniochrześcijańską tradycją filozoficzno-teologiczną, ze szczególnym uwzględnieniem zasadniczych pojęć ontologicznych odnoszących się zarówno do Boga, jak i do człowieka. Yannaras jest autorem około pięćdziesięciu monografii naukowych, z

¹ Por. A. Louth, *Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the Present*, Downers Grove, IL 2015, s. 248–251.

² Por. Ch. Yannaras, *Katafygio ideōn: Martyria*, Athenai 1987 (piąte, uzupełnione wydanie: 2000).

³ Por. tenże, *Ta kath' eauton*, Ateny 1995.

których część została przełożona na języki: angielski, francuski, włoski, niemiecki, rumuński, rosyjski, ukraiński, serbski i bułgarski.

Twórczość Christosa Yannarasa wyznacza punkt zwrotny w świadomości greckiego i światowego prawosławia⁴. Stanowi ona pierwszy wyraz sprzeciwu wobec procesów alienacji życia eklezjalnego, jakie dokonały się na gruncie Kościoła Grecji w XX i poprzednich stuleciach⁵. Główne problemy, z jakimi mierzy się teolog z Aten, to nauczanie działających na pietystycznej osnowie organizacji religijnych (gr. θρησκευτικές οργανώσεις) oraz akademizm teologii (gr. θεολογικός ακαδημαϊσμός). Organizacje religijne o paraeklezjalnym charakterze były przeszczepem na grunt grecki ich protestanckich odpowiedników. Ich liderzy postawili sobie za zadanie moralne „ulepszenie” religijności ludowej (gr. ηθική «βελτίωση» της λαϊκής θρησκευτικότητας)⁶. Sam Yannaras w młodości przynależał do jednego z tego rodzaju organizacji, które określały się jako bractwa⁷. W odniesieniu do osobistego doświadczenia sformułował tezę, że działalność tych organizacji religijnych czy bractw przyczyniła się do organicznego oderwania (gr. τήν οργανική αποκοπή) życia religijnego Greków od korzeni tradycji chrześcijaństwa wschodniego⁸. Warto pamiętać, że pseudonaukowy dyskurs greckiej teologii akademickiej XX wieku oddzielał ją z kolei od egzystencjalnych problemów człowieka a także od doświadczenia eucharystycznego i ascezy⁹. Powodowało to eskalację chaosu wokół przesłanek i kryteriów praktyki oraz świadectwa Kościoła (gr. σύγκυση των προϋποθέσεων και κριτηρίων της εκκλησιαστικής εμπειρίας και μαρτυρίας)¹⁰. Sprzeciw wobec alienacji prawosławia przełożył się na osobiste zaangażowanie naukowe Christosa Yannarasa. Jego wnikliwe poszukiwania „zagubionej drachmy” (por. Łk 15, 8) można potraktować jako wyraz jego poczucia odpowiedzialności za zbawcze orędzie prawosławia, które należy ocalić pomimo wielu przypisywanych mu oszczerstw (gr. τα μαλάματα). Radykalne i epokowe zmiany w kwestiach soteriologicznych (gr. τό πρόβλημα της σωτηρίας) zobowiązują współczesnego Greka (gr. τον Νεοέλληνα) do osobistej refleksji nad duchowymi korzeniami ojczyzny oraz roli Kościoła prawosławnego we współczesnym świecie¹¹.

⁴ Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, Athenai 1964, s. 9.

⁵ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, Athenai 1970, s. 16; por. tenże, *Orthodoxia kai Dysī stī neōterī Ellada*, Athenai 1992, s. 225–239.

⁶ Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 20.

⁷ Por. tenże, *Peina kai dipsa*, Athenai 1961, s. 8.

⁸ Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 20.

⁹ Por. tamże, s. 10.

¹⁰ Por. tamże, s. 9.

¹¹ Por. tamże, s. 17.

W minionych wiekach w zbyt małym stopniu prawosławni chrześcijanie troszczyli się o rozwój życia eklezjalnego. Czyniono to jedynie w sytuacjach zagrożeń płynących z herezji oraz uwarunkowań społeczno-politycznych. Świadectwa patrystyczne ukazują świat i Kościół jako odwieczny zamysł (gr. ἀχρονος προορισμός) Boga¹². Świat został stworzony, aby mógł powstać Kościół¹³. Misterium Kościoła było stopniowo zapowiadane w Starym Testamencie i ostatecznie zrealizowane przez Jezusa Chrystusa (por. Ga 4, 4; Ef 1, 10; Ef 3, 11; 1 P 1, 19–20). Kościół w swej istocie jest misterium Bogocłowieczeństwa. To rzeczywistość, której nie da się opisać w ramach naukowo-doświadczalnego modelu poznawczego. Tajemnica Kościoła przekracza empiryczne granice poznania i doświadczenia¹⁴. Pierwsze określenia rzeczywistości eklezjalnej pojawiały się ze względu na wysiłek obrony wiary Chrystusowej przed heretyckimi skażeniami. Kiedy Drugi Sobór Powszechny wyznał wiarę w jedyny, święty, katolicki i apostołski Kościół, to słowo *εκκλησία* w powszechnej świadomości ówczesnych wierzących oznaczało zgromadzenie ludu Bożego¹⁵. Życie eklezjalne oznaczało pełnię prawdy, objawienia i komunijnego sposobu istnienia, dzięki któremu można przewycięzać nie tylko wszelkie podziały, ale i samą śmierć¹⁶. Największy wpływ na to, jak postrzegano w minionych wiekach rzeczywistość eklezjalną, miała interpretacja kategorii katolickości. Grecka fraza *καθ'ολον* oznacza *według całości*, rozumianej jako pełnia daru zbawienia, prawdy i życia, ze szczególnym podkreśleniem znaczenia Kościoła lokalnego, a zwłaszcza wspólnoty eucharystycznej¹⁷. Wschód chrześcijański interpretował katolickość jako pełnię i komplementarność (gr. πληρότητα και ολοκληρία) wydarzenia eklezjalnego, które się urzeczywistnia w każdym zgromadzeniu eucharystycznym. Natomiast Zachód chrześcijański pojmował katolickość w kategoriach geograficznych i ilościowych jako powszechność (gr. γεωγραφικά και ποσοτικά, ως παγκοσμιότητα). Każda z tych interpretacji katolickości Kościoła znacząco zaważyła na dalszych dziejach chrześcijaństwa¹⁸.

¹² Por. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, s. 47 (Por. tenże, *De Fide Orthodoxa Liber I*, PG 94, 838A; tenże, *De imaginibus oratio I*, PG 94, 1241A).

¹³ Por. G. Florowski, *Izbrannyje bogosłowskije stat'i*, Moskwa 2000, s. 61.

¹⁴ Por. tamże, s. 12.

¹⁵ Por. D. Dimitrakou, *Mega Lexiko Olīs tīs Ellinikīs Glōssīs*, t. 5, Ateny 1964, hasło: *εκκλησία*, s. 2343;

¹⁶ Por. Ch. Yannaras, *Церковь — способ существования, сильный победитъ смерть, Православная община* (nr 58), Moskwa 2000, s. 42–43.

¹⁷ Por. H. Paprocki, *Jaki jest Kościół? Kościelne notae*, w: *Credo*, red. W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, Kraków 2009, s. 235–236.

¹⁸ Por. Ch. Yannaras, *Ī istorikī apotychiā ōs eytychīma*, „Kathimerini”, 17.04.2005, s. 22.

Prawosławni teologowie podkreślają, że w pojęciu katolickości zawarta jest cała istota eklezjologii¹⁹. Od samego początku w czasie celebracji Eucharystii sprawowanej pod przewodnictwem lokalnego biskupa bądź uppełnomocnionego przez niego prezbitera tworzyła się wspólnota eklezjalna²⁰. Celebracja misterium Ciała i Krwi Pańskiej stanowiła kulminacyjny akt życia chrześcijańskiego. Zapewne z tego powodu Eucharystia została nazwana „sakramentem sakramentów” (gr. τελετών τελετή)²¹. W chrześcijaństwie pierwszych wieków kryterium ortodoksji, urzeczywistnianej przez uczestnictwo w Eucharystii, były wspólnota/komunia i jedność (gr. κοινωνία και ένωση) pomiędzy tym, co ziemskie i tym, co niebiańskie (gr. επιγείου τε και ουρανίου) oraz wynikająca stąd wiara w zmartwychwstanie ciała i ducha (gr. σαρκός και πνεύματος έγερσις)²². Świadomość urzeczywistniania się Kościoła w wydarzeniu Eucharystii była obecna w chrześcijaństwie wschodnim na przestrzeni całego okresu istnienia cesarstwa wschodnio-rzymskiego²³. Po upadku imperium bizantyńskiego, na skutek zniewolenia jego mieszkańców, procesu islamizacji, a także nasilonych tendencji unionistycznych ze strony Rzymu, nastąpiło wielkie osłabienie świadomości eklezjalnej u wschodnich chrześcijan. Szczególnie trudnym był wiek XVII, gdy w atmosferze konfrontacji religijnych teologowie prawosławni bronili doktryny Cerkwi, odwołując się do kategorii jurydycznych czy moralistycznych. Wiek XVIII, szczególnie dla prawosławia słowiańskiego, przyniósł nowe, a zarazem twórcze perspektywy odkrywania tożsamości Cerkwi. Kolejnym okresem doprecyzowywania prawosławnej eklezjologii był wiek XIX. Wtedy to zostały opublikowane: *Encyklika czterech patriarchów wschodnich*, *Obszerny katechizm* metropolity Filareta (Drozdowa) oraz dzieła filozoficzno-teologiczne takich myślicieli religijnych jak A.S. Chomiakow, N.

¹⁹ Por. S. Kiryłowicz, *Prawosławie*, w: J. Keller (red.), *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1986⁵, s. 693–694.

²⁰ Por. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie*, (VII,1 oraz VIII, 1–2) w: *Pierwsi świadkowie*, Kraków 2010, s. 138; *Do Kościoła w Filadelfii*, (IV,1), tamże, s. 133 ; *Do Kościoła w Efezie*, (XIII,1), tamże, s. 117.

²¹ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia Kościelna*, (III, 1), przeł. M. Dzielska, Kraków 2005, s. 156 (por. PG 3, 424C).

²² Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, Księga czwarta (18, 5), Pelplin 2018, s. 347: „Nasze zaś poglądy współbrzmia z Eucharystią, Eucharystia natomiast te nasze poglądy potwierdza. Składamy bowiem w ofierze to, co do Niego należy i zgodnie z tym głosimy wspólnotę i jedność pomiędzy ciałem i duchem. W taki więc sposób ten chleb, który pochodzi z ziemi, gdy wezwie się nad nim imienia Bożego, nie jest już zwyczajnym chlebem, ale Eucharystią, na którą składają się dwa elementy, ziemski i niebieski; tak też i nasze ciała, mając udział w Eucharystii, już nie są zniszczalne, ale noszą w sobie nadzieję zmartwychwstania” (por. PG 7, 1028AB oraz 1029A).

²³ Por. Maksym Wyznawca, *Mystagogia*, PG 91, 657C, 661A. Autor posługuje się terminem σύναχτις na oznaczenie zgromadzenia eucharystycznego; por. Mikołaj Kabazyłas, *Lituriae expositio*, (Cap. 37 i 38), PG 150, 452CD-453A. Patriarcha Konstantynopola zamiennie używa terminów „sakramenty” (gr. τα μυστήρια) oraz „Ciało Chrystusa”, wskazując jednoznacznie na kontekst eucharystyczny. *Ta mysteria* stanowią manifestację Kościoła.

Bierdiajew czy W. Sołowiow²⁴. Publikacje te przyczyniły się do ożywionej dyskusji nad eklezjologią prawosławną²⁵. W wieku XX teologowie prawosławni zaczęli odchodzić od czysto jurydyczno-administracyjnego oraz hierarchicznego pojmowania Kościoła. W wyniku zwrotu ku patrystyczno-liturgicznym źródłom zaczęli podkreślać, że Kościół jest czymś o wiele więcej niż społecznością, która zobowiązana jest do przestrzegania określonych norm moralnych i zobowiązana do praktyk religijnych. Kościół jest przede wszystkim Ciałem Chrystusa – wspólnotą wierzących. Do ponownego odkrycia eucharystycznej tożsamości Kościoła w szczególności przyczynili się: P. Fłoreński, N. Afanasjew, A. Schmemmann, J. Meyendorff oraz metropolita Ioannis Zizioulas²⁶. Współcześnie Kościół jest zazwyczaj pojmowany jako rzeczywistość hierarchiczno-jurydykcyjna, której członkowie są zobowiązani do zachowywania norm moralnych. Niestety, chrześcijanie ciągle jeszcze w zbyt małym stopniu podejmują refleksję eklezjologiczną w kategoriach ontologicznych. Warto jednak zauważyć, że jedynie w ten sposób będzie można dostrzec relację pomiędzy życiem człowieka i istnieniem Kościoła a Bytem Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Dla chrześcijan, w drodze do Królestwa Bożego, najważniejsze jest osiągnięcie osobowej wolności poprzez podążanie za Chrystusem. Aby Królestwo Boże mogło się bardziej objawić w świecie, niezbędne jest świadectwo radykalnego opowiedzenia się za Chrystusem. Misterium Kościoła jest środowiskiem zbawienia. W ontologicznej refleksji nad istotą, kondycją oraz zadaniami Kościoła we współczesnym świecie może być pomocna refleksja nad teologiczno-filozoficzną twórczością Christosa Yannarasa. Dotychczas nie była ona przedmiotem refleksji naukowej w naszym kraju. Z wielu powodów warto się z nią gruntownie zapoznać i dokładnie przeanalizować. Autorowi niniejszej rozprawy dane było studiować teologię w Grecji, dzięki czemu nie tylko zgłębiał mądrość Ojców Kościoła, ale również poznawał myśl współczesnych teologów prawosławnych.

Christos Yannaras wyróżnia się z grona teologów greckich oryginalnością swej refleksji nad misterium Kościoła, gdyż w fascynujący sposób syntetyzuje myśl biblijno-patrystyczną z rozważaniami filozofów wszystkich epok²⁷, ze szczególnym odniesieniem do

²⁴ Por. E. Przybył, *Wyznania wiary*, Kraków 2006, s. 328–363; por. Metropolita Filaret, *Katechizm Cerkwi Prawosławnej*, Hajnówka 2020.

²⁵ R. Kozłowski, *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*, Warszawa 1988, s. 21–23, 68. Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 264–270.

²⁶ Por. J. Bujak, *Eklezjologia trynitarno-eucharystyczna w dokumentach Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym*, „Collectanea Theologica” 73 (2003) 3, s. 77–103.

²⁷ Por. Ch. Yannaras, *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, Athenai 1970, s. 9.

fenomenologii, egzystencjalizmu oraz filozofii bytu Martina Heideggera²⁸, mając na względzie sytuację i potrzeby współczesnych chrześcijan. Wyróżnia się duchową bystrością umysłu, dzięki której w perspektywie soteriologicznej potrafi precyzyjnie wskazać zarówno bolączki i problemy Kościoła, jak i kierunek niezbędnych działań, aby chrześcijanie urzeczywistniali swe powołanie do bycia Ciałem Chrystusa. Z tego też względu główny problem niniejszej rozprawy sprowadza się do dwóch połączonych ze sobą pytań, a mianowicie: czym jest w swej istocie Kościół oraz jaką rolę pełni we współczesnym świecie. Celem niniejszej rozprawy będzie najpierw szczegółowa analiza filozoficzno-teologicznych poglądów Christosa Yannarasa we wszystkich jego dziełach, a następnie sformułowanie i przedstawienie w formie syntetycznej jego istotnych tez eklezjologicznych w sposób ustrukturalizowany, w związkach przyczynowo-skutkowych. W ramach metodologii właściwej dla prac naukowych rozwiązanie głównego problemu niniejszej pracy doktorskiej wymagać będzie sformułowania szeregu szczegółowych pytań problemowych, odnoszących się do konkretnych treści merytorycznych. Zostaną one wyrażone w formie równoważników zdań, odpowiadających tytułom poszczególnych rozdziałów, podrozdziałów, punktów i podpunktów. Odpowiedź na pytanie, czym jest Kościół oraz jaką rolę pełni we współczesnym świecie, wymagać będzie wzięcia pod uwagę trynitarnych i antropologicznych uwarunkowań eklezjologii. Według Yannarasa Kościół jest przede wszystkim „wydarzeniem”, w ramach którego wierni mają osobowy udział w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa.

Źródłami niniejszej rozprawy są książki i artykuły autorstwa Christosa Yannarasa. Przeanalizowanych zostanie 25 monografii, które ukazały się w Grecji w latach 1961–2011. Problematyka eklezjologiczna stanowi zasadniczą treść pięciu z nich, a mianowicie: *Ī eleytheria toy īthoys*, *Alītheia kai enoīta tis Ekklīsias*, *To pronomio tīs apelpisias*, *To alfavītari tīs pistīs* oraz *Ī krisī tis profīteias*. Do źródeł zostały zakwalifikowane również jego artykuły naukowe, publikowane w periodyku „Synaxis” (w języku greckim) oraz w periodyku „St. Vladimir’s Theological Quaterly” (w języku angielskim), a także artykuły popularno-naukowe, publikowane w ateńskiej codziennej polityczno-ekonomicznej gazecie „Kathimerini”. W Bibliografii zostaną uwzględnione dzieła patrystyczne, a zwłaszcza te, do których odwołuje się teolog z Aten. Dzieła Ojców Kościoła będą cytowane ze zbiorów: *Patrologia Graeca* i *Patrologia Latina*, jak również z serii wydawniczej *Sources Chrétiennes* oraz z przekładów na język polski. Poglądy Yannarasa wykraczają poza szeroko

²⁸ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, Athenai 1970, s. 11.

rozumiany *consensus Patrum*, albowiem jego celem jest nie tyle cytowanie ich poglądów, co uprawianie teologii w ich duchu, poprzez odwagę poszukiwania odpowiedzi na palące pytania współczesności, z odwagą jaką się oni cechowali, wykorzystując do tego celu współczesną wiedzę filozoficzną.

Opublikowane opracowania dorobku naukowego Christosa Yannarasa nie są zbyt liczne. Dotychczas ukazały się jedynie trzy monografie autorskie poświęcone jego twórczości filozoficzno-teologicznej. Pierwsza z nich, pt. *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras (Odrodzenie politycznego hezychazmu we współczesnej myśli prawosławnej. Polityczny hezychazm Johna Romanidesa i Christosa Yannarasa)*, autorstwa Daniela P. Payne'a, skoncentrowana jest na ukazaniu istoty duchowej teologii Kościoła prawosławnego i jej znaczenia do rozwoju ideologii politycznej, będącej w opozycji do tendencji globalistycznych, cechujących współczesną cywilizację zachodnią. Autor korzysta z socjologicznej metody konstruktywistycznej Petera Bergera i Thomasa Luckmanna, aby przedstawić zręby tożsamości prawosławnej na bazie analizy teologii Christosa Yannarasa oraz Johna S. Romanidesa²⁹. Druga monografia, pierwotnie napisana przez Basilio Petrà w języku włoskim, opublikowana w przekładzie angielskim pt. *Christos Yannaras: The Apophatic Horizon of Ontology (Christos Yannaras: apofatyczny horyzont ontologii)*, jest historycznym wprowadzeniem w filozoficzną myśl Yannarasa³⁰. Trzecia monografia pt. *Person – Logos – Sein: Eine Darstellung der ontologischen und erkenntnistheoretischen Begriffe im Denken von Christos Yannaras (Osoba – Logos – Byt: ujęcie koncepcji ontologicznych i epistemologicznych w myśli Christosa Yannarasa)* jest syntetycznym przedstawieniem wizji Boga i człowieka w dziełach teologa z Aten. Jej autor, serbski teolog Miroljub Gligorić, ukazuje, na czym polega propozycja Yannarasa wyjścia z aktualnych kryzysów społeczno-politycznych poprzez analizę zasadniczych idei europejskiego samorozumienia, a w szczególności: bycia osobą, bytu i racjonalności poznania³¹. Warto zauważyć, że nie została jeszcze gruntownie opracowana eklezjologia Yannarasa. Z przeprowadzonej kwerendy wynika, że dotychczas został jedynie opublikowany jeden artykuł odnoszący się do eklezjologii myśliciela z Aten, pt. *God's erotic*

²⁹ Por. D.P. Payne, *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras*, Lanham, MD 2011.

³⁰ Por. B. Petrà, *Christos Yannaras: The Apophatic Horizon of Ontology*, Cambridge 2019.

³¹ Por. M. Gligorić, *Person – Logos – Sein: Eine Darstellung der ontologischen und erkenntnistheoretischen Begriffe im Denken von Christos Yannaras*, Freiburg im Breisgau 2020.

love for the Church: Christos Yannaras' ecclesial vision (Erotyczna miłość Boga do Kościoła: w eklezjologicznej wizji Christosa Yannarasa). Jego autor – Manuel Sumares – analizuje dzieła Yannarasa, poszukując odpowiedzi na pytania o to, co to znaczy być Kościołem oraz w jakim sensie Kościół jest „wydarzeniem erotycznym” i „matrycą i łonem”, z którego rodzą się święci³².

W ostatnich kilku latach ukazały się dwie monografie wieloautorskie na temat filozoficzno-teologicznej twórczości Yannarasa. Pierwsza z nich, zatytułowana *Polis, Ontology, Ecclesial event. Engaging with Christos Yannaras' Thought (Polis, ontologia, wydarzenie eklezjalne. Zapoznanie się z myślą Christosa Yannarasa)*, zawiera refleksje współczesnych filozofów i teologów. Zostały w niej omówione następujące tematy: ontologia polityczna (Dinysios Skliris), tożsamość grecka w odniesieniu do polityki autentycznego istnienia (Jonathan Cole), wolność relacji jako ontologiczna podstawa teologii politycznej (Angelos Gounopoulos), wolność a konieczność (Paul Tyson), pięć rodzajów miłości w relacji do nicości (Deborah Casewell), relacja, działanie i inność jako propozycje do ontologii krytycznej (Sotiris Mitralaxis), relacja wiedzy pojmowanej jako relacja do brzmienia muzyki (Marcello La Matina), sposoby przewyższania onto-teologii (Daniel Isai), edukacja jako wolność (Nikolaos Koronaios), eklezjologiczne znaczenie soboru na Krecie (Andreas Andreopoulos), prawosławie a Zachód (Brandon Gallaher) oraz teologia bycia osobą (Rowan Williams)³³. W drugiej monografii wieloautorskiej, *Christos Yannaras. Philosophy, theology, culture (Christos Yannaras. Filozofia, teologia, kultura)*, zostały przedstawione zagadnienia filozoficzne i teologiczne w szerszej perspektywie kulturowo-politycznej. Tematyka części filozoficznej to: apofatyzm we współczesnej teologii prawosławnej a współczesna filozofia (Andrew Louth), apofatyzm i fenomenologia (Natalie Depraz), filozofia *troposu* (Dionysios Skliris) oraz patrystyczne ugruntowanie ontologii skoncentrowanej na *prosopon* (Demetrios Harper). Autorzy części teologicznej skoncentrowali się na: „wolności moralności” Yannarasa w opozycji do etyki zachodniochrześcijańskiej (Neil Messer), relacji: Kościół – religia (Daniel Lemeni), teologii politycznej Yannarasa (Sotiris Mitralaxis) oraz oddziaływaniu Yannarasa na współczesną teologię grecką (Evaggelos Bartzis). Z zagadnień z zakresu kultury zostały przedstawione: Yannaras jako nauczyciel (Evangelia Grigoropoulou), prawosławie i zachód we

³² Por. M. Sumares, *God's erotic love for the Church: Christos Yannaras' ecclesial vision*, „Humanística e Teologia” 33 (2012) 2, s. 521–528.

³³ *Polis, Ontology, Ecclesial event. Engaging with Christos Yannaras' Thought*, red. S. Mitralaxis, A. Andreopoulos, P.H. Ip, I. Katsos, D. Skliris, Cambridge 2018.

współczesnej Grecji (Kyrillos Andreopoulos) oraz problematyka współczesnej Grecji w perspektywie „wydarzenia eklezjalnego” (Sotiris Gounelas)³⁴.

Z przeprowadzonej kwerendy w periodykach recenzowanych wynika, że twórczość filozoficzno-teologiczna Christosa Yannarasa została w bardzo małym stopniu poddana krytycznej refleksji naukowej. Problematyka opublikowanych artykułów dotyczy kwestii ontologicznych i personalistycznych³⁵, apofatyizmu³⁶, kwestii społecznych³⁷ i politycznych³⁸ oraz zagadnień teologicznych³⁹. Ponadto, zostały opublikowane dwa artykuły, w których zostały omówione przekłady dzieł Christosa Yannarasa na język angielski⁴⁰. W naszym kraju ukazały się trzy artykuły autorstwa Krzysztofa Leśniewskiego dotyczące antropologii teologicznej teologa z Aten⁴¹.

³⁴ Christos Yannaras, *Philosophy, theology, culture*, red. A. Andreopoulos i D. Harper, London – New York, NY 2019.

³⁵ J. Cole, *Personhood, Relational Ontology, and the Trinitarian Politics of Eastern Orthodox Thinker Christos Yannaras*, „Political Theology” 20 (2019) 4, s. 297–310; O. Jurišić, *Christos Yannaras: metafizika struktura osobe*, „Vrhbosnensia: časopis za teološka i međureligijska pitanja”, 25 (2021) 1, s. 29–40; S. Mitralaxis, *Person, Eros, Critical Ontology: An Attempt to Recapitulate Christos Yannaras' Philosophy*, „Sobornost” 34 (2012) 1, s. 33–40; R.D. Williams, *The Theology of Personhood. A Study of the Thought of Christos Yannaras*, „Sobornost” 6 (1972), s. 415–430.

³⁶ J. Cole, *The Trinity: Prototype of Real Existence or Danger to Political Wellbeing? Tanner, Volf, and Yannaras in Conversation*, „Religions” 12 (2021) 11, 998, <https://doi.org/10.3390/rel12110998>; F. Dallmayr, *Apophatic Community: Yannaras on Relation Being*, „Comparative Philosophy” 10 (2019) 1, s. 3–17.

³⁷ M. Gligorić, *Christos Yannaras's Conception of State, Society and Politics and the Greek Apophatic Tradition*, „Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society” 7 (2021), s. 261–282; S. Mitralaxis, *The Eucharistic Community is Our Social Program: On the Early Development of Christos Yannaras' Political Theology*, „Political Theology” 20 (2019) 4, s. 311–330; I. Papagiannopoulos, *Re-appraising the subject and the social in western philosophy and in contemporary orthodox thought*, „Studies in East European Thought” 58 (2006) 4, s. 299–330; A.M. Trew, *An Ethos of Sacrifice and True Life. Christos Yannaras on the Eucharistic Heart of Human Freedom*, „Journal of the Oxford Graduate Theological Society” 2 (2021) 2, s. 32–39.

³⁸ P. Kalaitzidis, *Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece*, „St Vladimir's Theological Quarterly” 54 (2010) 3/4, s. 365–420 (na temat twórczości Yannarasa zob. s. 393–408); D. Payne, *Orthodoxy, Islam and the 'Problem' of the West: a Comparison of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb*, „Religion State & Society” 36 (2008) 4, s. 435–450; B. Petra, *Christos Yannaras and the Idea of "Dysis"*, w: *Orthodox Constructions of the West*, red. G.E. Demacopoulos, A. Papanicolaou, New York, NY 2013, s. 16–180; D. Skliris, *Aristotelian Marxism, Critical Metaphysics: The Political Theology of Christos Yannaras*, „Political Theology” 20 (2019) 4, s. 331–348.

³⁹ A. Shymanovych, *Christos Yannaras's View on the History of Western Theology from St. Augustine to Nietzsche*, „Theological Reflections: Eastern European Journal of Theology” 20 (2022) 2, s. 103–114; N. Russell, *Modern Greek Theologians and the Greek Fathers*, „Philosophy & Theology” 18 (2006) 1, s. 77–92; Z.Š. Širka, *Experience with Hermeneutics in Modern Orthodox Theology*, „International Journal of Orthodox Theology” 9 (2018) 2, s. 58–89 (szczególnie zob. s. 60–65); M. Sumares, *Sygnifying the Mystical as Struggle: Yannaras' Orthodox Refiguring of Language*, „Annals of the University of Bucharest Philosophy Series” 63 (2014) 1, s. 3–15.

⁴⁰ A. Louth, *Some recent works by Christos Yannaras in English translation*, „Modern Theology” 25 (2009) 2, s. 329–340; N. Russel, *The enduring significance of Christos Yannaras: some further works in translation*, „International Journal for the Study of the Christian Church” 16 (2016) 1, s. 58–65.

⁴¹ K. Leśniewski, *Człowiek jako osoba w filozoficzno-teologicznej myśli Christosa Yannarasa*, „Studia Gnesensia” 27 (2013), s. 203–219; tenże, *Człowiek jako stworzenie Boże w teologicznej refleksji Christosa*

Warto również odnotować, że analiza trzech pierwszych dzieł wczesnego okresu twórczości Yannarasa, a mianowicie: *Heidegger and the Areopagite*, *Prosopon and Eros* oraz *The Freedom of Morality* stanowiła materiał źródłowy pracy doktorskiej napisanej w języku angielskim i obronionej na Uniwersytecie Durham w 2008 roku przez Evangelię Grigoropoulou⁴².

Niniejsza rozprawa doktorska zostanie napisana przy użyciu dwóch metod pracy naukowej, a mianowicie: hermeneutycznej i analityczno-syntetycznej. Analiza tekstów źródłowych będzie połączona z odniesieniem do aktualnej praktyki liturgicznej i dogmatycznego nauczania Kościoła prawosławnego. Przedstawienie bogactwa poglądów eklezjologicznych teologa z Aten zostanie ubogacone odniesieniami do literatury patrystycznej oraz istotnych terminów filozoficznych i teologicznych w dziełach leksykograficznych.

W niniejszym pionierskim studium zostaną przeanalizowane eklezjologiczne poglądy Christosa Yannarasa. W tym celu niezbędnym będzie namysł nad relacją Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób jako Przedwiecznej Miłości do Kościoła. W pierwszym rozdziale pt. *Trynitarne uwarunkowania eklezjologii* zostaną przeanalizowane zagadnienia dotyczące bytu i tożsamości poszczególnych Osób Boskich, które poprzedzi wizja Boga w doświadczeniu Kościoła (1.1). Kluczowe będą pytania o to, jak rozumieć tezę Yannarasa, że Bóg jest agapicznym i życiotwórczym erosem oraz co to oznacza, że Bóg jest Bytem działającym triadycznie. Logiczną konsekwencją tej refleksji będzie przyjrzenie się Trójcy Boskich Osób jako ikonie życia eklezjalnego (1.2). W odniesieniu do Osoby Boga Ojca istotne będzie zastanowienie się zarówno nad Jego rolą w Trójcy Przenajświętszej, jak i w relacji do Kościoła (1.2.1). Według tego samego wzorca zostanie podjęta refleksja nad Synem Bożym (1.2.2) oraz Duchem Świętym (1.2.3). Rozdział drugi dotyczyć będzie antropologicznych uwarunkowań eklezjologii. W odniesieniu do przesłanek biblijnych i teologiczno-filozoficznych podjęte zostaną w nim dwa główne problemy, a mianowicie: spokrewnienie człowieka z Bogiem (2.1) oraz człowiek jako ośrodek jedności stworzenia z Bogiem (2.2). Odniesienie człowieka do Boga ma swą podstawę w fakcie stworzenia na Jego obraz i podobieństwo (2.1.1). W antropologii Yannarasa istotna jest teza, że człowiek jako byt energetyczny ma udział w niestworzonych energiach Bożych (2.1.2). Kolejnym

Yannarasa, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 58 (2011) 3, s. 49–70; tenże, *The Ethos of God and Man in the Christos Yannaras' Works*, „Roczniki Teologiczne” 67 (2019) 7, s. 51–68.

² E. Grigoropoulou, *The early development of the thought of Christos Yannaras*, Durham University 2008 (PhD).

polem refleksji będzie kwestia wolności człowieka (2.1.3). Podjęta zostanie również analiza dynamiki obrazu Bożego, wyrażająca się w relacjach osoby ludzkiej do Boga, aniołów, bliźniego oraz otaczającego świata (2.1.4). Problem powołania człowieka do bycia ośrodkiem jedności stworzenia z Bogiem, wymagać będzie rozważenia jego szczególnej roli w odniesieniu do daru Boga (2.2.1) oraz dookreślenia, na czym polega jego bycie przywódcą stworzenia (2.2.2) oraz trzech etosów (królewskiego, kapłańskiego i prorockiego) bycia mediatorem jedności stworzenia z Bogiem (2.2.3). Synteza eklezjologicznej myśli Yannarasa zostanie przedstawiona w rozdziale trzecim niniejszej rozprawy, który zatytułowany jest: *Kościół jako wydarzenie osobowego uczestnictwa w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa*. Najpierw zostaną opisane Boskie i ludzkie przesłanki życia eklezjalnego (3.1), a następnie zostanie poddane analizie pięć głównych obrazów Kościoła (Ciało Chrystusa, Oblubienica Pana i Oblubieniec, zgromadzenie w jedno rozproszonych dzieci Boga, Uczta – Wieczerza i Komunia/Wspólnota świętych (3.2). Ostatni podrozdział (3.3) dotyczyć będzie sakramentów Kościoła, ze szczególną koncentracją na misterium Eucharystii. W tej części będą poszukiwane odpowiedzi na pytania: Jaką rzeczywistością jest Kościół? Na jakich przesłankach opiera się Jego istnienie? Jakie aspekty rzeczywistości eklezjalnej akcentują poszczególne obrazy Kościoła? Jakie egzystencjalne przykłady świętości i jedności życia posiada Kościół? Czym jest sakramentalna rzeczywistość Kościoła? Do jakich aspektów ludzkiego istnienia jest ona adresowana? Jakie jest znaczenie sakramentów w relacji do duchowego życia chrześcijan?

Cechą charakterystyczną eklezjologicznych poglądów Christosa Yannarasa jest ich rozważanie w perspektywie ontologicznej. Teolog z Aten, zgłębiając misterium Kościoła, stara się także wskazywać kierunek ludzkiej aktywności, wynikającej z powołania człowieka do świętości. Temu celowi poświęcił on zarówno swą aktywność wykładową i konferencyjną, jak i liczne dzieła naukowe⁴³. W szerokim spektrum zainteresowań Christosa Yannarasa znalazły się takie dziedziny jak: filozofia, teologia, polityka, socjologia i sztuka. Przez wiele dziesiątków lat swej pracy akademickiej, czerpiąc z różnych dyscyplin naukowych, miał na celu ukazanie wielkości człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób, który poprzez włączenie w Kościół i życie sakramentalno-duchowe podąża drogą zbawienia. Według Christosa Yannarasa

⁴³ Por. Ch. Yannaras, *Ta kath eauton*, Athenai 2005⁴, s. 121, 127.

jedynie uczestnictwo w „wydarzeniu Kościoła” umożliwia człowiekowi odkrywanie sensu i celu swego życia.

Rozdział 1

Trynitarne uwarunkowania eklezjologii

Jedną z głównych intuicji teologicznych Yannarasa jest dostrzeganie ścisłego związku między sposobem istnienia Boga i życiem eklezjalnym. Jeżeli Kościół ma być ikoną życia Bożego, to oczywistym jest fakt, iż Pan Bóg jest transcendentny i immamentny⁴⁴. Poznanie Boga, od którego dzieli nas ontologiczna przepaść istniejąca pomiędzy stworzeniem i Stwórcą, stanowi wyzwanie dla człowieka. Mimo niepoznawalności swojej natury Pan Bóg jest poznawalny w swoim działaniu, czyli poprzez swoje niestworzone energie. Wszelkie poznanie Boga dokonuje się zatem dzięki objawieniu i wierze. Ta ostatnia, zgodnie z refleksją naszego teologa, rozpoczyna się od zaufania do Stwórcy oraz do przodków, jest rzeczywistością dynamiczną i oznacza drogę osobowej relacji⁴⁵. Pierwszym odniesieniem historycznym do Boga jest wydarzenie nieoczekiwanego powołania Abrahama⁴⁶. Dzieje Abrahama ukazują obrazy i prefiguracje (gr. εικόνες και προτυπώσεις) osobowego życia i działania Boga, jakie widzimy w ciągu dziejów Objawienia⁴⁷. Poznanie Boga, jakie Abraham czerpie z bezpośredniej z Nim relacji, wypełnia się dzięki dotrzymaniu wierności obietnicom (gr. πιστότητα στις επαγγελίες) złożonym dla swego sługi⁴⁸.

Jaki jest więc Bóg Kościoła? W jaki sposób istnieje? Jaki obraz Bożego życia i działania odczytujemy z danych Objawienia?

1.1. Eklezjalne poznanie Boga

Kościół prawosławny od Hebrajczyków przejął wiarę w dziejowe doświadczenie Boga, uznając autentyczność objawienia, które oni otrzymali i którego doświadczyli. Rzeczą znamieną jest, że kwestii objawienia Boga w świecie i udziału w Jego życiu teologowie prawosławni nie rozpatrują w kategoriach indywidualnych, lecz w kategoriach życia

⁴⁴ Por. A. Napiórkowski, *Podwójna tajemnica Kościoła*, Pelplin 2022, s. 69–157.

⁴⁵ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, Athenai 1983, s. 21–22, 24, 25–29.

⁴⁶ Por. tenże, *Schediasma eisagōgīs stī filosofía*, Athenai 2001², s. 220.

⁴⁷ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 40.

⁴⁸ Tenże, *To ainigma toy kakoy*, Athenai 2009², s. 205. Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 21.

wspólnoty. Stąd do największych teofanii będących autentycznym objawieniem Boga w świecie obok Wcielenia Yannaras zalicza samą Eklezję⁴⁹.

1.1.1. Bóg jako agapiczny i życiotwórczy eros

Doświadczenie eklezjalne w zakresie poznania Boga różni się zasadniczo od recepcji filozofii starożytnej i od wszelkich późniejszych prądów myślowych. Ewangelia Kościoła nie ukazuje Boga jako abstrakcyjnej idei dobra najwyższego, ani nie mówi o Nim jako o pierwszej przyczynie sprawczej bytów czy też jako o groźnym sędzi, ale o Bogu osobowym działającym w porywie miłosnej dobroci (gr. παραφορά ερωτικής αγαθότητος)⁵⁰. Pierwszą i zasadniczą intuicją prawosławnego doświadczenia wiary jest fakt, iż Bóg jest ekstatyczną miłością wychodzącą poza siebie. Objawienie i poznanie Boga rozpoczyna się już przez sam akt stworzenia. Życiotwórczy akt Boga dający życie bytom przez teologów nazywany jest *erosem*, „wszystko stwarzającą nadwyżką”⁵¹. Zastosowanie terminu eros w odniesieniu do Boga może wywoływać kontrowersje. Yannaras jest tego świadomy i z tego też powodu przypomina, że już w starożytności chrześcijańskiej zdecydowano się na taki krok, ponieważ pojęcie *eros* w porównaniu z pojęciem *miłość* (gr. αγάπη) bardziej podkreśla fakt autotranscendencji (gr. αυθυπέρβαση) oraz osobowej komunii (gr. κοινωνία προσώπων), egzystencjalnego poświęcenia/oddania się (gr. υπαρκτική αυτοπροσφορά) i wzajemnej perychorezy⁵². Korzystając z analogii zaczerpniętej z ludzkiego, życia teolog z Aten wskazuje na obraz zakochanych, którzy nie istnieją indywidualnie, lecz należą do siebie nawzajem⁵³. Docierające do nas osobowe Boskie energie (na podstawie Bożego działania) można wyrazić jedynie za pomocą języka obrazu i poezji, języka agapicznej relacji. Pismo Święte posługuje się przede wszystkim obrazem Oblubieńca i Oblubienicy. Święty Jan odwołuje się do doświadczenia Kościoła apostołskiego, podkreślając, że to Bóg „pierwszy nas umiłował” (1 J 4, 19, gr. αὐτός πρώτος ηγάπησεν ημάς). W Ewangeliach postać Oblubieńca najczęściej jest odnoszona do Osoby Syna Bożego, jednakże u Yannarasa nie

⁴⁹ Por. Ch. Yannaras, *I eleytheria toy ithoys*, Athenai 2002³, s. 73. Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 162.

⁵⁰ Por. tenże, *Haidegger kai Areōpagitīs*, Athenai 1967, s. 134.

⁵¹ Tamże, s. 133: „[...] κατά των απάντων γενητικὴν υπερβολήν”.

⁵² Por. tamże, s. 124–126.

⁵³ Por. tamże, s. 127.

brakuje szerszej refleksji w kierunku triadycznym⁵⁴. W literaturze patrystycznej odnajdujemy także liczne przypadki określania Boga *Manicznym Kochankiem* (gr. εραστής μανικώτατος, μανικός εραστής) oraz pełnią żarliwości (gr. ζηλοτήν), miłującym całe stworzenie i każdą osobę ludzką⁵⁵. Pojęcie Oblubieńca pojawia się również w hymnografii prawosławnej⁵⁶.

Z teologicznych tekstów Yannarasa jednoznacznie wynika, że jest on piewą ekstazy i nieskończonej miłości Boga do swoich stworzeń⁵⁷. W tej kwestii w dużej mierze opiera się on na świadectwie doświadczenia eklezjalnego, które ukazuje Boga jako nieustannie zapraszającego do relacji ze sobą i do bycia na Jego obraz i podobieństwo. Ekstazy eros Boga w relacji do człowieka osiąga swą pełnię we Wcieleniu. Skutkiem pleromatycznego ruchu Boga jest możliwość udzielenia Jemu pleromatycznej odpowiedzi przez człowieka⁵⁸.

1.1.2. Bóg jako Byt działający triadycznie

Sposób objawienia Boga przez dzieło stworzenia, wydarzenia ekonomii Bożej prowadzą nas w stronę tajemnicy wewnętrznego życia Boga. Objawienie Boże komunikuje nam, że Pan Bóg istnieje w relacyjny sposób nie tylko w relacji czy odniesieniu do człowieka, ale jest On przede wszystkim relacyjny wewnątrz swojego bytu (por. Rdz 1, 26)⁵⁹.

Spośród wszystkich wydarzeń Boskiej ekonomii Yannaras eksponuje triadyczne działanie Boga w najbardziej centralnym z nich, a mianowicie we Wcieleniu. Choć Ojciec i

⁵⁴ Por. Ch. Yannaras, *Scholio sto asma asmatōn*, Athenai 1990, s. 52: „Ojciec Oblubieniec” (gr. Εραστής Πατερας).

⁵⁵ Por. Nil Asceta, *Epistolarium*, Liber III, PG 79, 464A; Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, (Imiona Boskie 4,13), Kraków 1997, s. 90–91 (*De Divinis Nominibus*, PG 3, 712AB); por. Maksym Wyznawca, *Cappitum Quinquies Centenorum*, Centuria V, 83–84, PG 90, 1384BC; por. Ekumeniusz Biskup Tricca, *Commentario in Epistola ad Romanos*, PG 118, 409A; por. Mikołaj Kabazyłas, *De Vita In Christo*, Liber VI, PG 150, 648A.

⁵⁶ Por. *Troparion Świętego i Wielkiego Poniedziałku*, <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/hora-16-triodion.pdf> (dostęp: 22.10.2018) ; *Jutrznia Wielkiego Piątku*, Antyfony 15, http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/kiego-piatku_na-strone.pdf (dostęp: 22.10.2018).

⁵⁷ Por. Ch. Yannaras, *Heidegger kai Areōpagitis*, s. 133–134.

⁵⁸ Por. tamże, s. 137–138.

⁵⁹ Por. Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 134–135, 148; Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, (45, 5), red. Stefan Kazikowski, Warszawa 1967, s. 532–533 (tenże, *Oratio XLV – In Sanctum Pascha*, PG 36, 629B).

Duch Święty nie wcielają się, to uczestniczą w tej tajemnicy na poziomie wolitywnym i energetycznym (gr. κοινή βούληση και ενέργεια)⁶⁰. Przywołane przez teologa z Aten świadectwo św. Andrzeja z Krety ukazuje, że Ojciec zapragnął (gr. ηυδόκησε), Syn zamieszkał z nami (gr. εσκήνωσεν), a Duch Święty zaciął (gr. επεσκίασεν) Dziewicę⁶¹. W całym misterium istnienia świata Yannaras dostrzega triadyczną pieczęć⁶². Daje to podstawę do stwierdzenia, że Bóg jest absolutną jednością w istnieniu i w działaniu. W ten sposób tajemnica objawienia się Boga światu jest jednocześnie tajemnicą jego odwiecznego bytu⁶³.

Trzy bardzo ważne wydarzenia historiozbawcze, a mianowicie: teofania nad Jordanem (por. Mt 3, 16–17; Mk 1, 10–11), teofania Taboru (Mt 17, 5; Mk 9, 7; Łk 9, 34–35) i teofania Pięćdziesiąticy (Dz 2, 2–4) są wielkim świadectwem objawienia Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Wypowiedzi Zbawiciela w tekście ewangelicznym bezpośrednio wskazują na rzeczywiste zróżnicowanie trzech osób oraz na niepowtarzalną egzystencjalną tożsamość każdej z Nich (gr. ξεχωριστή υπαρκτική ταυτότητα), bez jakiegokolwiek sugestii, że osoby te stanowią niezależne jednostki⁶⁴. Taki sposób istnienia Boga Yannaras nazywa osobowym. Oznacza to, że Osoby Trójcy Przenajświętszej nie istnieją oddzielnie, każda dla siebie i nie uzurpują praw do egzystencjalnej autonomii⁶⁵. Teolog z Aten sygnalizuje, że ten osobowy sposób istnienia, poznajemy wyłącznie przez uczestnictwo⁶⁶.

⁶⁰ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 148–149.

⁶¹ Por. Andrzej z Krety, *Canon in B. Marie Nativitatem*, PG 97, 1324C.

⁶² Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 127: „Piękno stworzeń nie jest jednowymiarowym logosem przyczyny stwórczej, lecz objawieniem jednolitego/integralnego i jednocześnie triadycznego sposobu Boskiego działania, co odzwierciedla tajemnicę jednorodnego i jednocześnie triadycznego sposobu Boskiego życia” (gr. Τό κάλλος τών κτισμάτων δέν είναι ó μονοδιάστατος λόγος μίας ποιητικής αιτίας, αλλά ή φανέρωση τοῦ ενιαίου καί ταυτόχρονα τριαδικού τρόπου τής θείας Ενέργειας, πού άντανακλά τό μυστήριο του ενιαίου καί ταυτόχρονα τριαδικού τρόπου τής θείας ζωής).

⁶³ Por. Ch. Yannaras, *Ontologia tis schesīs*, Athenai 2008², s. 106: „Ta oto wola Ojca w języku Kościoła posiada tę samą przestrzeń logiczną co Boski byt. Jest nią miłość jako absolutna wolność egzystencjalna i dobrowolna konwergencja (gr. εκούσια σύγκλιση) wól/działania (gr. θελήματα) trzech Boskich hipostaz”.

⁶⁴ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 44.

⁶⁵ Por. tamże, s. 41.

⁶⁶ Ch. Yannaras, *Heidegger kai Areōpagitīs*, s. 106: „Sposób istnienia Boga nazywamy osobowym przede wszystkim dlatego, że koresponduje on z doświadczeniem wynikającym z osobowego istnienia/bytu człowieka: Bytu świadomego, rozumnego o ekstatycznej (aktywnej) niepowtarzalności (gr. ετεροτητα) i wolnego od wszelkich ograniczeń. Jednakże studiując/rozważając sposób istnienia Boga poprzez manifestację Jego energii dostrzegamy/rozumiemy/pojmujemy (gr. κατανωω) rzeczywistość osobowych Boskich Hipostaz będących także punktem wyjścia do właściwego (pełniejszego) poznania naszego osobowego ludzkiego bytu. Pojmujemy osobę również jako wolność od warunkującej nasze zdolności poznawcze ontycznej indywidualności”.

1.2. Trójca Boskich Osób jako ikona życia eklezjalnego

Odkrywanie sposobu istnienia Kościoła rozpoczynamy od refleksji nad dziejowym Objawieniem dotyczącym niepowtarzalnej tożsamości oraz sposobu życia Boskich Osób⁶⁷. Zgodnie z teologią wschodnią poznanie życia Boga nie może być wyłącznie przedmiotem intelektu, ale kwestią uczestnictwa (gr. μετοχή και μέθεξις) w energiach Boga, które uwarunkowane jest osobową ascezą i doświadczeniem kenozy⁶⁸. Określając inność i nierozdzielność każdej z Osób Trójcy Przenajświętszej, uciekamy się do kategorii relacyjnych korespondujących z możliwościami ludzkiej recepcji, a mianowicie do kategorii „Ojcostwa”, „Synostwa” i „Pochodzenia” (gr. εκπορευσεως)⁶⁹.

1.2.1. Bóg Ojciec

Starożytni chrześcijanie mówiąc Bóg, mieli na myśli osobę Ojca (por. 2 Kor 13, 13; Ef 1, 3; 1 P 1, 3). Yannaras zauważa, że imię Ojciec w najgłębszy sposób wyraża sposób istnienia Tego, który jest życiotwórczą zasadą istnienia Trójcy. Hipostaza Ojca wymieniana jest jako pierwsza ze względu na kluczową rolę w sposobie istnienia wszystkich Osób Trójcy Świętej oraz ze względu na fakt bycia osobową przyczyną sprawczą wszystkich rzeczywistości stworzonych⁷⁰. Zobaczmy zatem, jak w świetle teologii prawosławnej istnieje Osoba Ojca i jak wpływa to na wewnętrzne życie Boskich hipostaz, jak i na wszystko to, co dokonuje się w stworzeniu.

⁶⁷ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 324

⁶⁸ Por. Ch. Yannaras, *Ī krisī tis profiteias*, s. 98–99; *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, Ateny 1970, s. 75–76; *To prosōpo kai o erōs*, s. 248: „μόνο ως γεγονός δυναμικής ανταπόκρισης σέ αυτή τήν κλήση (δηλαδή στά ορια ενός «ήθικοῦ» κατορθώματος) είναι δυνατή ή γνωστική «διάβαση» στό πρωτότυπο”.

⁶⁹ Teologia wschodnia w odróżnieniu od dyskursu teologii scholastycznej nie utożsamia osoby z relacją. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 321. Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 29, a. 4: „[...] twierdzi Boecjusz, że każda nazwa dotycząca Osób Boskich oznacza relację. Ale chyba żadna nazwa tak ściśle nie dotyczy Osób, jak właśnie nazwa: osoba. Przeto nazwa osoba oznacza relację”.

⁷⁰ Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, (16, 38), s. 135 (PG 32, 136: „[...] εννοησον τη προκαταρκτική αιτία των γινομένων των Πατερα, την δημιουργικήν τον Υιον, την τελειωτικήν το Πνεύμα”).

1.2.1.1. Niezrodzoność (gr. *αγεννησία*) Osoby Ojca

W okresie wczesnego chrześcijaństwa pojęcie *αγεννησία* było odnoszone do rzeczywistości Boskiej Natury. Heretycy uważali nawet, że w określeniu tym zawiera się pełnia Jej poznania (Eunomiusz). Od czasów Ojców Kapadockich podstawa i przyczyna istnienia bytów dostrzegana jest nie w substancji, jak to miało miejsce w filozofii greckiej, a właśnie w Osobie Boga Ojca⁷¹. Ojcowie Kapadoccy pojęcie niezrodzoności odnieśli do Osoby Boga Ojca, uwypuklając wyjątkowy sposób istnienia Pierwszej Hipostazy⁷². Bazyli Wielki, wyjaśniając termin „niezrodzoność”, nie postrzega go jedynie w kontekście istnienia odwiecznego, lecz podkreśla fakt, że jest to istnienie bezprzyczynowe, czyli wolne od wszelkiego determinizmu⁷³. Warto zauważyć, że pod koniec IV wieku dochodzi do zmiany bezosobowej formy *το αγέννητον* czy *αγεννησία* na posiadający osobowe odniesienie przymiotnik *αγέννητος* (niezrodzony)⁷⁴. Desygnat tego pojęcia to „niepochodzący od nikogo”, „nieposiadający żadnej przyczyny”⁷⁵. Również Grzegorz z Nyssy potwierdza, że pojęcia niezrodzoności Ojca (gr. *αγεννησία του Πατρός*) nie należy rozumieć wyłącznie w kontekście odwieczności istnienia, lecz w odniesieniu do istnienia nieposiadającego żadnej przyczyny⁷⁶.

Odniesienie terminu *αγεννησία* do Osoby Ojca pozwoliło wskazać na Jego absolutną, a zarazem hipostatyczną wolność, jak również na fakt stanowienia przez Niego pierwotnej potencjalności istnienia⁷⁷. Yannaras wskazuje, że „Osoba Ojca uprzedza i określa swoją Boską naturę, a nie jest przez nią określana”⁷⁸. Ojciec istnieje, miłując, a Jego miłość jest wydarzeniem wolności⁷⁹. Ten Boski sposób istnienia w akcie stworzenia stanie się

⁷¹ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 58–59.

⁷² Bazyli Wielki, *Adversus Eunomium* (Liber IV, 1), PG 29, 681A: „Υπάρξεως οὖν τρόπος τὸ ἀγέννητος, καὶ οὐκ οὐσίας ὄνομα”.

⁷³ Por. Bazyli Wielki, *Adversus Eunomium* (Liber I,7), PG 29, 525C: „Ὡς οὖν τὸ ἀτελεύτητον τῆς ζωῆς ἀφθαρτον, οὕτω τὸ ἀναρχον αὐτῆς ἀγέννητον ὀνομάσθη...”.

⁷⁴ Por. tamże, (Liber I,5), PG 29, 516BC: “Ἡ τῶν Ἀριστοτέλους ὄντως ἡμῖν καὶ Χρυσίππου συλλογισμῶν ἔδει πρὸς τὸ μαθεῖν, ὅτι ὁ ἀγέννητος οὐ γεγέννηται, οὔτε αὐτὸς ὑφ’ ἑαυτοῦ, οὔτε ὑφ’ ἑτέρου; καὶ οὔτε πρεσβύτερος, οὔτε νεώτερος αὐτὸς ἐστὶν ἑαυτοῦ...”.

⁷⁵ Por. tamże, (Liber I), PG 29, 517A: “Ὁ γὰρ ὄντως Πατὴρ καὶ μόνος ἐξ οὐδενός ἐστιν ἑτέρου· τὸ δὲ, ἐξ οὐδενός, ταυτόν ἐστι τῷ, ἀγέννητος” oraz PG 29, 548C: “Αὕτη γὰρ τοῦ ἀγεννήτου ἡ ἐννοια, τὸ μὴ ἔχειν ἑτέρωθεν τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι”.

⁷⁶ Por. Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium* (Liber I), PG 45, 461B: „[...] του μεν αγεννήτου, το μηδεμίαν αυτου υπερκείσθαι αρχήν, και αιτίαν ενδεικνυμένου”.

⁷⁷ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 59.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Por. tamże, s. 60: „W sposób wolny i z miłości Ojciec hipostatyzuje swój byt jako Trójcę Osób, stanowi/określa (gr. συνιστα) logos-sposób istnienia jako komuniję osobowej wolności i miłości”.

powołaniem człowieka i będzie posiadał przełożenie na sposób istnienia całego stworzenia. Pojęcie *αγέννητος* stało się ważne w teologii trynitarniej, gdyż dzięki niemu podkreślony został wyjątkowy sposób istnienia Osoby Ojca, będącej osnową rzeczywistości życia Bożego⁸⁰.

1.2.1.2. Monarchia Ojca (gr. μοναρχία του Πατρός)

Spotykana już u apologetów koncepcja monarchii przybrała swój ostateczny kształt w IV wieku. Wtedy to w teologii chrześcijaństwa wschodniego zdecydowanie odstępiono od starożytnej koncepcji monarchianizmu substancji, odnosząc przyczynę triadycznej rzeczywistości do Osoby Boga Ojca⁸¹. Umożliwiło to refleksję na temat realiów życia Trójcy Boskich Osób, a nie tylko odnośnie ich objawienia w świecie⁸².

1.2.1.2.1. Geneza terminu monarchia

Pojęcie *μοναρχία* było używane już w świecie starożytnym. Stanowi ono połączenie dwóch słów: *μόνος* oraz *αρχή*⁸³. W języku greckim popularna była również fraza *μία αρχή*. Faktem jest, że drugi człon wyrazu *μοναρχία*, znaczący tyle co początek lub zasada, był używany od najwcześniejszych czasów kultury helleńskiej w aspektach: kosmologicznym, politycznym i ontologicznym⁸⁴. Filozofowie greccy przyczynili się do popularyzacji obrazu Boga będącego pierwszą przyczyną wszystkiego (gr. πρώτη αρχή). Ta koncepcja Boga była istotna jeszcze kilka wieków po Chrystusie⁸⁵. Natomiast sam termin „monarchia” z biegiem

⁸⁰ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 320, przypis 2, s. 323: „αγέννητο κάλλος” oraz tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, Athenai 2011, s. 48.

⁸¹ Por. Ch. Yannaras, *Schediasma eisagōgēs stī filosofia*, s. 233. Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świątym*, (18,45), s. 146; Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, Liber I, PG 45,416A: „μοναρχίας δόγμα”.

⁸² Por. B.M. Lurie, *Istoriaja wizantijskoj filosofii*, Sankt Petersburg 2006, s. 106.

⁸³ Zob. hasło: *archī archē*, *Lexico tīs koinīs neoellīnikīs*, Tessaloniki 1998, za: http://www.greeklanguage.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/search.html?lq=%CE%B1%CF%81%CF%87%CEAE&dq= (dostęp: 24.08.2019).

⁸⁴ Por. D. Dimitrakou, *Mega Lexiko Olīs tīs Ellīnikīs Glōssīs*, t. 2, Athenai 1964, s. 1009–1011.

⁸⁵ Por. E. Peterson, *Monotheismus and politishes problem*, Leipzig 1935, s. 50. Autor cytuje dzieło Aleksandra z Afrodyzji z książki H. Bonitz, *Alexandri Aphrodisiensis commentarius in lybros Metaphysicos Aristotelicus*, Berlin 1847, s. 697, w. 26–31: οπου γαρ πλήθος αρχων, αταξια, η γαρ πολυαρχια αυτά τουτο αταξια εστιν [...] αλλά εις κοίραντος μία αρχή, εις Θεος εστι. [Cyt za G.U. Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, Madrid 1996, s. 40].

czasu zaczął być powszechnie stosowany w odniesieniu do ustroju politycznego i jednostki wojskowej, a o jego pierwotnym znaczeniu nie ma wzmianek w większości współczesnych słowników⁸⁶.

Świadectwa teologicznego stosowania terminu „monarchia Boża” dostrzec można w judaizmie hellenistycznym⁸⁷. W samym chrześcijaństwie pojęcie monarchii Boga spotykamy już u apologetów⁸⁸. Cieszy się ono uznaniem w starożytnym Kościele, pomimo iż pewne trudności z jego adaptacją sprawiała herezja monarchianizmu. Termin ten interpretowano monoteistycznie lub wewnątrztrynitarnie. Reprezentantami tego ostatniego nurtu byli św. Ireneusz z Lyonu oraz św. Atanazy Wielki, który pojęcie monarchii odniósł do Osoby Boga Ojca⁸⁹. Swą dopracowaną i oryginalną treść pojęcie „monarchia” otrzymało dzięki twórczej myśli teologicznej Ojców Kapadockich.

1.2.1.2.2. Ojciec jako ontologiczna zasada Trójcy Przenajświętszej

Ojcowie Kapadoccy, przybliżając rzeczywistość Boga w Trójcy Osób, sygnalizowali konieczność wykluczenia wszelkich ram czasowych oraz konsekwentnego paralelizmu do realiów ziemskich. Ikonologiczny język Cerkwi, za punkt wyjścia mając realia ziemskie, wskazuje na konieczność partycypowania w rzeczywistości Boga w Trójcy Osób. W chrześcijaństwie pojęcie *μοναρχία* zostaje odniesione do Hipostazy Ojca oraz ukazania triadycznej rzeczywistości życia Bożego. Należy je rozumieć jako jedyną zasadę życia Bożego, lecz nie jako jedynowładztwo. Święty Grzegorz Teolog wyraźnie zaznaczał, że monarchia Ojca nie poprzestaje na wyłączności Jego Osoby, tak jak ma to miejsce w stworzonych realiach ziemskich. Nie znająca przyczyny Monada kieruje się ku diadzie, by zatrzymać się na Triadzie⁹⁰.

⁸⁶ Por. D. Dimitrakou, *Mega Lexiko Olīs tīs Ellinikīs Glōssīs*, t. 10, Athenai 1964, s. 4735.

⁸⁷ Por. K. Sordyl, *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga*, Kraków 2007, s. 77.

⁸⁸ Justyn Filozof, *1 i 2 Apologia Dialog z Żydem Tryfonem*, (Dialog 1,3), Warszawa 2012, s. 160; por. Teofil z Antiochii, *Do Autolyka* (II,4), PG 6, 1052B. [Cyt. za H. Pietras, *Początki sporów o Trójcę Świętą*, w *ŻMT* 4 (1996), s. 11.

⁸⁹ Por. Atanazy Wielki, *Orationes adversus Arianos* (IV,1), PG 26, 468B: „...οὐτω μία ἀρχὴ Θεότητος, καὶ οὐ δύο ἀρχαί· οὐθεν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστίν.” Por. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, (I,30), Kraków 1996, s. 104: „...odnosząc wszystkie rzeczy do jednego Boga Ojca...” (Por. PG 26, 600BC).

⁹⁰ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, (29,2), red. Stefan Kazikowski, Warszawa 1967, s. 313 (Tenże, *Oratio XXIX*, P.G. 36, 76AB). Polskie tłumaczenie niestety nie oddaje głębi teologicznej frazy gdyż sam wyraz „monarchia” tłumaczony jest jako „monoteizm”.

W teologii Ojców Kapadockich niezmiernie istotne są trzy określenia Hipostazy Boga Ojca, a mianowicie: zasada (gr. αρχή), źródło (gr. πηγή) i przyczyna (gr. αἰτία)⁹¹. Określenia te przede wszystkim posiadają wydźwięk wewnątrztrynitarny i odnoszą się do odwiecznego współistnienia Ojca z Synem i Duchem Świętym. W rzeczywistości pozaczasowej, niematerialnej i niestworzonej Ojciec jednocześnie jest Rodzicielem (gr. γεννήτορας) i początkiem wszelkiej relacji, która hipostatyzuje byt⁹². Ojcostwo Boga posiada charakter wyjątkowy, gdyż ma odniesienie do Osoby Jednorodzonego Syna, w którym Ojciec ma upodobanie i którego umiłował przed założeniem świata (por. Łk 3, 22; J 17, 24). Wyjątkowy charakter ojcostwa Boga nie wyczerpuje się w dwustronnej relacji z Jednorodzonym Synem. Ta relacja nie ma charakteru polaryzacyjnego dla dwóch przenikających się części. Jedność Ojca z Synem jest w całości życiotwórcza. Jest „życiem prawdziwym” i pełnią życia, ponieważ Bóg Ojciec jest także Źródłem i Przyczyną istnienia Parakleta, „który od Ojca pochodzi” i którego Ojciec odwiecznie posyła (gr. εκπορευει; por. J 15, 26).

Święty Grzegorz Teolog tajemnicę zrodzenia Syna i pochodzenia Ducha Świętego konsekwentnie lokuje poza czasem (gr. αχρόνος)⁹³, co oznacza, że nie ma różnicy czasowej pomiędzy istnieniem Ojca a zrodzeniem Syna oraz pochodzeniem Ducha Świętego. Zarówno zrodzenie, jak i pochodzenie są odwiecznym aktem Ojca (gr. ει συναΐδια)⁹⁴. Jego nieudzielnym atrybutem pozostaje jednak odwieczna bezprzyczynowość istnienia – αγεννησία. Syn Boży i Duch Święty są także odwieczni, jednakże ich odwieczność jest pojmowana w relacji do czasu, a nie do przyczyny. Podsumowując wykładnię monarchii Ojca św. Grzegorza Teologa, należy podkreślić, że unika on pułapki antropomorfizmu. W refleksji trynitarniej aksjomatem stało się twierdzenie, że nie mający początku od zawsze jest Ojcem⁹⁵.

W odwiecznej wolności i miłości (gr. αχρόνος και αγαπητικώς) Ojciec hipostatyzuje swój byt jako Trójcę Osób stanowiąc logos-sposób (zasadę) istnienia jako komunie osobowej wolności i miłości⁹⁶. Ta niestworzona miłość funkcjonuje jako potwierdzenie wolności i objawienie osobowego istnienia, wolnego od determinacji natury. Bóg istnieje,

⁹¹ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 60; Por. tenże, *To rito kai arrito*, s. 89.

⁹² Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 56.

⁹³ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, (29,3), s. 314 (Tenże, *Oratio XXIX*, PG 36, 77A). Por. tenże, *Mowy wybrane* (20, 6–7), s. 222 (Tenże, *Oratio XX*, PG 35, 1072C–1073B).

⁹⁴ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane* (29, 3), s. 314 (Tenże, *Oratio XXIX*, PG 36, 77AB).

⁹⁵ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, (29,5), s. 315 (Tenże, *Oratio XXIX*, PG 36, 80A).

⁹⁶ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 60.

ponieważ miłuje, a Jego miłość jest pełnią wolności⁹⁷. Imię Ojciec wskazuje na sposób istnienia niezwiązany z indywidualną rozłącznością hipostazy. Oznacza to, że ta konkretna Osoba Boska nie istnieje i nie jest poznawalna w oderwaniu od pozostałych Osób Trójcy. „Tożsamość Ojca urzeczywistniana jest w sposób agapetyczny poprzez bezgraniczną (gr. *απερίοριστος*) i bezprecedensową (gr. *απροκαθόριστος*) wolność istnienia w miłości, której dowodem jest zrodzenie Syna i posyłanie Ducha”⁹⁸.

W pojmowaniu Osoby Ojca jako zasady życia Wschód chrześcijański wykazał się ogromną subtelnością, dzięki której na pierwszy plan wysuwają się absolutna wolność i absolutna miłość. Obraz Boga Ojca nie zostaje sprowadzony do obiektywnej zasady, militarnego przywódcy⁹⁹ czy bezwzględnego sędziego¹⁰⁰. Dzięki tego rodzaju wrażliwości chrześcijańskiego Wschodu podkreślane są wolność i miłość jako sposób istnienia i działania: Ojciec w pozaczasowej przestrzeni i z miłości rodzi Syna oraz posyła Ducha Świętego¹⁰¹. Maksym Wyznawca wyjaśnia, że pojęcie początku nie odnosi się do przyczynowego następstwa, lecz do obszaru wolności. W takim ujęciu jedyną kategorią ontologiczną jest miłość. Miłość Boga Ojca posiada wymiar ontologiczny odwiecznego zrodzenia Syna Bożego i posyłania Ducha Świętego¹⁰². Jedność Boga nie pochodzi z Jego natury, lecz od Osoby Ojca jako źródła i zasady bytu Bożego. Wschód chrześcijański podkreśla także, że Ojciec udziela Boską substancję Synowi i Świętemu Duchowi¹⁰³. Yannaras wyjaśnia, że poprzez miłość Ojciec hipostatyzuje nie tylko swoją substancję, ale i energię¹⁰⁴. U podstaw Bożego życia dostrzec można wolitywną miłość (gr. *ελευθερία της αγάπης*) Ojca, która staje się miłością Trzech Boskich Osób. W ten sposób osobowa wolność miłości czyni byt Boga, mając swe źródło w Osobie Ojca. W teologii prawosławnej Bóg

⁹⁷ Osobowa zasada istnienia stanowi o wyjątkowości chrześcijaństwa wschodniego. Wolność i miłość Ojca znajdują się na pierwszym planie zamiast niewyjaśnionej praegzystencji Boskiej substancji spotykanej w starożytnych systemach filozoficznych, jak również w teologii zachodniej (scholastycznej). Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 58–59.

⁹⁸ Tenże, *Ontologia tis schesis*, s. 105.

⁹⁹ Por. Ch. Yannaras, *To pronomio tis apelpisias*, s. 215 i 235.

¹⁰⁰ Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 170: „Ο Θεός τής Εκκλησίας, από Πατέρας και έραστής *μανικώτατος*» τού ανθρώπου, μεταβάλλεται σε άμείλικτο δικαστή και άπειλητικό τιμωρό που ή δικαιοσύνη του εύφραίνεται (κατά τήν άποψη τού Αύγουστίνου) όταν βλέπει τούς άμαρτωλούς νά βασανίζονται στήν κόλαση”.

¹⁰¹ Maksym Wyznawca, *Scholia in liber De Divinis Nominibus*, PG 4, 221A: „Ο Θεος και Πατηρ, κινηθεις *αχρονως και αγαπητικως*, προηλθεν εις διακρισιν υποστασεων [...] αγαθοτητι δε επληθυνθη επι τρισυποστατων Θεαρχιαν η αιτια παντων και πηγη”.

¹⁰² Por. Ch. Yannaras, *Schediasma eisagōgīs stī filosofia*, s. 233 oraz 351.

¹⁰³ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna*, Warszawa 1989, s. 52; por. Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, (I,8), Warszawa 1969, s. 33–34, 42 (Tenże, *De fide orthodoxa*; PG 94, 821C–824B, 829B).

¹⁰⁴ Por. Ch. Yannaras, *Schediasma eisagōgīs stī filosofia*, s. 234: „Με τον ίδιο τρόπο της αγάπης ο Θεός υποστασιάζει όχι μόνο την ουσία του - το Είναι του Θεου, αλλά και την ενέργεια του [...]”.

Ojciec ukazwany jest jako jedyna zasada i jedyne źródło Trójcy Świętej. W namyśle nad misterium Trójcy Przenajświętszej istotny jest brak podporządkowania Osoby Syna i Osoby Ducha Świętego. Równość Boskich Osób gwarantuje prymat ich wzajemnej miłości.

1.2.1.3. Osoba Ojca jako podstawa relacyjności i jedności w Kościele

Sposób objawienia Osoby Ojca światu pozostaje kenotyczny, czyli w pewnym ukryciu za objawieniem Osoby Syna i Osoby Ducha Świętego¹⁰⁵. Tym niemniej w dwóch głównych wydarzeniach Boskiej ekonomii, we Wcieleniu i Pięćdziesiątnicy, Yannaras dostrzega urzeczywistnienie odwiecznej woli Ojca, dotyczącej przeobstwienia człowieka¹⁰⁶. Teologowie prawosławni Osobę Ojca określają jako pierwotną przyczynę (gr. προκαταρκτική αιτία) rzeczywistości stworzonej¹⁰⁷. Warto zauważyć, że wraz z chrześcijaństwem, a w szczególności pod wpływem teologii Ojców Kapadockich, pojęcie przyczyny istnienia uległo radykalnej zmianie i to w kierunku osobowym. Teolog z Aten ukazuje Osobę Ojca jako przyczynową zasadę istnienia, rzeczywistość której zasada się na absolutnej wolności oraz na miłości będącej sposobem życia, a nie wartością dodaną¹⁰⁸.

Jeszcze głębsze perspektywy tej rzeczywistości pozwala nam dostrzec teologia imienia. Bycie Ojcem w odniesieniu do świata oznacza powołanie wszystkiego do istnienia, „z niebytu do bytu”. Poświadcza to Symbol Wiary, jak również wschodniochrześcijańskie anafory eucharystyczne. Piewca relacji zauważa, że z woli Ojca (gr. βουλήματι του Πατρός), zgodnie z wolą opatrnościowego porwyu Boga Ojca (gr. βουλήματι προνοητικῆς

¹⁰⁵ Ch. Yannaras, *To ontologikon periechomenon tis theologikis ennoias toy prosōpoy*, s. 77: „Τελικώς καί τό Πρόσωπον τοῦ Πατρός «κενοῦται» εἰς τήν καθολικήν αὐτήν ἀλληλοπεριχώρησιν τῆς προσωπικῆς κοινωνίας, αὐτοαποκρύπτεται ἐν τῇ αἰδίο «γεννήσει» τοῦ Λόγου καί τῇ «εκπορεύσει» τοῦ ἁγίου Πνεύματος” ; Ch. Yannaras, *Ontologia tis schesīs*, s. 104: „Δηλώνει το ὄνομα Πατήρ οτι η συγκεκριμένη υπόσταση του Θεοῦ οὔτε γνωρίζεται οὔτε ὑπάρχει καθ εαυτήν και δι εαυτήν [...]”.

¹⁰⁶ Ch. Yannaras, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 39: „Bóg objawia się jako Ojciec: życiotwórcza zasada jako byt osobowy. Dziewica staje się matką – miłosny/erotyczny potencjał natury bez pośrednictwa efemerycznego pożądania ucieleśnienia/przyjmuje (gr. σαρκώνει) życie prawdziwe”. Por. Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 93: „Ojciec pragnie, działa i objawia swoje istnienie oraz wolność przez Syna w Duchu”.

¹⁰⁷ Por. Grzegorz Palamas, PG 151, *Gregorii Palamae confessio fidei*, 764D–765A: „Πατήρ ἀναρχος οὐ μόνον ὡς ἄχρονος, ἀλλά καί ὡς κατά πάντα τρόπον ἀναίτιος, μόνος αἰτία καί ρίζα καί πηγή τῆς ἐν υἱῷ καί ἁγίῳ πνεύματι θεωρουμένης θεότητος, μόνος αἰτία προκαταρκτική τῶν γεγονότων, οὐ μόνος δημιουργός, ἀλλά μόνος ἐνός υἱοῦ πατήρ, καί αἰεὶ ὢν μόνος πατήρ τε καί προβολεὺς, μείζων υἱοῦ καί πνεύματος, τοῦτο μόνον ὡς αἴτιος, τᾶλλα δέ πάντα ὁ αὐτός αὐτοῖς καί ὁμότιμος”.

¹⁰⁸ Por. Ch. Yannaras, *Ontologia tis schesīs*, s. 105 oraz tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 73.

προόδοις)¹⁰⁹ dokonuje się nie tylko sam akt stworzenia (gr. παράγει τα όντα)¹¹⁰, ale i akt powołania wszelkiego osobowego istnienia, w tym oczywiście człowieka, do komunii ze sobą, do realizacji relacji usynowienia (gr. σχέση υιοθεσίας) na podobieństwo tej, którą posiada Syn z Ojcem¹¹¹. Należy pamiętać, że relacja synostwa jest także dziełem Ducha będącego „Duchem usynowienia, w którym wołamy Abba, Ojczy”. Ten to Duch wspólny z naszym duchem świadczy, że „dziećmi Bożymi jesteśmy [...] oraz współdziedzicami Chrystusa” (por. Rz 8, 15–17)¹¹². Relacja ta, adresowana do ludzkiej wolności, nie jest nakazem lecz *darem* (gr. χάρις) Ojca, może stać się ludzkim udziałem jedynie przez przyjęcie i wysiłek uczestnictwa. Stanowi ona potencjalność wyboru (gr. δυνατότητα επιλογής)¹¹³. Relacja ta dokonuje się w ramach Ciała Chrystusa – Eklezji, która będąc zgromadzeniem wezwanych (gr. εκκαλώ), stanowi inicjatywę Boga Ojca, będącego źródłem jedności jej życia. Bóg Ojciec w swoim opatrnościowym działaniu antycypuje zaistnienie ciała Eklezji (gr. Προνοοεί [...] το σώμα της Εκκλησίας)¹¹⁴. Nasz teolog dobitnie zauważa, że w ramach Ojca do Syna zawiera się także relacja do świata, który stał się ciałem Syna (gr. σάρκα του Υιού)¹¹⁵. Zatem odwiecznym pragnieniem (gr. άχρονο θέλημα)¹¹⁶ Boga jest, aby świat stał się błogosławionym Królestwem Ojca i Syna, i Ducha Świętego, co dokonuje się w Eucharystii, której celem jest odnowienie życia (gr. αποκατάσταση της ζωής) jako komunii miłości osób ludzkiej natury (gr. Η αποκατάσταση της ζωής ως κοινωνίας αγάπης των προσώπων της ανθρώπινης φύσης)¹¹⁷. „Ten powracający do Boga dziękczynno-erotyczny ruch stanowi sumę jednorodności życia istot stworzonych”¹¹⁸. W świecie stworzonym, tak jak i w przypadku triadycznej rzeczywistości, wolność miłości Ojca (gr. ελευθερία της αγάπης) staje się źródłem i przyczyną eklezjalnej rzeczywistości życia, źródłem istnienia człowieka w wolności od determinacji natury i w miłości bliźniego na podobieństwo Trójcy Świętej¹¹⁹. Ojciec jest Tym, który prowadzi ku sobie całe stworzenie,

¹⁰⁹ Por. Pseudo Dionizy-Areopagita, *Pisma teologiczne (Imiona Boskie II)*, s. 70–71 (*De Divinis Nominibus*, PG 3, 677B).

¹¹⁰ Por. tamże, s. 69 (*De Divinis Nominibus*, PG 3, 676A).

¹¹¹ Por. Ch. Yannaras, *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 63. Por. tenże, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 57.

¹¹² Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 57.

¹¹³ Por. Ch. Yannaras, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 192.

¹¹⁴ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 355.

¹¹⁵ Por. tenże, *Ontologia tis schesīs*, s. 114.

¹¹⁶ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 76.

¹¹⁷ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 121.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 223. Por. Jan Damascęński, *Wykład wiary prawdziwej*, 39: „Przeto zginam kolana moje przed Ojcem, z którego bierze początek wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi”.

mając na względzie jego eschatologiczne istnienie w jedności ze sobą, co Yannaras wyraża przez pojęcie pragnienia zbawienia stworzeń (gr. σωτηριώδες των κτισμάτων θέλημα)¹²⁰.

Podsumowując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że Pierwsza Osoba Trójcy jest tą, która rodzi i prowadzi ku jedności ze sobą całe stworzenie, będąc dla niego źródłem życia, jedności i świętości. Jest Ojcem w odniesieniu do rzeczywistości niestworzonej, jak i stworzonej¹²¹. W swoim objawieniu wobec świata Pierwsza Osoba Trójcy Świętej ukazuje siebie jako Ojca wszelkiego osobowego istnienia, które przyjmie usynowienie, czyli podejmuje się urzeczywistnienia z Bogiem takiej samej relacji, którą posiadają Syn z Ojcem w Duchu Świętym. Całe życie świata od momentu stworzenia przez dzieje Opatrzności oraz zbawienie w Chrystusie, dokonuje się dzięki agapetycznie komunikowanemu sposobowi istnienia Boga (gr. με τον αγαπητικώς κοινωνούμενο τρόπο του Θεού είναι)¹²². Zgodnie z tym, co zostało powiedziane powyżej, Kościół powstaje dzięki opatrnościowemu pragnieniu i dążeniu Osoby Ojca.

1.2.2. Syn Boży

Początek objawienia Osoby Syna Bożego miał miejsce w czasach Starego Przymierza (por. Dn 7, 13–14; Ps 110)¹²³. Objawienie nowotestamentowe nierozzerwalnie związane z Wcieleniem, ukazuje Hipostazę Syna istniejącą w agapicznej relacji z Ojcem i przez Ojca z Duchem Świętym. Zgodnie z danymi nowotestamentowego Objawienia Osoba Syna, w wymiarze trynitarnym i soteriologicznym, istnieje i działa wyłącznie na podstawie wolności wynikającej z relacji z Ojcem. Jest egzystencjalną odpowiedzią na miłość (gr. ύπαρκτική άνταπόκριση) Boga Ojca¹²⁴. Zgodnie z praktyką eklezjalną Osoba Syna wymieniana jest po Osobie Ojca¹²⁵. Ze względu na bezpośredniość Objawienia i wyjątkowość misji w dziele zbawienia świata Hipostaza Syna została dookreślona

¹²⁰ Por. Ch. Yannaras, *Ontologia tis schesīs*, s. 105.

¹²¹ Por. Ch. Yannaras, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 168.

¹²² Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 214.

¹²³ Por. Justyn Filozof, *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, s. 227–228; por. Atanazy Wielki, *Mowy przeciw Arianom*, (II, 44–45), Kraków 2013, s. 129–131; B. Lourie, *Istorija wizantijskoj filosofii*, s. 375–377.

¹²⁴ Por. Ch. Yannaras, *Ontologia tis schesīs*, s. 105; Ch. Yannaras, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 109: „[...] jako Syn Ojca dobrowolnie wcielony – istnieje i staje się człowiekiem się tylko dlatego, że dobrowolnie i bez uwarunkowań jest miłowany i miłuje ([...] ώς Υιός του Πατρός εκούσια σαρκωμένος – ύάρχει και σαρκώνεται μόνο επειδή ελεύθερα και άπροκαθόριστα άγαπάται και άγαπάει)”.

¹²⁵ Por. B. Lourie, *Istorija wizantijskoj filosofii*, s. 97.

bogactwem imion i pojęć teologicznych. Z tego względu niezbędna jest zatem analiza dogmatyczna sposobu istnienia Hipostazy Syna w wymiarze trynitarnym i eklezjalnym.

1.2.2.1. Odwiecznie zrodzony z Ojca (gr. Γεννητός εκ του Πατρός)

Z danych Objawienia wynika, że ontologiczną zasadą istnienia niestworzonej Hipostazy Syna jest Hipostaza Ojca. Ojcowie Kościoła nauczają, że ostatecznym wyróżnikiem Hipostazy Syna jest Jego odwieczne zrodzenie, które zasadza się ono na miłości Ojca¹²⁶. Fakt zasiadania Syna po prawicy Boga Ojca Wschód chrześcijański zinterpretował jako „bezpośredniość osobowej jedności Ojca i Syna”, co oznacza brak jakiegokolwiek dominacji czy uzurpacji Ojcowskiej władzy: „Syn jest w Ojcu, a Ojciec w Synu”¹²⁷. W tym kontekście Hipostaza Syna jest nieustającym świadectwem i zwierciadłem niestworzonego piękna (gr. αγέννητον κάλλος) Hipostazy Ojca¹²⁸. W teologicznym języku Cerkwi tajemnica odwiecznego zrodzenia Drugiej Hipostazy Boskiej określana jest terminami γεννητός¹²⁹ oraz μονογενής¹³⁰.

Teologowie wschodni, objaśniając rzeczywistość zrodzenia Syna, zwracają uwagę na to, że określenie μονογενής nie podkreśla faktu bycia jednorodnym, lecz fakt zrodzenia w jedyny (wyjątkowy) sposób, w odróżnieniu od cielesnych narodzin¹³¹. Według św. Jana Chryzostoma zrodzenie Syna to odwieczny (gr. συναϊδιος) i niepojmowalny (gr. άρρητος) akt Ojca, w którym nie ma pożądliwości¹³². Zrodzenie Syna nie ma początku i dokonało się poza czasem¹³³. W niepodzielonym Kościele pierwszego tysiąclecia tajemnicę zrodzenia Syna wyznawano jako niepojętą¹³⁴. Yannaras wyjaśnia, że zrodzenie Syna należy rozumieć

¹²⁶ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 323 oraz tenże, *I eleytheria toy īthoys*, s. 203: „[...] Syna Bożego, Syna miłości Ojca”.

¹²⁷ Atanazy Wielki, *Mowy przeciw Arianom*, (I, 61), s. 83 (por. PG 26, 140B).

¹²⁸ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 323.

¹²⁹ Słownikowa definicja tego terminu podkreśla fakt zrodzenia w opozycji do stworzenia/uczynienia: por. D. Dimitrakou, *Mega Lexikon Olīs tīs Ellīnikīs Glōssīs*, t. 3, Ateny 1953, s. 1584. Natomiast eklezjalne formowanie się pojęcia trwało kilka stuleci. Por. Kol 1, 15; Justyn, *I i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, (128), s.272 i 278 (Por. tenże, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, (I,61 i 128) PG 6, 613C, 616AB, 777B); por. Hilary z Poitiers, *De Trinitate* (IV, 42), PL 10, 128A: “in Deum ex Deo natus”.

¹³⁰ Wyrażenie znane już w początkach chrześcijaństwa: J 1, 14 i 18 oraz J 3, 16 i 18. Por. D. Dimitrakou, *Mega Lexikon Olīs tīs Ellīnikīs Glōssīs*, t. 9, Athenai 1953, s. 4741.

¹³¹ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane* (30, 20), s. 341.

¹³² Por. Jan Chryzostom, *In Joannem homiliae*, (4, 1) PG 59, 47–48.

¹³³ Por. Epifaniusz z Cypru, *Adversus haereses*, PG 42, 229C oraz 460D–461A.

¹³⁴ Por. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, (I, 8), s. 36 oraz 41–42 (Tenże, *De fide orthodoxa*, PG 94, 820A oraz 824A.)

jako rzeczywistość istnienia, która jest wolną od wszelkich skojarzeń z rzeczywistością stworzoną (gr. δημιουργία) emanacją (gr. απορροή) lub formowaniem (gr. πλαστουργία)¹³⁵. Skoro Chrystus istnieje w relacji z Ojcem, to jest oczywiste, że jest Jego „Synem”, a Jego niestworzona hipostaza ma swój początek w niestworzonej hipostazie Boga Ojca. Ontologiczna niestworzoność Ojca i Syna pozostaje niedostępna dla ludzkiej percepcji. Pojęcia „Ojciec” i „Syn” wskazują na relację, a nie na substancję (gr. ουσία), gdyż Ojciec i Syn są dwiema rozróżnialnymi hipostatycznymi odmiennosciami będącymi w relacji agapetycznej komunii (gr. κοινωνία αγάπης) i współprzenikania (gr. αλληλοπεροχώρηση lub περιχώρηση)¹³⁶. Relacja Syna z Ojcem nie istnieje bez relacji z Osobą Ducha. Grzegorz z Nyssy wskazywał, że Osoby Syna nie można traktować oddzielnie od Osoby Ducha¹³⁷. Syn także pozostaje w agapetycznej relacji z Duchem Świętym, co będzie przedmiotem analiz w dalszej części pracy.

Powyższe stwierdzenia patrystyczne mają na celu wyrażenie przewyższającej ludzkie pojmowanie tajemnicy nieustającej miłosnej jedności Osób Ojca i Syna w ramach pełni triadycznego życia. Ojcowie Kościoła wskazują na nierozdzielność życia, działania i woli, podkreślając znaczenie współprzenikania/perychorezy Boskich Osób¹³⁸.

¹³⁵ Por. Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 94.

¹³⁶ Por. tamże, s. 89, 212, 223, 277 oraz tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 160–161, 319 (definicja perychorezy), 322–323.

¹³⁷ Por. Grzegorz z Nyssy, *De Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos Macednianos, Przeciwno Macedonianom O Duchu Świętym* (12), PG 45, 1316B: „Ani Ojciec nie jest pojmowany bez Syna, ani Syn bez Świętego Ducha rozumiany”.

¹³⁸ Por. Jan Damasceniński, *Contra Jacobites*, (78), PG 94, 1473D: „επι μεν τις αγιας και υπερμνητου Τριαδος... τρεις τελειας υποστασεις σεβομεν [...] πασας δε κοινως, και ταυτως, και απλως, και αμερως, και ολικως τας Θεωνυμιας επι πασης της Θεοτητος εκλαμβανομεν, ητοι [...] την κυριοτητα, και την αγιοτητα, την βασιλειαν, την δυναμιν, την ενεργειαν, την θελησιν, την εξουσιαν [...]” (z jednej strony święta i najbardziej chwalona Trójca [...] trzy doskonale byty, które czcimy [...] i wszyscy razem, jednakowo, po prostu i miłosnie, i razem akceptujemy Theonimie całego Bóstwa, to znaczy [...] panowanie i świętość, królestwo, moc, energia, wola, moc); Grzegorz z Nyssy, *De Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos Macednianos*. (12), PG 45, 1316B: „Ani Ojciec nie jest pojmowany bez Syna, ani Syn bez Świętego Ducha rozumiany” (za *Prosopon*, s. 323, przyp. 1); Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, (V,1), t. 2, Warszawa 1994, s. 5: „Ojciec jest Ojcem Syna, pozostaje i ta z kolei okoliczność, że Syn najlepszym jest nauczycielem o Ojcu”; Atanazy Wielki, *Orationes adversus Arianos*, (IV,23), PG 26, 501D: „Jeżeli Syn nie był by Słowem (Logosem), to nikt w ogóle nie znałby Ojca”.

1.2.2.2. Obraz Boga Ojca (gr. Εικών του Πατρος)

Teologiczne zastosowanie terminu εικών lub εικόνα pojawia się w judaizmie hellenistycznym, w celu wyrażenia istoty desygnatu hebrajskiego pojęcia *tselem*¹³⁹. Wyraz εικόνα, bliskoznaczne słowo do pojęcia δόξα, oznacza objawienie chwały Bożej, a więc czegoś, co staje się bezpośrednim, empirycznym udziałem człowieka. Ważnym objawieniem Nowego Testamentu jest odniesienie pojęcia ikony do Osoby Jezusa Chrystusa¹⁴⁰. Święty Paweł w odniesieniu do Jezusa Chrystusa stosuje frazę „obraz Boga niewidzialnego” (por. Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4). Nowotestamentowa interpretacja terminu εικών ukształtowała się w odniesieniu do wyzwań ze strony herezji oraz nurtów myślowych tamtej epoki. Według teologii wschodniej Syn otrzymuje od Ojca swoją naturę, która pozostaje jedną i niepodzielną. Polemika z arianizmem przyczyniła się do bardzo silnego zaakcentowania substancjalnej tożsamości substancji Syna z Ojcem¹⁴¹. Wprowadzona przez Atanazego Wielkiego kategoria współlistotnego obrazu (gr. ομοούσιος) była bardzo ważna w teologii patrystycznej¹⁴². Współcześni teologowie chrześcijańscy zwracają uwagę, że termin „ikona” u Grzegorza z Nyssy zawiera w sobie dynamikę relacji pochodzenia (ang. *relation of origin*)¹⁴³. Rzeczywistość ta, będąc wewnątrz-triadyczną, pozostaje niewidzialną i nieopisywalną (gr. απερίγραπτος)¹⁴⁴. Prawda o substancjalnej tożsamości Ojca i Syna jest obecna w pismach Ojców Kapadockich¹⁴⁵ oraz w orzeczenia soborowych¹⁴⁶.

Chrześcijańska kontemplacja obrazu Boga Ojca zawiera w sobie różnorodność i dynamikę, nie dającą się ująć jedynie w kategoriach natury stworzonej. Już listy św. Pawła Apostoła obfitują w określenia Syna wykraczające poza rzeczywistość natury (Hbr 1, 3; 2 Kor 4, 6; J 1, 14). Jak zaświadcniają komentatorzy bizantyjscy, Pawłowe określenia „odblask

¹³⁹ Por. W. Eichrodt, *Theologie des alten Testaments*, Stuttgart 1961, s. 78–79; por. G. Kittel, *Theologisches Wortebuch zum N.T.*, t. 2, Stuttgart 1950 s. 388–389. Za: Ch. Yannaras, *Η κρίση της προφητείας*, Athenai 2010⁶, s. 131.

¹⁴⁰ Por. Ch. Yannaras, *Η μεταφυσική του σώματος*, Athenai 1971, s. 204.

¹⁴¹ Odpowiedź Cerkwi na zapatrywania Ariusza została wyrażona na I Soborze Powszechnym przez termin ομοούσιος.

¹⁴² Por. Atanazy Wielki, *De decretis Niceanae Synodi* (17 i 27) PG25, 452C: „μίαν έδει καί τήν εικόνα είναι αυτού, ήτις έστιν ο Υίός” oraz 465B.

¹⁴³ Por. *The Brill Dictionary of Gregory of Nysa*, red. L.F. Mateo-Seco, G. Maspero, hasło: *image*, Boston 2010, s. 412.

¹⁴⁴ Por. Atanazy Wielki, *De decretis Niceanae Synodi*, (27), PG 25, 465B.

¹⁴⁵ Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, (XVIII, 45), s. 146 (Tenże, *De Spiritu Sancto*, PG 32, 149C: „[...] κατά δέ το κοινόν της φύσεως εν οι αμφότεροι”); Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, Liber I, P.G. 45, 449A.

¹⁴⁶ Nicejskie i szczególnie konstantynopolitańskie wyznanie wiary w zdecydowany sposób określa Syna współlistotnym Ojcu, światłością ze Światłości, zrodzonym i niestworzonym.

chwały” (gr. *απαύγασμα της δόξης*) oraz „charakter hipostazy Ojca” (gr. *χαρακτήρ της υποστάσεως αυτού*) należy odczytywać jako współistotną Ojcu Osobę (gr. *πρόσωπον ομοούσιον*), osobową inność w Bogu¹⁴⁷. Podobnie w dziełach św. Atanazego Wielkiego obecna jest myśl, że podobieństwo Syna do Ojca zawiera się nie tylko na poziomie substancjalnym, lecz rozciąga się na całą pozostałą rzeczywistość egzystencjalną¹⁴⁸. Warto nadmienić, że w literaturze patrystycznej okresu kontrowersji ariańskich spotykamy stwierdzenie, iż Hipostaza Syna stanowi postać i osobę przez którą poznajemy Ojca (gr. *μορφή και πρόσωπον γίνεται της του πατρος επιγνωσεως*), a także, że Hipostaza Ojca jest poznawana w postaci Syna (gr. *εν τη μορφή του Υιου επιγνωσκειται*)¹⁴⁹. Podobne wypowiedzi znajdujemy również w Nowym Testamencie (por. Kol 1, 5; 2 Kor 4, 4). Syn Boży, będąc doskonałym Obrazem Ojca, jest przede wszystkim obrazem osobowego sposobu istnienia Pierwszej Hipostazy. Grzegorz z Nyssy, nauczając o pięknie obrazu w odniesieniu do prototypu, przypomina, że należy wykluczyć pomiędzy nimi wszelką przestrzeń czasową, gdyż nie da się oddzielić obrazu od hipostazy. Podczas gdy między obrazami stworzonymi przez człowieka a ich wzorcem istnieje różnica czasowa, to w tym przypadku nie można oddzielić Jednego od Drugiego¹⁵⁰. Nysseńczyk wyjaśnił również, że bycie obrazem Ojca przewyższa rzeczywistość stworzoną i określił obraz terminem „będący” (gr. *ο ων*)¹⁵¹. Bazyl Wielki wyjaśnia, że „zgodnie ze specyficzną właściwością Osób są to jeden i jeden”¹⁵². Grzegorz Teolog dopowiada: „[...] tu zaś występuje obraz czegoś co żyje, obraz [...] mający więcej podobieństwa, niż ma wszystko co się rodzi od rodzica. Natura istot niezłożonych jest taka, że całe stanowią odbicie całości wzoru”¹⁵³.

Ikoniczny sposób istnienia Syna w relacji do Ojca stanowi egzystencjalne odzwierciedlenie sposobu istnienia pierwszej hipostazy. Zatem wszelkie działanie Syna jest jednocześnie ukazaniem sposobu istnienia Hipostazy Ojca. Osobowe istnienie Syna oznacza wolność, brak jakiegokolwiek determinacji i oczywiście wolitywną miłość, czego świadectwem jest eklezjalne doświadczenie wiary (Mt 3, 17; Łk 3, 22; J 17, 5.24). Komunia

¹⁴⁷ Por. Iohannis Zonarae, *Lexicon*, red. Ionannes Augustus Henricus Tittmann, t. 2, Lipsiae 1808, Hasło: *Υπόστασης*, s. 1773.

¹⁴⁸ Por. Atanazy Wielki, *Mowy przeciwko Arianom*, (I,20), s. 43: „Syn jest obrazem i odbłaskiem Ojca, odbiciem i prawdą”.

¹⁴⁹ Por. Bazyl Wielki, *Epistolae*, PG 32, 340C.

¹⁵⁰ Por. *The Brill Dictionary of Gregory of Nysa*, hasło: *image*, s. 412: „The Son is in the Father, as the beauty of the image is in the form of the model [...] the one cannot be separated from the other”; tamże, hasło: *life*, s. 442: „Thus the life of the Son must be eternal like that of the Father... He is Light from Light”.

¹⁵¹ Por. Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, (Liber I), PG 45, 448AB.

¹⁵² Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 146.

¹⁵³ Grzegorz Teolog, *Mowy wybrane*, (30, 2), s. 341.

Syna z Ojcem nie jest czymś sporadycznym, nie stanowi ułamka relacji lecz sposób istnienia (gr. τρόπος σχέσης), czyli całe życie (gr. ολόκληρη η ζωή) Drugiej Hipostazy¹⁵⁴. Sposób istnienia Syna to wolność relacji (gr. ελευθερία της σχέσης), a nie indywidualizm czy zależność od natury¹⁵⁵. Wszystkie trzy Boskie Hipostazy trwają w relacji egzystencjalnej komunii (gr. σχέση υπαρκτικής κοινωνίας). W przypadku Osoby Syna jest to czerpanie egzystencji i życia z wolności relacji do Ojca¹⁵⁶. Jest to wolność urzeczywistniana jako posłuszeństwo miłości (gr. αγάπη υπακοής) do Ojca¹⁵⁷. Syn podąża za Ojcem w unikalnym, wolitywnym ruchu (gr. θελήματος κίνησιν)¹⁵⁸, jak lustrzane odbicie, będąc w doskonałej i bezpośredniej koordynacji, bez cienia bierności, lecz w wolności czyniąc siebie wolą Ojca¹⁵⁹. Druga Hipostaza pragnie istnieć w miłości do Ojca i jej miłość określana jest poprzez imię Syn, co wyraża egzystencjalną odpowiedź na wolność miłości (gr. ελευθερία της αγάπης) Ojca¹⁶⁰. Istnienie Drugiej Hipostazy jest więc wolitywnym synostwem (gr. εκούσια υιότητα), a nie substancjalną koniecznością, tak jak istnienie Pierwszej Hipostazy jest wolitywnym ojcostwem polegającym na odwiecznym rozróżnianiu hipostaz (gr. διάκριση των υποστάσεων)¹⁶¹. Rzeczywistość tę Yannaras określa mianem pełni wolności (gr. ολοκληρία ελευθερίας)¹⁶².

1.2.2.3. Osobowa Prawda (gr. Αλήθεια)

Kategoria prawdy (gr. αλήθεια) jest bardzo ważna dla ludzi wszystkich czasów. W kulturze semickiej wyraz *emet* był odpowiednikiem trwałości oraz wierności¹⁶³. Określenie to stosowano zazwyczaj w odniesieniu do wiernego swemu przymierzu Boga. Po okresie niewoli babilońskiej *emet* uzyskał nowe znaczenie objawienia opatrnościowego planu Bożego, a więc Bożej mądrości, według której powinna żyć cała ludzkość¹⁶⁴. W kwestii

¹⁵⁴ Por. Ch. Yannaras, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 131–133.

¹⁵⁵ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 89; por. tenże, *Ontologia tis schesīs*, s. 105.

¹⁵⁶ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 90.

¹⁵⁷ Por. tamże, s. 94.

¹⁵⁸ Por. Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, (Liber XII), PG 45, 981D–984A.

¹⁵⁹ Por. *The Brill Dictionary of Gregory of Nysa*, hasło: *image*, s. 412.

¹⁶⁰ Por. Ch. Yannaras, *Ontologia tis schesīs*, s. 105.

¹⁶¹ Por. tamże, s. 106; por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 89.

¹⁶² Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 73.

¹⁶³ *Pravoslawnaja Encikłopedija*, hasło: истина, <http://www.pravenc.ru/text/675021.html>, (dostęp: 27.10.2019).

¹⁶⁴ Por. K. Guzowski, *Jezus Chrystus-Prawda dająca życie*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 60 (2013) 5, s. 61–62.

postrzegania i doświadczania prawdy chrześcijaństwo od samego początku poszło własną drogą. Bazując na danych Objawienia, doświadczenie chrześcijańskie w przeciwieństwie do filozofii starożytnej nie umieszcza prawdy wyłącznie w transcendentnym bycie Boga. Dla chrześcijan prawda jest pełnią ontologii, którą urzeczywistnia Chrystus w wydarzeniu nieprzemijającej relacji z człowiekiem. Chrystus, będąc miłością Boga w czynie, odnawia obraz Boga w człowieku i inauguruje nowe człowieczeństwo¹⁶⁵.

Spośród wielu imion, jakie teologowie przypisują Osobie Syna Bożego¹⁶⁶, pojęcie prawdy dotyczy zarówno wewnętrznego życia Boga, jak i rzeczywistości objawienia Boga w świecie. Rzeczywistość osoby streszcza wydarzenie egzystencjalne, czyli istnienie według całości. Dzięki mowie ludzkiej prawda eklezjalna, a mianowicie prawda, którą objawia Chrystus a Kościół urzeczywistnia, jest przede wszystkim ontologią, dającą wgląd w sens istnienia świata i historii. Prawda bytu (gr. Η αλήθεια του Εΐναι), będąca prawdą każdej istniejącej rzeczywistości, kumuluje się w dynamicznym stawaniu się, w wydarzeniu relacji osobowego Boga z osobą ludzką¹⁶⁷. Dobrze ilustruje to fakt chodzenia św. Piotra apostoła po wodzie jeziora. Stało się to możliwe, nie dzięki temu, że Jezus w cudowny (gr. θαυματουργικά) sposób zmienił prawa natury, lecz ze względu na fakt odpowiedzi Piotra na wezwanie Zbawiciela. Po wyjściu z łodzi Piotr zaczął bytować na sposób relacji (gr. τρόπος της σχέσης), a nie na sposób natury (gr. τρόπος της φύσης). Idąc po powierzchni wody, Piotr przekracza prawa wynikające z natury. Niestety jego wiara zostaje wystawiona na próbę, która mu uświadamia jego ograniczenia. Niespodziewanie bowiem nadciąga silny wiatr budzący w nim lęk. W wyniku obezwładniającego lęku Piotr ponownie wchodzi w stan podporządkowania się prawom natury i zaczyna tonąć. Dzieje się tak, gdyż zaczyna kierować się instynktem samozachowawczym, a przestaje ufać mocy relacji z Chrystusem, który przywołał go do siebie¹⁶⁸. Nie można zapominać, że ten sam Piotr dał wspaniały przykład istnienia według relacji, co wyrażało się wyznaniem wiary w bóstwo Jezusa Chrystusa: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16). Uczynił to z pewnością w mocy Ducha Świętego, gdyż: „Nikt nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus»” (1 Kor 12, 3)¹⁶⁹. Chrystus nie koncentruje uwagi na samym sobie, lecz kieruje uwagę wierzących na triadyczny sposób istnienia (gr. τριαδικός τρόπος υπάρξεως)

¹⁶⁵ Por. Ch. Yannaras, *Alitheia kai enotita tis Ekklesias*, s. 60–61

¹⁶⁶ Por. Grzegorz Teolog, *Mowy wybrane* (29, 17), s. 323.

¹⁶⁷ Por. Ch. Yannaras, *Alitheia kai enotita tis Ekklesias*, s. 61.

¹⁶⁸ Por. tenże, *To rito kai arrito*, s. 235.

¹⁶⁹ Por. tenże, *Metafisiki toy somatos*, s. 230.

Boga. Objawione przez Chrystusa całościowe doświadczenie egzystencjalnej prawdy ma odniesienie do jedności Kościoła, jedności wspólnoty wierzących¹⁷⁰.

1.2.2.4. Jezus Chrystus

Bóg judeochrześcijańskiej tradycji jest Bogiem, który objawia się człowiekowi i rozmawia z nim twarzą w twarz, tak jak rozmawia się z przyjacielem (por. Wj 33, 11). Z objawieniami starotestamentowymi zawsze związane było powołanie wybranych przez Boga ludzi. Za imionami „Jezus” czy „Chrystus” kryje się rzeczywistość konkretnego działania i historycznej ingerencji Boga w życie świata. Jest to ingerencja w ciele (gr. ἐν σαρκί) z dokładnymi wytycznymi miejsca i czasu¹⁷¹. Jezus Chrystus rodzi się z Dziewicy Maryi, której genealogia odnosi się do królewskiego rodu Dawida. Jest hebrajczykiem według narodowości, żyjącym w warunkach zhellenizowanego imperium rzymskiego. Powyższe uwarunkowania posiadają swe odzwierciedlenie w onomastyce Jego Osoby, gdzie Jezus jest imieniem głównym (gr. κύριο ὄνομα) zaś Chrystus jest imieniem wypływającym ze szczególnej posługi (gr. ὄνομα του αξιώματος)¹⁷². Imię *Ἰησοῦς* stanowi zhellenizowaną formę hebrajskiego *Jeszua*. Źródłostów tego imienia prowadzi do czasownika *jasza* יָשָׁא (pomagać, wybawiać)¹⁷³. Objawione przez archanioła Gabriela imię Jezus zostało nadane podczas obrzezania na ósmy dzień po narodzinach (por. Łk 2, 21). Określenie *Χριστός* jest terminem greckim. Pochodzi od greckiego czasownika *χρίω* i oznacza tego, który został namaszczony¹⁷⁴. Pomimo iż w tradycji hebrajskiej namaszczenia dokonywano przy elekcji królów oraz przy ustanowieniu kapłanów, dookreślenie Jezusa jako pomazańca posiadało niepowtarzalne znaczenie. Jezus został nazwany Pomazańcem Bożym, ponieważ według Prawa i proroków był On oczekiwanym Mesjaszem.

W Osobie Jezusa Chrystusa Bóg wszedł w nasze dzieje. Ta niepojęta dla naszej logiki ingerencja Boga jest jedynym gwarantem podźwignięcia ludzkości. Uznanie w Jezusie jedynie doskonałego człowieka lub jedynie bezcielesnego Boga nie pociąga bowiem za sobą

¹⁷⁰ Por. tenże, *Alītheia kai enoīta tis Ekklēsiās*, s. 40.

¹⁷¹ Por. tenże, *Schediasma eisagōgīs stī filosofīa*, s. 220.

¹⁷² Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 154.

¹⁷³ *Prawosławna Encyklopedia*, Hasło: *Иисус Христос*, <https://www.pravenc.ru/text/293939.html>, (dostęp: 05.03.2020); por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 154.

¹⁷⁴ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 154.

żadnej zmiany w życiu człowieka¹⁷⁵. Kościół przez całe wieki zajmował się obroną prawdy o Wcieleniu, prawdy dotyczącej tego, że ludzka natura może stanowić wydarzenie wspólnoty życia z naturą Boską (gr. ενιαίο γεγονός ζωής)¹⁷⁶. Godnym podkreślenia jest też fakt, że ciało człowieka, stanowiąc streszczenie otaczającego go świata, pociąga za sobą cały świat materialny. W Jezusie Chrystusie zatem to, co śmiertelne przyodziewa się w nieśmiertelność, rzeczywistość ziemi i ciało człowieka jednoczy się z Boskim życiem. Tę pierwszoplanową prawdę Kościół głosi za pomocą wszelkich dostępnych mu możliwości: słowa, obrazu, architektury, poezji i muzyki¹⁷⁷. Jezus Chrystus jest historycznym ciałem Objawienia, które nie jest związane z informacją czy nauczaniem, ale zasadza się na Osobie, której wyjątkowa tożsamość jest wskazywana przez imię. Jezus Chrystus to także tożsamość historyczna (gr. πρόσωπο ιστορικό)¹⁷⁸. Pojawia się On za czasów zarządcy Judei Poncjusza Piłata, w piętnastym roku panowania cesarza Tyberiusza. Jeżeli potraktujemy (gr. προσεγγίζω) tę osobę na podstawie przesłanek i metod historycznych, to zapewne otrzymamy datowane istnienie oraz informacje o zadziwiającym i nadnaturalnym charakterze jej czynów. Jednakże samo stwierdzenie historyczności Chrystusa nie stanowi potwierdzenia (gr. επαλήθευση) Jego bogoczości, nie funkcjonuje jako Objawienie¹⁷⁹. Historyczność Jezusa Chrystusa jest punktem wyjścia do poznania Jego Osoby, osobowego wymiaru objawienia Boga, ponieważ metafizyka nieosadzona w historii niesie ze sobą problem impasu poznawczo-teoretycznego (gr. γνωσιοθεωρητικού αδιεξόδου)¹⁸⁰. Wszelka wiedza eklezjalna o Bogu wyprowadzana jest (gr. συνάγω) z doświadczenia historycznego świadectwa o Jezusie Chrystusie zapisanego przez bezpośrednich świadków. Teolog z Aten retorycznie zapytuje o możliwości wpływu ludzkiej recepcji i doświadczenia na potwierdzenie lub zaprzeczenie Bogoczości Chrystusa. Okazuje się, że człowiek ze względu na egzystencjalną przepaść oddzielającą go od Boga nie posiada tego rodzaju możliwości. Jedynym kryterium Bogoczości Jezusa Chrystusa jest jego relacja z Ojcem¹⁸¹. Bardzo cennym spostrzeżeniem Yannarasa jest to, że poznanie Boga przez człowieka nie jest kwestią jakiegoś nadprzyrodzonego objawienia, lecz kwestią osobowej relacji (gr. προσωπικής σχέσεως). W świetle

¹⁷⁵ Historycznym zwieńczeniem tych procesów stały się herezje nestorianizmu oraz monofizytyzmu. Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 138–140.

¹⁷⁶ Por. tamże, s. 140.

¹⁷⁷ Por. tamże, s. 140–141.

¹⁷⁸ Por. Ch. Yannaras, *Alitheia kai enoita tis Ekklesias*, s. 28.

¹⁷⁹ Por. tenże, *To rito kai arrito*, s. 87.

¹⁸⁰ Por. tenże, *Ontologia tis schesis*, s. 114.

¹⁸¹ Por. tenże, *To rito kai arrito*, s. 87.

judeochrześcijańskiej tradycji Bóg Abrahama i Patriarchów jest jednocześnie Bogiem Jezusa Chrystusa objawionym w Jego własnej Osobie¹⁸². Osoba Syna Bożego jest ogniwem wiążącym Boski sposób istnienia z ludzkim i jako jedyna stanowi perspektywę wejścia w komunie triadycznej miłości. Osoba Jezusa Chrystusa jest kimś więcej niż historią. Odsyła ona do triadycznego sposobu istnienia Boga. Punktem wyjściowym poznania Boga jest Jego objawienie w czasie historycznym (gr. στον ιστορικό χρόνο)¹⁸³.

Historyczność Osoby Jezusa Chrystusa objawia sposób relacji, który jednocześnie jest sposobem istnienia Boga, a także sposobem poznania Go (gr. τρόπος γνώσης). Ten sposób istnienia nazywamy miłością. Imię Jezus Chrystus odsyła do osobowej realizacji sposobu istnienia wolnego od ograniczeń wynikających z bycia stworzeniem, do sposobu istnienia Boga. Chrystus sam jest historycznym podmiotem (gr. ιστορικό υποκείμενο) tego wolnego sposobu istnienia¹⁸⁴. Chrystus przede wszystkim objawia Boga dzięki swemu osobowemu sposobowi istnienia w historii (gr. στον τρόπο της δικής του προσωπικής ύπαρξης): przez kenozę wcielenia, ofiarę krzyża i powstanie z martwych. Na każdym kroku daje świadectwo tego, że swoje życie czerpie z wolnej miłości do Ojca, a nie z ontycznych możliwości swojej natury (Boskiej czy ludzkiej)¹⁸⁵. Jego sposób istnienia wskazuje na Bogoczość¹⁸⁶. Chrystus objawia nam sposób istnienia w relacji, objawia poznanie którym jest miłość. Jest to sposób istnienia wolny od ograniczeń stworzoności¹⁸⁷. Chrystus objawia osobowo urzeczywistniany sposób istnienia Boga¹⁸⁸. Jego cudów nie należy pojmować jako znaków nadprzyrodzonej teofanii, lecz jako znaki uwolnienia natury z egzystencjalnych ograniczeń stworzoności. W ramach konkretnego wydarzenia historycznego staje się możliwym poznanie hipostatycznego sposobu istnienia Boga. Dzięki doświadczeniu relacji z historycznie objawioną Osobą Logosu poznajemy sposób istnienia Boga, rzeczywistość triadycznej komunii i współprzenikania/perychorezy Boskich osób. Chrześcijaństwo wschodnie, bazując na danych Objawienia w kwestii podejścia do rzeczywistości Boga (gr. προσεγγιση της αλήθειας του Θεού), charakteryzuje się podkreśleniem prymatu osoby. W takim ujęciu Boska natura istnieje wyłącznie w ramach Boskich hipostaz, które są jedynym sposobem jej istnienia (gr. προτεραιότητα στη γνώση

¹⁸² Por. tenże, *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 23.

¹⁸³ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 93.

¹⁸⁴ Por. tamże, s. 88.

¹⁸⁵ Por. tamże, s. 89.

¹⁸⁶ Por. tamże, s. 87.

¹⁸⁷ Por. tamże, s. 87.

¹⁸⁸ Por. A. Napiórkowski, *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, Kraków 2016.

των Υποστάσεων που είναι ο τρόπος υπάρξεως της ουσίας)¹⁸⁹. Przedmiotem osobowego objawienia w Jezusie Chrystusie jest jego istnienie w relacji z Ojcem (gdyż Logos Go objawia)¹⁹⁰ oraz istnienie w relacji z Duchem Świętym¹⁹¹. Działanie Boga w Osobie historycznego Jezusa odsyła do triadycznego sposobu istnienia, który określamy terminami: ojcostwo, synostwo i pochodzenie¹⁹². W swych dziełach Yannaras wielokrotnie podkreśla, że działanie Słowa stanowi ujawnienie chwały Ojca (gr. φανέρωση)¹⁹³. Z tego właśnie powodu Ewangelista Jan nazywa Chrystusa Słowem (gr. Λόγος), ponieważ nie ma innej poza Nim możliwości poznania ojcowskiej, przyczynowej zasady istnienia (gr. η πατρική Αιτιώδης Αρχή της ύπαρξης)¹⁹⁴.

W planie ekonomicznym Jezus Chrystus staje się egzystencjalną rzeczywistością jedności stworzenia ze Stwórcą. Zarówno kosmiczna racjonalność (gr. κοσμική λογικότητα), jak i historyczność wcielenia dokonują się z woli Ojca, przez Syna w Duchu Świętym¹⁹⁵. To w Jezusie dokonuje się egzystencjalna ekstaza indywidualizmu ludzkiej natury (gr. υπαρκτική έκσταση της φυσικής ατομικότητας του ανθρώπου) dzięki spotkaniu z ekstatycznością Boga (gr. έκσταση του Θεού). Dokonuje się realizacja i spełnienie (gr. πραγμάτωση και ολοκλήρωση) celu istnienia poprzez fakt osobowej kulminacji (gr. προσωπική κορύφωση), hipostatycznego zjednoczenia Boga ze stworzeniem (gr. γεγονός υποστατικής ένωσης)¹⁹⁶. Wcielenie oznacza więc nową, nieprzemijającą rzeczywistość egzystencjalną (gr. καινή υπαρκτική πραγματικότητα). Jest ono punktem zwrotnym, który znosi następstwo czasu chronologicznego (gr. συνέχεια του χρόνου). Wcielenie Słowa znosi ramy czasowe (gr. χρονικότητα) czyli podporządkowanie temu, co wcześniejsze i późniejsze, oznacza ingerencję w rzeczywistość czasową, cięcie w czasie (gr. τομή στον χρόνο) i wprowadzenie ciągłości/ stałości (gr. διάρκεια) „naturalnej” komunii człowieka z Bogiem¹⁹⁷. Objawienie w Jezusie Chrystusie funkcjonuje jako powołanie do uczestnictwa w wolności Boga, w Jego niestworzonym sposobie istnienia¹⁹⁸. Tę wolność odczytujemy w sposobie Wcielenia (z Ducha Świętego i Dziewicy Maryi), we wszystkich dziełach, które znoszą ograniczenia stworzoneości. Komunia człowieka z Bogiem, będąc zamierzeniem i

¹⁸⁹ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 324.

¹⁹⁰ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 90.

¹⁹¹ Por. tamże, s. 92.

¹⁹² Por. tamże, s. 93.

¹⁹³ Por. tamże, s. 95. Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 167.

¹⁹⁴ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 167.

¹⁹⁵ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 93.

¹⁹⁶ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 198.

¹⁹⁷ Por. tamże, s. 199–200.

¹⁹⁸ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 95.

spełnieniem ascezy, oznacza zmianę ludzkiej natury (gr. αλλοίωση της ανθρώπινης φύσεως). Ta zmiana dokonuje się na poziomie energii. Jest ona wyjściem z obszaru uśmiercającego indywidualizmu oraz wejściem, przez modlitwę, do światłości i życia, którym jest Chrystus¹⁹⁹.

1.2.2.5. Bogocłowiek

Odkrycie Bogocłowieczeństwa Jezusa Chrystusa staje się możliwe na drodze wiary zakładającej zaufanie do procesu Objawienia Bożego w świecie. Recepcja Osoby Jezusa Chrystusa od samego początku była i jest wyzwaniem dla ludzkiej logiki i nauk przyrodniczych²⁰⁰. Zarówno myśl helleńska, jak i myśl judaistyczna nie mogła zaakceptować faktu, że Bóg stał się człowiekiem. Odzwierciedleniem trudności dotyczących recepcji całościowego wymiaru Wcielenia były herezje. Szczególnie w herezjach chrystologicznych Jezus był postrzegany jednostronnie: jako doskonały człowiek lub jako abstrakcyjny Bóg bez ludzkiego ciała²⁰¹. W obydwu przypadkach w wymiarze ontologicznym życie ludzkie nie ulega żadnej zmianie, gdyż żywy organizm człowieka jest nadal skazany na zniknięcie (gr. σε αφανισμό), na rozkład w ziemi. Teolog z Aten konstatuje, że wszelkie wizje nieśmiertelności zdeterminowanej przez naturę (gr. φυσικά αναγκαστική αθανασία) czy eklektycznych udoskonaleń ludzkiego życia są iluzją, absurdem i ewidentnym oszustwem²⁰². Na przestrzeni całych stuleci Kościół, stając w obronie Bogocłowieczeństwa, walczył o zachowanie integralnej pełni ludzkiego życia. Jeżeli nie tylko duch, ale i ciało człowieka (gr. το κορμί του ανθρώπου, η σάρκα) złączyło się z Osobą Syna i stanowi nieustające wydarzenie życia, to wtedy nie ma już śmierci.

Kościół od samego początku przeciwstawił się racjonalistycznym schematom herezji (gr. νοησιαρχικά σχήματα των αιρέσεων), stając w obronie zbawienia ludzkiego ciała od absurdu śmierci (gr. παραλογισμός του θανάτου), a nie tylko zbawienia ducha²⁰³. Wysłək Kościoła skierowany był na ukazanie możliwości zjednoczenia mizernej materii świata (gr. ταπεινό υλικό του κόσμου), ciała ziemi i człowieka z Boskim życiem, możliwości

¹⁹⁹ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 233.

²⁰⁰ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 137.

²⁰¹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 332. Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 140.

²⁰² Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 332, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 140.

²⁰³ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 332.

przyobleczenia tego, co śmiertelne w nieśmiertelność. Z powyższych względów Kościół bronił kosmicznej uniwersalności eucharystycznej hipostazy (gr. κοσμική καθολικότητα της ευχαριστιακής υπόστασης), czyli zbawienia uobeczonego w chlebie i winie w misterium Eucharystii. Potrzebny był wielowiekowy wysiłek, aby opanować samowolę indywidualnego myślenia (gr. αυθαιρεσία της ατομικής διάνοιας) i wyrazić dynamikę życia, którą wniosło Wcielenie Logosu²⁰⁴. Dla Kościoła Jezus Chrystus to Bóg przed wiekami zrodzony z Ojca i w ostatnich czasach zrodzony z Maryi co do człowieczeństwa. Prawdziwie stał się człowiekiem z rozumną duszą i ciałem, współistotnym nam co do ludzkiej natury²⁰⁵. W wydarzeniu Wcielenia Kościół dostrzegał dobrodziejstwo wszczęcia zepsutej natury człowieka w hipostazę Nowego Adama²⁰⁶. Sprawa jednak na tym się nie kończy, ponieważ posiada swoje bezpośrednie przełożenie na sam Kościół, którego życie polega na przyjmowaniu człowieczeństwa oraz świata i przemienianiu ich dzięki sakramentalnemu uczestnictwu przez łaskę w Bogoczłowieczeństwie Chrystusa²⁰⁷.

Doświadczenie eklezjalne w działaniu Jezusa Chrystusa dostrzegało energie tak Boskiej, jak i ludzkiej natury. Sam sposób istnienia obydwu natur w Osobie Chrystusa, jako kwestia kluczowa, był przedmiotem długiej debaty teologicznej. Kościół wyznaje, że w Osobie Syna pełnia Bóstwa zjednoczyła się z pełnią człowieczeństwa. W orzeczeniu soborowym Chalcedonu padają określenia „doskonały Bóg” i „doskonały człowiek”. Oznacza to, że nie może być mowy o zmianach, ograniczeniach lub zniekształceniach (gr. αλλοιώσεις ή μετριασμοί ή παραποιήσεις) którejkolwiek z natur²⁰⁸. Zjednoczenie Boga i człowieka nie pociąga zmiany ani alienacji (gr. τροπή ή αλλοίωση) żadnej z natur. W orzeczeniu soborowym sposób zjednoczenia natur w Chrystusie jest określany jako: bez zmieszania (gr. ασυγχήτως), bez zmiany (gr. απρέπτως), bez rozdzielenia (gr. αδιαρέτως), bez rozłączenia (gr. αχωρίστως)²⁰⁹. Obydwie natury nie zostają pomieszane. Różnica między nimi nie zostaje zniesiona. Tak Bóstwo, jak i człowieczeństwo zachowują swoje właściwości w niepodzielnym egzystencjalnym urzeczywistnieniu (gr. αδιαίρετη υπαρκτική πραγματοποίηση) w Osobie Jednorodzonego Syna²¹⁰. Oczywiście inicjatywa przyjęcia człowieczeństwa pozostaje po stronie wcielającego się, który działa pojedynczo według

²⁰⁴ Por. tamże, s. 333.

²⁰⁵ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 199.

²⁰⁶ Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 147.

²⁰⁷ Por. tamże, s. 252.

²⁰⁸ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 144.

²⁰⁹ Por. I. Karmirīs, *Ta Dogmatika kai Synvolika Mnīmia tīs Orthodoxoy Katholikīs Ekklēsiās*, t. 1, Athenai 1960, s. 175; Por. Ch. Yannaras, *Alītheia kai enoīta tīs Ekklēsiās*, s. 144.

²¹⁰ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 144. Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 199.

hipostazy (gr. ενικώς κατά την υπόσταση) oraz triadycznie według woli i pragnienia (gr. τριαδικώς κατά την βούληση και ευδοκία)²¹¹. Do osobowo realizowanych energii Boskiej natury należy zaliczyć te działania (sposób istnienia), które świadczą o uwolnieniu człowieczeństwa (Chrystusa) od ograniczeń stworzonności. Będą to niezliczone uzdrowienia, uwolnienia od opętania, wskrzeszenia, zwycięstwo nad Szatanem, objawienie się chwały Bożej na Taborze²¹². Wszystkie te działania Yannaras nazywa troposem miłości (gr. τρόπος αγάπης)²¹³. Dzieje się tak ze względu na to, że osoba posiada pierwszeństwo w relacji do natury. Osobowa odmiennność i wolność (gr. ετερότητα και ελευθερία) stanowią sumaryczne ujęcie i ukazują (gr. έκδηλώνει) energie natury²¹⁴. We Wcieleniu ewidentna jest wolność od determinacji, zarówno Boskiej, jak i ludzkiej natury.

Syn Boży przyjął ludzką naturę z pełnią należących do niej energii cielesnych i duchowych²¹⁵. Ojcowie Kościoła podkreślają, że ludzka natura Chrystusa nie uczestniczy w grzechu, nie ulega pożądlivościom (gr. απάθεια), a zarazem nie przestaje być wspólną ludzką naturą, która podlega powszechnym skutkom nieposłuszeństwa i grzechu. Do takich skutków Yannaras zalicza lęk przed zejściem, który Yannaras odróżnia od strachu przed śmiercią. Ten pierwszy jest właściwością natury (gr. ιδίωμα της φύσεως)²¹⁶. Każda niepowtarzalna właściwość (gr. ιδίωμα) oraz każda energia komplementarnej ludzkiej natury została przyjęta przez Chrystusa, a zatem nic z tego, co ludzkie nie zostało pominięte we Wcieleniu²¹⁷. Człowieczeństwo Chrystusa nie jest biernym uczestnikiem tego wydarzenia. Pan Bóg nie zmusza ludzkiej natury, nie używa jej jak bezwiednego materiału (gr. ουδέτερο υλικό) do wypełnienia swego zamysłu (gr. βουλή). Ludzka natura zostaje przyjęta za sprawą wyrażonej w wolności zgody Maryi Dziewicy, która czyni realnym wydarzenie Wcielenia (por. Łk 1, 38). Rola Maryi nie ogranicza się do zbudowania (gr. οικοδομή) ciała Chrystusa, ale rozciąga się na formację ducha (gr. συγκρότηση της ψυχής) i ludzkiej psychiki (gr. ανθρώπινου ψυχισμού). Matka jest bowiem źródłem i przyczyną (gr. πηγή και αφορμή) pierwszych przeżyć duchowych, pierwszych świadomych doznań (gr. των πρώτων επιγνώσεων), pierwszych sylab (gr. των πρώτων ψελλισμάτων) i sukcesywnego

²¹¹ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 149.

²¹² Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 203–204. Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 206.

²¹³ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 88.

²¹⁴ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 145. Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 187: „[...] rezultat uprzedzania woli natury przez czujność osoby”.

²¹⁵ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 152.

²¹⁶ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 186.

²¹⁷ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 149.

wchodzenia dziecka w świat imion, gestów, symboli i ludzi²¹⁸. Na podstawie relacji wiary możemy stwierdzić, że Wcielenie inicjuje wspólny sposób istnienia Boga i człowieka, który jest hipostatyzowany (gr. ενυπόστατος) w Osobie Logosu. Oznacza to, że przyjęcie pełni człowieczeństwa przez Chrystusa staje się kamieniem węgielnym (gr. ακρογωνιαίος) bogocłowieczego organizmu Kościoła²¹⁹.

Skutkiem wolitywnego zjednoczenia natur w Osobie Jezusa Chrystusa jest definitywna ontologiczna przemiana (gr. οριστική οντολογική μεταβολή) dotycząca relacji pomiędzy osobą i naturą człowieka (gr. εις την σχέσιν ανθρωπίνου προσώπου και ανθρώπινης φύσεως)²²⁰. W Osobie Jezusa Chrystusa zostaje przywrócona możliwość ekstatycznego odniesienia ludzkiej natury, którą Adam w swym upadku zatracił, skazując naturę na izolację indywidualizmu (gr. ατομική απόστασις)²²¹. Zatem to, co zostało wtedy zaprzepaszczone, teraz w ramach nowej bogoludzkiej natury wcielonego Logosu zostaje przywrócone. W Chrystusie komunია człowieczeństwa z Bóstwem stała się faktem. Teraz w sferze osobowej wolności pozostaje włączenie się (gr. να συντονισθεί) w ową ekstazę natury poprzez odwrócenie się od indywidualizmu, zniesienie podziału autonomii jednostki (gr. να καταργήση την απόστασιν της ατομικής αυτοτέλειας) i odwołanie się do ekstazy pełni natury (gr. να αναχθή εις την καθολικότητα της φυσικής εκστάσεως)²²². Przemiana w relacji ludzkiej osoby i natury (gr. μεταβολή εις την σχέσιν προσώπου και ανθρώπινης φύσεως) może dokonać się dzięki wolności sakramentalnego uczestnictwa w Bogocłowieczej naturze wcielonego Logosu. Jest ona związana z transcendencją indywidualizmu natury, polegającą na odwróceniu się od (gr. κένωση της ατομικής αυτοτέλειας) autonomii jednostki i przywróceniu osoby do pełni ekstatycznej komunii (gr. αποκατάστασις του προσώπου [...] εις την πληρότητα της εκστατικής κοινωνίας)²²³.

Bogocłowieczeństwo Jezusa Chrystusa oraz sposób zjednoczenia natur posiadają bezpośrednie przełożenie na życie Kościoła. Tak, jak we Wcieleniu, tak i w życiu chrześcijanina bardzo istotna jest wolność do przemiany i zbawienia²²⁴. Chrystus nieustannie przyjmuje swoje Ciało, którym jest Cerkiew wraz z grzechami i niepowodzeniami, zstępuje do otchłani ludzkiej samotności i rozbicia, aby podźwignąć cały

²¹⁸ Por. tamże, s. 152.

²¹⁹ Por. tenże, *I eleytheria toy ūthoys*, s. 246; *Alītheia kai enotīta tis Ekklīsias*, s. 28.

²²⁰ Por. tenże, *To ontologikon periechomenon tis theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 82.

²²¹ Por. tamże.

²²² Por. tamże.

²²³ Ch. Yannaras, *To ontologikon periechomenon tis theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 82.

²²⁴ Por. tenże, *Alītheia kai enotīta tis Ekklīsias*, s. 35.

rodzaj Adama (gr. για να ανασύρη παγγενή τον Αδάμ) do potencjalności nowego życia²²⁵. Bogocześnieństwo Jezusa pozostaje filarem Kościoła, znakiem jedności nieba i ziemi, albowiem „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8).

1.2.2.6. Logos Ojca (gr. Λόγος του Πατρός)

Pojęcie *logos* pojawia się w najstarszych dziejach kultury greckiej²²⁶. Źródłostów tego słowa, czyli czasownik λέγω, w najstarszych znanych dziejach cywilizacji greckiej posiadał znaczenie jednoczące, zespalające i łączące²²⁷. Z tego powodu pojęcie *logos* było terminem kluczowym, służącym do uchwycenia sensu świata i spójności jego istnienia. Najstarsi filozofowie greccy wskazywali, że *logos* jest zasadą organizującą kosmosu. Stanowi on przesłankę pierwotnej jedności bytu, osnowę jego jedności (gr. προϋπόθεση της πρωταρχικής ενότητας του όντος, αφετηριακή ενότητα)²²⁸. Yannaras odwołując się do źródeł cywilizacji antycznej podkreśla, że *logos* oznacza uczestnictwo w bycie potwierdzone przez wspólne doświadczenie (gr. κοινός λόγος)²²⁹. Platon utożsamiał *logos* z substancją, a Arystoteles łączył go z własnością jednoczącą byty i utożsamiał z energetyczną właściwością objawiania substancji²³⁰. Warto odnotować, że w myśli antycznej *logosy* bytów są w nieobjaśnialny sposób dane i niezmiennie²³¹.

Pojęcie *logosu*, będąc jednym z zasadniczych pojęć cywilizacji antycznej, zostało zasymilowane przez chrześcijaństwo, które od samego początku nadało mu ściśle osobowy charakter. Antyczna koncepcja *logosu* pełnię swego znaczenia uzyskała we wcielonym Synu Bożym. Odtąd *logos* nie oznacza już tylko sensu istnienia rzeczy czy stworzeń, lecz Osobę Syna, objawiającą Ojca jako źródło zarówno wewnątrztrynitarnej, jak i kosmicznej miłości. Dzięki temu *logos* zaczął być odnoszony do rzeczywistości triadycznej relacji²³². Egzystencjalne świadectwo Syna nie ogranicza się do dwustronnej relacji lecz obejmuje

²²⁵ Por. tamże, s. 36.

²²⁶ *Encyklopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/logos>, (dostęp: 30.07.2020).

²²⁷ Por. D. Dimitrakou, *Mega Lexikon Olīs tīs Ellīnikīs Glōssīs*, t. 8, s. 4278.

²²⁸ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 207–208.

²²⁹ Por. tenże, *Schediasma eisagōgīs stī filosofia*, s. 65.

²³⁰ Tenże, *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 57–58. Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 208.

²³¹ Por. tenże, *Ontologia tis schesīs*, s. 142.

²³² Por. tamże, s. 114.

również Osobę Ducha Świętego²³³. Wedle kosmologii chrześcijańskiej cały świat w swojej różnorodności objawia osobowy sposób istnienia²³⁴. Logosy wszystkich bytów posiadają odniesienie do osobowego Logosu Ojca (gr. Λόγος του Πατρός), którym jest Syn. To On jest Logosem hipostatycznego objawienia woli Ojca oraz logosem stworzeń (gr. λόγος των κτισμάτων) jak i logosem ludzkiego istnienia, jego egzystencjalnym końcem i sensem²³⁵. Dla teologa z Aten logos oznacza sposób prawdziwego istnienia, związanego z wolnością autotranscendencji podmiotu w dynamice agapetycznej relacji (gr. ελευθερία αυθυπέμβασης της οντότητας στη δυναμική της αγαπητικής σχέσης)²³⁶. Yannaras wskazuje na fakt ujawniania się osoby poprzez istniejące w świecie byty i dzieła. Każde z nich, poprzez to czym i jak jest, wskazuje na Osobę Stwórcy, artysty, autora. Jest ono logosem osoby autora, logicznym ukazaniem jego Osoby. W ramach koncepcji patrystycznej istnienie wszelkich bytów nierozumnych także związane jest z osobą. Yannaras wielokrotnie podkreśla, że byty nierozumne (gr. τα άλογα όντα) istnieją prawdziwie i objawiają to, czym są o tyle, o ile pojawiają się na horyzoncie osoby²³⁷. Wtedy byty ukazują się jako logos relacji z osobą (gr. λόγος σχέσεως), wyjawiając osobową inność²³⁸. Powyższe spostrzeżenia pozwalają naszemu autorowi mówić o osobowym logosie „rzeczy”, rozumianym jako osobowa energia w charakterze bytów, w ich kosmicznej rzeczywistości, wyjątkowości oraz niepowtarzalności, pięknie i mądrości. Rzeczywistość ta okazuje się być kategorią dynamiczną, gdyż zawiera w sobie pojęcie celu istnienia (gr. τέλος). Przyczyna i cel, czyli logos bytów kosmicznej rzeczywistości znajduje się poza nimi samymi i odnosi się do Osoby Logosu²³⁹.

Zgodnie z założeniami kosmologii eklezjalnej cały świat stanowi ikonę Logosu Boskiego istnienia i życia. Harmonia, ład i piękno nie są wytworem determinacji substancji lecz objawieniem miłości, jedyne go sposobu istnienia, który hipostatyzuje wszystko to, co jest (gr. υποστασιάζει το είναι)²⁴⁰. Bardzo słusznie zauważono, że w świecie stworzonym mamy do czynienia nie tyle z materialną co z logosową strukturą bytu²⁴¹. Logos oznacza sposób istnienia bytu, który jest jednoczącą rzeczywistością relacji. W myśli Yannarasa to

²³³ Por. tamże, s. 106–107.

²³⁴ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 220.

²³⁵ Por. tamże, s. 337.

²³⁶ Por. tenże, *Ontologia tis schesīs*, s. 197.

²³⁷ W przeciwnym wypadku zagraża im obiektywizacja oraz utylitaryzm. Por. Ch. Yannaras, *Alitheia kai enoīta tis Ekklīsias*, s. 100.

²³⁸ Por. tenże, *To ontologikon periechomenon tis theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 13 i 60.

²³⁹ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 196.

²⁴⁰ Por. tenże, *Schediasma eisagōgīs stī filosofia*, s. 235.

²⁴¹ Por. K. Gózdź, *Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) 2, s. 239.

relacja, anaforyczna energia i odpowiedź na nią, stanowi logos²⁴². Jest on osobową własnością osoby (gr. προσωπική ιδιότης)²⁴³. Oznacza rzeczywistość relacji osoby do bytów lub do innych osób²⁴⁴. Zatem logos to sposób ekstatycznej relacji osoby²⁴⁵. Na określenie tej rzeczywistości teolog z Aten stosuje takie określenia jak: cecha charakterystyczna osoby (gr. το χαρακτηριστικό του προσώπου), ujawnienie zasadniczej potencjalności tego, co istnieje (gr. φανέρωση της αφετηριακής δυνατότητας του υπαρκτού), inność i wolność w jej twórczym przejawianiu się²⁴⁶.

W rzeczywistości różnorodnych logosowych powiązań na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż Wcielony Syn Boży jest logosem ludzkiego istnienia. Oznacza to, że w Jego Osobie natura ludzka istnieje na sposób wolny od autoerotycznej determinacji. Wolne od seksualności zrodzenie z Dziewicy, przyjęcie pełni człowieczeństwa, całkowita kenozą Boskości to oznaki istnienia nowego człowieczeństwa. Logos staje się oblubieńcem ludzkości w jednym ciele, w sposób wolny i agapetyczny, czyli dokładnie na takich samych zasadach, w ramach których jest Bogiem²⁴⁷. Przez drogę do Ojca prowadzi swoją śmiertelną, ludzką naturę do urzeczywistnienia Boskiego sposobu istnienia – agapetycznego oddania się Ojcu (gr. αγαπτική αυτοπαράδοση)²⁴⁸. Syn Boży urzeczywistnia cel stworzenia, w woli Bożej zamierzony przed powstaniem wszystkiego, którym to celem jest hipostatyczne zjednoczenie stworzenia z Bogiem. Dzięki temu istnienie świata materialnego na czele z człowiekiem nabierają sensu oraz zostają wybawione z „absurdu bezcelowości i przypadku”²⁴⁹. Osoba Chrystusa jest błogosławionym kresem (gr. μακάριον τέλος) całego stworzenia, streszczeniem (gr. ανακεφαλαίωσις) i wypełnieniem Opatrzności Bożej względem stworzeń (gr. προνοίας πέρας)²⁵⁰. Owo wypełnienie się odwiecznego zamysłu Bożego utożsamia się z wolnością od egzystencjalnych ograniczeń, z osiągnięciem egzystencjalnego potencjału stworzenia, z uczestnictwem (gr. μετοχή) w niestworzonym sposobie istnienia²⁵¹.

²⁴² Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 122: „ Η σχέση συγκροτεί τον λόγο, όχι ο λόγος τη σχέση” oraz s. 77: „ Μόνο από τις ενέργειες αναγόμαστε στον ενεργούντα – ο ίδιος ο ενεργών γνωρίζεται μόνο εκδηλούμενος και αναφερόμενος”.

²⁴³ Por. tenże, *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 58–60.

²⁴⁴ Tamże, s. 60.

²⁴⁵ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 212.

²⁴⁶ Por. tenże, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 68.

²⁴⁷ Por. tenże, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 148.

²⁴⁸ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 158–159.

²⁴⁹ Tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 104.

²⁵⁰ Por. Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thallasium*, (60), PG 90, 621 ABC.

²⁵¹ Por. Ch. Yannaras, *To ainigma toy kakoy*, s. 165–168.

Sam osobowy Logos poprzez będące zjednoczoną triadyczną energią dzieło kosmicznego stworzenia oraz historycznego wcielenia odsyła nas do pełni Bożego bytu²⁵². Stanowi egzystencjalne ujawnienie (gr. του ακτίστου) Boga będące ponad kontemplacją noetyczną (gr. νοητικές υποθέσεις) i pośrednimi wskazaniem (gr. έμμεσες ενδείξεις)²⁵³. Nie jest to objawienie egzystencjalnej autonomii (gr. υπαρκτική αυτονομία), lecz objawienie w ciele osobowej bezpośredniości (gr. προσωπική ένσαρκη αμεσότητα). Logos objawia się jako Syn Ojca, który składa o Nim świadectwo. Ukazuje On zachodzącą między nimi relację, która nie jest odpowiednikiem relacji międzyludzkich, ponieważ nie stanowi przyczynowego uwidocznienia (gr. αιτιακή προβολή) ani przyczynowej determinacji (gr. αιτιώδη εξάρτηση). W objawieniu Logosu ukazana zostaje trzecia osobowa inność, a mianowicie Duch Pocieszyciel. Dla Yannarasa jest to świadectwo, a także coś, co zapobiega degradacji bezprzyczynowego charakteru Boga i pełni Jego egzystencjalnej wolności²⁵⁴. Chrystus w swojej Osobie objawia także Ducha, którego teolog z Aten nazywa hipostatycznym sprawcą (gr. υποστατικός συντελεστής) osobowego odniesienia Syna do Ojca i odwrotnie²⁵⁵. Świadectwo Logosu o Ojcu dokonuje się w Duchu, ale także Ojciec działa i ukazuje swą egzystencję przez Syna w Duchu²⁵⁶. Yannaras zauważa, że Chrystus – Logos Ojca stanowi wyjątkową projekcję na zewnątrz Bożego życia, które dotąd pozostawało w ukryciu i zapomnieniu. Poza Wcielonym nie ma możliwości poznania Ojca jako przyczynowej zasady istnienia tak Bóstwa, jak i stworzeń. Syn Boży jest głównym i wyjątkowym sprawcą objawienia chwały Ojca (gr. κυρίαρχος και μοναδικός συντελεστής της δόξας – φανέρωσης του Θεού Πατρος)²⁵⁷. We wcieleniu Logos ukazał nam Boga jako Trójcę hipostaz (gr. τριάδα υποστάσεων), niedającą się rozdzielić na indywidualności (gr. αδιαίρετη σε ατομικότητες). Nierozdzielność osób objawia nam prawdziwy sposób istnienia: miłość jako egzystencjalną perychorezę²⁵⁸.

Ukazując różne aspekty jednoczącej roli Logosu Ojca, Yannaras podkreśla, że dzięki wcieleniu gromadzi On i jednoczy całą rzeczywistość stworzoną²⁵⁹, a w wymiarze eklezjalnym czyni (gr. ενεργεί) ciało Kościoła²⁶⁰. Będąc osobową ikoną pierwszej hipostazy

²⁵² Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 93.

²⁵³ Por. tamże, s. 90.

²⁵⁴ Por. tamże, s. 91.

²⁵⁵ Por. tamże, s. 92.

²⁵⁶ Por. tamże, s. 93.

²⁵⁷ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 167.

²⁵⁸ Por. tamże, s. 144.

²⁵⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 353.

²⁶⁰ Por. tamże, s. 355.

Logos objawia osobową różność w Bogu (gr. προσωπική ετερότητα του Θεού)²⁶¹. Będąc osobowym nosicielem (gr. φορέας) stworzenia i wcielenia objawia miłość Boga Ojca i Trójcy Świętej do świata²⁶². Jest On Logosem objawiającym jedność Bożego życia i działania: jedność triadycznej komunii (gr. ενότητα της τριαδικής κοινωνίας)²⁶³.

1.2.2.7. Zbawiciel (gr. Σωτήρ)

Zakres semantyczny imienia „Zbawiciel” w chrześcijaństwie wschodnim jest ściśle ontologiczny i wskazuje na Sprawcę zbawienia, pojmowanie którego na przestrzeni dziejów podlegało niejednej próbie alienacji²⁶⁴. W czasach Starego Testamentu określenie „Zbawiciel” (hbr. *Moszia*) odnoszono do wybitnych osób ratujących z niebezpieczeństwa, głównie sędziów i królów, ale także i do Pana Boga. Ten ostatni aspekt rozwinęli prorocy: Izajasz, Ozeasz i Daniel. Termin „Zbawiciel” w różnych aspektach stosowany był także w pogańskim świecie antycznym (pojawia się w dziełach Arystofanesa, Libaniosa, Herodota)²⁶⁵. W Nowym Testamencie pojęcie „Zbawiciel” staje się jednym z tytułów wcielonego Syna Bożego i nabiera wyjątkowego znaczenia, odzwierciedlającego misję, jaką Syn Boży zrealizuje w odniesieniu do człowieka i świata.

Fraza „zbawienie człowieka” (gr. σωτηρία του ανθρώπου) oznacza przywrócenie mu egzystencjalnej integralności (gr. υπαρκτική ακεραιότητα), życia nieznanego żadnej determinacji na podobieństwo istnienia samego Trójosobowego Boga²⁶⁶. Greckie źródłosłowy terminów „zbawiciel” i „zbawienie” (gr. σώζω, σώος) wskazują na komplementarność egzystencjalnych możliwości życia, wolność od determinacji natury, od ograniczeń miejsca, czasu i przestrzeni, od konwencjonalnych relacji (gr. συμβατικές σχέσεις), niszczenia i śmierci²⁶⁷. Warto nadmienić, że w języku słowiańskim funkcjonuje

²⁶¹ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 75.

²⁶² Por. tamże, s. 70, 152; por. tenże, *Ontologia tis schesīs*, s. 106.

²⁶³ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 206, s. 82.

²⁶⁴ Zagrożeniem ontologicznej wizji zbawienia okazały się takie prądy myślowe jak: indywidualizm, pietyzm, jurydyzm, intelektualizm, mistycyzm. Każdy z nich przemyczał własną koncepcję zabawienia różną od koncepcji eklezjalnej. Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 22, 329–330, 337; *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 26, 125; *Alītheia kai enoīta tis Ekkīlīsias*, s. 159, 210–211; *Metafisikī toy sōmatos*, s. 101–102.

²⁶⁵ <https://biblia.wiara.pl/sloownik/67ea4>. Słownik-biblijny, hasło: Zbawiciel (dostęp: 16.12.2019).

²⁶⁶ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 300; Por. A.D. Weisman, *Grecko-russkij słowar*, s. 1221–1222.

²⁶⁷ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 26 i 42.

słowo *Исцелитель* (dśl.: przywracający do całości, pełni), które w odniesieniu do Osoby Zbawiciela podkreśla aspekt przywrócenia egzystencjalnej pełni ludzkiej naturze.

Syn Boży przez Wcielenie podejmuje się dokonania przełomowego przejścia, podźwignięcia człowieczeństwa od upadku do życia przemienionego, od niszczenia i śmierci do nieśmiertelności²⁶⁸. Z tego powodu zbawienie jest Paschą – przejściem i wprowadzeniem stworzenia na tron Boskości²⁶⁹. Zbawicielem staje się więc Ten, kto z ciałem człowieka przyjmuje całe stworzenie, by wyzwolić je z jęku i westchnień (por. Rz 8, 22). Pierwszym skutkiem zbawienia dokonanego przez Chrystusa jest przywrócenie pełni egzystencjalnych możliwości ludzkiej naturze. Odbywa się to stopniowo podczas życia Zbawiciela.

Odnowa w Chrystusie rozpoczyna się od odnowienia zrujnowanej przez pożądliwości i grzech duszy ludzkiej²⁷⁰. Gruntowne uzdrowienie ludzkiej natury zakładało pokonanie Szatana i odebranie mu władzy nad rodzajem ludzkim. Chrystus przyszedł, aby unicestwić panowanie demonów (gr. να αφανίσει)²⁷¹. W tym celu Zbawiciel osobiście i przez swoją ludzką naturę walczy z Szatanem (gr. αντιμετώπιζει προσωπικά), zwyciężając go (por. Mt 4, 1–11; J 12, 31). Chrystus pokonuje panowanie złych duchów nad grzeszną ludzkością w ich własnej przestrzeni (gr. στον δικό τους χώρο), czyli w sferze człowieczeństwa²⁷². Osobiste pokonanie pokus i panowania Szatana przez Chrystusa, jak i liczne uwolnienia od demonów są świadectwem tego, że Królestwo Boże przybliżyło się do ludzi (gr. η βασιλεία του θεού έφθασε στους ανθρώπους)²⁷³. Wolność od pożądliwości natury dostrzec można w samym sposobie wcielenia – dziewiczym narodzeniu. Sakrament komunii natur dokonuje się na płaszczyźnie agapetycznego samoofiarowania (gr. στο χώρο της αγαπητικής αυτοπροσφοράς), absolutnej perychorezy miłości²⁷⁴. Chrystus dzięki osobowemu przewodnictwu wyzwala ludzką naturę z niesprawiedliwej pożądliwości (gr. αδίκου τιραννουμένοις ηδονής)²⁷⁵. Tym, co wywiera decydujący wpływ na życie Chrystusa, nie jest natura, ludzka czy Boska, lecz osobowa hipostaza (gr. η προσωπική υπόσταση).

²⁶⁸ Por. tamże, s. 125.

²⁶⁹ Por. Jan Klimak, *Drabina raju*, (26, 135), s. 279.

²⁷⁰ Por. Makary z Egiptu, *Homiliae*, (44, 1), PG 34, 780 A.

²⁷¹ Por. Ch. Yannaras, *To ainigma toy kakoy*, s. 204.

²⁷² Por. tamże, s. 203–204.

²⁷³ Idąc w ślad za Jezusem Kościół toczy śmiertelną walkę (gr. θανάσιμο πόλεμο) z Szatanem, którego władza została ograniczona i w końcu czasów zostanie ostatecznie pokonana. Ch. Yannaras, *To ainigma toy kakoy*, s. 204.

²⁷⁴ Por. Ch. Yannaras, *To pronomio tis apelpisias*, s. 223.

²⁷⁵ Por. Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, (61) PG 90, 628D.

Chrystus nie jest skrepowany przez predykaty natury (gr. φυσικός προκαθορισμός), jest On absolutnie wolny od wszelkiej determinacji²⁷⁶. Zgodnie z orzeczeniem Ojców Szóstego Soboru Powszechnego, wola ludzka w Chrystusie idzie w ślad za wolą Boską²⁷⁷. Przywództwo woli Boskiej (gr. προβάδισμα του Θείου θελήματος) nie jest koniecznością natury, lecz osiągnięciem osobowej wolności (gr. κατόρθωμα της προσωπικής ελευθερίας). Naprawiając błędy pierwszego Adama, który wypaczył życie ludzkie, sprowadzając je do kwestii indywidualnego przetrwania (gr. ατομική επιβίωση), Chrystus wolę ludzkiej natury w swojej Osobie czyni komunią posłuszeństwa Ojcu (gr. κοινωνία υπακοής) i oddaniem się Jego miłości²⁷⁸.

Śmierć stanowi apogeum egzystencjalnego wypaczenia stworzenia (gr. κορύφωμα της υπαρκτικής υστέρησης), jego główne ograniczenie (gr. κυρίως περιορισμός). Pokonanie jej (gr. κατάργηση) wymaga egzystencjalnej ekstazy wyjścia poza ramy stworzenia i wszczepienia w sposób istnienia Boskiej pełni (gr. στον τρόπο της Θείας πληρότητας)²⁷⁹. Zadania tego nie mógł wykonać nikt spośród ludzi, choćby najdoskonalszych, ponieważ stworzona natura nie może wyzwolić się (gr. να αυτοαναιρεθεί) z determinacji, które nią rządzą. Taka możliwość „reorganizacji” natury (gr. „μεταστοιχείωση” της φύσης) została darowana we wcieleniu Boga²⁸⁰. Jezus Chrystus jako Bogoczłowiek przeszedł drogę ludzkiego wyobcowania, aż po same krańce naszego oddalenia od Boga. Chrystus idzie tą drogą, aby szukać tych, co zaginęli. Bizantyjska ikona zstąpienia do Otchłani ukazuje Chrystusa wyrywającego Prarodzców z czeluści piekieł i śmierci (gr. απο τα καταχθόνια της κόλασης και του θανάτου)²⁸¹. Ruch zstępowania do świata obserwowany jest w całym dziele Chrystusa. Yannaras nazywa go ruchem prawosławia (gr. κίνηση της Ορθοδοξίας) i stanowi on sposób działania Cerkwi²⁸². Prawdę o przemianie głębi ludzkiego upadku wypełnia (gr. συμπληρώνει) zstąpienie Chrystusa do Otchłani²⁸³. Mamy tutaj do czynienia z tryumfem głębi filantropii Boga, ponieważ sama śmierć, cierpienie, zniszczenie ciała (gr. σωματική φθορά) stały się przedmiotem szalonej miłości Boga. Zostały one przyjęte, aby

²⁷⁶ Por. Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 178.

²⁷⁷ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 145–146.

²⁷⁸ Por. tamże, s. 146.

²⁷⁹ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 158.

²⁸⁰ Por. tamże, s. 161–162.

²⁸¹ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 198–199.

²⁸² Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 269. Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 69.

²⁸³ Yannaras mówi tutaj o przemianie nicości (gr. Μηδεν), które utożsamia z upadkiem do indywidualnej egzystencji (gr. ατομική αυτοτέλεια). Ch. Yannaras, *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 85.

mogły być współwskrzeszone w chwale Jego miłości (gr. δόξα της αγάπης)²⁸⁴. Jezus przyjmuje śmierć, aby ją zwyciężyć, a także w tym celu, aby konieczność natury przekształcić (gr. να μεταποήσει την αναγκαιότητα) w egzystencjalną wolność relacji (gr. σε ελευθερία της ύπαρξης ως σχέσης), w wolność wyboru pomiędzy indywidualną śmiercią (ατομικός θάνατος) czy nieuniknioną katastrofą (gr. αναγκαιότητα καταστροφής) a dwustronną relacją (δυσιαδική σχέση)²⁸⁵. Jezus przyjmuje śmierć w sposób wolny, oddając się miłości Ojca. Jego śmierć staje się Paschą, przejściem do miejsca (gr. μονή) w domu Ojca²⁸⁶. Idąc do Ojca, Chrystus pragnie ustanowić (gr. να ιδρύσει) możliwość uczestnictwa stworzonego i śmiertelnego człowieka w nieśmiertelnym sposobie życia Boga. Zgodnie ze wschodniochrześcijańską myślą patrystyczną tym, co różni człowieka i Boga, jest sposób istnienia (gr. τροπική απόσταση). Jest to różnica dotycząca sposobu istnienia natury. Pójście Chrystusa do Ojca jest potrzebne, by osiągnięta została ta możliwość, a więc egzystencjalna pascha – przejście dopełniające egzystencjalne zawierzenie Ojcu²⁸⁷.

Zmartwychwstanie Chrystusa stanowi egzystencjalne ujawnienie wolności (gr. κατόρθωμα ελευθερίας), objawienie życia jako agapetycznej relacji i erotycznej komunii z Bogiem²⁸⁸. Posłuszeństwo woli Ojca aż do śmierci (gr. υπακοή μέχρι θανάτου) doprowadziło ludzką naturę Chrystusa do całkowitego wyzbycia się (gr. τέλεια παραίτηση) wszelkiej egzystencjalnej niezależności (gr. διεκδίκηση υπαρκτικής αυτοτέλειας). W skutek tego stało się przestawienie istnienia natury na relację miłości oraz wolność posłuszeństwa (gr. ελευθερία υπακοής) Bogu. Zmartwychwstanie Chrystusa ukazuje światło nieskończonego życia ludzkiej natury na drodze relacji w opozycji do poupadkowego stanu izolacji natury (gr. φυσική αυτοτέλεια)²⁸⁹. Zmartwychwstałe Ciało Chrystusa istnieje na sposób niestworzony (gr. άκτιστος), co oznacza wolność od determinacji natury. Jest ono wolne od śmierci, odczuwalne i namacalne; może ono przyjmować pokarm, zachowuje ślady ran, przechodzi przez zamknięte drzwi, staje się niewidzialne dla uczniów zmierzających do Emaus i ostatecznie wstępuje (gr. αναλαμβάνεται) do chwały Boskiego życia²⁹⁰.

²⁸⁴ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 176.

²⁸⁵ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 161–162.

²⁸⁶ Por. tamże, s. 159.

²⁸⁷ Jan Damascęński, *Wykład wiary prawdziwej*, (I, 13), s. 58: „Wszystko jest odległe od Boga, nie przestrzenią – rozumie się – lecz naturą”. (Tenże, *Expositio fidei Orthodoxa*, PG 94, 853C: “Τα πάντα απέχει του Θεού, ου τόπω, αλλά φύσει”).

²⁸⁸ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 174.

²⁸⁹ Por. tamże, s. 174.

²⁹⁰ Por. tamże.

Zmartwychwstając trzeciego dnia, Chrystus otwiera (gr. οδοποιήσας) drogę do zmartwychwstania wszelkiego ciała. Staje się zaczątkiem tych, co zasnęli (gr. απαρχή των κεκοιμημένων) i pierwotnym spośród umarłych (gr. πρωτότοκος εκ των νεκρών)²⁹¹. Kościół nigdy nie ograniczył zwycięstwa Chrystusa do jakiejś grupy ludzi, a zatem bez wątplenia wszyscy, także grzesznicy, podlegają skutkom zmartwychwstania²⁹². Ta tchnąca nadzieją konstatacja obecna jest w homilii nabożeństwa paschalnej jutrzni: „Zmartwychwstał Chrystus i nikt martwy nie pozostaje w grobie”²⁹³. Teologowie prawosławni zastrzegają jednak, że powszechne zmartwychwstanie ludzkiej natury nie oznacza anulowania osobowej wolności. Dar wolności wyboru pomiędzy stanem życia a śmiercią, dar ekstatycznego sposobu istnienia względem natury, stał się dostępny właśnie dzięki Wcieleniu²⁹⁴. Jak podkreśla teolog z Aten, w zmartwychwstaniu pozostaje zachowany ontologiczny prymat osoby (gr. οντολογική προτεραιότητα του προσώπου). Oznacza to, że zmartwychwstanie natury zadziała adekwatnie do kondycji danej osoby. Dla sprawiedliwych zmartwychwstanie okaże się stanem niewysłowionej radości (gr. ανεννόητον ηδονήν), zaś dla grzeszników stanem niewypowiedzianego cierpienia (gr. ανεκλάλητον οδύνην)²⁹⁵. Sam akt zmartwychwstania Yannaras postrzega jako znak osobowej jedności Boga z człowiekiem. Oznacza to, że Pan Bóg nie pozostaje abstrakcyjną prawdą ale w ramach hipostazy Syna w pełni przyjmuje człowieka (gr. πληρωματική ανάληψη) i wszczepia w swoje życie²⁹⁶. Zmartwychwstanie zmienia też perspektywę przemijającego czasu (gr. φθαρτικός χρόνος) w nieustające teraz (gr. αδιάστατο παρόν) pleromatycznej relacji człowieka z Bogiem, w rzeczywistość ósmego dnia²⁹⁷. Zmartwychwstanie oznacza też „ulogosowanie” materii (gr. λογοποίηση της ύλης)²⁹⁸. Odnowienie natury w Chrystusie pociąga za sobą zniesienie determinacji wynikających z upadku. Wskutek tego dokonuje się anulowanie egzystencjalnego oddalenia od Boga i przywrócenie komunii wolitywnej i naturalnej²⁹⁹.

Pojęcia „Zbawiciel” i „zbawienie” posiadają także głęboko sięgające konotacje egzystencjalno-eklezjologiczne i oznaczają potencjalność restytuowania pełni każdej

²⁹¹ *Liturgia św. Bazylego Wielkiego*, Druga modlitwa anafory.

²⁹² Por. Ch. Yannaras, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 241–242.

²⁹³ Jan Chryzostom, *Sermo Catecheticus in Pascha*, (I), PG 59, 724.

²⁹⁴ Terminy „życie” i „śmierć” u Yannarasa oznaczają odpowiednio bycie w komunii oraz stan egzystencjalnej rozłączności. Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 342, 338.

²⁹⁵ Por. Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, (59), PG 90, 609BC.

²⁹⁶ Por. Ch. Yannaras, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 201.

²⁹⁷ Por. tamże, s. 202.

²⁹⁸ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 180.

²⁹⁹ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 338.

ludzkiej osoby poprzez wszczęcie jej w rzeczywistość Bogoludzkiej natury Kościoła³⁰⁰, w agapetyczną relację Ojca ze wcielonym Słowem³⁰¹. Będąc wydarzeniem integralnym (gr. καθολικό γεγονός)³⁰², zbawienie jest darem łaski i stanowi przemianę (gr. μεταμόρφωση) upadku w przebóstwienie³⁰³, przejście od śmierci do nieśmiertelności³⁰⁴.

Teologia prawosławna podkreśla znaczenie egzystencjalnego odnowienia ludzkiej natury w Hipostazie Słowa³⁰⁵, a zarazem wskazuje na perspektywę restytuowania osoby do pełni bytu/hipostatycznego życia (gr. η αποκατάσταση του προσώπου στην πληρότητα της υπόστασης), charyzmatycznego odnowienia osobowej komunii z Bogiem do całościowej perychorezy agapetycznej komunii (gr. καθολική αλληλοπεριχώρηση της αγαπητικής κοινωρίας)³⁰⁶. Restytuowanie osobowej komunii z Bogiem urzeczywistniane jest poprzez wysiłek sakramentalnego uczestnictwa w nowym kenotycznym sposobie istnienia zainaugurowanym przez Słowo³⁰⁷. Owo wszczęcie w nową naturę Kościoła staje się możliwe dzięki Wcieleniu i stanowi wolne, osobowe osiągnięcie (gr. προσωπικό κατόρθωμα), realizację życia jako miłości a nie jako indywidualnego przetrwania (gr. ως αγάπη και έρωτα, όχι ως ατομική επιβίωση). Fakt egzystencjalnego odrodzenia osoby jest procesem sukcesywnej *metanoi*, śmiercią starego człowieka o indywidualnej autonomii jednostki (gr. ο θάνατος του παλαιού ανθρώπου της ατομικής αυτοτέλειας) i zmartwychwstaniem nowego człowieka o całościowej osobowej ofiarności i relacji (gr. η ανάσταση του καινού ανθρώπου της καθολικής προσωπικής αυτοπροσφοράς κα σχέσης)³⁰⁸. Jezus Chrystus jest naszym Zbawicielem, ponieważ w Nim ludzka natura uczestniczy w Boskiej stając się zaczątkiem (gr. απαρχή) naszej komunii i przebóstwienia³⁰⁹.

Na przestrzeni wieków Kościół zwiastuje zmianę (gr. αλλαγή), która dokonała się w naturze człowieka i odmieniła egzystencjalne perspektywy całej ludzkości³¹⁰. Poupadkowa koncentracja na indywidualnym życiu utrudnia nam zrozumienie egzystencjalnej relacji (gr.

³⁰⁰ Por. tamże, s. 337; por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 147.

³⁰¹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 347.

³⁰² Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 254.

³⁰³ Por. tamże, s. 268.

³⁰⁴ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 144.

³⁰⁵ Makary Wielki, *Homiliae*, (44,1), PG 34, 780A: „Και γαρ ο Κυριος ημων Ιησους Χριστος δια τουτο παραγεγονεν, ωστε την φυσιν αλλαξει και μεταβαλειν και ανακαινισαι [...]”. Yannaras nie zawęży perspektywy zbawienia jedynie do człowieka ale włącza w nią całe materialne stworzenie, które stało się ciałem Logosu. Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 353.

³⁰⁶ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 339.

³⁰⁷ Por. tamże, s. 339–340.

³⁰⁸ Por. tamże, s. 341.

³⁰⁹ Por. Maksym Wyznawca, *Epistolae*, (11), PG 91, 468C.

³¹⁰ Por. Ch. Yannaras, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 164.

υπαρκτική σχέση) jednego człowieka z całą ludzkością i relacji jednej konkretnej osoby (gr. ενός προσώπου) do pełni natury (gr. καθολική φύση). Yannaras w ślad za apostołem Pawłem przypomina, że w Adamie cała natura ludzka została odcięta od perspektywy życia, a w Chrystusie cała natura zostaje podźwignięta (gr. συνανίσταται) i ożywiona (gr. ζωοποιείται). Tę kwestię teolog z Aten uważa za oś i fundament (gr. άξονας και θεμέλιο) poznania rzeczywistości zbawienia³¹¹. Jest ona trudno „przyswajalna”, ponieważ ani we współczesnym doświadczeniu, ani w myśleniu ludzkim, nie ma przesłanek do takiej interpretacji ontologicznej, która dotyczy relacji jednostka – natura (gr. ερμηνεία της σχέσης ατόμου – φύσεως)³¹². Dzięki Zmartwychwstaniu Jezus uwalnia swoje stworzenie od dominującej własności (gr. οριστική ιδιότητα), która nim rządzi, czyli od przemijalności człowieka (gr. περατή υπόσταση του ανθρώπου) oraz zależności jego egzystencji od działania energii natury³¹³.

Kościół ze szczególnym naciskiem podkreśla fakt, że Chrystus wskrzesił ze sobą cały rodzaj Adama (gr. συνανέστησε παγγενή τον Αδάμ)³¹⁴. Kwestię rozumienia tej rzeczywistości z zachowaniem możliwości wyboru (gr. δυνατότητα επιλογής) Yannaras porównuje do posiadającego dynamikę odniesienia (gr. δυναμική της παραπομπής) dzieła stworzenia (gr. δώρημα της φυσικής δημιουργίας)³¹⁵. Podobnie jak świat stworzony na początku, tak i nowe stworzenie (gr. καινή κτίση), nowy człowiek (gr. καινός άνθρωπος) stanowi zaproszenie do relacji (gr. κλήση σε σχέση)³¹⁶.

Nowy Adam inauguruje nowy sposób istnienia, który jest wolny od elementów indywidualizmu (gr. ατομική αυτονομία) oraz izolacjonizmu egzystencji (gr. αυτοτέλεια)³¹⁷. W swojej Osobie realizuje on wolny od pożądlivosti kenotyczny sposób istnienia. Kenotyczne istnienie we Wcieleniu oznacza autotranscendencję natury (gr. ουσιαστική αυταπάρνηση), ofiarę krzyża (gr. σταυρική αυτοπροσφορά) oraz powstanie z martwych (gr. εκ θανάτου έγερσις)³¹⁸. Ten rodzaj istnienia Yannaras nazywa empirycznym poznaniem tajemnicy Boskiej egzystencji³¹⁹. Polega on na realizacji życia jako miłości i komunii, które Chrystus zrealizował w ramach ludzkiej natury, stając się podmiotem egzystencjalnej

³¹¹ Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 176.

³¹² Por. tenże, *Ontologia tis schesis*, s. 183.

³¹³ Por. tenże, *Exi filosofikes zografies*, s. 190.

³¹⁴ Por. tamże, s. 164.

³¹⁵ Por. tamże, s. 164–165.

³¹⁶ Por. tamże, s. 165–166.

³¹⁷ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 76.

³¹⁸ Por. tenże, *To rito kai arrito*, s. 89.

³¹⁹ Por. tenże, *To prosopo kai o erōs*, s. 300. Por. tenże, *To pronomio tis apelpisias*, s. 217.

wolności³²⁰. Urzeczywistnienie wolności życia staje się dostępne każdemu człowiekowi na podstawie agapetycznej relacji z Hipostazą Syna Bożego³²¹.

Dla każdego człowieka Syn Boży jest ontologicznym fundamentem i gwarantem usynowienia³²². Dzięki sakramentalnej relacji z Chrystusem wchodzimy w rzeczywistość relacji wewnątrz-triadycznych. Dzięki Chrystusowi każdy z nas może urzeczywistnić swoje istnienie jako osoba na podstawie relacji, która jest tożsama z wolną i agapetyczną relacją Chrystusa z Ojcem³²³. Dzięki naszemu utożsamieniu się z Chrystusem Duch Święty staje się dla nas Duchem usynowienia (por. Rz 8, 15).

Podsumowując, należy stwierdzić, że rzeczywistość zbawienia jest pojęciem wieloaspektowym. Dla teologa z Aten kwestią kluczową jest aspekt ontologiczny, który jest ściśle powiązany ze sposobem życia – etosem. Chrystus poprzez swoją osobową wolność (gr. *προσωπική του ελευθερία*) wolę ludzkiej natury podporządkowuje (gr. *υποτάσσει*) woli natury Boskiej (gr. *θελημα της Θείας φύσης*). W Bogoczłowieku dokonuje się komunია posłuszeństwa Ojcu, która stanowi rzeczywistość życia prawdziwego³²⁴. Dzięki osobowemu przewodnictwu następuje uzdrowienie ludzkiej natury ze zindywidualizowanej determinacji samozachowania (gr. *αυτονομημένη αναγκαιότητα αυτοσυντήρησης*) oraz uczynienie jej uczestniczką życia Trójcy Świętej³²⁵.

Paradygmat (gr. *υπόδειγμα*) Chrystusa otwiera dla człowieka nie tylko możliwość Jego naśladowania, ale daje perspektywę osobowego uczestnictwa w zainicjowanym przez Niego nowym sposobie życia. Każde dobrowolne uśmiercenie indywidualizmu (gr. *εκούσια νέκρωση της ατομικότητας*) stanowi aktywne uczestnictwo w nieśmiertelności stworzenia, które zostało zapoczątkowane przez Chrystusa w wydarzeniu Krzyża i Zmartwychwstania, odzwierciedlając całościową perspektywę zbawienia³²⁶.

³²⁰ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 89.

³²¹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 196.

³²² *Boska liturgia św. ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 62: „bez zmiany i prawdziwie stałeś się człowiekiem”.

³²³ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 196.

³²⁴ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 146.

³²⁵ Por. tamże, s. 147.

³²⁶ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 192.

1.2.2.8. Głowa Kościoła (gr. κεφαλή της εκκλησίας)

Wcielony Syn Boży, urzeczywistniając Bosko–ludzką jedność, staje się kamieniem węgielnym (gr. ακρογωνιαίος)³²⁷ i Głową Kościoła³²⁸. Bycie głową Kościoła Yannaras pojmuje wieloaspektowo. Erygowanie Kościoła dokonuje się poprzez kenotyczny akt Wcielenia w historii. Przyjście Logosu Ojca w ciele, przyjęcie ludzkiej natury jest faktem, który konstytuuje Kościół (gr. συνιστά την Εκκλησία)³²⁹. Inicjacja Kościoła oznacza realizację wspólnego sposobu istnienia Boga i człowieka (gr. κοινός τρόπος υπάρξεως) w Osobie Chrystusa (gr. στο Θεανθρώπινο πρόσωπο του Χριστού)³³⁰. Dla ludzkiej natury Chrystus inauguruje sposób istnienia wolny od wszelkich elementów indywidualizmu jednostki (gr. απο κάθε στοιχείο ατομικής αυτοτέλειας) i rozbitcia, co stanowi absolutne novum dla ludzkiego doświadczenia. Yannaras nazywa to hipostatycznym sposobem istnienia, który dokonuje się dzięki działaniu Ducha (gr. σαρκούται ενεργεία του Πνεύματος) w celu objawienia Ojca (gr. για να φανερώσει τον Πατέρα)³³¹. Dochodzi do egzystencjalnej koordynacji (gr. βιωματικού συντονισμού) ludzkiej natury z hipostatycznym sposobem istnienia Boga do autentycznej eklezjalnej komunii. Osiągnięty zostaje początkowy cel stworzenia człowieka, który zaistniał po to, by urzeczywistnić Kościół (gr. για να πραγματώσει Εκκλησία)³³².

Bycie głową ciała eklezjalnego oznacza hipostatyczne jego urzeczywistnienie i utwierdzenie (gr. υποστατική πραγμάτωση)³³³. Od momentu hipostatycznego zjednoczenia zautonomizowanej, ludzkiej natury zostają zniesione konsekwencje buntu Praojców. Od tego momentu w ramach podzielonej ludzkiej natury istnieje jedna osoba, która stanowi hipostazę życia. Osoba Chrystusa staje się osią koncentracji/ zjednoczenia (gr. άξονας για να συναχθούν εις εν) wszystkich rozproszonych dzieci Bożych, jak również ośrodkiem uczestnictwa w będącej prawdziwym życiem Bosko-ludzkiej komunii miłości³³⁴. Chrystus jest zatem głową Kościoła, ponieważ stanowi jego ontologiczną zasadę: na Jego Hipostazie opiera się całe istnienie Eklezji, będące integralnym wydarzeniem prawdy i życia³³⁵.

³²⁷ Por. tenże, *Í eleytheria toy ũthoys*, s. 246–247.

³²⁸ Por. tamże, s. 73.

³²⁹ Por. tamże, s. 59.

³³⁰ Por. tenże, *Alŕtheia kai enoŕta tis Ekklŕsias*, s. 28.

³³¹ Por. tamże, s. 29.

³³² Por. tamże, s. 31.

³³³ Por. tamże, s. 45.

³³⁴ Por. tenże, *Í eleytheria toy ũthoys*, s. 60.

³³⁵ Por. tamże, s. 73.

Rzeczywistość prawdy (gr. αλήθεια od α-λήθη) teolog z Aten lokuje w Osobie Chrystusa, w sposobie życia zainicjowanym we Wcieleniu. Jest to nieprzemijająca Bogoludzka rzeczywistość istnienia, gdyż „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (Hbr 13, 8). Prawdą eklezjalną jest więc Emmanuel, Bóg z nami, który konstytuuje (gr. συνιστά) Ciało Kościoła. Bogoludzkie istnienie Nowego Adama dotyczy przemiany ludzkiej natury, a nie rozbudowanej etyki, która pozostawia naturę nietkniętą³³⁶. Chrystus zapoczątkowuje i jednocześnie konstytuuje nowe stworzenie – nową ludzkość, która przyjęta przez Jego miłość odtąd istnieje w komunii z Ojcem³³⁷. Chrystus jest fundamentem Kościoła, gdyż w Jego Osobie dokonało się ostateczne spełnienie sensu świata (gr. έσχατη ολοκλήρωση της λογοποίησης του κόσμου)³³⁸. Yannaras podkreśla perychorezę dokonującej się rzeczywistości: Chrystus jest wcieleniem Boga i przebóstwieniem człowieka. Relacja człowieka i Boga nie może być wyłącznie intelektualną czy moralną, ale jest zakotwiczona w sferze ontologii.

Dar Bosko-ludzkiej jedności nieodwołalnie zainicjowany w Osobie Syna Bożego jednocześnie jest darem życia skierowanym do każdego człowieka (gr. χάρισμα ζωής). Uczestnictwo w życiu Boga, zdaniem Yannarasa, należy odnosić do jedności Kościoła (gr. η ενότητα της Εκκλησίας). Stanowi ona jednocześnie dar i zadanie (gr. δώρο μαζί και δυνατότητα)³³⁹. Warunkiem uczestnictwa w tego rodzaju życiu jest nasze odrodzenie w Chrystusie, syntonizacja (gr. συντονισμός) naszej wolności z miłością Bożą, odpowiedź na bezgraniczną miłość Chrystusa do mojej osoby³⁴⁰. Pierwszym krokiem poprzedzającym wszczepienie człowieka w rzeczywistość Bogoludzkiej natury Chrystusa (gr. θεανθρώπινη φύση του Χριστού) jest *metanoia*³⁴¹, odrzucenie i uwolnienie się od atomizujących przesłanek indywidualizmu (gr. άδειασμα απο τα στοιχεία ατομικής αυτονομίας) oraz realizacja życia jako miłości i komunii³⁴². *Metanoia* zmienia także nasze odniesienie do całego stworzenia. Dla człowieka wierzącego świat nie stanowi zbioru neutralnych rzeczy (gr. ουδέτερα χρήματα), lecz przedstawia dzieła Osoby Twórcy³⁴³.

³³⁶ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 74.

³³⁷ Por. tamże, s. 75.

³³⁸ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 186.

³³⁹ Por. tenże, *Alĭtheia kai enotĭta tīs Ekklĭsias*, s. 41–42.

³⁴⁰ Por. tamże, s. 43.

³⁴¹ Por. tamże, s. 42–43.

³⁴² Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 76.

³⁴³ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 184.

Przyjęcie daru życia, uczestnictwa w Bogoludzkiej naturze Chrystusa (gr. θεανθρώπινη φύση του Χριστού) prowadzi przez osobiste doświadczenie eklezjalnej jedności (gr. βιωματική εμπειρία), przez wspólne przeżywanie *metanoi*, poprzez ascezę jako praktyczną pobożność w czynie (gr. πρακτική ευσέβεια) i naśladowanie posłuszeństwa Drugiego Adama rozumiane jako wierność obrazowi, którym jest Chrystus. Skutkiem tych działań jest utożsamienie się z triadycznym prototypem życia, który Chrystus zrealizował w ramach ludzkiej natury (gr. συμμόρφωση)³⁴⁴. Życie wszystkich członków ciała eklezjalnego polega na jedności życia i komunii z jego Głową dzięki doświadczeniu *metanoi* (gr. βίωση της μετάνοιας)³⁴⁵. Funkcjonowanie Kościoła zasadza się na jego Głowie, na sposobie istnienia Chrystusa, który nieustannie przyjmuje upadek człowieka prowadząc wszystko ku przemienieniu. „Metanoia jest sposobem istnienia, który wszczepia człowieka w Bogoludzką naturę Chrystusa, czyniąc jednością życie człowieka i Boga”³⁴⁶. Szczególnie wyraźnie widzimy to w osobach świętych³⁴⁷. W nich dokonuje się zjednoczenie człowieka z Bogiem, zjednoczenie stworzonej natury z niestworzoną łaską. Chrystus jest wcieloną Boską hipostazą (gr. σαρκωμένη Θεία υποστάση) a święci są przebóstwionymi hipostazami (gr. θεωμένες υποστάσεις) ludzkimi wokół Niego³⁴⁸.

Chrystus jest zatem osią życia Kościoła, stanowiącego historyczne ucieleśnienie dogmatu chrystologicznego³⁴⁹. Mamy tutaj do czynienia z przyjęciem człowieczeństwa i świata w celu przemiany tego, co zostało przyjęte. Dla wierzących Jezus Chrystus jest krainą żywych (gr. χώρα των ζώντων), osobowym streszczeniem ciała Kościoła (gr. συγκεφαλαίωση). W Jego Osobie jednoczą się wszystkie wymiary czasu: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość – stając się ciągłą i ostatecznie sądną obecnością (gr. πάντοτε παρούσα έσχατη κρίση).³⁵⁰ Na mocy Wcielenia i *metanoi* człowiek może mistycznie celebrować (gr. να ιερουργη μυστικά) objawienie (gr. τη φανέρωση) działania Boga Słowa w świecie i historii. Sakrament przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Zbawiciela jest minimalnym zaczynem życia (gr. ελάχιστη ζωντανή ζύμη), który podnosi obumarły firmament świata (gr. που ζυμώνει το νεκρωμένο φύραμα του κόσμου)³⁵¹.

³⁴⁴ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 76.

³⁴⁵ Por. tenże, *Alītheia kai enotīta tis Ekklīsias*, s. 44.

³⁴⁶ Tamże.

³⁴⁷ Por. tamże, s. 38.

³⁴⁸ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 243.

³⁴⁹ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 102.

³⁵⁰ Por. tamże, s. 103.

³⁵¹ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 186.

1.2.2.9. Oblubieniec Kościoła (gr. Νυμφίος της Εκκλησίας)

Relacja Boga do człowieka zarówno w Biblii, jak i w literaturze patrystycznej jest ukazana na bazie analogii do relacji małżonków lub narzeczonych (por. Jr 2, 2; 31, 3–4; Ez 14, 8–14). W Starym Testamencie Bóg jest oblubieńcem Izraela, ludu wybranego. Żadne z odstępstw oblubienicy nie było w stanie złamać Jego miłości, gdyż Bóg miłuje do końca (por. Jr 2, 20; 3, 6–10; Ez 16, 15–52; Oz 2, 4–15; J 13, 1). W Nowym Testamencie Chrystus jawi się jako Oblubieniec Kościoła i każdego poszczególnego człowieka³⁵². W Ewangelii według św. Jana szczególne znaczenie posiada użycie wyrazu *γινώσκω* odwołującego się do pełni erotycznej relacji mężczyzny i kobiety³⁵³. W całym Piśmie Świętym odwołanie się do miłosnej relacji mężczyzny i kobiety jest jedynym dostępnym sposobem opisanie doświadczenia miłości Boga do człowieka i udzielenia na nią odpowiedzi. W pismach ojców pustyni również są odwołania do rzeczywistości zakochanych. Nil Asceta z żarliwością przekonywał: „Nie tak szalony kochanek pragnie (gr. επιθυμεί) umiłowanej, jak Bóg pożąda (gr. εφίεται) duszy czyniącej nawrócenie”³⁵⁴. Boski Eros w wymiarze trynitarnym wylewa się na świat. Jego źródłem jest wewnętrzny byt Boga, który teolog z Aten określa mianem triadycznego sposobu życia (gr. τριαδικός τρόπος ζωής)³⁵⁵. W odniesieniu do stworzenia miłość Trzech Osób hipostatyzowana jest przez Syna Bożego³⁵⁶.

Syn Boży z miłości do stworzenia stał się człowiekiem. Przedwieczne Słowo (gr. Λόγος) narodziło się z Dziewicy, aby w ten sposób dokonać hipostatyżacji natury drogą życia prawdziwego (gr. υποστασιάζοντας τήν ίδια αυτή φύση μέ τόν τρόπο τής όντως ζωής), drogą wyrzekającej się siebie miłości (gr. τόν τρόπο του έρωτα). Będąc wolnym od właściwego naturze popędu seksualnego, zaczął istnieć jako hipostaza życia (gr. υποσταση ζωής). Dzięki temu jako Bogoczłowiek był w pełni wolny od autoerotycznej determinacji natury. Wcielone Słowo uniżyło się w pełni w Boskości, przyjmując pełnię

³⁵² Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 109.

³⁵³ Por. tamże, s. 110. Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 1, s. 467.

³⁵⁴ Nil Asceta, *Epistolarium Liber III*, (List 169), PG 79, 464A.

³⁵⁵ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 112.

³⁵⁶ Tamże, s. 149: „działa pojedynczo co do hipostazy i triadycznie co do woli i upodobania.” (gr. ενεργεί ενικός κατά τήν ύπόστασή και τριαδικώς κατά τή βούληση και ευδοκία); tamże, s. 192: „Istniejemy, ponieważ wola miłości Boga ożywia, konstytuuje i hipostatyzuje nasz byt” (gr. Υπάρχουμε, επειδή τό θέλημα τής άγάπης του Θεού ζωοποιεί και συνιστά και ύποστασιάζει τό είναι μας); tamże, s. 147: „teraz natura ludzka uczestniczy z woli Syna w życiu Trójcy Świętej” (gr. τώρα ή ανθρώπινη φύση μετέχει μέσω τής θέλησης του Υιού στη ζωή τής Τριάδος).

człowieczeństwa. Jezus Chrystus stał się Oblubieńcem (gr. Νυμφίος) w jednym ciele. Uniżając się w boskości, nie przestaje być Bogiem, gdyż sposobem Boskiego istnienia (gr. τρόπος της Θείας ύπαρξης) jest erotyczna kenoza (gr. ερωτική κένωση). Nie wywyższa się, ponieważ poprzez Wcielenie odzwierciedlony jest sposób istnienia Boskości. Nie dochodzi do mieszania ilościowego obydwu lecz w osobowym istnieniu Słowa dokonuje się hipostatyżacja egzystencjalnych możliwości natury Boskiej i natury ludzkiej³⁵⁷. Należy zauważyć, że doświadczenie kenozy, które Yannaras nazywa również triadycznym sposobem istnienia (gr. τριαδικός τρόπος ύπάρξεως)³⁵⁸, stanowi jedyną możliwość nie tylko objawienia Boga w świecie, ale zarazem również jedyną możliwość poznania Go przez człowieka. Misterium Wcielenia objawia miłość Bożą w czynie. Poprzez Wcielenie i wolność od wszelkiego indywidualizmu nawet śmierć Chrystusa stała się wydarzeniem życiotwórczym (gr. ζωηφόρος θάνατος). Misterium Wcielenia Boga stanowi inicjację (gr. εγκένιασε) nowego sposobu istnienia na poziomie egzystencjalnym. Stanowi ono prawdę organicznie związaną z życiem, która nie może zostać od życia oderwana, gdyż uległaby wypaczeniu obiektywizacji (gr. αντικείμενο της θεολογίας). Wcielenie wnosi rzeczywiste a nie jedynie pojęciowe objawienie, a zarazem umożliwia poznanie Boga (gr. Θεογνωσία)³⁵⁹. Ze strony wierzących sytuacja wygląda podobnie. Tym, co odgrywa kluczową rolę w poznaniu i objawianiu Boga i Jego Wcielenia nie jest racjonalna wiedza czy traktaty teologiczne, lecz egzystencjalne doświadczenie kenozy (gr. εμπειρία της κενώσεως), które chrześcijanie praktykują m.in. przez praktykę postu czy posłuszeństwo. Zatem to właśnie ta miłość w czynie, nieustanna kenoza indywidualizmu poprzez odrzucenie swojej woli (gr. απάρνηση του ατομικού θελήματος) stanowi egzystencjalną prawdę oraz sposób istnienia Chrystusa i Kościoła³⁶⁰.

Natura ludzka, a przez nią całe stworzenie, w Osobie Jezusa Chrystusa dostępuje tej samej relacji, którą posiada Ojciec z Synem. Rzeczywistość tę Kościół nazywa usynowieniem. Należy pamiętać w tym kontekście, że istotny jest sposób istnienia Syna, który istnieje dzięki wolności Ojca (gr. ως ελευθερία του θελήματος του Πατρός) i dzięki agapetycznej recepcji Jego woli (gr. ανταπόκριση της αγάπης σε αυτότο θέλημα). We Wcieleniu Hipostaza Chrystusa istnieje na niezmiennych warunkach a Jego indywidualność

³⁵⁷ Por. Ch. Yannaras, *Scholio sto asma asmatōn*, Athenaig 1990, s. 147–148.

³⁵⁸ Por. tenże, *Alitheia kai enotita tis Ekklesias*, s. 94. Wątek triadycznego sposobu istnienia występuje praktycznie we wszystkich teologicznych dziełach Yannarasa. To bardzo charakterystyczne dla niego wyrażenie określające sposób istnienia Chrystusa i Kościoła.

³⁵⁹ Por. tenże, *To pronomio tis apelpisias*, s. 216–217.

³⁶⁰ Por. tamże.

cielesna (gr. σωματική ατομικότητα) nie jest już następstwem zindywidualizowanej tendencji przedłużenia gatunku, lecz skutkiem woli miłości Ojca (gr. θέλημα της αγάπης του Θεου). Zatem warunkiem zaistnienia nowej Hipostazy Syna, otwierającej drogę wolności od ograniczeń natury rzeczywistości, było Jego nadprzyrodzone zrodzenie (gr. υπερφυσική γέννηση)³⁶¹. Umiłowanie stworzenia widać już w tym, że Bogoczłowiek Jezus Chrystus w swoim cielesnym znosi mur podziału, oddzielający człowieka od Boga³⁶². Owo egzystencjalne oddalenie zostaje przewyciężone wraz z przyjściem Pana w ludzkim cielesnym. Z tego też względu starotestamentowe Prawo, którego funkcją było demaskowanie działania grzechu i bycie miarą przyjmowania miłości Boga (gr. μέτρο αποδοχής της αγάπης του Θεού), nie zostaje zniesione lecz wypełnione w działaniu wcielonemu Słowu³⁶³. Święty patriarcha Focjusz podkreśla, że Chrystus, stając się człowiekiem, jako pierwszy wykonuje decydujący krok ku ludziom buntowniczo i wrogo usposobionym. Ze względu na nas zostaje zhańbiony, torturowany, ukrzyżowany i uśmiercony. W tym wszystkim jako pierwszy okazał nam swoją miłość (por. Rz 8, 37)³⁶⁴. Stąd też krzyż Chrystusa, tajemnica Jego śmierci i zmartwychwstania na zawsze pozostaje miarą życia Cerkwi. Przyjęcie krzyża – rozumiane jako dobrowolna śmierć (gr. εκούσιος θάνατος) i rezygnacja z własnych nadziei oraz nie pokładanie nadziei w ludziach – stanowi największą moc i skuteczność życia (gr. μέγιστη δύναμη, η μέγιστη αποτελεσματικότητα ζωής). Każda prawdziwa miłość oznacza rezygnację ze wszystkiego, czym nie jest umiłowany³⁶⁵. Miłość Chrystusa do człowieka sięga miary całkowitego wyrzeczenia się siebie. Jest to miłość aż do śmierci. Święty apostoł Paweł istotę tej miłości wyraża słowami o bezgranicznym umiłowaniu Eklezji przez jej Oblubieńca. Apostoł narodów rzeczywistość relacji Chrystusa do Kościoła nazywa wielką tajemnicą, do uczestnictwa w której zostaliśmy wezwani (por. Ef 5, 22). Miłość Chrystusa i uczestnictwo w tajemnicy życiotwórczej śmierci (gr. ζωηφόρος θάνατος), oddanie siebie bez miary, okazuje się być prawdziwą alternatywą dla wszechobecnej współcześnie cywilizacji hedonizmu (gr. πολιτισμός του αισθήματος)³⁶⁶.

Swoim postępowaniem Zbawiciel daje chrześcijanom przykład do naśladowania. Każdy z nas jest wezwany do praktykowania życia cnoty. Umycie przez Pana nóg swoim

³⁶¹ Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 166.

³⁶² Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 244.

³⁶³ Por. tamże.

³⁶⁴ Por. tenże, *To pronomio tis apelpisias*, s. 196; por. Ekumeniusz Biskup Tricca, *Commentario in Epistola ad Romanos*, PG 118, 409A.

³⁶⁵ Por. Ch. Yannaras, *To pronomio tis apelpisias*, s. 196.

³⁶⁶ Por. Ch. Yannaras, *Scholio sto asma asmaton*, s. 133.

uczniom, będące obrazem służby bliźniemu, jest praktycznym urzeczywistnieniem metody drogi uniżenia (gr. μέθοδος οδοῦ ταπεινώσεως). Ascetyka prawosławna szczególną wagę przywiązuje do uczestnictwa ciała w życiu cnoty, modlitwy i komunii. Praktyki angażujące ciało stanowią zasadniczą formę wysiłku ascetycznego chrześcijanina (gr. ουσιαστική φάση της προσπάθειας). Święty Jan Klimak nauczał, że asceza cielesna ma poprzedzać ascezę duszy, ponieważ dusza upodabnia się i dostosowuje się (gr. «εξομοιούται» καί «συσχηματίζεται») do tego, co czyni ciało³⁶⁷. Owo upodobnienie się i przystosowanie się duszy do ascezy ciała stanowi metodę osiągnięcia doskonałości przez człowieka, czego przykład dał nam Chrystus. Swoją miłość do człowieka Chrystus ukazał nam także poprzez umiłowanie osób cierpiących i grzeszników. W Ewangeliach bardzo wymowne są opisy przedstawiające Zbawiciela przebywającego wśród jawnych grzeszników, cudzołożnic i celników. Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić zaginionych (por. Łk 19, 10; Ez 34, 16; J 3, 17). Z mocą zalecał grzesznikom drogę *metanoi*: „Idź i nie grzesz więcej” (J 8, 11; por. J 5, 14). To właśnie grzeszników Chrystus umiłował aż do śmierci na krzyżu. Każdy człowiek, nawet najbardziej zacny, nie jest wolny od pomyłek, błędów i grzechów. Tą samą miłością pozwalającą przeżyć cud zbawienia w Jezusie Chrystusie otula nas Kościół Niebiański: Matka Boża i święci³⁶⁸.

Śmierć Jezusa Chrystusa była wydarzeniem dobrowolnym, stojącym w opozycji do śmierci ludzi, których zgon jest nieuniknionym kresem energii zindywidualizowanej natury. Zbawiciel wydaje siebie na śmierć, całkowicie rezygnując z jakiegokolwiek dążenia do samowystarczalnej egzystencji (gr. τάση και επιδίωξη αυθυπαρξίας). Tym samym przywraca On istnienie i życie do relacji z Ojcem. Poddaje się woli Ojca, przenosząc fakt istnienia i życia na relację z Nim (gr. μεταθέτοντας το γεγονός της ύπαρξης και της ζωής στη σχέση με τον Πατέρα)³⁶⁹. Dzięki temu ostateczna konsekwencja buntu człowieka zostaje włączona (gr. εντάσσω) w wolność miłości i posłuszeństwa woli Ojca, czyli w Boski sposób istnienia (gr. στον τρόπο υπάρξεως του ακτίστου)³⁷⁰. Tę miłość Jezusa Chrystusa dostrzec można również w zstąpieniu Chrystusa do Otchłani (gr. Άδης). Jest to zstąpienie Dawcy życia do otchłani fizycznego niszczenia (gr. ή σωματική φθορά), do otchłani ludzkich tragedii³⁷¹, pożądliwości, niepowodzeń i grzechów, aby w chwale miłości (gr. μέσα στη

³⁶⁷ Por. Jan Klimak, *Drabina rajy*, (25, 58), s. 255; por. tamże, (28, 23), s. 313. Ch. Yannaras, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 77.

³⁶⁸ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 61.

³⁶⁹ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 165.

³⁷⁰ Por. tamże, s. 166.

³⁷¹ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 69.

δόξα τῆς ἀγάπης) wskrzesić wszystko wraz ze zmartwychwstaniem³⁷² i w ten sposób najbardziej beznadziejne aspekty ludzkiej apostazji połączyć ze sobą (gr. νά συνδέση μέ τή θεία ζωή καί τίς πύο αβυσσαλέες πτωχές τῆς ἀνθρώπινης ἀποστασίας)³⁷³. Zstępowanie Chrystusa do Otchłani ciągle pozostaje istotne w życiu Kościoła. Wymownym przykładem w tym zakresie jest postawa starców i mnichów, którzy szczególną życzliwością i troską otaczali grzeszników. Ich powierzenie się Bogu i bliźniemu, dokonujące się poprzez wysiłek postu, posłuszeństwa i modlitwy, a także poprzez czynne poskramianie egoizmu i pychy oraz odrzucanie zbędnych trosk – stanowi zachętę dla wszystkich wiernych, gdyż nie ma innego sposobu osiągnięcia prawdziwej wolności jak poprzez miłość i odwrotnie³⁷⁴. Także wydarzenie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa jest aktem miłości Bożej. Zbawiciel, będąc pierworodnym spośród umarłych, otwiera drogę dla całej ludzkości. W dniu powszechnego zmartwychwstania każdy człowiek w pełni swego jestestwa dostąpi wieczności adekwatnie do swojego ziemskiego postępowania³⁷⁵. Dzieło Boskiej ekonomii, z kulminacyjnym momentem Wcielenia Syna Bożego, wskazuje na afirmację całego człowieczeństwa. Mikołaj Kabazyłas zwracał uwagę na fakt, że Chrystus łączy się z całą ziemią przez miłość, która pozwala siebie ukrzyżować (gr. Ο Χριστος ενωθηκε με τον ερωτα ολης της γης εσταυρωμενον)³⁷⁶. Także i ze strony człowieka ta miłość zostaje odwzajemniona: zgoda Przeczystej jest zaczątkiem, który ma doprowadzić do wyzwolenia ludzkiej wolności (gr. ελευθέρωση της ανθρώπινης ελευθερίας)³⁷⁷. W zbawczym działaniu Chrystusa spełnia się ostateczny cel stworzenia, a mianowicie życie w jedności ze swym Stwórcą. Zdaniem Mikołaja Kabazyłasa najbardziej wzniosłym celem stworzenia ludzkiej natury było znalezienie w niej Matki³⁷⁸. Dzięki drodze, którą toruje Chrystus, każdy człowiek może naśladować działanie będące przeciwieństwem poczynań Adama (gr. να επαναλάβει την κίνηση του Χριστού). Została nam wszczepiona możliwość przekształcania determinacji śmierci w wolność rezygnacji ze wszelkiej próby autoegzystencji (gr. ελευθερία αυτοπαράιτησης απο κάθε απαίτηση αυθυπαρξίας). Tendencja związana z buntem Adama została odwrócona i życie nie opiera się już wyłącznie na możliwościach śmiertelnej natury,

³⁷² Por. tamże, s. 176.

³⁷³ Por. tamże, s. 198.

³⁷⁴ Por. tamże, s. 70.

³⁷⁵ Maksym Wyznawca, *Capitulum de charitate Centuria I*, PG 90, 976C: „και πᾶσιν ἐξ ἴσου τὴν ἐλπίδα τῆς ἀναστάσεως ἐχαρίσατο ἑὶ καὶ ἕκαστος ἐξ αὐτῶν, εἴτε δόξης, εἴτε κολάσεως καθίστησιν ἄξιον”.

³⁷⁶ Por. Ch. Yannaras, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 230–231.

³⁷⁷ Por. tamże, s. 230.

³⁷⁸ Mikołaj Kabazyłas, *Λόγος εις τον Ευαγγελισμόν της υπεραγίας Δεσποίνης ημών και αιμαρθένου Μαρίας* 8 w: P. Nellas, *Η Θεομήτωρ*, Ateny 2010, s. 150–152. Por. Ch. Yannaras, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 230: „Από την πρώτη στιγμή την έπλασε τέτοια, ώστε, όταν θα χρειαζόταν να γεννηθή, να πάρη από αυτή τη μητέρα”.

lecz na osobowej relacji z Ojcem przez Syna, który przyjął ludzką naturę³⁷⁹. To pełne miłości zaproszenie do relacji jest wydarzeniem konstytuującym narodziny „z góry” naszej osoby (gr. η ερωτική του κλήση - συστατική τής "άνωθεν" γέννησης του προσώπου μας)³⁸⁰.

1.2.2.10. Osoba Syna Bożego jako podstawa istnienia Kościoła

Odwieczne Słowo Boga pełni niepowtarzalną rolę w dziejach Boskiej ekonomii zbawienia. Zgodnie ze świadectwem apostołskim w żadnym innym imieniu nie ma zbawienia, nikt inny nie przyjął człowieczeństwa i nie otworzył drogi naszej przemiany (por. Dz 4, 12). Relacja, którą Syn Boży w wolności i miłości urzeczywistnia z Ojcem, poprzez Kościół staje się udziałem wierzących³⁸¹. W Jezusie Chrystusie nie tylko człowiek, ale także cały świat dostępuje relacji z Ojcem, ponieważ świat stał się ciałem Syna³⁸². Nasze wstąpienie do Kościoła oznacza bowiem wszczęcie w ciało Chrystusa, stanie się jednym z Chrystusem. Akt ten oznacza niesłychaną nobilitację człowieka; oznacza nie tylko bycie stworzeniem, ale wyznacza nowy status człowieczeństwa jako dziecięstwa Bożego. Nasze usynowienie jest aktualizowane w osobowy sposób poprzez przystąpienie do komunii świętych (gr. κοινωνία τών αγίων), komunii jedności życia braci i sióstr w Jezusie Chrystusie, której jedynym celem jest uczestnictwo w życiu triadycznej komunii³⁸³.

Życie Chrystusa po zmartwychwstaniu, w królestwie Boga Ojca, wyznacza eschatologiczny początek naszego istnienia (gr. απαρχή του ημετέρου φουράματος). Przebóstwienie człowieka oraz jego zbawienie dokonują się w kontekście chrystologicznym (gr. χριστολογική αναφορά)³⁸⁴. Chrystus jako pierwszy wprowadził na tron Boskości glinę człowieka (gr. ανύψωσε το ανθρώπινο πηλό) stając się dla nas drogą i bramą³⁸⁵. Logika soteriologiczna jest oczywista: „Chrystus jako pierwszy, potem ci, co należą do Chrystusa” (1 Kor 15, 23). To właśnie w osobach świętych dokonuje się zjednoczenie Boga z człowiekiem, zjednoczenie stworzonej natury z niestworzoną łaską. W eschatologicznej rzeczywistości Chrystus jest wcieloną Boską Hipostazą (gr. η σαρκωμένη Θεία υπόσταση),

³⁷⁹ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 166. Por. tenże, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 132.

³⁸⁰ Por. tenże, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 53.

³⁸¹ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 206.

³⁸² Por. tenże, *Ontologia tis schesīs*, s. 114.

³⁸³ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 60, 89, 93–94, 196, 201, 217.

³⁸⁴ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 245.

³⁸⁵ Por. tamże, s. 243.

a święci wokół Niego są przebóstwionymi hipostazami (gr. Θεωμένες υποστάσεις) ludzkimi³⁸⁶. Jako Głowa Kościoła Chrystus jawi się jako ten, który przekształca ciało naszego upokorzenia, dokonując rekonstrukcji natury ludzkiej (gr. ανάπλαση της φύσεως) oraz rekonstrukcji całego stworzenia³⁸⁷. Dotyczy to zarówno rzeczywistości ciała Chrystusa, jak i udziału każdego z nas w eschatonie. Tym, co pozostaje w sferze ludzkiej wolności i akceptacji, jest kwestia naszego osobowego zjednoczenia z Bogiem przez miłość, przez wiarę a nie przez oglądanie (por. 2 Kor 5, 7)³⁸⁸.

W Chrystusie osiągnięty zostaje przedwieczny cel (gr. προαιώνιος σκοπός) stworzenia, którym jest hipostatyczne zjednoczenie ze Stwórcą³⁸⁹. Fakt ten był zamierzony przez Boga przed wiekami, przed czasem i stworzeniem wszystkiego. Nie tylko człowiek, ale i cały świat został pomyślany w perspektywie zjednoczenia z Bogiem³⁹⁰. Chrystus jest głową Kościoła, gdyż dokonując egzystencjalnej przemiany istnienia ludzkiej natury, staje się sposobem istnienia Kościoła. Pokonanie egzystencjalnej bariery oddzielającej ludzką naturę od Boga, zniesienie muru podziału oznacza, że hipostaza ludzka może istnieć nie tylko w oparciu o energie stworzonej natury, ale w oparciu o niestworzone energie Boskie (gr. άκτιστες ενέργειες της Θείας ζωής)³⁹¹. Pokonanie granic stworzonności, ograniczeń i determinacji przez udział człowieczeństwa w życiu Stwórcy stają się egzystencjalną zasadą życia i świadczą o tym, że w Chrystusie wypełniła się cała Opatrzność Boża względem stworzeń³⁹².

1.2.3. Duch Święty (gr. Το Άγιο Πνεύμα)

Zainicjowany w Starym Testamencie proces stopniowego objawiania się Ducha Świętego przygotowuje na przyjęcie wyraźnie sformułowanej osobowej prawdy o Nim w Nowym Testamencie. Zdaniem naszego autora w celu odkrycia całego potencjału imienia

³⁸⁶ Por. Ch. Yannaras, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 243.

³⁸⁷ Por. tamże, s. 242–244.

³⁸⁸ Por. tamże, s. 40 i 43.

³⁸⁹ Por. Ch. Yannaras, *To ainigma toy kakoy*, s. 105–106.

³⁹⁰ Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thalassium*, (60), PG 90, 621C: „przed wiekami zostało zamysłone zjednoczenie [...] stwórcy i stworzenia [...] które objawiło się w Chrystusie w czasach ostatnich” (gr. Ένωσις γαρ προυπενοήθη των αιώνων [...] κτίστου και κτίσεως [...] ήτις εν Χριστω επ εσχάτων των χρόνων φανερωθεντι γέγονε).

³⁹¹ Por. Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 204.

³⁹² Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 164. Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 105.

Trzeciej hipostazy należy przejść od pierwotnego, bazującego na rzeczywistości stworzonej, znaczenia słowa „duch” (wiatr, tchnienie) do niewidzialnej wszechobecności i uświęcającego działania Ducha Świętego³⁹³.

Samo nazewnictwo Trzeciej Hipostazy Trójcy zaczęło kształtować się w najbardziej odległych dziejach Objawienia Bożego. W Starym Testamencie jest mowa o Duchu Bożym (hebr. *rûa h 'ělohîm*, gr. *πνεύμα Θεού*; por. Rdz 1, 2; por. Ps 104(103); por. Hi 33, 4; 30 (LXX)), Duchu Pana (gr. *πνεύμα Κυρίου*; Mdr 1, 7) i tylko dwa razy o Duchu Świętym (hebr. *rûa h qodšô*, gr. *πνεύμα το άγιον*; por. Ps 50, 13; Iz 63, 10–11 (LXX)). W czasach Nowego Testamentu utwierdza się forma „Duch Święty”. Według Ojców Kościoła to imię Trzeciej Hipostazy Trójcy najlepiej oddaje bezcielesną, niematerialną i niepodzielną rzeczywistość Osoby Ducha³⁹⁴.

1.2.3.1. Odwiecznie pochodzący od Ojca (gr. *εκπορευόμενος εκ του Πατρός*)

W oparciu o księgę Starego Testamentu można wskazać na jedność Ducha Bożego z Osobą Boga Ojca w dziele stworzenia i udzielania się Boga człowiekowi³⁹⁵. W świetle prorockiego objawienia³⁹⁶ Duch to przede wszystkim tchnienie charyzmatyczne, które jest darem dla osoby i ostatecznie samo jest osobą³⁹⁷.

Objawiając Ducha, Jezus świadczy o tym, że Pocieszyciel z Ojca pochodzi (gr. *εκπορεύεται*)³⁹⁸. W Osobie Jezusa Chrystusa ukazywana jest nierozłączna jedność Ojca z

³⁹³ Por. Ch. Yannaras, *To rîto kai arrîto*, s. 94; Por. X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań – Warszawa 1982, hasła: *duch* oraz *Duch Boży*, s. 224 i 226.

³⁹⁴ Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, Warszawa 1999, s. 112.

³⁹⁵ W Biblii hebrajskiej na określenie ducha „używa się hebrajskiego słowa *ruah*, czyli «tchnienie»: «Przez słowo Pana powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie (*ruah*) ust Jego» (Ps 33, 6). To żywe i ożywiające tchnienie Boga nie występuje tylko w pierwszej fazie stworzenia, lecz nieustannie podtrzymuje i ożywia całe stworzenie, działa proroczo, odnawia stworzenie i prowadzi je do wypełnienia Boskich obietnic: «Stwarzasz je, gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi» (Ps 104, 30; Ez 11, 5; Ez 37,1-14)”. Jan Paweł II, *Duch Święty w Starym Testamencie. Katecheza podczas audiencji generalnej z 13.05.1998*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_13051998.html (dostęp: 3.03.2023).

³⁹⁶ Kluczowe znaczenie posiada działalność proroków pod natchnieniem Ducha Świętego oraz zapowiedź spoczęcia pełni darów Ducha na potomku Jessego: Iz 11, 2–3; Iz 7, 15.

³⁹⁷ Jan Paweł II, *Dominum et Vivificantem*, 1.

³⁹⁸ Czasownik *εκπορεύομαι* występuje w dwóch miejscach Pisma Świętego, gdzie odpowiednio posiada on znaczenie wychodzenia (Księga Przysłów 3, 16 – przekład polski pomija połowę wersetu wg. Septuaginty) oraz pochodzenia (J 15, 26). Por. D. Dimitrakou, *Mega Lexikon Olīs tīs Ellīnikīs Glōssīs*, t. 5, hasło: *εκπορεύω*, s. 2376 oraz: E. Nestle – K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, s. 302.

Osobą Ducha Świętego³⁹⁹. Teolog z Aten na określenie wzajemnej relacji Osób Ojca i Ducha używa terminu tchnienie/pochodzenie (gr. εκπόρευση), który wskazuje na odmiennosć Hipostaz w Trójcy, jak również podkreśla wzajemnie dopełniającą się (gr. με τρόπο αμοιβαία συμπληρωματικό) wolność Boskich Osób od wszelkich skojarzeń z rzeczywistością stworzoną i jakimikolwiek ograniczeniami⁴⁰⁰. W duchu Ojców Kościoła pochodzenie Ducha Świętego Yannaras lokuje poza czasem (gr. εκπορεύεται αχρόνως)⁴⁰¹. Oznacza to, że fakt istnienia Ducha ma odniesienie do pozaczasowej relacji, której źródłem i inicjatorem jest wolność miłości Boga Ojca, a uczestnikiem wolność miłości Ducha. Tak jak i w przypadku pozostałych dwóch Boskich Hipostaz, ontologiczna zasada osobowej odmiennosć Hipostazy Ducha nie odnosi się do substancjalnej możliwości samej w sobie, ale do faktu hipostatycznej i kenotyczno-komunijnej wolności⁴⁰². Jest to rzeczywistość niepodzielna (gr. μη διερούμενο)⁴⁰³. Z jednej strony Ojciec nie jest zobligowany przez swoją naturę do posyłania Ducha, ale czyni to w nieustającej wolności⁴⁰⁴, z drugiej zaś strony wolność miłości Ducha stanowi Jego Hipostazę w relacji komunii (gr. σχέση κοινωνίας). Nieskrępowana wola istnienia Ducha jest nieustannie potwierdzana przez wolną miłość i komunię z Ojcem⁴⁰⁵. Duch Święty w sposób wolny odpowiada na miłość Ojca i czyni życie Trójcy życiotwórczą komunią Trzech Boskich Osób. Już św. Atanazy poprzez obrazy źródła (gr. πηγή), rzeki (gr. ποταμός) oraz wody (gr. ύδωρ) wskazywał na nierozdzielną jedność życia Osób Trójcy Świętej⁴⁰⁶ oraz na jedność triadycznej energii⁴⁰⁷. W celu wyrażenia powyższej rzeczywistości często uciekano się do porównań i analogii. Jedną z nich jest stwierdzenie, że Duch Święty wychodzi z Boga Ojca jako tchnienie Jego ust (gr. Πνεύμα του στόματος αυτού)⁴⁰⁸. Ojcowie wschodni są dalecy od antropomorficznego rozumienia tych słów. Bazyli Wielki pojmuje owo tchnienie jako istotę żywą (gr. ουσία ζώσα) i podkreśla jej niewysłowiony sposób istnienia (gr. τρόπος της υπάρξεως). Uwzględniając

³⁹⁹ Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 92: „W kontekście językowego realizmu objawienia, Ducha Bożego nie można oddzielić od Ojca i Syna. On objawia się z Ojcem w osobie Chrystusa” (gr. Στο πλαίσιο του γλωσσικού ρεαλισμού της αποκάλυψης, τό Πνεύμα του Θεού δεν μπορεί νά διαχωριστεί από τον Πατέρα και τον Υιό. Αποκαλύπτεται μαζί μέ τον Πατέρα στο πρόσωπο του Χριστού).

⁴⁰⁰ Por. tamże, s. 93–94. Termin *εκπόρευση* zależnie od kontekstu wypowiedzi oddaje stronę czynną lub bierną czasownika *εκπορεύειν*, czyli oznacza tchnienie Ducha przez Ojca lub pochodzenie Ducha od Ojca.

⁴⁰¹ Por. Ch. Yannaras, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 75.

⁴⁰² Por. tenże, *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 77, *Schediasma eisagōgīs stī filosofia*, s. 233.

⁴⁰³ Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 77.

⁴⁰⁴ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 106.

⁴⁰⁵ Por. tamże, s. 223.

⁴⁰⁶ Por. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, (1, 19), s. 90–91 (PG 26, 573CD).

⁴⁰⁷ Por. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, (1, 28), s. 101 (PG 26, 596A).

⁴⁰⁸ Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, (46), s. 146 (PG 32, 152B).

zachodzące w jego czasach debaty teologiczne oraz zmiany terminologiczne, należy tu rozumieć konkretne istnienie czy konkretny byt, który zostaje dookreślony mianem władczyni świętości/uświęcenia (gr. *αγιασμού κυρία*)⁴⁰⁹. W IV wieku polemika z eunomianami i macedonianami, usiłującymi negować bóstwo Ducha Świętego, zaowocowała powstaniem licznych dzieł napisanych w obronie boskości Osoby Ducha⁴¹⁰. Ojcowie kapadoccy wykazywali, że pomimo iż Pismo Święte nigdzie wprost nie nazywa Ducha Bogiem, to jednak implikuje mu zdolność widzenia (ang. a visual faculty), odnosi do Jego Osoby pojęcie „Widzący” (od gr. czas. *θεάομαι*), które używane jest na określenie Boskiej rzeczywistości życia (por. Rdz 3, 5; Dz 5, 3–4)⁴¹¹. Zatem już w tamtym czasie podkreślano, że Osoba Ducha w działaniu okazuje się być postrzegalną siłą (gr. *θεατική ενέργεια, δύναμη*) i widzącą energią (gr. *ορατική ενέργεια*)⁴¹². Działalność Ojców kapadockich koncentruje się na podkreśleniu jedności życia Ducha Świętego z Ojcem i Synem. Dla chrześcijańskiego Wschodu jednym z aspektów tej będącej poza kategorią rzeczy i czasu wyjątkowej jedności jest wspólnota natury, lecz jej nadrzędną zasadą jest komunijna wspólnota i perychoreza życia Osób Trójcy⁴¹³.

Hipostatyczna tożsamość Ducha Świętego zasadzająca się na pochodzeniu z Ojca (gr. *εκπόρευση*)⁴¹⁴ była kwestią tożsamości eklezjalno-liturgicznej chrześcijaństwa wschodniego. Modlitwy anafor liturgii wschodnich bardzo mocno podkreślają rzeczywistość działania Ducha w ramach triadycznej jedności życia⁴¹⁵. Eklezjalne doświadczenie wiary mówi o Duchu Świętym, „który od Ojca pochodzi” (por. 1 Kor 2, 12)⁴¹⁶. Jan Damasceński jednoznacznie stwierdza: „My zaś nauczamy, że Duch Święty z Ojca [jest] i Duchem Ojca nazywany [jest]; nie nauczamy zaś, że Duch jest z Syna, zaś określenie Duch Syna stosowane/używane jest ze względu na objawienie i przekazanie Go

⁴⁰⁹ Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, (18, 46), s. 147 (PG 32, 152B).

⁴¹⁰ Por. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, (IV, 1–7), s. 127–133; por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, (Mowa 31 i 41), s. 344–363, 464–474.

⁴¹¹ Por. T. Dolidze, *Deit Fil*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nysa*, red. L.F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden – Boston 2010, s. 218.

⁴¹² Por. Grzegorz z Nyssy, *De Deitate Fili et Siritus Sancti*, PG 46, 573D i 576A.

⁴¹³ Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 93, 96, 133, 135, 143–147.

⁴¹⁴ Por. Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 93. W danej kwestii stanowisko kościoła Rzymskiego jest różne. Yannaras zwraca uwagę na to, że wydzwignięcie na pierwszy plan koncepcji „zupełnie energetycznej natury/substancji” (*actus purus*) prowadzi do sprowadzenia osobowej rzeczywistości w Bogu (gr. *υποβιβασμό της πραγματικότητας των προσώπων*) do abstrakcyjnych, „wewnętrznych relacji natury”. Zachód ostatecznie przyjął też *filioque*, co doprowadziło do subordynacjonizmu –podporządkowania Ducha względem pozostałych Osób. Por. Ch. Yannaras, *Alītheia kai enotīta tis Ekkliśias*, s. 73–74 oraz 77; por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 234.

⁴¹⁵ Por. H. Paprocki, *Wieczera Mistyczna*, s. 67, 92, 99, 111–112, 117, 128, 134–135, 143.

⁴¹⁶ *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 25.

przez Syna”⁴¹⁷. Wspólnota Bożego życia przekłada się więc na sposób posłania Ducha na świat, z woli Ojca przez Syna, jak i na wspólne, triadyczne działanie Ducha w świecie. Będąc świadectwem wspólnej triadycznej energii, akt posłania (gr. αποστολή) Ducha na świat posiada początek w czasie⁴¹⁸. Yannaras odnosząc się do zaistniałych pomiędzy Wschodem i Zachodem różnic dotyczących ontologicznej podstawy pochodzenia Ducha, wskazuje iż rzymska koncepcja subordynacjonizmu Ducha, czyli *Filioque* uderza w perychoretyczno-energetyczny archetyp życia Boskich Osób. Hipostatyczny obraz Bożego życia zostaje zredukowany poprzez absolutyzację Boskiej substancji. Przypisanie Boskiej naturze przyczynowej i determinującej roli przekłada się także na zmianę w pojmowaniu roli Osoby Ducha w perspektywie eklezjalnej⁴¹⁹.

Reasumując, należy stwierdzić, iż kwestię odwiecznego pochodzenia Ducha Świętego od Ojca Teolog z Aten postrzega jako wydarzenie miłości (gr. γεγονός αγάπης) i całkowitej wolności (gr. ολοκληρία ελευθερίας). Jednocześnie zastrzega on, że podobnie jak w przypadku Drugiej Osoby Trójcy, pochodzenie Ducha stanowi niepojmowalną tajemnicę⁴²⁰. Duch Prawdy swoim istnieniem wskazuje na Ojca jako „egzystencjalną prawdę” i przyczynową zasadę własnego Ja, jak i wszelkiego istnienia (gr. Αιτιώδους αρχής του υπαρκτού)⁴²¹. Duch Prawdy poprzez swoje istnienie odsyła (gr. παραπέμπει) do jedynej egzystencjalnej Prawdy, do życia będącego agapetyczną wolnością i osobową przyczyną wszystkiego⁴²². W tym kontekście Yannaras istnienie Ducha nazywa anaforyczną innością, która poprzez swój sposób istnienia odsyła do Osoby Ojca⁴²³.

1.2.3.2. Sprawca hipostatycznej komunii (gr. υποστατικός συντελεστής)

Osoba Ducha Świętego ukazuje w pełni tożsamość Boga (gr. ταυτότητα του Θεού)⁴²⁴. Życie nierozdzielnej Trójcy Osób oznacza bowiem zupełnie inną rzeczywistość niż dwubiegunowe relacje znane ze świata stworzonego, które są naznaczone determinacją

⁴¹⁷ Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, (8), s. 46 (PG 94, 832B).

⁴¹⁸ Por. Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 223, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 108, *To alfavītari tis pistis*, s. 42.

⁴¹⁹ Por. tenże, *Alītheia kai enoīta tis Ekklīsias*, s. 73-74.

⁴²⁰ Por. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, (8), s. 39 (PG 94, 820A).

⁴²¹ Por. Ch. Yannaras, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 76. Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 73-74.

⁴²² Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 76.

⁴²³ Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 74.

⁴²⁴ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 93.

o charakterze przyczynowo-skutkowym⁴²⁵. Oznacza to, że relacja Boskich Osób Ojca i Syna nie zamyka się w obopólnej, wzajemnej zależności (gr. διπολικότητα μιας αμοιβαίας εξάρτησης), lecz wypełnia się (gr. ολοκληρώνεται) w wolności agapetycznej inkluzji (gr. αγαπητικής συμπερίληψης) Osoby Ducha Świętego do jednoczącej relacji (gr. στην ενοπιό σχέση)⁴²⁶. Z tego też powodu Osoba Ducha objawiana jest przez Syna w łączności z Ojcem i jawi się jako sprawca hipostatycznego odniesienia Syna do Ojca i odwrotnie⁴²⁷. W objawieniu Trzeciej Osoby Trójcy ukazuje się zatem nieznaną determinacji „charakter Niestworzonego” (gr. αναίτιος χαρακτήρας του ακτίστου), pełnia sposobu Jego absolutnej egzystencjalnej wolności (gr. καθολικότητα του τρόπου της υπαρκτικής ελευθερίας του), komunijne życie Boskich Osób. Osoba Ducha ukazuje (gr. σημαίνει) w pełni sposób istnienia Boga. Wolna od wszelkiej determinacji egzystencjalna pełnia oznacza osobową wolność, bezmiar hipostatycznej (i wolitywnej) dobroci (gr. αμετρία υποστατικά θελημένης αγαθότητας) oraz pełnię miłości (gr. το όλον του έρωτος)⁴²⁸.

Duch Święty uczestniczy w relacji Ojca z Synem, czyniąc tę relację życiotwórczą pełnią życia⁴²⁹. To w Nim dokonuje się relacja Ojca i Syna. Z tego powodu nazywany jest Duchem Ojca i Duchem synostwa (por. Rz 8, 15). Już Atanazy Wielki zauważył, że sposób istnienia Osoby Ducha Świętego nie posiada żadnego odpowiednika w świecie stworzonym. Istnienie Ducha jest czymś niepowtarzalnym, absolutnie odmiennym od sposobu istnienia Syna i lokuje się nie tylko w relacji z Ojcem, ale jednocześnie ukazuje relację z Bogiem Słowem⁴³⁰. Yannaras podkreśla, że pochodzenie Ducha od Ojca objawia sposób istnienia, który nadaje sens (gr. νοηματοδοτεί) zrodzeniu Syna. Osoba Ducha objawia bowiem komunijny sposób Boskiego życia, wnosi triadyczną pełnię. Będąc Duchem Ojca, składa on nieustanne świadectwo o Synu. To w Nim urzeczywistnia się relacja synostwa⁴³¹. W celu zobrazowania tej rzeczywistości Bazyli Wielki porównuje Osobę Ducha do światła. Skoro Syn jest obrazem Ojca, to niemożliwym jest ujrzenie obrazu bez światła⁴³². Duch jest jak światłość, która pozwala ujrzeć Syna będącego Obrazem Ojca. Zdaniem świętego Symeona Nowego Teologa Osoba Ducha jest spełnieniem woli Ojca w Synu, co dokonuje się w ramach absolutnej egzystencjalnej wolności. W Duchu Świętym Osoby Trójcy przeglądają

⁴²⁵ Por. tamże, s. 91.

⁴²⁶ Por. tamże, s. 92–93.

⁴²⁷ Por. tamże, s. 92.

⁴²⁸ Tamże, s. 91–92. Por. X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, hasło: *Bóg*, s. 53.

⁴²⁹ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 56–57.

⁴³⁰ Por. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, (I, 21), s. 94.

⁴³¹ Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 173.

⁴³² Por. tamże, s. 174.

się w sobie nawzajem⁴³³. Według wielu tekstów patrystycznych Syn jest obrazem Ojca a Duch obrazem Syna⁴³⁴. Jeszcze wyraźniej ten triadyczny sposób istnienia dostrzec można w działaniu Boga w świecie: Syn-Logos świadczy o Ojcu w Duchu, Ojciec działa i ukazuje swoje istnienie przez Syna w Duchu Świątym, Duch Świąty ukazując Syna, wskazuje Ojca. Ostatecznie sposobem Boskiego działania jest wolność, która czyni wolę Ojca (gr. ελευθερία που συνιστά τη θέληση του Πατρός) miłością rodzącą (gr. αγάπη γεννητική) i miłością tchnącą (gr. αγάπη εκπορευτική), wolę Syna (gr. τη θέληση του Υιού) miłością posłuszeństwa Ojcu (gr. τη θέληση του Πνεύματος), a wolę Ducha aktywną miłością majestatu Ojca (gr. αγάπη ενεργητική της "δυνάμεως" του Πατρός)⁴³⁵.

1.2.3.3. Dawca życia (gr. ζωής χορηγός)

Hipostaza Ducha Świątego uczestniczy w każdym etapie ekonomii zbawienia. Ojcowie chrześcijańskiego Wschodu nauczali, że wszystko stworzone przez Syna od Ducha posiada swoją moc istnienia (gr. την του είναι ισχύν)⁴³⁶. Każdy aspekt działania Ducha ukazuje specyfikę działania Boga (gr. το ίδιον του Θεού)⁴³⁷. Dziełem Ducha Świątego w ekonomii zbawienia zawsze jest objawienie wspólnej woli i wspólnej energii trzech Boskich Hipostaz⁴³⁸. Tym, co ujawnia Duch Świąty, jest wolne istnienie: istnienie nie wypływające z konieczności natury, lecz z wolności miłości⁴³⁹. Duch Świąty zostaje nazwany Dawcą życia właśnie ze względu na działanie w świecie, ujawniające życiotwórczy i powszechny sposób triadycznej energii⁴⁴⁰. Duch ujawnia tożsamość Boga jako stwórczą (gr. ποιητικής) i ożywiającą miłość (gr. ζωοποιού αγάπης)⁴⁴¹. Teolog z Aten nazywa Ducha Świątego osobowym sprawcą (gr. προσωπικός συντελεστής) objawienia (gr. φανέρωση) Boga na zewnątrz, ukazaniem stanowiącej byty i życionośnej miłości (gr. ως οντοποιού και ζωοφόρου αγάπης)⁴⁴² oraz zoarchiczną zasadą bytów (gr. ζωαρχική αιτία των όντων) i

⁴³³ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna*, Warszawa 1989, s. 141.

⁴³⁴ Por. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, (I, 24–25), s. 98; por. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, (I, 13), s. 58.

⁴³⁵ Por. Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 94.

⁴³⁶ Por. Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, (III, 5), s. 123 (PG 26, 632BC).

⁴³⁷ Por. Ch. Yannaras, *Ontologia tis schesīs*, s. 107.

⁴³⁸ Por. Ch. Yannaras, *Alītheia kai enoīta tis Ekkliśias*, s. 73–74. Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 42.

⁴³⁹ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 223.

⁴⁴⁰ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 76.

⁴⁴¹ Por. tenże, *Ontologia tis schesīs*, s. 107.

⁴⁴² Por. tamże, s. 106.

całego materialnego stworzenia⁴⁴³. Życiodajne działanie Ducha względem stworzeń Yannaras pojmuje nie tylko w kontekście stwórczym, ale również w kontekście soteriologiczno-eschatologicznym. Duch Święty przyczynia się do rekonstrukcji rodzaju ludzkiego (gr. αιτία της αναδημιουργίας του ανθρώπινου γένους), nazywanej przez Yannarasa drugim stworzeniem, kreacją świata łaski i odrodzeniem człowieka⁴⁴⁴. Na wzór wewnątrztriadycznych relacji dokonuje się kluczowa dla chrześcijan relacja usynowienia (gr. σχέση της υιοθεσίας), która jest relacją życiotwórczą (gr. σχέση ζωοποιό) dla wszystkiego, co istnieje⁴⁴⁵. Stanowi to nawiązanie do nauczania św. Pawła, który nazwał Trzecią Osobę Trójcy Świętej Duchem usynowienia i świadectwa tego, że jesteśmy dziećmi Boga Ojca oraz współdziedzicami Chrystusa⁴⁴⁶. Kwestia wchodzenia poprzez usynowienie w odwieczne relacje Osób Trójcy Świętej, czyli stawania się ostatecznie dziedzicami Boga Ojca, jest dla Pawła kwestią zasadniczą. Boże zaproszenie i postępowanie człowieka na obraz i podobieństwo wzajemnej miłości Osób Trójcy Świętej stanowi jedyną możliwość realizacji tej drogi, którą Duch zwiastuje⁴⁴⁷.

Urzeczywistnienie powyższej drogi jest dziełem osobowej wolności i jednocześnie łaską. Dary Ducha Świętego prowadzą do urzeczywistnienia osobowej *metanoi*, stopniowego odrodzenia ludzkiej natury i doskonalenia (gr. τελειοι) stworzeń w przestrzeni Kościoła⁴⁴⁸. Odwołująca się do realiów synowskiej relacji *metanoia* porównywana jest do skoku w dal (gr. το άλμα της μετανοίας). Istotne w tym obrazie jest zerwanie z tym, co doczesne, dotychczasowe czy powszednie. Nie bez przyczyny mistrzowie praktyki ascetycznej na chrześcijańskim Wschodzie stan *metanoi* określali mianem życiotwórczej śmierci (gr. ζωοποιού θανάτου)⁴⁴⁹ oraz doświadczeniem Boskiej mocy (gr. πείρα της θείας δυνάμεως)⁴⁵⁰. Ten dar życia nazywany też odrodzeniem istnienia wymaga czynnego posłuszeństwa i miłości namaszczonej energią Ducha Świętego. Dzięki wynikającemu z potencjału Wcielenia działaniu energii Ducha człowiek zyskuje ożywiającą siłę i wstępuje

⁴⁴³ Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 39. Por. Rdz 1, 2.

⁴⁴⁴ Por. Ch. Yannaras, *Ī krisī tis profīteias*, s. 39.

⁴⁴⁵ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 57.

⁴⁴⁶ Por. Rz 8, 15–17.

⁴⁴⁷ Por. Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 223, 94–95, 106.

⁴⁴⁸ Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 100. Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 128.

⁴⁴⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 149, 248.

⁴⁵⁰ Por. tamże, s. 68; por. Maksym Wyznawca, *Capitulum de charitate*, (Centuria II, 39), PG 90, 997A.

w sposób życia Boga i świętych w Kościele⁴⁵¹. Ci, którzy przyjęli zew *metanoi* i przyjęli do swych serc życiotwórczą łaskę Boga, stają się mieszkańcami Królestwa Bożego⁴⁵².

Te wszystkie wydarzenia są życiotwórcze dla stworzenia poprzez ostateczne odniesienie wszystkiego do Osoby Ojca⁴⁵³. Duch Święty uczy wszystkiego i prowadzi do wszelkiej prawdy⁴⁵⁴. Będąc życiotwórczą miłością, Osoba Ducha nieustannie zaprasza do wszczepienia naszego śmiertelnego życia w sposób istnienia Chrystusa, do osobowej relacji posłuszeństwa woli Ojca i powstania z Nim (gr. *συνανάσταση*) do życiotwórczej komunii z Ojcem⁴⁵⁵.

1.2.3.4. Paraklet

Pierwotne zastosowanie terminu „paraklet” w kulturze greckiej odnosiło się do sytuacji, w której wzywa się kogoś na pomoc⁴⁵⁶. Termin ten pochodzi od czasownika *παρακαλέω*, który ma kilka znaczeń⁴⁵⁷. Jego biblijne zastosowanie stało się przedmiotem wnikliwej analizy i refleksji teologicznej⁴⁵⁸. Obecnie wskazuje się na terminy „orędownik” i „wspomożyciel” jako lepiej oddające zakres semantyczny słowa „paraklet” w wymiarze biblijnym, niż „pocieszyciel”⁴⁵⁹. W poszukiwaniu biblijnych źródeł pojmowania tego określenia Osoby Ducha niezbędne jest odwołanie się do pism św. Jana Apostoła. Określenie „Paraklet” po raz pierwszy zostało zastosowane przez św. Jana w odniesieniu do Osoby Jezusa Chrystusa (por. 1 J 2, 1)! Natomiast użyty w Ewangelii Janowej zwrot „innego Parakleta” (J 14, 16) stanowi nawiązanie do powyższej perykopy i jest wymownym świadectwem sukcesji i aktualizacji dzieła zainaugurowanego przez Chrystusa. Duch Święty nie przynosi niczego od siebie, a jedynie uczy i przypomina, pieczętuje wszystko, co powiedział i uczynił Chrystus (por. J 14, 26). „On Mnie uwielbi, bo moje weźmie i wam

⁴⁵¹ Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 200. Por. A. Napiórkowski, *Kościół Ducha kontynuacją wcielenia Chrystusa*, Kraków – Tarnów 2020.

⁴⁵² Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 86.

⁴⁵³ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 57.

⁴⁵⁴ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 95.

⁴⁵⁵ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 383.

⁴⁵⁶ Por. D. Dimitrakou, *Mega Lexiko Olīs tīs Ellinikīs Glōssīs*, t. 11, *παράκλητος*, Athenai 1964, s. 5444.

⁴⁵⁷ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 3, *παρακαλέω*, s. 401.

⁴⁵⁸ Por. O. Betz, *Der Paraklet*, Leiden – Köln 1963, s. 1. Por. *Słownik teologii biblijnej*, s. 644.

⁴⁵⁹ Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 3, s. 404. Por. F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, Warszawa 2001, *Rzecznik*, s. 708.

oznajmi” (J 16, 14)⁴⁶⁰. Z tego też względu we wschodniochrześcijańskiej myśli patrystycznej fraza „innego parakleta” oznaczała działającego w ramach jedności triadycznej energii „innego nauczyciela”⁴⁶¹.

Dalsza eklezjalna wykładnia pojęcia „Paraklet” wskazała dodatkowo na Ducha Świętego, będącego Dawcą życia (gr. ζωής χορηγόν), Źródłem uświęcenia (gr. αγιασμού γένεσις), wszędzie Będącym (gr. πανταχου ον) Wspomożycielem/Pomocnikiem (gr. βοηθός), Nauczycielem (gr. διδάσκαλος) oraz Uświęcicielem (gr. αγιοποιός)⁴⁶². Yannaras w każdym działaniu Ducha Parakleta odczytuje wolne przyjęcie i uczestnictwo w woli Ojca (gr. υποταγή και μετοχή)⁴⁶³. Czas przyjścia i działania Parakleta w życiu i stanowieniu Kościoła uwarunkowany jest czasem chwały Jezusa, przyjęciem przez Niego życiowoczej śmierci (gr. ζωοποιός θάνατος)⁴⁶⁴. Dopiero zniesienie oddalenia ludzkiej natury od Boga, dokonane przez Chrystusa, staje się początkiem ingerencji Parakleta stanowiącej konstytutywny impuls (gr. συστατική παρεμβολή) nowego organizmu Kościoła⁴⁶⁵. Yannaras rolę Parakleta postrzega w szerokiej perspektywie. Jest On przyczyną formowania się Kościoła jako ciała żyjącego na sposób życia prawdziwego (gr. συγκρότησης του θεσμού της Εκκλησίας σε σώμα του τρόπου της όντος ζωής). Paraklet stanowi jedyne egzystencjalne źródło pocieszenia i otuchy w mroku groźby śmierci (gr. παράκληση και παραμυθία στον ζόφο της απειλής του θανάτου)⁴⁶⁶. Jest On źródłem osobowych łask widzianych w cudach świętych osób⁴⁶⁷. Teolog z Aten podkreśla szczególnie dar prorocstwa⁴⁶⁸, dar przenikliwości (gr. χάρισμα διορατικό)⁴⁶⁹ oraz dar orędownictwa (gr. χάρισμα παρακλήσεως)⁴⁷⁰. Działanie Parakleta demaskuje też grzech, ukazuje sprawiedliwość i sąd⁴⁷¹. Wszędzie tam, gdzie dokonuje się wyjście poza prawa i ograniczenia stworzonej natury, mamy do czynienia z przebóstwiałą łaską, będącą darem Ducha Parakleta⁴⁷².

⁴⁶⁰ Por. Ch. Yannaras, *Ontologia tis schesīs*, s. 174.

⁴⁶¹ Por. Teodor z Mopsuestii, *In Evangelium Ioannis*, PG 66, 777A.

⁴⁶² Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, (IX, 22) s. 113 (PG 32, 108C); Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*, (XVI, 14 i 23), Kraków 2000, s. 263: „pomagający nauczyciel Kościoła”, s. 268: „Ten, który uczy i uświęca” (PG 33, 937B i 952A).

⁴⁶³ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 354.

⁴⁶⁴ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 241.

⁴⁶⁵ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 190.

⁴⁶⁶ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 238.

⁴⁶⁷ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 204.

⁴⁶⁸ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 239.

⁴⁶⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 217.

⁴⁷⁰ Por. tenże; por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 69.

⁴⁷¹ Por. tenże, *Ontologia tis schesīs*, s. 106.

⁴⁷² Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 238.

1.2.3.5. Prowadzący byty do doskonałości życia

Dzieło Ducha nie zmierza do kształtowania etycznych kategorii dobra i zła, lecz do przemiany ludzkiej egzystencji⁴⁷³. Pan Bóg w swoim życiu jest miarą doskonałości sposobu istnienia, do uczestnictwa w którym pragnie doprowadzić swoje stworzenia. Doskonałość Boskiego życia koreluje z absolutną wolnością od pożądlivosti (gr. ἀπάθεια)⁴⁷⁴ i zasadza się na perychorezie (gr. περιχώρησις) życia Osób Boskiej Trójcy⁴⁷⁵. Yannaras podkreśla, że wszelkie przewyciężenie determinacji i ograniczeń stworzonej natury oznacza łaskę – dar Ducha Świętego⁴⁷⁶. Osiąganie tego stanu w poupadkowej rzeczywistości oznacza też przebycie drogi wstępowania, prowadzącej od indywidualizmu do wspólnoty i stąd bardzo mocno związane jest z *metanoią* i ascezą, z przywróceniem do pierwotnego piękna zaciemnionego obrazu Bożego w człowieku, z umiłowaniem w czynie nieskończonej doskonałości Boga (gr. ἀτέλεστη τελειότητα)⁴⁷⁷, którą teolog z Aten lokuje w sposobie istnienia Boskiej Trójcy Osób, będącym Monadą, czyli transcendencją indywidualizmu (gr. υπέρβαση ατομικότητας) i egzystencjalnego podziału (gr. υπαρκτική διάσταση) – osobową pełnią triadycznej komunii⁴⁷⁸.

Doskonałość życia, do której prowadzi Duch Święty, w teologii Kościoła prawosławnego jest równoznaczna z powołaniem do świętości (por. Kpł 19, 2)⁴⁷⁹. Oznacza to, że chrześcijańska doskonałość nie jest rzeczywistością przynależącą do porządku etycznego, lecz zorientowana jest na ontologiczną kategorię uczestnictwa w życiu Boga (gr. μετοχή). Zaczątki tej myśli znajdujemy już u Pseudo-Dionizego Areopagity⁴⁸⁰. Ojcowie kapadoccy wskazywali na rolę Ducha Świętego w dziele doskonalenia życia stworzeń, rozumianego jako prowadzenie do uczestnictwa w Boskim sposobie istnienia. Duch Święty został przez nich nazwany przyczyną doskonalącą (gr. τελειωτική αιτία) stworzenia⁴⁸¹.

⁴⁷³ Por. Ch. Yannaras, *Ἰ krisī tis profīteias*, s. 45.

⁴⁷⁴ Por. Maksym Wyznawca, *Ambiquorum Liber*, PG 91, 1073B.

⁴⁷⁵ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 319.

⁴⁷⁶ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 238.

⁴⁷⁷ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 65.

⁴⁷⁸ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 318; por. Maksym Wyznawca, *Amboquorum Liber*, PG 91, 1036BC, 1400D–1461A.

⁴⁷⁹ Por. D. Dimitrakou, *Mega Lexiko Olīs tīs Ellinikīs Glōssīs*, t. 14, hasło: τελειω, Athenai 1964, s. 7140.

⁴⁸⁰ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, (Imiona Boskie XI,6), s. 152 (PG 3, 969 CD).

⁴⁸¹ Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, (16,38), s. 135 (*De Spiritu Sancto*, PG 32, 136B).

Grzegorz z Nazjanzu nauczał, że w Duchu Świętym doskonalą się (gr. Πνεύματι τελειούμενον) aniołowie i inne byty⁴⁸².

Yannaras akcentuje szczególnie eklezjotwórcze działanie Osoby Ducha Świętego, który w ramach zjednoczonej triadycznej energii buduje (gr. οικοδομεί) Kościół jako Ciało Chrystusa⁴⁸³. Wspólnota eucharystyczna, porównana do maleńkiego ziarna pszenicy, posiada mistyczny dynamizm porównywany do zaczynu drożdżowego ciasta (gr. μυστικό δυναμισμό της ζύμης) – jest przemieniającą siłą Kościoła⁴⁸⁴. W ramach tej wspólnoty i komunii Duch Święty organizuje i doskonali Ciało Kościoła⁴⁸⁵, prowadząc do pełni (gr. πλήρωμα) egzystencjalnych możliwości osobowej hipostazy, do istnienia człowieka na sposób wolności Boga, na sposób jego Królestwa – panowania nad wydarzeniem egzystencjalnym (gr. κυριαρχίας και εξουσίας πάνω στο υπαρκτικό γεγονός)⁴⁸⁶. Niestworzone energie Ducha prowadzą do nowego sposobu istnienia, gdzie dominująca w upadłym świecie rola natury zostaje zbalansowana i przewyciężona (gr. καλύπτεται και υπερνικάται – αντισταθμίζεται) przez tchnienie łaski⁴⁸⁷. Równolegle z ascezą doskonałość sposobu istnienia, której uczy Duch Święty ujawnia się poprzez miłość. Widzimy to w samowyrzeczeniu męczenników Chrystusa⁴⁸⁸, a także uczymy się tego we wzajemnych relacjach⁴⁸⁹. Doskonałość, do której prowadzi Duch Święty, to przyjęcie miłości Boga i zjednoczenie się z Nim⁴⁹⁰. Końcem tego procesu jest przemiana (gr. μεταμόρφωση) człowieka i świata⁴⁹¹. Yannaras ma na myśli przekształcenie determinacji śmierci (gr. αναγκαιότητας του θανάτου) w wolność od śmierci; przemianę indywidualocentrycznego sposobu istnienia (gr. ατομοκεντρικού τρόπου) w agapetyczną i przebóswiającą relację (gr. αγαπτική σχέση)⁴⁹².

⁴⁸² Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy Wybrane*, (45,6), s. 533 (PG 36, 629A).

⁴⁸³ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 355. Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 57.

⁴⁸⁴ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 373.

⁴⁸⁵ Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, s. 139. Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 355.

⁴⁸⁶ Por. Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 238.

⁴⁸⁷ Por. tamże, s. 237–238.

⁴⁸⁸ Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 76.

⁴⁸⁹ Por. tamże, s. 34.

⁴⁹⁰ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 179.

⁴⁹¹ Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 62.

⁴⁹² Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 191.

1.2.3.6. Duch eschatologicznej nadziei

W Duchu Boga Kościół pokłada swoją ontologiczną nadzieję. Yannaras eksponuje rolę życionośnych energii Ducha, rozważając zagadnienie istnienia osobowej wyjątkowości i niepowtarzalności człowieka po śmierci natury. Zgodnie z konsekwentną ontologiczną interpretacją człowiek po wyczerpaniu psychosomatycznych energii swojej natury sam z siebie nie jest zdolny do jakiegokolwiek istnienia.

W tym momencie warto zwrócić uwagę na wieloznaczność określenia „dusza”. Jest to termin, który według Yannarasa może dotyczyć rzeczywistości natury, ale i osoby⁴⁹³. Jest faktem, że ze względu na możliwości ludzkiej recepcji rzeczywistość życia po śmierci Kościół wyraża językiem ikonologicznym czy językiem ekspresji figuratywnej (gr. εικονολογική εκφραστική), a nie systematycznym językiem ontologii⁴⁹⁴. Teolog z Aten, bazując na przesłankach filokalicznych, odrzuca głoszoną przez filozofów starożytnych nieśmiertelność duszy wynikającą z jej natury, gdyż wszelka natura stworzona podlega ograniczeniom stworzonosci⁴⁹⁵. Zadaje zatem pytanie: W jaki sposób dusza-hipostaza może istnieć w wieczności? Nadzieją czy też podstawą do przetrwania hipostazy człowieka, jego osobowej wyjątkowości i tożsamości po śmierci natury są niestworzone energie Ducha⁴⁹⁶. Nawiązując do perykopy z Ewangelii według św. Jana, w której jest mowa o wodach życia, Yannaras wskazuje, że z wnętrza człowieka na wzór wody (gr. κοιλία) popłyną przekazujące życie energie Ducha (gr. μεταδοτικές ζωής, οι ενέργειες του Πνεύματος). Oznacza to, że najbardziej wewnętrzny człowiek, niewysłowione jądro tożsamości (gr. άρρητος πυρήνας υποκειμενικότητας), osobowa wyjątkowość każdego człowieka będzie istniała dzięki łasce energii Ducha. Podobnie rzecz ma się z drugim aspektem ludzkiej natury. Życiotwórcze energie Ducha mają również odniesienie do powszechnego zmartwychwstania ciał. Zaczątek powstania z martwych dokonał się już w Osobie Jezusa Chrystusa⁴⁹⁷.

Współcześni teologowie prawosławni coraz częściej zauważają, że Osoba Ducha, nie posiadając swego obrazu w innej hipostazie, objawi się w pełni w osobach przebóstwionych

⁴⁹³ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 87–90, *To prosopo kai o erōs*, s. 68, *To rito kai arrito*, s. 180.

⁴⁹⁴ Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 250–251.

⁴⁹⁵ Por. Anastazy Synaita, *Quaestiones*, (89), PG 89, 717B. Por. Ch. Yannaras, *Schediasma eisagōgissī filosofia*, s. 45–45, 250–251; *To alfavitari tis pistis*, s. 102–104; *To rito kai arrito*, s. 180; *ЭСХАТОЛОГИЯ: КОНЕЦ ВРЕМЕНИ ИЛИ СВОБОДА ОТ ВРЕМЕНИ?*, g w: *Материалы богословской конференции РПЦ Москва 14-17 ноября 2005 г.* Изд: Синодальная богословская комиссия, Москва 2007, s. 20–25.

⁴⁹⁶ Por. tenże, *To rito kai arrito*, s. 239–240.

⁴⁹⁷ Por. tamże, s. 240–241.

ludzi, którzy staną się jej obrazem⁴⁹⁸. Według Yannarasa Osoba Ducha będzie naszym przyszłym ciałem (gr. το μελλοντικό μας σώμα)⁴⁹⁹. Paraklet zamieszka w nas oraz stanie się naszą naturą i sposobem naszego istnienia⁵⁰⁰. Oczywiście, powyższa propozycja hermeneutyczna, będąc poprawną pod względem logicznym, może podlegać jedynie weryfikacji na poziomie wiary⁵⁰¹. Eschatologiczna perspektywa człowieka jako dziecka Bożego pozostaje kwestią triadycznego działania Boga. Jan Teolog w atmosferze oczekiwania na ostateczne spełnienie daru Bogoludzkiej jedności przestrzegają: „Umiłowani [...] jeszcze się nie ujawniło, czym będziemy. Wiemy, że gdy się objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzemy Go takim, jakim jest” (1 J 3, 2).

1.2.3.7. Osoba Ducha Świętego jako sprawca sposobu istnienia Kościoła

Kulminacją działania Hipostazy Ducha jest aktualizacja dzieła Chrystusa i przezwyciężanie barier stworzoneości. Proces ten dokonuje się poprzez ponowne włączanie stworzeń w życie Boga i wyzwalamie ich z indywidualizacji natury⁵⁰². Będąca darem Ducha hipostatyczna jedność stworzenia z Bogiem (gr. υποστατική ενότητα του κτιστού με το άκτιστο) swój egzystencjalny początek posiada w Osobie wcielonego Logosu. Duch odnawia (gr. ανακαινίζει) nasze stworzone jestestwo, tworząc nowego człowieka osobowej komunii w ciele Chrystusa⁵⁰³. Z tego powodu zasadniczą przestrzenią działania Ducha Świętego staje się Kościół (działanie eklezjotwórcze), w którym w ramach triadycznej jedności i osobowej perychorezy dokonują się kolejne akty Bogoludzkiej jedności.

Duch Święty dokonuje w historii dzieła zjednoczenia stworzenia ze Stwórcą⁵⁰⁴. Obok misterium Wcielenia Yannaras zwraca szczególną uwagę na zstąpienie Ducha w dniu Pięćdziesiątnicy. Wydarzenie to staje się konstytucją Kościoła i początkiem ustawicznej działalności Ducha, polegającej na gromadzeniu wiernych i budowaniu Ciała Chrystusa⁵⁰⁵.

⁴⁹⁸ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 154.

⁴⁹⁹ Por. Ch. Yannaras, *Η αποφαιτική σημαντική του προσώπου*, „ΙΝΔΙΚΤΟΣ” 7 (2003), za: <http://nonneutral.gr/articles/35.Giannaras.html> (dostęp: 3.03.2023). Por. Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 239.

⁵⁰⁰ Ch. Yannaras, *L'Église, un mode d'existence qui peut vaincre la mort* (Церковь – способ существования сильный победить смерть), 169, Juin 1992.

⁵⁰¹ Por. Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 239.

⁵⁰² Por. Ch. Yannaras, *Ī eleutheria toy īthoys*, s. 201. Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 173.

⁵⁰³ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 189. Por. tenże, *Alītheia kai enotīta tis Ekkliśias*, s. 75.

⁵⁰⁴ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 195.

⁵⁰⁵ Por. tamże, s. 193, tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 173.

Dziełem Ducha jest ukazywanie (gr. ἀνάδειξη) mistycznego ciała Chrystusa, jedności i komunii pierwiastka Boskiego i ludzkiego (gr. θείου και ανθρώπινου στοιχείου), tego co czasowe i tego co wieczne (gr. χρονικού και αιωνίου), ukazanie rzeczywistości Królestwa Boga⁵⁰⁶.

Kwestię odnowienia życia teolog z Aten pojmuje w ontologiczno-egzystencjalny sposób. Sięga on dalej niż koncepcje etyczne czy jurydyczne. Mówi o ingerencji Parakleta (gr. παρεμβολή του Παρακλήτου) na każdym etapie eklezjalno-sakramentalnego życia. Energie Świętego Ducha wspierają ludzką wolność tak, by włączyć naturę w proces egzystencjalnego odrodzenia osoby⁵⁰⁷. Zstąpienie (gr. επιφοίτηση) Ducha Świętego jest uwolnieniem potencjału życia. W Duchu Świętym dokonuje się dzieło naszego odrodzenia (gr. αναγέννηση) poprzez usynowienie, które Yannaras nazywa przeszczepem życia (gr. μετάγγιση της ζωής)⁵⁰⁸. Duch mieszka w naszej naturze, nie zmieniając jej celu i sensu (logosu), ale zmieniając sposób jej istnienia, sposób stanowienia naszej hipostazy (gr. τρόπο συστάσεως της υπόστασης). Przyjmując Ducha, przestajemy wyprowadzać swoje istnienie z biologicznej egzystencji oraz indywidualnej jednostkowości, a czerpiemy tożsamość z miłości Bożej, która daruje, urzeczywistnia i ożywia nasze istnienie⁵⁰⁹.

Yannaras wskazuje na sakramenty chrztu i bierzmowania jako przestrzeń działania Ducha Świętego oznaczające włączenie człowieka w komunię świętych (gr. κοινωνία των αγίων), w triadyczny sposób istnienia⁵¹⁰. Przestrzenią działania Ducha Świętego jest także sakrament Eucharystii. Podczas Boskiej Liturgii stworzenie łączy się ze swoim Stwórcą, chleb i wino stają się Ciałem i Krwią Chrystusa. Działanie Ducha Świętego wskazuje na rekapitulację wszystkich w Chrystusie (por. Ef 1, 10) i ukazuje eschatologiczny wymiar Kościoła⁵¹¹. Stworzona natura zostaje ofiarowana, aby zaczęła istnieć nie w oparciu o własny życiowy potencjał, lecz dzięki odniesieniu, przekazaniu i komunii z Bogiem, dokładnie tak jak stworzone ciało (gr. κτιστή σάρκα) Boga Słowa⁵¹². Duch sprawia, że przemienione chleb i wino wierni przyjmują jako będące w życiotwórczej relacji z Ojcem, a nie jako abstrakcyjne produkty (gr. ουδέτερα αντικείμενα) służące do zaspokojenia głodu i indywidualnego przetrwania. Działanie Ducha Bożego w Eucharystii Yannaras nazywa

⁵⁰⁶ Por. tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s. 45–46.

⁵⁰⁷ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 189–190.

⁵⁰⁸ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 201.

⁵⁰⁹ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 192.

⁵¹⁰ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 201.

⁵¹¹ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 195.

⁵¹² Por. tamże, s. 195.

życiotwórczą przemianą (gr. ζωτική μεταβολή)⁵¹³. Na tej podstawie Komunię Świętą Kościół nazywa Ciałem i Krwią Chrystusa⁵¹⁴.

Dzięki działalności Ducha Świętego Kościół staje się nowym stworzeniem łaski (gr. καινή κτίσις της Χάρις) z perspektywą nieśmiertelnego życia (por. Ef 1, 10)⁵¹⁵. Należy zauważyć, że eklezjalne działanie Ducha dokonuje się w ramach zjednoczonej triadycznej energii znajdującej wyraz w posłaniu Ducha przez Syna z woli Ojca (gr. το Πνευμα [...] πεμπόμενο [...] υπο του Υιού βουλήση του Πατρός)⁵¹⁶. Eschatologiczne dopełnienie działania Ducha w całym stworzeniu dokona się w momencie, kiedy wszystko zostanie na nowo zjednoczone w Chrystusie jako Głowie (por. Ef 1, 10)⁵¹⁷.

Człowiek nie może powiedzieć o Bogu nic ponad to, co przyjmuje jako Objawienie (gr. αποκάλυψη) i ukazanie się (gr. φανέρωση) Boga w czasie historycznym. Boże działanie odsyła nas do Boskiego Bytu⁵¹⁸. Kwestia triadyczności a zarazem jedności Boga od początku chrześcijaństwa wzbudzała najwięcej kontrowersji. Bez wątpienia współczesny człowiek wychowany na bazie racjonalizmu i nauk ścisłych napotyka opór ze strony własnego rozumu w kwestii pogodzenia triadyczności z jednością. Bóg jest Trójcą Osób i ta Trójca jednocześnie jest Monadą życia, ponieważ życie Hipostaz Bożych nie jest zwyczajnym „przetrwaniem” (gr. επιβίωση), wydarzeniem pasywnego trwania przy życiu, lecz jest dynamiczną realizacją miłości, nieustającą jednością miłości. Boski sposób istnienia oznacza, że „żadna z Osób nie istnieje dla siebie, lecz istnieje oddając siebie w komunii miłości pozostałym Osobom”⁵¹⁹. Życie Osób Trójcy jest wzajemną perychorezą życia, co oznacza, że życie jednej staje się życiem drugiej. Wewnętrzne relacje Osób Trójcy Świętej rozświetlają nam misterium Bożego bytu, do uczestnictwa w którym został wezwany człowiek. Pismo Święte świadczy, że od samego początku chrześcijaństwa istota doświadczenia i poznania Boga zawierała się we frazie: „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16). Apostoł Jan nie mówi, że Bóg ma miłość w sensie cechy, przymiotu, właściwości, a

⁵¹³ Por. tamże, s. 190.

⁵¹⁴ Por. tamże, s. 187.

⁵¹⁵ Por. tamże, s. 193.

⁵¹⁶ Ch. Yannaras, *Exi filosofikes zōgrafies*, s.173. Por. tenże, *Ontologia tis schesīs*, s. 106.

⁵¹⁷ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 195.

⁵¹⁸ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 93.

⁵¹⁹ Tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 61.

zdecydowanie zapewnia, że miłość nie jest czymś dodanym, lecz jest warunkiem, podstawą, czyli sposobem istnienia Boga⁵²⁰. Człowiek z wielkim trudem może mieć wgląd w misterium Boga, a i to pod warunkiem osobistego egzystencjalnego doświadczenia sposobu Jego istnienia. Na ludzkie pojmowanie miłości negatywnie wpłynął pierwotny upadek człowieka. Miłość prawdziwa została zniekształcona i zafałszowana. We współczesnym świecie miłość została zredukowana w dużym stopniu do osobistego (seksualnego) zadowolenia. Yannaras zwraca uwagę na to, że alienacja realizacji miłości, w formie petyzmu, zakradła się również do środowisk chrześcijańskich: „Tak więc jest nieporozumieniem, jeśli nie zaprzeczeniem (gr. ἀρνηση) ewangelicznego orędzia zbawienia, interpretacja miłości (gr. να ερμηνεύουμε την αγάπη) jako cnoty indywidualnej, choćby najważniejszej”⁵²¹. Moralność konwencjonalna ograniczyła przeżywanie miłości do poświęcenia się dla drugiego czy do dążenia do poprawy swego zachowania w społeczeństwie. W takim ujęciu miłość jest traktowana jako wartość dodana, jako cecha moralna.

Zadaniem Kościoła jest urzeczywistnianie miłości jako transcendencji indywidualizmu, aby miłość była przeżywana jako komunია (gr. κοινωvία) i całkowity dar z siebie⁵²². Z eklezjalnego punktu widzenia miłość nie jest wartością dodaną, lecz jest sposobem istnienia, podstawą bytu. Nauczycielami takiego komunijnego przeżywania osobowej miłości na wzór absolutnej jedności Osób Trójcy są święci⁵²³. Tym, co Kościół ma do przekazania współczesnemu światu, jest świadectwo o Miłości prawdziwej w wymiarze ontologicznym i osobowym. Jest to świadectwo objawienia i doświadczenia jednego Boga w Trójcy Osób. Triadyczny sposób istnienia nie daje się zamknąć w aksjologicznych koncepcjach naszego świata. Może on być jedynie ukazywany i przeżywany w ramach eklezjalnego Ciała Chrystusa. W tym sensie Kościół jest ikoną Boga, ikoną Boskiego sposobu istnienia.

⁵²⁰ Por. tamże, s. 61.

⁵²¹ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 81.

⁵²² Por. tenże, *Małżeństwo jako sakrament objawienia się prawdy osoby w tradycji prawosławnej*, „Communio” 36 (1986) 6, s. 36.

⁵²³ Por. Izaak Syryjczyk, *Ta eyrethenta askītika*, red. Ieromonachos Gawriil, Agion Oros 2020, s. 325: „ἕως ἄν καταντήσωσιν εἰς ἐκείνην τὴν ἐνότητα, ἣτις κέκτηται διδάσκαλον τὴν Ἁγίαν Τριάδα”.

Rozdział 2

Antropologiczne uwarunkowania eklezjologii

W niniejszym rozdziale zostanie podjęta próba przybliżenia antropologicznych przymyśleń Christosa Yannarasa w odniesieniu do tajemnicy Kościoła. Postaramy się dać odpowiedź na następujące pytania: Na czym polega misterium człowieka jako obrazu Bożego? Na jakie kategorie egzystencjalne powoływali się greccy i łacińscy Ojcowie Kościoła w odniesieniu do człowieka? Na czym polega oryginalność antropologicznych poglądów teologa z Aten? Jaką rolę w świecie stworzonym posiada człowiek, będąc wyjątkowym i umiłowanym stworzeniem Boga? Jaki jest cel istnienia człowieka i jaka jest jego misja w świecie?

2.1. Człowiek jako byt spokrewniony z Bogiem

Punktem wyjściowym rozważań Christosa Yannarasa nad człowiekiem jest biblijny akt stworzenia i jego patrystyczna interpretacja. Objawienie biblijne wskazuje na szczególną aktywność osobowego Boga w dziele powołania do życia człowieka (Rdz 1, 26: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego nam”). Z jednej strony biblijny obraz ulepienia Adama z prochu ziemi mówi o naszym powiązaniu z materią świata, a z drugiej uformowanie człowieka rękami Bożymi w odróżnieniu od reszty stworzenia i udzielenie mu swego tchnienia podkreśla związek człowieka z Bogiem⁵²⁴. Szczególnie wymownym jest obraz przekazania przez Stwórcę człowiekowi tchnienia życia, które uczyniło go istotą żywą. Dla właściwego odbioru tego wyrażenia Yannaras wyjaśnia, że dla ludów semickich tchnienie-oddychanie jest czymś niezmiernie wymownym. Na przykładzie ludzkim widać, że oddychanie jest związane z każdym procesem życiowym, z każdą jego fazą. Zatem przekazanie Adamowi tchnienia Bożego należy zinterpretować jako przekazanie mu czegoś najbardziej swego. Tchnienie życia to wieloaspektowy dar przypieczętowujący nasze człowieczeństwo i konstytuujący więzi ze Stwórcą. Przywołując świadectwo metropolity Jana Zizioulasa, Yannaras zauważa, że ludzkie bycie w pokrewieństwie (gr. συγγενεύω), w

⁵²⁴ Por. K. Leśniewski, *Człowiek jako stworzenie Boże w teologicznej refleksji Christosa Yannarasa*, „Roczniki Teologiczne” 558 (2011) 3, s. 51–52; por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 85–86.

korelacji z Bogiem, nie może być porządku substancjalnego, ponieważ wiązałyby się to z determinacją⁵²⁵. Należy go zatem poszukiwać na płaszczyźnie egzystencjalnej dotyczącej sposobu istnienia (gr. *τρόπος υπάρξεως*)⁵²⁶. Życie jest bowiem Bożym darem komunii i wspólnoty⁵²⁷.

Biblijna ikona o stworzeniu i tchnięciu Boskiego tchnienia w ludzkie oblicze wskazuje na początek osobowej tożsamości, wolności i samostanowienia w odróżnieniu od świata zwierzęcego⁵²⁸. Powyższe obrazy biblijne wskazują na wyjątkową rangę ludzkiego istnienia i ogromną zażyłość człowieka z Bogiem, ilustrację której widzimy na przestrzeni dziejów ekonomii Bożej⁵²⁹.

2.1.1. Stworzony na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Osób

W poszukiwaniu pokrewieństwa człowieka z Bogiem Yannaras wskazuje na kategorię obrazu Bożego. Kościół wczesnochrześcijański, bazując na dziedzictwie Starego Testamentu oraz mając na względzie dziedzictwo myśli antycznej, skupił się na koncepcji obrazu oscylującej wokół duchowego aspektu ludzkiej natury. Interpretując obraz Boży w człowieku, teologowie chrześcijańscy początkowo najczęściej odnosili go do ludzkiej duszy

⁵²⁵ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 40.

⁵²⁶ Por. tamże, s.137.

⁵²⁷ Por. tenże, *Heidegger kai Areōpagitīs*, s. 106–107.

⁵²⁸ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 102.

⁵²⁹ Por. Bazyli Wielki, *Sur l'origine de l'homme*, Homelie II, 4, w: *Sources Chrétiennes 160*, Paris 1970, s. 234; Bazyli Wielki, *11 Беседа на Шестоднев*, 4, «ЖМП», 1972, № 1. s. 33: „Рука, взявшая тебя, – рука Божия. А вылепленное Богом не должно быть осквернено пороком, не должно извращаться грехом; не выпадай из руки Бога! Ты – сосуд, созданный Богом, происшедший от Бога; прославь же Творца. Ведь ты появился не ради чего-то иного, но только ради того, чтобы стать орудием, достойным славы Божией. И весь этот мир для тебя – словно некая написанная книга, повествующая о славе Божией, возвещающая собой тебе тайное и незримое величие Божие, тебе, имеющему ум к познанию истины”. Por. Bazyli Wielki, *Homilia na słowa “Miej się na baczości”*, w: Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, Kraków 1947, s. 46: „Przez ciebie Bóg między ludźmi, rozdawnictwo Ducha Świętego, unicestwienie śmierci, nadzieja zmartwychwstania, Boskie przykazania, doskonałace twe życie, droga do Boga prowadząca przez przykazania, królestwo niebios przygotowane, wieńce sprawiedliwości gotowe dla tego, który nie ucieka przed trudami w imię cnoty” (Tenże, *Homilia in illud: Attende tibii psi*, (6), PG 31, col. 213A); por. Bazyli Wielki, *Homilia dicta in Lacizis*, PG 31, 1452CD; por. Bazyli Wielki, *Homilia in psalmum CXV*, PG 30, 109A.

(gr. ψυχή)⁵³⁰, umysłu (gr. νοῦς)⁵³¹, do racjonalności i rozumu (gr. του μεν Θείου το λογικό τε και διανοητικόν)⁵³². Część Ojców Kościoła zachowywała ostrożność w traktowaniu obrazu Bożego w człowieku. Dystansowali się oni wobec przypisywania mu jakichkolwiek cech materialnych i nie odnosili go do ciała ludzkiego, aby w ten sposób uniknąć jakiegokolwiek antropomorfizacji Boga⁵³³. Takie podejście związane było z przeniknięciem do świadomości chrześcijańskiej bojaźliwego stosunku do ciała, swoistego psychologicznego monofizytyzmu⁵³⁴. W nawiązaniu do myśli platońskiej ciało było uważane za więzienie duszy, za element strukturalny ludzkiego bytu związany z grzechem i z ciemną stroną ludzkiego życia⁵³⁵. Jednakże wbrew koncepcjom antycznym teologowie wczesnochrześcijańscy byli świadomi integralności istnienia ludzkiej natury oraz perychorezy jej energii⁵³⁶.

Jedną z najczęściej wskazywanych na Wschodzie chrześcijańskim manifestacji obrazu Boga jest królewska godność człowieka, ale nie jako absolutnego władcy, lecz w sensie zdolności do przewodniczenia stworzeniom ku ostatecznemu spełnieniu (gr. το αρχικό). Człowiek rządzi stworzeniem, ale nie jako nadzorca czy autorytatywny przywódca, lecz jako wskazujący drogę, prowadzący ku końcowemu logosowi czy celowi (gr. τέλος)⁵³⁷. Kategorię obrazu lokowano także w wolności samostanowienia, określania się i decydowania o sobie (gr. το αυτεξούσιο)⁵³⁸. Treść obrazu Bożego odnoszona była również do racjonalnych możliwości ludzkiego umysłu (gr. το λογικό), do bycia istotą rozumną,

⁵²⁹ Por. Makary Wielki, *Homilia Prima*, PG 34, 457B; por. Grzegorz Teolog, *Carminum Liber Theologica*, PG 37, 688A: „Ψυχῆς αειδους η φέρω την εικόνα Θεού μεγίστου”; por. Grzegorz Palamas, *Homilia Druga o pochodzeniu Ducha Świętego*: EPE 151, s. 198: „τό κατ’ εικόνα και ὁμοίωοιν ὑείαν την ψυχὴν ἔχειν ἐντελῶς ὡς ἐνιαίαν οὔσαν ἐν νῶ και λόγῳ και πνεύματι”.

⁵³¹ Por. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, (Rozdział X, 98), w: *Apologie*, Warszawa 1988, s. 187 (PG 8, 213A); por. Św. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, (Rozdział XI), Kraków 2006, s. 74 (PG 44, 156B).

Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, (Rozdział XVI), s. 93 (PG 44, 181C); https://lib.pravmir.ru/library/readbook/709#part_2323 (dostęp: 3.03.2023); Bazyli Wielki, *Sur l’origine de l’homme*, Homelie I, 19, w: *Sources Chrétiennes 160*, Paris 1970, s. 182: „Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν, τουτέστι δώσομεν αὐτῷ λόγου περιουσίαν”. Tłum. ros.: *Творения. В 2-х томах. Том 1: Докматико-полемические творения. Экзегетические сочинения. Беседы, Москва 2012, s. http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/vasil_velik/tom_1/ch_1/txt10.html*, Punkt. 7: «Создадим человека по образу Нашему», т. е. дадим ему превосходство в разуме (dostęp: 28.08.21).

⁵³³ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 77.

⁵³⁴ Por. K. Kern, *Antropologija Grigorija Palamy*, Moskwa 1996, s. 360.

⁵³⁵ Por. Ch. Yannaras, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 96.

⁵³⁶ Por. Grzegorz Teolog, *Carminum Liber I Theologica*, (VIII), PG 37, 446A–447A (αρμονια).

⁵³⁷ Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 78, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 181. Por. K. Leśniewski, *Człowiek jako stworzenie Boże w teologicznej refleksji Christosa Yannarasa*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej”, 58 (2011) 3, s. 56.

⁵³⁸ Cyryl Aleksandryjski, *In Joannis Evangelium*, (Liber IX): „επειδη δε αυτοπροαιρετος ον”, PG 74, 277D; por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, (Rozdział XVI), s. 94 (*De hominis opificio*, PG 44, 184B).

istniejącą zgodnie z logosową zasadą jedności bytów⁵³⁹. W literaturze patrystycznej istnieją przesłanki do odnoszenia obrazu Boga w człowieku do prowadzącej do zaskarżenia Boskiego piękna (gr. Θεῖον κάλλος) zdolności bezinteresownego miłowania (gr. το αγαπάν)⁵⁴⁰. Odwołując się do powyższych kategorii, należy pamiętać, że nie wyczerpują one rzeczywistości obrazu Bożego w człowieku, a są jedynie jego przejawami. Yannaras zauważa, że w przeciwnym wypadku różnego rodzaju uszczerbki zdrowotne (gr. σωματική αναπηρία, ψυχασθένια) pozbawiałyby nas możliwości bycia obrazem Bożym⁵⁴¹.

Według teologa z Aten także w chrześcijaństwie zachodnim obraz Boży nie był odnoszony do całego człowieka, lecz tylko do „duchowej” części jego natury. Ciało ludzkie na długie wieki zostało wykluczone z możliwości bycia na Boży obraz i przeważała idea duszy jako obrazu Trójcy Świętej. Najbardziej typowym reprezentantem tego stanowiska był biskup Hippony błogosławiony Augustyn. W dziele pt. *O Trójcy* (łac. *De Trinitate*) przedstawia on psychologiczną koncepcję obrazu Trójcy Świętej, która ma polegać na analogii następujących triad w duszy ludzkiej: pamięć – poznanie – miłość (łac. mens, notitia et amor) oraz pamięć – inteligencja – wola (łac. memoria, intelligentia et voluntas)⁵⁴². Kulminacja psychologicznych poszukiwań obrazu Trójcy u Augustyna to jedność myśli, mowy i woli⁵⁴³. W epoce scholastyki doszło do zawężenia kategorii obrazu wyłącznie do obszaru ludzkiego ducha – intelektu⁵⁴⁴.

Odnosząc się do spuścizny chrześcijańskiej w zakresie interpretacji obrazu Bożego w człowieku, Yannaras wykazuje i zaleca daleko posuniętą ostrożność, a nawet postawę apofatyczną, by uniknąć błędów związanych z intelektualną schematyzacją i szablonowością myślenia⁵⁴⁵. Bardzo cennym spostrzeżeniem naszego autora jest to, że kwestii bycia obrazem Boga nie należy ograniczać jedynie do natury człowieka. Dzieje się

⁵³⁹ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 75–76, 89, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 39–40, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 90–91. por. Klemens Aleksandryjski, *Cohortatio ad gentes*, PG 8, 61A: „του Θεού Λόγου τα λογικά πλάσματα ημεῖς”.

⁵⁴⁰ Por. Bazyli Wielki, *Regulae fusius tractatae*, (Interrogatio II,1); PG 31, 908BCD, 909B.

⁵⁴¹ Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 100. Por. K. Leśniewski, *Człowiek jako stworzenie Boże w teologicznej refleksji Christosa Yannarasa*, s. 56.

⁵⁴² Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 54. Augustyn Hippony, *O Trójcy Świętej*, X, XI, 18, s. 307.

⁵⁴³ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F.L. Cross, E.A. Livingstone, hasło: *Augustine, St. of Hippo*, Oxford 2005, s. 130.

⁵⁴⁴ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 75; K. Leśniewski, *Człowiek jako stworzenie Boże w teologicznej refleksji Christosa Yannarasa*, s. 57: „Scholastyczne ograniczenie rozumienia obrazu Bożego do ludzkiego «ducha» inteligencji przyczyniło się do definiowania człowieka jako «zwierzęcia posiadającego rozum»”.

⁵⁴⁵ Por. K. Leśniewski, *Człowiek jako osoba*, „Studia Gnesnensia” 27 (2013), s. 205.

tak z tego powodu, że kategoria natury nie wyczerpuje całej istoty człowieczeństwa, gdyż w każdym poszczególnym przypadku ludzka natura istnieje w niepowtarzalny sposób. A to daje podstawę do lokacji misterium ikonicznej niepowtarzalnej egzystencji człowieka nie tyle w naturze, co w niepowtarzalnym sposobie istnienia (gr. *τρόπος υπάρξεως*)⁵⁴⁶. W ten sposób wyprowadzona z objawionego sposobu egzystencji samego Boga rzeczywistość osoby (gr. *το πρόσωπον*) staje się bazą wspólnej ontologii Boga i człowieka⁵⁴⁷. Takie ujęcie obrazu Stwórcy ujawnia powołanie oraz jakościową różnicę pomiędzy człowiekiem a pozostałym światem stworzonym. Zadaniem człowieka jest bowiem objawianie i reprezentowanie Boga w egzystencjalnym fakcie komunii⁵⁴⁸.

Niezwykle cenną intuicją Yannarasa jest spostrzeżenie, że osobowe życie Osób Trójcy stanowi ujawnienie egzystencjalnej prawdy człowieka (gr. *υπαρκτική αλήθεια του ανθρώπου*), zasadzającej się na wolności i komunii⁵⁴⁹. Wewnętrzne życie Boga stanowi archetyp dla ikonicznego istnienia człowieka⁵⁵⁰. Wychodząc od komunii miłości Osób Trójcy Świętej, teolog z Aten dochodzi do wniosku, że bycie na obraz Boga oznacza realizację życia jako osobowej Bosko-ludzkiej komunii miłości⁵⁵¹. Na bazie trynitarnej teologii patrystycznej konstruuje model antropologiczny, w ramach którego jest istotny fakt, że człowiek istnieje na sposób komunijny⁵⁵². Dla człowieka bycie ikoną Boga nie oznacza więc możliwości obrazowania samej Jego natury, lecz odnosi się do obrazowania sposobu Jej istnienia. W odróżnieniu od pozostałych stworzeń człowiek został obdarzony przywilejem bycia osobą, czyli możliwością realizacji życia na obraz relacji Osób Trójcy Świętej⁵⁵³. Ta teza Yannarasa podkreśla fakt, że człowiek jako obraz Boży to osoba. Osobę można poznać jedynie jeśli uwzględni się fakt jej relacyjności⁵⁵⁴. Wychodząc od danych Objawienia, teolog z Aten wskazuje, że życie Boskich Osób jest wzajemną miłością Trzech. Rzeczywistość osoby oznacza zatem wolność, ekstatyczność, wyjście z indywidualizmu, egocentryzmu. W byciu osobą istotne jest dynamiczne odniesienie do „drugiego”. Sposób istnienia, jakim jest *prosopon*, ukazuje przestrzeń świadcząca o naszym pokrewieństwie z

⁵⁴⁶ Por. Ch. Yannaras, *Ἰελευθηρία τοῦ ἰθoῦς*, s. 40–41, 90–91.

⁵⁴⁷ Por. tenże, *Ἰελευθηρία τοῦ ἰθoῦς*, s. 196.

⁵⁴⁸ Por. K. Leśniewski, *Człowiek jako osoba*, s. 204.

⁵⁴⁹ Por. Ch. Yannaras, *Ἰελευθηρία τοῦ ἰθoῦς*, s. 26–27.

⁵⁵⁰ Por. tamże, s. 31.

⁵⁵¹ Teza ta znajduje potwierdzenie u wielu współczesnych teologów prawosławnych. Por. I. Zizoulas, *Being as communion*, Crestwood 1997, s. 114, 105–106; M. Aghiorgoussis, *Wiara Kościoła*, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 37–38.

⁵⁵² Por. Ch. Yannaras, *Ἰκρίσις τῆς προφίτειας*, s. 63.

⁵⁵³ Por. tenże, *Τὸ ἀλφαιῦται τῆς πίστις*, s. 93.

⁵⁵⁴ Por. tamże, s. 101. Por. K. Leśniewski, *Człowiek jako osoba*, s. 210.

Bogiem. Tak pojmowany obraz czyni ludzkość rodzajem Boskim i implikuje uczestnictwo (gr. μετοχή) w doskonałości oraz pełni życia Boskiego archetypu⁵⁵⁵.

Rzeczywistość *prosopon*, dookreślona przez Ojców Kapadockich, od samego początku jawi się jako rzeczywistość relacyjna. Na anaforyczny charakter pojęcia *prosopon* wskazuje zarówno etymologia, jak i pierwotne jego zastosowanie. Pojęcie to, składające się z przedrostka *πρός* (ku, przed, w kierunku) oraz rzeczownika *ὄψ* (twarz, oko, źrenica, oblicze), oznacza posiadanie oblicza zwróconego ku komuś lub czemuś⁵⁵⁶. Jednym z pierwotnych znaczeń tego pojęcia było bezpośrednie odniesienie do innego bytu. Używanie w literaturze antycznej tego wyrazu wyłącznie w liczbie mnogiej, nie pozostawia jakiegokolwiek możliwości postrzegania *prosopon* jako indywiduum samego w sobie⁵⁵⁷. *Prosopon* będąc przeciwieństwem indywiduum najbardziej nadaje się do ukazania odwiecznej jedności życia Boskich Osób oraz dynamiki istnienia człowieka jako obrazu Boga⁵⁵⁸. Prawdziwa konstytucja człowieka zawarta jest nie tyle w jego składzie wewnętrznym, lecz w jego relacji do Boga, w fakcie umiłowania człowieka przez Boga w wyjątkowy sposób. Człowiek jako byt osobowy będący naprzeciwko Boga i będący ikoną Boga „istnieje jako możliwość udzielenia odpowiedzi na przepelnione miłością Boskie wezwanie”⁵⁵⁹. Człowiek poprzez swój sposób istnienia udziela pozytywnej lub negatywnej odpowiedzi na wezwanie (gr. κληση) Boga. Będąc obdarzonym wolnością, może on poprowadzić swój byt do życia, które jest relacją lub do śmierci, będącej oddzieleniem się od Boga⁵⁶⁰. W teologii chrześcijańskiego Wschodu bycie obrazem Bożym oznacza rzeczywistość, której ośrodkiem nie jest fragmentaryczna zdolność natury do myślenia czy kierowania, lecz cały człowiek w jego egzystencjalnej pełni, w jedności umysłu i serca,

⁵⁵⁵ Por. Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, Warszawa 1974, s. 136: „człowiek, stworzony do korzystania z dóbr Bożych, musiał być podniesiony do pokrewieństwa z tym, w czym miał brać udział. [...] W podobieństwie bowiem, wznoszącym się aż do obrazu, zawiera się cały szereg własności, jakie przysługują Bogu.” (Por. tenże, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 21CD). Święty Grzegorz rzeczywistość przebóstwienia oddaje za pomocą pełnych dynamiki zwrotów dotyczących kategorii uczestnictwa (np. μετουσία, μετοχος), którymi posługuje się z niezwykłą ostrożnością, aby nie dopuścić do naruszenia zasad ortodoksyjnej apofatycznej teologii wschodniej. Por. D.L. Balás, *Deification*, w: *The Brill Dictionary*, s. 210–213.

⁵⁵⁶ Zob. D. Dimitrakou, *Mega Lexiko Olīs tīs Ellinikīs Glōssīs*, t. 12, Ateny 1964, s. 6278.

⁵⁵⁷ J.P. Manoussakis, *God after metaphysics: a theological aesthetic*, Bloomington 2007, s. 25: „Homer, for example, seems to prefer the plural form, prosopa, even when he is referring to a single person. [...] Perhaps, since prosopon, by definition, cannot exist solely as one person, it always needs (and always refers to) at least another person and the relationship between them” (Homer, *Iliada* VII, 211–12; XVIII, 414; Odyseja XIX, 361 oraz Sofokles, *Electra* 1277, *Oedipus at Colonus* 314).

⁵⁵⁸ Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 21: „Relacja stanowi o zasadniczej specyfice prosopon (gr. Η σχέση είναι η ειδοποιός διαφορά του προσώπου), jest definicją prosopon, radykalnym odróżnieniem go od pojęcia statycznego indywidualizmu/indywiduum (gr. ο ορισμός του προσώπου, η ριζική διαφοροποίηση του απο την έννοια στατικής ατομικότητας)”.

⁵⁵⁹ Ch. Yannaras, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 101.

⁵⁶⁰ Por. tamże, s. 101.

słowa i czynu, ciała i duszy, etosu i bytu, czyli integralna ludzka hipostaza (gr. καθολική ανθρώπινη υπόσταση)⁵⁶¹.

Taka całościowa, katolicka wizja człowieka jest niezmiernie potrzebna w dzisiejszych czasach naznaczonych fragmentaryzmem i rozdarciem. Przyczyn obecnego stanu rzeczy Yannaras upatruje w przeszłości. Jego zdaniem istotny wpływ na kształtowanie się wizji człowieka miała scholastyka. Przyjęcie zasady zgodności rzeczy z intelektem (łac. *adequatio rei et intellectus*) Tomasza z Akwinu zapoczątkowało nadmiernie racjonalistyczne rozumienie prawdy oraz pojmowanie człowieka przede wszystkim w kategoriach racjonalności. Kartezjuszowe *Cogito ergo sum* świadczy o wyniesieniu intelektu na szczyty ontologii. Yannaras wskazuje, że zachodnioeuropejska myśl wielkich filozofów nowożytnych, takich jak Kant, Hegel, Heidegger, skoncentrowana była na poszukiwaniu koncepcji człowieka wolnego/ uwolnionego od bezwzględnej tyranii intelektu, prowadzącej do absurdu⁵⁶². Filozofia ostatnich trzech stuleci jest świadectwem odwrotu od absolutnego priorytetu intelektu, rozumu. Kant odróżnił myślenie od istnienia, odrzucił utożsamianie pojęcia bytu z samym istnieniem (gr. το είναι του όντος)⁵⁶³, a Hegel zdecydowanie postulował rozłączność intelektu od rzeczy (gr. τα πράγματα)⁵⁶⁴. Heidegger zakwestionował pojmowanie człowieka jako „zwierzęcia rozumnego” (łac. *animal rationale*), posiadającego myślową świadomość (gr. σκεπτική αυτοσυνειδησία) i wykazał, że taka wizja odwodzi od ontologii, przekierowując w sferę aksjologii⁵⁶⁵. W myśli zachodniej zatem prawda o byciu obrazem Boga nie zawsze była centralną myślą antropologiczną⁵⁶⁶.

W dziele interpretacji obrazu Bożego w człowieku chrześcijaństwo przebyło długą drogę, stopniowo prowadzącą od fragmentaryzmu do ujęcia integralnego, według całości (gr. καθ'όλον) ludzkiego istnienia. Także w naszych czasach, naznaczonych hedonizmem i konsumeryzmem, istnienie na obraz Boga, istnienie osobowe, jawi się wyzwaniem realizowanym poprzez kenozę⁵⁶⁷ i ascezę⁵⁶⁸. Dla człowieka bycie osobą na obraz Osób Boskich oznacza nieustanną afirmację życia, zdolność do udzielenia odpowiedzi na pełne miłości wezwanie Boga. Od momentu stworzenia człowiek jest więc rzeczywistością

⁵⁶¹ Por. tenże, *To prosōpo kai o eros*, s. 240. Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, s. 101–102.

⁵⁶² Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 25–26.

⁵⁶³ Por. tamże, s. 26.

⁵⁶⁴ Por. tamże.

⁵⁶⁵ Por. tenże, *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 15.

⁵⁶⁶ Por. L.F. Ladaria, *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, Kraków 1997, s. 55.

⁵⁶⁷ Por. Ch. Yannaras, *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 76.

⁵⁶⁸ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 146.

relacyjną. Jest on osobą na wieki wieków wezwaną do realizacji swego życia jako osobowej komunii miłości na wzór Osób Trójcy Świętej⁵⁶⁹. Teologia obrazu Bożego znajdująca swój najpełniejszy wyraz w Bosko-ludzkiej komunii stanowi obronę człowieczeństwa, tak często sprofanowanego i ignorowanego, upodlonego, sprowadzonego do roli narzędzia, zespołu organów, materiału doświadczalnego czy danej statystycznej. Teologia człowieka jako obrazu Bożego jako jedyna daje możliwość budowania cywilizacji miłości w opozycji do wszechobecnego konsumpcjonizmu.

2.1.2. Człowiek jako energetyczny byt partycypujący w *niestworzonych Boskich energiach* (gr. ἀκτιστες Θεϊες ενέργειες)

Powołując się na rzeczywistość Wcielenia, Christos Yannaras precyzuje, że diametralna różnica pomiędzy naturą stworzoną a niestworzoną może być przewyżczona na poziomie osobowego sposobu istnienia wspólnego dla obydwu natur. Warto pamiętać, że według teologa z Aten obraz Boży w człowieku zawiera się w obszarze osobowych energii (gr. προσωπικών ενεργειών)⁵⁷⁰. Każdy człowiek może zrealizować swoje życie (gr. να πραγματοποιήσει την ύπαρξη του) na wzór Chrystusa i całej Trójcy Świętej jako miłość, wieczność i niezniszczalność⁵⁷¹.

Będąc konsekwentnym kontynuatorem teologii Ojców Kapadockich w zakresie ontologii, Yannaras także w przypadku człowieka dokonuje odróżnienia energii od natury⁵⁷². Pojęcie energii wnosi pełnię do ontologii chrześcijaństwa wschodniego, stanowiąc konsekwentne rozwinięcie teologii osoby⁵⁷³. Zarówno w przypadku Boga, jak i człowieka niemożliwym jest oddzielenie natury od energii, jak i niemożliwe jest ich utożsamienie⁵⁷⁴. Energie natury ludzkiej objawiają nam specyfikę, niepowtarzalność, wyjątkowość czy inność osoby danego człowieka. Yannaras stwierdza, że to osoba kieruje energiami natury, stanowiąc tym samym dynamicznie dokonujące się wydarzenie egzystencjalne (gr.

⁵⁶⁹ Ch. Yannaras zwraca uwagę, że potoczne znaczenie terminu osoba różni się znacząco od teologicznego. W języku codziennym terminy „osoba”, „osobisty” odbieramy jako „indywiduum jednostka”, „indywidualny”. Brakuje kontekstu teologicznego, relacyjnego wymiaru terminu osoba. Por. tenże, *Ἰελευθέρια τοῦ ἰθῆους*, s. 19.

⁵⁷⁰ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 78, 63.

⁵⁷¹ Por. tenże, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 94.

⁵⁷² Por. tenże, *Haidegger kai Areōpagitis*, s. 98–100.

⁵⁷³ Por. I. Zogas-Osadnik, *Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologiczna w ujęciu św. Gregoriusa Palamas (1296–1359)*, Wrocław 2009, s. 115–129.

⁵⁷⁴ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 83.

δυναμικά ενεργούμενο υπαρκτικό γεγονός)⁵⁷⁵. Człowiek będący osobą na obraz i podobieństwo Stwórcy posiada stworzone energie natury, które poznawalne są w bezpośrednim doświadczeniu relacji (energie homogeniczne). Każdy człowiek posiada niepowtarzalny sposób wysławiania się, myślenia, działania, wyobraźni, osądu, kreatywności, miłowania⁵⁷⁶. Do kategorii energii należą także: ludzki głos, spojrzenie, wyraz fizjonomii, gest ręki, mowa, akt erotyczny i wiele innych. Psychosomatyczne energie ludzkiej natury⁵⁷⁷ teolog z Aten określa jako sposoby (gr. οι τρόποι), za pomocą których istnieje ludzka hipostaza⁵⁷⁸. Yannaras wyróżnia także energie heterogeniczne natury ludzkiej, czyli objawienia osobowej inności poprzez dzieła, takie jak np.: muzyka (Mozarta), malarstwo (Van Gogha), rzeźba (Rodina) itp. Analogicznie do tego rozróżnienia każdy człowiek, będąc egzystencjalno-logiczną pełnią stworzenia, jest skutkiem energetycznego działania Boga dla osobowej relacji i miłosnej komunii⁵⁷⁹.

Rzeczywistość wzajemnego uczestnictwa w osobowych energiach stanowi o kwestii komunii Boga i człowieka. Yannaras zauważa, że każde doświadczenie osobowej relacji jest doświadczeniem uczestnictwa w energetycznym objawieniu odmienności drugiego (gr. εμπειρία μετοχής στην ενεργητική φανέρωση της ετερότητας του άλλου)⁵⁸⁰. Teologowie prawosławni na przestrzeni stuleci bronili rzeczywistości energetycznego udzielania się Boga oraz możliwości uczestnictwa w nim przez człowieka. Perłą teologii wschodniej jest proklamacja doświadczenia misterium osobowego spotkania pomiędzy człowiekiem i Bogiem, doświadczenia, które dla nas oznacza uczestnictwo w energiach Boskiej natury i jest nazywane przebóstwieniem (gr. θεωσις). W przypadku Osób Boskich energie są zjednoczonym działaniem aktywnej woli (gr. ενεργητική θέληση) Boga dotyczącej osobowej relacji i agapetycznej komunii poza własnym istnieniem (gr. εκτός της Υπάρξεως Του)⁵⁸¹. W przypadku człowieka uczestnictwo w Boskich energiach wymaga wysiłku osiągnięcia jak największej osobowej integralności oraz zdolności do relacji poprzez ekstatyczno-ascetyczny wysiłek autotranscendencji indywidualizmu⁵⁸². Dopiero wtedy człowiek sam staje się miejscem (gr. τόπος) spotkania i zaczyna postrzegać świat jako

⁵⁷⁵ Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 245 i 248; Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 240.

⁵⁷⁶ Por. tenże, *Haidegger kai Areōpagitis*, s. 105.

⁵⁷⁷ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 73.

⁵⁷⁸ Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 99.

⁵⁷⁹ Por. tenże, *Haidegger kai Areōpagitis*, s. 106.

⁵⁸⁰ Por. tamże, s. 107.

⁵⁸¹ Por. tamże, s. 106.

⁵⁸² Por. tamże, s. 111. Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 62, 158.

obszar/przestrzeń (gr. τόπος) triadycznej osobowej energii, Kościół jako miejsce łaski⁵⁸³. Pismo Świąte jednoznacznie zaświadcza, że człowiek może w doczesnym życiu fizycznymi oczami bezpośrednio doświadczyć Boga (por. Hi 42, 5; Mt 17, 1–8; Mk 9, 2–8; Łk 9, 28–36; 2 P 1, 16). Dokonujące się w miłości autentyczne poznanie Boga, Yannaras nazywa prawdziwą filozofią (gr. αληθής φιλοσοφία)⁵⁸⁴.

Wschód chrześcijański bardzo mocno bronił rzeczywistości energii w Bogu oraz możliwości uczestnictwa w nich przez człowieka. Wyrazem tego jest ruch hezychastyczny i obrona empiryzmu relacji (gr. εμπειρισμός της σχέσης) na linii Bóg – człowiek przezeń prowadzona⁵⁸⁵. Kościół prawosławny głosi, że człowiek może nie tylko kontemplować ślady Stwórcy, które On zostawił w stworzeniu, ale ma możliwość bezpośredniego, osobowego spotkania i doświadczenia Boga w Jego działaniach. To, że Boga można spotkać, jest szczególnie obecne w modlitwie hezychastycznej. Hezychasści mówią o oczach ducha, które sięgają dalej niż rozum (i zmysły) oraz o widzeniu Boskiego Światła⁵⁸⁶. Owo doświadczenie Boga (gr. Θεώσις) obejmuje całego człowieka wraz z ciałem, a nie tylko ducha czy wysublimowany umysł⁵⁸⁷.

Teolog z Aten zauważa, że wschodnia i zachodnia droga poznania Boga są odmienne. W pierwszym przypadku, poznanie Boga przez człowieka oznacza bezpośrednią osobową relację, w drugim przypadku mamy do czynienia z podejściem intelektualnym, w którym rozum posiada główną funkcję poznawczą, a Bóg traktowany jest jako przedmiot poznawany przez rozum. W chrześcijaństwie są zatem dwie rozbieżne ontologie, dwie diametralnie różne postawy życiowe ze skutkami duchowymi, historycznymi i cywilizacyjnymi. Kwestia energii Bożych ostatecznie zaważyła na poróżnieniu łacińskiego Zachodu z greckim Wschodem⁵⁸⁸. Wschód, broniąc udziału w niestworzonych energiach

⁵⁸³ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 126–128, 220–221. Jan z Damaszku, *Wykład wiary prawdziwej*, s. 55–56.

⁵⁸⁴ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 166.

⁵⁸⁵ Por. tenże, *Haidegger kai Areōpagitīs*, s. 108–109.

⁵⁸⁶ Por. Grzegorz Palamas, *Triades I*, 3, 34, w: Y. Spiteris, *Ostatni ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, Warszawa 2006, s. 211.

⁵⁸⁷ Por. A. Palusińska, *Teoria partycypacji w myśli Grzegorza Palamasa*, „Zeszyty naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – fenomen wieczności” 15 (2016), s. 163–164; Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 94–95: „Nie jest przypadkiem powiązanie interpretacji ludzkiego ciała z określeniem możliwości poznania Boga” (gr. δέν είναι τυχαία ή σύνδεση τής έρμηνείας του ανθρώπινου σώματος μέ τον προσδιορισμό τής δυνατότητας για τή γνώση του Θεού).

⁵⁸⁸ Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 97.

Boskich, bronił realności ekonomii zbawienia. Zachód, odrzucając naukę o niestworzonych energiach Bożych, wybrał drogę *analogia entis*⁵⁸⁹.

2.1.3. Człowiek jako byt wolny

W odniesieniu do człowieka wolność jest zjawiskiem antynomicznym. Wolność we współczesnym potocznym rozumieniu jest „brakiem zewnętrznego przymusu”⁵⁹⁰. Aktualne pojmowanie wolności jest zawężone i jednostronne. Z teologicznego punktu widzenia wynika bowiem, że człowiek uwarunkowany jest różnego rodzaju ograniczeniami. Wolna wola człowieka naznaczona jest przez niedoskonałość natury ludzkiej, która okryta jest cieniem grzechu, co wpływa na podejmowane wybory. Osoba ludzka związana jest z naturą zdeformowaną przez grzech i rozdieraną sprzecznymi pragnieniami. Taka wolność nie jest wolnością prawdziwą lecz iluzją wolności.

Za sprawą obrazu Bożego człowiek pragnie jednak być wolnym od wszelkiej ontologicznej konieczności, czyli istnieć jako wyjątkowa, nieredukowalna i niepowtarzalna całość. Osiągnięcie tej prawdziwej wolności, związanej z otwarciem się na innych ludzi, w praktyce polega na wyrzeczeniu się wszelkiego egoizmu i rezygnacji z ulegania żądom. Wymaga to ascezy, która w praktyce Kościoła wschodniego prowadzi do triumfu wolności osoby nad separatystyczną wolą natury. Asceza jest nieodzowna do realizacji wolności osoby. Zdaniem Yannarasa: „Walka z pożądliwościami (gr. παθοι) jest jedyną drogą do osiągnięcia i życia wolnością [...] zakłada (ona) podporządkowanie się zasadom i regułom ascezy w celu transcendencji wszelkiego prawa i urzeczywistnienia wolności osoby”⁵⁹¹. Dla chrześcijańskiego Wschodu całościowa asceza, w ramach której ciało jest tym wymiarem „namacalnym”, była zasadniczą drogą teognozji oraz drogą odkrywania egzystencjalnej pełni człowieka: „Jeśli chcesz aby twe serce stało się miejscem objawień tajemnic nowego świata wzbogać je najpierw uczynkami cielesnymi: postem, czuwaniem, działaniem, ćwiczeniem, posłuszeństwem, odrzuceniem pokus”⁵⁹².

⁵⁸⁹ Por. tamże, s. 25 oraz 263–271.

⁵⁹⁰ *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 6, Warszawa 1997, hasło: *wolność*, s. 881.

⁵⁹¹ Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 300.

⁵⁹² Izaak Syryjczyk, *Ta eyrethenta askītika*, red. Ieromonachos Gawriil, Agion Oros 2020, s. 246: „Ἐκ τῆς ἐργασίας τῆς βιαίας, τίκεται ἡ θερμὴ ἢ ἄμετρος, ἡ πυρπολουμένη ἐν τῇ καρδίᾳ ἐκ τῶν θερμῶν ἐνθυμήσεων,

W społeczeństwach zachodnich obecnie mamy do czynienia z zaniechaniem ascezy i z ograniczeniem pobożności chrześcijańskiej wyłącznie do obszaru indywidualnej konsekwencji moralnej (gr. ατομική ηθική συνέπεια) oraz sprowadzenia jej do podporządkowania się zasadom użyteczności społecznej (gr. πειθαρχία σέ έντολές κοινωνικής χρησιμότητας), interpretowanych w obyczajowy sposób: bo tak trzeba, bo tak należy, tak wypada. Coraz bardziej życie chrześcijańskie ogranicza się do sposobu zachowania się (gr. τρόπος του φέρεσθαι), do przestrzegania zasad dobrego zachowania/kodeksu dobrych manier (gr. σέ έναν κώδικα καλής διαγωγής)⁵⁹³, a nawet do abstrakcyjnych konstrukcji mentalnych czy antropocentrycznych redukcji/odniesień emocjonalnych (gr. αφηρημένα διανοητικά σχήματα και ανθρωποκεντρικές συναισθηματικές αναγωγές)⁵⁹⁴. Jak jednak może dokonać się egzystencjalna transcendencja indywidualizmu, jak może nastąpić pełnia ekstatycznej miłości, jeśli ciało nie jest w to zaangażowane, kiedy w tym nie uczestniczy? Bez wątpienia na polu zmagają o wolność osoby zauważalny jest druzgocący redukcjonizm antropologiczny.

Kościół prawosławny zachował świadomość faktu, iż to cały człowiek, jako duchowo-psycho-somatyczny byt, jest polem zmagają o unicestwienie egocentryzmu (oraz śmierci) i tryumf życia osoby⁵⁹⁵. Włodzimierz Łoski stwierdza: „pojęcie osoby zawiera w sobie wolność względem natury [...]. Hipostaza ludzka może realizować się tylko w wyrzeczeniu się własnej woli, tego co nas determinuje i podporządkowuje naturalnej konieczności”⁵⁹⁶. Bastion indywidualizmu powinien zostać zburzony w celu odzyskania wspólnej natury i zrealizowania wolności osoby. Warto nadmienić, że w monasterach prawosławnych praktykowanie zasady posłuszeństwa (scs. *Posłuszanie*), czyli wyrzeczenia się swojej woli i poddania woli ojca duchowego (starca), jest oceniane wyżej niż post i modlitwa. Doskonałą przestrzenią na praktykowanie *posłuszania* jest też rodzina oraz wspólnota parafialna. Współcześni teologowie prawosławni podkreślają fakt, że poprzez ascezę człowiek zmierza do innego ukierunkowania wolności. Nie jest to już wolność od kogoś/czegoś, ale „wolność ku innemu”. Prowadzi to do istotnego przejścia od związanego z naturą fundamentu biologicznego (gr. υπόσταση βιολογική) do związanego z Osobami

των καινώς έπιπολευουσών τη διανοία. Αύτη δέ ή έργασία και ή φυλακή, λεπτύνει τον νοϋν έν τη θέρμη αυτών, και παρέχει αυτών όρασιν”.

⁵⁹³ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 159–160.

⁵⁹⁴ Por. tamże, s. 134.

⁵⁹⁵ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 162. Por. *Triod' Postnaja*, Moskwa 2000, s. 108 revers: „Postiaszczesia bratije tielesnie, postimsia i duchownie”.

⁵⁹⁶ W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, Warszawa 1989, s. 107.

Boskimi fundamentu eklezjalnego (gr. υπόσταση εκκλησιολογικής υπάρξεως)⁵⁹⁷. Warto jednak pamiętać, że pomimo akcentowania znaczenia cielesnej ascezy, która jest traktowana jako dynamiczne zdobywanie wolności, przemiana polegająca na otwieraniu się na Boga i ludzi jest łaską – niezasłużonym darem Boga. Doświadczenie pustyni podpowiada, że jest niemożliwe, aby człowiek o własnych siłach pokonał bunt natury⁵⁹⁸. Nasze wysiłki i walka z namiętnościami są jedynie reakcją, odpowiedzią miłości człowieka na dzieło zbawienia dokonane przez Chrystusa⁵⁹⁹. Pan Bóg ciągle daruje siebie (gr. χαρίζεται) człowiekowi w ekstatycznym akcie erotycznej wszech-dobroci. Łaska Boża jest nieustannie wysyłanym przez Boga zaproszeniem do uczestnictwa w pełni osobowej komunii⁶⁰⁰. Wolność osoby jest więc zjawiskiem antynomicznym. „Ten zbawi swą duszę, kto straci ją”. Osiągnięcie wolności dzieci Bożych oznacza ascetyczną drogę wyrzeczenia się siebie oraz uczestnictwa w bazującym na fakcie Wcielenia liturgicznym życiu Kościoła.

2.1.4. Relacyjność jako urzeczywistnienie dynamiki obrazu

W celu wyrażenia prawdy o człowieku Ojcowie Kapadoccy odwołali się do objawienia osobowego Boga w świecie. Na podstawie działania i życia Boskich Osób wyjaśniali prawdę o człowieku. Na podstawie objawienia Trójcy Boskich Osób doszli do wniosku, że bycie w agapetycznej relacji jest wspólną rzeczywistością dotyczącą życia Boskiego i ludzkiego. Relacyjność jako droga życia jest wpisana w ziemską egzystencję człowieka i pozostaje w sferze ludzkiej wolności. Bycie w relacji rozprzestrzenia się na całe stworzenie: aniołów, ludzi oraz świat materialny. Powiązanie z całym światem stworzonym i ze Stwórcą wytyczają prerogatywy naszego istnienia⁶⁰¹. Bycie obrazem Boga zawiera w sobie dynamikę wstępowania od rzeczy ziemskich do niebiańskich, dynamikę przechodzenia od tego, co ludzkie do tego, co Boskie. Człowiek został stworzony do osiągnięcia większej chwały, do niebiańskiego szlachectwa czyli do zupełnego upodobnienia

⁵⁹⁷ Por. J. Zizioulas, *Being as Communion*, s. 50–55. Por. R. Małecki, *John Zizioulas. Komunijna prawda o człowieku, Kościele i świecie*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 2, Warszawa 2004, s. 372–388, s. 374–384; J. Zizioulas, *Από τό προσωπεϊόν εις τό πρόσωπον*, w: *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνας Μελίτωνος*, Thessaloniki 1977, s. 310–311.

⁵⁹⁸ Por. Jan Klimak, *Drabina raju*, 15(8), s. 200.

⁵⁹⁹ Por. Ch. Yannaras, *Ἰελευθήρια τοῦ ἰθὺος*, s. 146.

⁶⁰⁰ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 366–367.

⁶⁰¹ Por. K. Leśniewski, „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*”. *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, s. 41.

się do Boga-przebóstwienia⁶⁰². Bycie w relacji staje się nie tylko najważniejszą cechą człowieczeństwa, ale jest istotą naszego człowieczeństwa. Nowe spojrzenie na kwestię bycia obrazem Bożym wskazuje na wskroś komunijną wizję człowieczeństwa (gr. καθολική σχέση και κοινωνία) i ukazuje wielowymiarowość relacji, najważniejszymi z których zajmiemy się bezpośrednio⁶⁰³.

2.1.4.1. Relacja do Boga

Według Yannarasa pierwszym krokiem na drodze urzeczywistnienia relacji do Boga jest przyjęcie Objawienia Bożego⁶⁰⁴. Z danych biblijnych wynika, że ludzkość została uczyniona w relacji do swego Stwórcy. Relacja ta nie wyczerpuje się w samym akcie powołania do życia, a jedynie się w w nim zaczyna. Jedność z Bogiem i komunია, a także wolność stają się wyznacznikami prawdziwego człowieczeństwa. Wyrazem relacji człowieka do Boga jest wiara, którą teolog z Aten odczytuje jako ruch zaufania (gr. κίνηση εμπιστοσύνης), zawierzenie wszelkiej nadziei życia miłości Boga (gr. εναπόθεση των ελπίδων για ζωή στην αγάπη του Θεού) oraz egzystencjalny wysiłek sposobu życia⁶⁰⁵. W obszarze wiary pojawia się także kategoria prawdy chrześcijańskiej (gr. η χριστιανική αλήθεια)⁶⁰⁶, odnoszącej się bezpośrednio do egzystencjalnego faktu Wcielenia Boga i przebóstwienia człowieka, do uprzedzającej wszelką formułę czy opis rzeczywistości Kościoła⁶⁰⁷. Komunijno-egzystencjalny wymiar prawdy zapobiega przed sprowadzaniem wiary do definicji, za którą kryją się fortyfikacje ideologiczne, swoista moralność, a coraz rzadziej praktyczna postawa egzystencjalna. We współczesnym świecie pojęcie wiary i jej

⁶⁰² J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, (Mowa 2,17), Poznań 1965, s. 262. Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, (38,11), s. 420; por. Grzegorz Teolog, *Księga II. O sobie i o innych*, (wersety 45–50), w: J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 458: „wtajemniczeni we władcy Chrystusa życie ukryte, aby, gdy ono zabłyśnie, i oni kiedyś zajaśnieli” oraz wersety 350–355, s. 463: „Aby, kto mnie zobaczył, zadrżał i zaczął poprawę, uciekając z egipskiej, czarnej ziemi, od robót ciężkich Faraona, i siedł do boskiej ojczyzny” (PG 37, 973 i 996).

⁶⁰³ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 368.

⁶⁰⁴ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 25.

⁶⁰⁵ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s.103.

⁶⁰⁶ Kategoria prawdy u Yannarasa posiada wymiar egzystencjalny i odnosi się do kwestii nieprzemijających. *Aleitheia* jest tym, co trwa wiecznie i nie ulega zapomnieniu. Prawdą jest Pan Bóg, w prawdzie uczestniczy też człowiek. Prawda to bezpośredniość relacji (gr. αμεσότητα σχέσης). Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 11, 27, 56–57. Prawda to osobowa, nie znająca końca, sukcesywna komunία (gr. ακατάληκτη, προοδευτική κοινωνία). Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 238. Prawda człowieka to komunία i relacja, to wcielenie, to nowe życie w Jezusie Chrystusie. Por. tenże, *Alitheia kai enotīta tis Ekklēsiās*, s. 28.

⁶⁰⁷ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 72.

doświadczenia w życiu coraz bardziej jest ograniczane wyłącznie do sfery indywidualnej i intelektualnej⁶⁰⁸. Tymczasem wiary nie można sprowadzać do deklaracji. Wiara to fundamentalne odniesienie do Boga, polegające na zawierzeniu, poszukiwaniu Jego woli, postępowaniu w duchu ascetycznej miłości, uczestnictwie w dziele zjednoczenia ziemi z niebem, urzeczywistnionym przez Chrystusa. Relacja do Osób Boskich w najbardziej ścisły sposób dokonuje się w sferze eklezjologicznej. Bycie członkiem Cerkwi oraz udział w sakramentach zasadza się na obopólnej miłości Osób Boskich i człowieka. To na płaszczyźnie eklezjalnej dokonuje się nasza relacja dziecięstwa Bożego, a także relacja zjednoczenia z Chrystusem i relacja uczestniczenia w Duchu Świętym.

W perspektywie życia w jedności z Bogiem istotnym faktorem relacji staje się również przyjęcie pokarmu. Widać to szczególnie w rajskim stanie człowieka, gdzie przyjęcie pokarmu, który zabezpiecza życie, nie stanowiło tylko akt czynnej relacji i komunii ze światem, lecz jednocześnie czynną i życiotwórczą relację z Bogiem. Pan Bóg daje człowiekowi pokarm, czyli warunek życia. On przedkłada nasiona i owoce dla spożywania. Każde przyjęcie pokarmu jest darem i błogosławieństwem Boga, czyli urzeczywistnianiem z Nim relacji poprzez jedzenie i picie⁶⁰⁹. Przyjmowanie pokarmu może stać się również odrzuceniem relacji. Poczynając od Protoplastów Adama i Ewy, człowiek miał możliwość realizacji swojej egzystencji nie jako wydarzenia komunii i relacji, lecz jako jednostkowego istnienia oddalonego od Boga, usiłującego czerpać egzystencjalne siły wyłącznie ze stworzonej natury⁶¹⁰. Potencjalnie od samego początku człowiek mógł istnieć nie jako osoba (usiłując czerpać podstawę swego życia z miłosnej komunii), lecz mógł istnieć jako jednostka (gr. το άτομο) czy egzystencjalna monada, która czerpie przeżycie (swojej hipostazy) ze swych własnych sił oraz stworzonych możliwości i funkcji. Ewentualność tę poglądowo ilustruje perykopa biblijna, w której został użyty symbol drzewa „poznania dobra i zła” (por. Rdz 2, 9 i 17). Chociaż jest to rajske drzewo, to nie zostało ono włączone do błogosławieństwa, którego Pan Bóg udzielił człowiekowi. Drzewo to jest ilustracją możliwości przyjęcia przez człowieka pokarmu, czyli realizacji życia nie jako

⁶⁰⁸ Tamże, s. 175: „religijność indywidualna” (gr. ατομική θρησκευτικότητα), „religijność intelektualna” (gr. διανοητική θρησκευτικότητα); tamże: s. 332: „intelektualny system metafizyki” (gr. Διανοητικό σύστημα μεταφυσικής), „jurydyczny kodeks utylitarnej deontologii/ etyki konsumenckiej (gr. Νομικό κώδικα χρησιμοθηρικής δεοντολογίας); tamże, s. 337: „wysiłek intelektualnego zbadania/zgłębienia prawdy, który charakteryzuje myśl scholastyczną” (gr. προσπάθεια διανοητικής διερεύνησης τής αλήθειας που χαρακτηρίζει τόσο τή σχολαστική σκέψη).

⁶⁰⁹ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 118.

⁶¹⁰ Por. tamże, s. 119.

komunii z Bogiem, czyli nie tylko bez odniesienia, ale nawet w oderwaniu od Boga. Pokarm z tego drzewa dawał jedynie możliwość przeżycia indywidualnej natury⁶¹¹.

We współczesnym świecie istnieją niestety zagrożenia wiary. Jednym z nich jest pokusa popadnięcia w formę duchowego fetyszyzmu czy utylitaryzmu i celowym praktykowaniu określonych postaw religijnych. Według Yannarasa oznacza to przejście od zawierzenia Bogu swego życia w stronę ideologicznych fortyfikacji (gr. ιδεολογική βεβαιότητα), wynikających z roszczeniowej postawy, uzurpującej sobie przywileje wynikające z przestrzegania praw, składanych ofiar, a nawet zachowywanych postów⁶¹². Yannaras jest jednym z nielicznych teologów, którzy sygnalizują niebezpieczeństwo religiozacji (gr. θρησκευτικοποίηση), rozumianej jako wypaczenie osobowego ducha relacji i jedności. Religiozacja, czyli sprowadzenie wiary do religii, oznacza dążenie do zagwarantowania sobie własnego zbawienia od wszelkiego zła i do zapewnienia własnymi siłami, nie znającej końca szczęśliwości (gr. ευτυχία)⁶¹³.

Dzieje Objawienia Bożego udowodniły, że za każdym razem, kiedy człowiek odrzuca życie jako miłość i komunie, to wkracza na drogę upadku. Sprowadzenie wiary do kategorii religii obnaża egoistyczne i eklektyczne podejście do życia oraz utylitarne dążenia. Wiara Kościoła jest absolutnym przekonaniem, że hipostazy naszego bytu nie gwarantuje natura ani jej egzystencjalne możliwości, a gwarantuje ją oraz stanowi nieskończona miłość (gr. ερωτική αγάπη) Boga do człowieka i relacja człowieka do Boga. Relacja do Boga jest więc ruchem zaufania, złożeniem wszystkich nadziei i pragnienia życia w Panu Bogu. Jest wiarą w to, że miłość Boża nigdy nie ustanie, lecz zawsze będzie stanowić hipostazę/podstawę naszego życia, niezależnie od stopnia funkcjonowania naszych organów psychosomatycznych⁶¹⁴. Zatem celem życia przez wiarę jest wzrastanie w jedności z Bogiem, poznanie Trójcy Boskich Osób, upodobnienie się do jej sposobu życia i działania. Jest to związane z wysiłkiem wyrzeczenia swojej woli oraz walką z pożądliwościami, gdyż one izolują od żywej relacji jedności z łaską Boga w Trójcy Osób. Obecny wymiar relacji do Boga zostanie dopełniony w wieczności. Obrazem tej wiecznej relacji do Boga są

⁶¹¹ Por. tamże.

⁶¹² Por. tamże, s. 103.

⁶¹³ Wyjaśniając znaczenie terminu „religia”, nasz autor zwraca uwagę, że jest ona instynktowną potrzebą człowieka związaną z logicznym założeniem czynników sprawczych bytów i egzystencji, ale także i zła, które miesza się faktem egzystencji. Na podstawie tej logiki człowiek religijny wyciąga wnioski o sposobach i praktykach posługiwania się czynnikami nadnaturalnymi, tak by móc zagwarantować nadzieję własnego zbawienia od zła i własnej, nieznającej końca szczęśliwości. Szerzej na ten temat, Ch. Yannaras, *Enantia sti thr̄iskeia*, s. 14–18.

⁶¹⁴ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 103.

Mojżesz i Eliasz na górze Tabor. Będzie to relacja osobowa, spotkanie twarzą w twarz z zachowaniem własnej tożsamości i otwartością na dialog⁶¹⁵.

2.1.4.2. Relacja do aniołów

Ukazując pozycję człowieka we wszechświecie, Yannaras zajmuje się także kwestią korelacji ze światem anielskim. Należy zaznaczyć, iż relacja ta jest osobowa, ponieważ aniołowie tak jak człowiek zostali stworzeni na obraz Boży⁶¹⁶. Streszczając wypowiedzi Ojców⁶¹⁷, Yannaras stwierdza, iż bardzo liczni aniołowie posiadają rozumną naturę (gr. φύση λογική) wraz z właściwymi dla niej funkcjami, jakimi są: myślenie (gr. νόηση), osąd (gr. κρίση), zdolność wysławiania się (gr. εκφραστική δυνατότητα) i rozumienie słowa (gr. προσληπτική λόγου ικανότητα). W porównaniu z człowiekiem aniołowie nie posiadają organów cielesnych, co często było postrzegane jako atut⁶¹⁸. Ponadto są obdarowani wolnością od ograniczeń czasu, miejsca i przestrzeni, a także nie podlegają zniszczeniu i śmierci. Trójstronna komunikacja – ze sobą, z Bogiem i z człowiekiem świadczy o posiadaniu sumienia oraz cechowaniu się egzystencjalną niepowtarzalnością (gr. υπαρκτική ετερότητα). Aniołowie posiadają wszystkie cechy istnienia Boga oprócz samoistnienia (gr. αύθυπαρξία)⁶¹⁹.

Nauczanie dogmatyczne dotyczące relacji ludzko-anielskich, będąc kontynuacją starotestamentowego objawienia, przeszło przez etap syntezy teologicznej. W swojej egzystencji aniołowie powiązani są ze sobą więzami pełnej jedności osadzonej w Miłości Bożej⁶²⁰. Ojcowie Kościoła zwracają uwagę na realne więzy miłości łączące człowieka ze światem anielskim w stanie rajskim⁶²¹. Więzy anielskiego posługiwania i zwiastowania

⁶¹⁵ Por. tamże, s. 103.

⁶¹⁶ Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 201.

⁶¹⁷ Por. Atanazy Aleksandryjski, *Questiones ad Antiochum*, (Quaestio 30), PG 28, 616B: „Ἄγγελος ἐστὶ ζῶον λογικόν, ἄυλον, υμνολογικόν, ἀθάνατον”; Jan Damasczeński, *Wykład wiary prawdziwej*, rozdz. 17 *O Aniołach*: „Ἄγγελος ἐστὶ φύσις λογική, νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτή κατὰ γνώμην ἤτοι ἐθελότρεπτος' πάν γάρ κτιστόν και τρεπτόν, μόνον δέ τό ἀκτιστόν ἀτρεπτόν, και πάν λογικόν αὐτεξούσιον [...] Ἀνεπίδεκτος μετανοίας (ὁ ἄγγελος), οτι και ασώματος. [...] Ἀθάνατος οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτί' πάν γάρ τό ἀρξάμενον καὶ τελευτά κατὰ φύσιν [...] Περιγραπτοί: ὅτε γάρ εἰσιν ἐν τῷ οὐρανῷ, οὐκ εἰσιν ἐν τῇ γῆ”.

⁶¹⁸ Por. Ch. Yannaras, *To ainigma toy kakoy*, s. 200.

⁶¹⁹ Por. tamże.

⁶²⁰ Por. S. Bułgakow, *Drabina Jakubowa*, Ząbki 2005, s. 189.

⁶²¹ Grzegorz Wielki, *Dialogi*, Księga czwarta (I), Kraków 2000, s. 279 (PL 77, 317C): „Człowiek w raju nabrał przyzwyczajenia rozkoszowania się słowami Boga i z powodu czystości serca przebywał wśród błogosławionych aniołów i niebiańskiej wizji”.

niebiańskich tajemnic ujawniają się na etapie starotestamentowego objawienia, Wcielenia Syna Bożego i eklezjalnego życia wiary⁶²². Aniołowie otaczają ludzi przepelnioną miłością troską. Pomimo iż aniołowie wydają się przewyższać ludzi w godności, postępowaniu i możliwościach swojej natury, to jednak troszczą się o mających dostąpić zbawienia ludzi (por. Hbr 1, 14)⁶²³. Uczestnictwo aniołów w światłości Bożej oraz przepelniona miłością służba Bogu i ludziom – stawiane są za niedościgniony wzór do naśladowania dla ludzkości zmierzającej do cichej przystani Królestwa Bożego⁶²⁴.

Eklezjalna relacja człowieka do świata aniołów przejawia się szczególnie w czasie Boskiej Liturgii. Relacja ta koncentruje się wokół Boskiej tajemnicy Jezusa, Jego miłości do człowieka, w którą również aniołowie zostali wtajemniczeni⁶²⁵. Podczas modlitwy eucharystycznej człowiek włącza się w anielskie *sanctus*, aby następnie przejść do dzieła aktualizacji zjednoczenia stworzenia z Bogiem. Anafory liturgiczne Kościoła wschodniego są aktualizacją zjednoczenia Chrystusa z całym stworzeniem i jednocześnie realizacją modlitewnej jedności aniołów i ludzi. Człowiek okazuje się być ogniwem wiążącym (gr. σύνδεσμος) czy punktem styczności stworzenia materialnego i niewidzialnego⁶²⁶, ale także hipostatycznym ośrodkiem osiągnięcia wolitywnej jedności całego stworzenia z Bogiem⁶²⁷.

Usiłując ukazać kwestię wzajemnych relacji aniołów i człowieka w teologii prawosławnej wskazywana jest niepowtarzalność powołania każdego z tych bytów. Szczególnie wyraźnie widać to w perspektywie eschatologicznej. Aniołowie zostali stworzeni do życia w światłości Bożej, człowiek zaś został wezwany by wznieść się do zawrotnych wysokości i przewyższyć zastępy anielskie⁶²⁸. W przeciwieństwie do aniołów, które oglądają światłość Boga, człowiek został uczyniony uczestnikiem Boskiej natury (por. 2 P 1, 4). Ludzka cielesność okazuje się tutaj być argumentem ukazującym kluczową i

⁶²² Por. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, (Homilia 34, par. 8 i 12), Warszawa 1969, s. 248 oraz 252 (PL 76, 1250CD, 1253CD) Por.: A. Piolanti, *Il mistero della Comunione dei santi*, Roma 1957, s. 338.

⁶²³ Por. K. Kern, *Антропология свт. Григория Паламы*, https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/antropologija-svjatogo-grigorija-palamy/2_3 (dostęp 6.03.2023).

⁶²⁴ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, (*Hierarchia niebiańska* IV, 3), Kraków 2005, s. 87–88 (PG 3, 193A); por. Bazyli Wielki, *Homilia dicta in Lacizis*, PG 31, 1453B; por. Maksym Wyznawca, *Ambiquorum Liber*, PG 91, 1305D 1308AB.

⁶²⁵ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, (*Hierarchia niebiańska* IV,4), s. 89.

⁶²⁶ Jan Damasceński, *Homiliae in nativitate beatae virginis Mariae*, PG 96, 661C: „σύνδεσμος ἐστὶ πάσης ὁρατῆς τε καὶ ἀορατοῦ κτίσεως”; por. J.M. Garrigues OP, *Niewidzialny świat aniołów*, Kraków 2009, s. 11.

⁶²⁷ Por. Grzegorz Palamas, *Capita physica*, *Theologica, etc.*, (24) PG 150, 1137A: „Θεοῦ γνωστικὸν ἅμα καὶ δεκτικὸν [...] Θεοῦ δεκτικὸν δι' ἀγῶνος καὶ χάριτος, ἀλλὰ καὶ δυνατὸν ἐνωθῆναι τούτῳ κατὰ μίαν ὑπόστασιν”; tamże, (Cap. 78), 1176CD: „Οὐκοῦν οὐ τοῖς ἐκ φύσεως προσοῦσιν, ἀλλὰ τοῖς ἐκ προαιρέσεως προσγινομένοις, πλησίον τις ἢ μακρὰν γίνεται Θεοῦ· προαίρεσις δὲ μόνον τῶν λογικῶν ἐστὶ”.

⁶²⁸ Por. K. Kern, *Антропология Святителя Григория Паламы*, Moskwa 1996, s. 10.

jednoczącą rolę człowieka w odniesieniu do stworzenia, co w całej pełni odczytujemy we Wcieleniu. Grzegorz Palamas konsekwentnie nauczał o integrującej roli człowieka, podkreślając, że natura ludzka, zgodnie z odwieczną radą Trójcy Świętej, została przeznaczona do zjednoczenia z Bogiem⁶²⁹. Nie zmienia to jednak faktu potrzeby wzrastania we wzajemnej agapetycznej relacji anioła i człowieka, adekwatnie do powołania, jakie każde z tych stworzeń otrzymało. Relacja człowieka i aniołów jest rozświetlana przez misterium osobowego życia Boga, które teolog z Aten nazywa bezkresnym rozwojem i postępem (gr. προκοπή, πρόοδος)⁶³⁰.

2.1.4.3. Relacja do bliźniego

Bycie na obraz Boga w Trójcy Osób dokonuje się także poprzez relację do bliźniego, której celem jest osiągnięcie komunii miłości na wzór Osób Boskich. Takim było życie człowieka w stanie rajskim. Upadek człowieka spowodował podziały i napięcia w relacjach z innymi ludźmi. W związku z tym zaistniała potrzeba odrodzenia człowieka w wymiarze ontologicznym i etycznym. Dzieła tego dokonał Jezus Chrystus. To On jest fundamentem odrodzenia każdego z nas, gdyż na podstawie jedności z Nim może powstać odrodzona relacja do bliźniego. Cerkiew Chrystusowa jest rzeczywistością nowych relacji, gdzie dokonuje się pokonanie wszelkich barier, które wytworzyły się wśród ludzi po upadku⁶³¹. Na podłożu eklezjalnym w charyzmatyczny sposób, na podstawie liturgicznego przyzwolenia (gr. λειτουργική συγκατάθεση), dokonuje się egzystencjalna przemiana człowieka (gr. υπαρκτική αλλοίωση)⁶³². Człowiek oddaje Kościołowi (gr. προσκομίζει στην Εκκλησία) swą wolną wolę, czyli codzienny wysiłek, w celu wyzwolenia się spod dominacji zautonomizowanego indywidualizmu oraz zaistnienia we wspólnocie relacji z Bogiem i bliźnimi (gr. με τους συνανθρώπους του)⁶³³.

Wskazując na dwie zasadnicze drogi życiowe, jakimi są małżeństwo i monastycyzm, Yannaras zauważa, że w obydwu przypadkach celem jest wzrastanie w

⁶²⁹ Por. Grzegorz Palamas, *Capita physica, theologica, etc.*, (Cap 24), PG 150, 1137A: „ἀλλὰ καὶ δυνατόν ἐνωθῆναι τούτῳ κατὰ μίαν ὑπόστασιν”.

⁶³⁰ Por. Ch. Yannaras, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 238.

⁶³¹ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 335; por. tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s. 276.

⁶³² Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 123.

⁶³³ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 191.

jedności osobowej komunii, która posiada odniesienie do Chrystusa i do Cerkwi⁶³⁴. O ile małżonkowie podążają drogą jedności dusz i ciał, o tyle mnisi do pełni osobowej komunii zmierzają przez czuwanie (gr. εγρήγορηση) i ascezę, których centrum i mocą sprawczą jest przychodzący Chrystus. W przypadku mnichów wskaźnikiem miłości do Boga i bliźniego jest ascetyczna miłość (gr. ασκητικός έρωτας)⁶³⁵. Na każdej z tych dróg początek prawdziwej relacji do bliźniego stanowi wolitywne odwrócenie się od indywidualistycznego egocentryzmu, wyzbycie się wszelkich autonomicznych fortyfikacji i dążenie do przezwycięzania podziałów⁶³⁶. Życiowa droga chrześcijanina przez budowanie relacji z bliźnim prowadzi do pełni osobowej komunii, czyli do urzeczywistniania miłości na wzór miłości Chrystusa do Cerkwi, który oddał siebie za Nią (por. Ef 5, 25). Na drodze życia małżeńskiego istotne są: wyzbycie się indywidualizmu (gr. άδειασμα της ατομικότητας), stopniowe przyjmowanie drugiego (gr. προοδευτική ανάληψη του άλλου) wraz z jego indywidualną naturą oraz z jej indywidualizującymi roszczeniami (gr. αυτονομημένες αντιστάσεις) i konsekwencjami wybujałej egzystencjalnej samowystarczalności (gr. εκθηριωμένης υπαρκτικής αυτάρκειας)⁶³⁷. Relacja do bliźniego ma charakter ekstatyczny. Polega ona na transcendowaniu indywidualizmu i ofiarowaniu siebie (gr. αυτοπροσφορά) oraz stopniowym przyjęciu drugiego (gr. προοδευτική ανάληψη του άλλου)⁶³⁸. Nasz teolog stwierdza, że niezależnie od wyboru życiowej drogi, zarówno dla małżonków, jak i dla mnichów, niezbędny jest ascetyzm⁶³⁹. Całe życie Cerkwi, kult i etyka, podąża za (gr. ακολουθεί) ascezą mnichów. Warto zauważyć, że w dziedzinie pobożności nigdy nie zostały ustanowione oddzielne kanony dla osób żyjących w małżeństwie⁶⁴⁰. Do najbardziej znanych w Cerkwi form ascezy należą: post, wstrzemięźliwość seksualna, modlitwa cielesna, pokłony do ziemi, służba bliźniemu (gr. ταπεινωτικές πράξεις διακονίας), akty

⁶³⁴ Tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s.111: „Ta sama droga erotycznego oddania prowadzi zarówno do życia w dziewictwie jak i do życia w małżeństwie” (gr. Η οδός που οδηγεί, στη ζωή της παρθενίας είναι η οδός που οδηγεί και στον γάμο, μιά οδός ερωτικής άφοσίωσης); „Małżeństwo i dziewictwo odnoszą się do osób.” (gr. Ο γάμος και ή παρθενία αναφέρονται σε πρόσωπα.) oraz s. 112: „Nie można zrozumieć chrześcijańskiego małżeństwa bez znajomości drogi dziewictwa, tak jak nie można pojąć dziewictwa, nie znając chrześcijańskiego małżeństwa” (gr. Είναι αδύνατο να κατανοήσουμε τον χριστιανικό γάμο άγνοώντας την οδό της παρθενίας, όπως είναι αδύνατο να προσεγγίσουμε και τό γεγονός της παρθενίας άγνοώντας τον χριστιανικό γάμο.); s. 127: „Dlatego zasadniczym kryterium prawosławia jest poprawne rozumienie małżeństwa i dziewictwa, jako komuniii osób w misterium nowego stworzenia Ducha Świętego” (gr. Γι' αυτό και είναι βασικό κριτήριο Ορθοδοξίας ή ορθή κατανόηση του γάμου και της παρθενίας, ή κοινωνία των προσώπων μέσα στο μυστήριο της καινής κτίσης του Αγίου Πνεύματος).

⁶³⁵ Por. Ch. Yannaras, *Ī krisī tis profiteias*, s. 118.

⁶³⁶ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 366.

⁶³⁷ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ithoys*, s. 228.

⁶³⁸ Por. tamże.

⁶³⁹ Por. tamże, s. 232, 234.

⁶⁴⁰ Por. tamże, s. 234.

posłuszeństwa (gr. πράξεις υπακοής), odrzucenie swojej woli (gr. άρνηση του ατομικού θελήματος), uczynki miłosierdzia (gr. πράξεις ελεημοσύνης), akty braterstwa (gr. πράξεις φιλαδελφείας), podporządkowanie się regule liturgicznej (gr. υπακοή στο λειτουργικό τυπικό), uczestnictwo w sakramentach. Wszystkie te formy ascezy są sprzeciwem przeciwko egocentrycznemu indywidualizmowi⁶⁴¹.

W eklezjalnym doświadczeniu relacji do bliźniego istotne jest dążenie do wyzwania się od pożądlivosti oraz upodobnianie się do Boga. Ojcowie pustyni dostrzegali bezpośrednie powiązanie pomiędzy relacją do bliźniego a duchową kondycją człowieka⁶⁴².

2.1.4.4. Relacja do otaczającego świata

Odniesienie człowieka do świata zajmowało myśl ludzką już w czasach antycznych. Ontologia starożytnych Greków ukazywała rzeczywistość świata jako logiczną harmonię i porządek relacji. Począwszy od Pitagorasa pojęcie *kosmos* (gr. κόσμος) oznaczało określony i celowo uporządkowany sposób istnienia. Żyjąc we wspólnocie, człowiek, zaliczany do bytów rozumnych (gr. τα νοητά), mógł być kosmosem oraz prowadzić do tego stanu rzeczywistość wokół siebie⁶⁴³. Ten starożytny punkt widzenia został przez chrześcijaństwo dopełniony na podstawie postrzegania człowieka jako osobowego obrazu Boga. Byty nieosobowe istnieją w odniesieniu do człowieka, na co wskazuje opis nadawania imion w raju. Status ontologiczny tych bytów Yannaras określa jako anaforyczną obecność (gr. αναφορική παρουσία)⁶⁴⁴. *Prosopon* ludzkie jest punktem odniesienia dla całego świata, ponieważ jako jedyne posiada ono pełnię egzystencjalnych możliwości stworzenia. Osoba jest splotem relacji z przedmiotami i bytami. Zdaniem teologa z Aten *prosopon* jest egzystencjalną możliwością istnienia bytów i natury według pełni relacji⁶⁴⁵. Dzięki tym relacjom byty i przedmioty nie są już po prostu rzeczami użytkowymi (gr. τα χρήματα), lecz ujawniają swoją tożsamość jako dzieła (gr. τα πράγματα), ponieważ ich istnienie jest skutkiem osobowej energii. Ta osobowa interpretacja rzeczywistości świata, oczywiście

⁶⁴¹ Por. tamże, s. 154.

⁶⁴² Por. Jan Klimak, *Drabina raju*, 23, 51 (Osądzanie bliźniego rodzi bluźniercze słowa i myśli). Por. *Drabina raju* 15, 5 (Osądzanie bliźniego jest przyczyną upadków cielesnych).

⁶⁴³ Por. Ch. Yannaras, *Schediasma eisagōgēs stī filosofia*, s. 19, przyp. 6; por. tamże, s. 20.

⁶⁴⁴ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 43.

⁶⁴⁵ Tamże, s. 49: „καθολική ύπαρκτική σχέση μέ τά άντι-κείμενα όντα και τήν ύπο-κείμενη φύση”.

obecna w myśli greckiej i chrześcijańskiej, została mocno rozpracowana przez filozofię egzystencjalną. *Pragmata* dają świadectwo o osobie, nawet podczas jej nieobecności⁶⁴⁶. Podobnie jak w odniesieniu do siebie samego, tak i w odniesieniu do świata przyrody, człowiek ma możliwość wpływania na jego funkcjonowanie, na jakość jego istnienia i dzięki temu nadaje on światu egzystencjalno-ontologiczny kierunek. Relacja człowieka do świata ma odzwierciedlać i urzeczywistniać relację Boga do wszystkich stworzeń. Yannaras wskazuje na uczestnictwo stworzenia w łasce Boga (gr. μετοχή), czyli w przebóstwiającej triadycznej energii, która przewyższa skutki stworzoneości i zniszczenia, dając perspektywę wiecznego życia⁶⁴⁷. W osobach świętych mamy przykłady troski o świat materialny i szczególnej miłości do zwierząt. Reprezentatywnymi przykładami są tutaj: św. Gierasim znad Jordanu, św. Serafim z Sarowa i św. Sergiusz z Radoneża. Święci ci wykazują ogromną odpowiedzialność i wrażliwość wobec świata i jego problemów. Znamiennym jest też i to, że dzikie zwierzęta w obliczu ich bogopodobnego życia okazują się być łagodne i przyjacielskie⁶⁴⁸.

Relacja do świata przyrody może stać się także samolubna i arogancka, a nawet niszczycielska, konsumpcyjna i bezwzględnie destrukcyjna. Błędna interpretacja misji człowieka prowadzi do będących pochodną egocentryzmu: dominacji, wyzysku, samolubstwa i arogancji. Taką postawę wylansował humanizm, ukazując człowieka jako byt oderwany od Boga, niezależny i panujący nad wszystkim⁶⁴⁹. Z powyższych powodów współczesny człowiek potrzebuje odzyskania świadomości misji, którą posiada w odniesieniu do świata przyrody, siebie samego, jak i całego stworzenia, które „wzdycha i jęczy w bólach rodzenia” (Rz 8, 22). Yannaras podkreśla fakt wspólnego udziału w procesach i problemach życiowych człowieka wraz z pozostałym stworzeniem: „Ciało świata jest naszym ciałem i życie świata jest naszym życiem”⁶⁵⁰. Ze względu na swoją

⁶⁴⁶ M. Heidegger, *Seid und Zeit*, Tübingen 1967, s. 68. Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 57–58, *To alfavitari tis pistis*, s. 81.

⁶⁴⁷ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 302; por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 45, 139; por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 78–79, 130–131.

⁶⁴⁸ Izaak Syryjczyk, *Ta eyrethenta askītika*, red. Ieromonachos Gawriil, s. 346: „Czymże jest serce miłosierne? Jest sercem, które plonie miłością do całego stworzenia: do ludzi, ptaków i zwierząt, i do demonów, i do wszystkiego, co istnieje” (gr. Καί, τί ἐστὶ καρδία ἐλεήμων; Καὶ εἶπε· «Καῦσις καρδίας ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως, ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν ὀρνέων, καὶ τῶν ζώων, καὶ τῶν δαιμόνων, καὶ ὑπὲρ παντός κτίσματος); por. *Synaksarion. Żywoty świętych Cerkwi Prawosławnej spisane na św. Górze Atos. Marzec*, Hajnówka 2016, s. 52; *Synaksarion. Żywoty świętych Cerkwi Prawosławnej spisane na św. Górze Atos. Wrzesień*, Hajnówka 2021, s. 342; por. *Synaksarion. Żywoty świętych Cerkwi Prawosławnej spisane na św. Górze Atos. Styczeń*, Hajnówka 2014, s. 52.

⁶⁴⁹ K. Leśniewski, *Relacja człowiek – świat przyrody w duchowości chrześcijańskiej*, „Zielony Zeszyt REFA: Chrześcijanin a ekologia” (2005), s. 49.

⁶⁵⁰ Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 79.

konstytucję duchowo-psycho-fizjologiczną człowieka, zmierzając do swego przebóstwienia, nie podąża samotnie, lecz prowadzi całe stworzenie ku Bogu⁶⁵¹.

2.2. Człowiek jako ośrodek jedności stworzenia z Bogiem

Zgodnie z Boską inwencją proch ziemi staje się istotą żywą, i to istotą posiadającą złożoną, duchowo-psycho-somatyczną naturę. W przypadku człowieka mamy do czynienia z maksimum możliwości stworzenia, i to zarówno ze względu na jego osobową hipostazę, jak i realizowaną w jej ramach psychosomatyczną naturę. Związek człowieka ze światem, zamyślony przez Stwórcę, funkcjonuje w ramach integralnego planu Boskiej ekonomii, w ramach której losy świata są nierozzerwalnie związane z ludzką postawą oraz stanowią rezultat osobowej relacji (gr. επιτευγμα προσωπικής σχέσης)⁶⁵².

2.2.1. Człowiek jako streszczenie i zwornik stworzenia z daru Boga

Podejmując refleksję nad pozycją człowieka w świecie, pisarze chrześcijańscy zwracali uwagę na fakt, że w biblijnym opisie stworzenia najpierw są wskazane prostsze formy istnienia, a następnie bardziej zróżnicowane. W Księdze Rodzaju opis stworzenia rozpoczyna się od materii nieożywionej poprzez rośliny, świat zwierząt, a kończy się powołaniem do istnienia bytu rozumnego – człowieka⁶⁵³. Grzegorz z Nyssy stwierdza, że cały świat został przygotowany niczym siedziba królewska (gr. είκος του άρχοντα), aby mógł w nim ukazać się najbliższy Bogu byt na ziemi⁶⁵⁴. Starożytne chrześcijaństwo kwestię współ-odniesienia człowieka do świata, początkowo rozpatrywało na poziomie natury i to w analityczny sposób. Człowiek jest związany z bytami nieożywionymi, ze względu na skład organizmu, z roślinami i zwierzętami dodatkowo dzieli procesy życiowe, a przez cnotę i pobożność obcuje z aniołami będąc z nimi związany (bezcieleśne rozumne inteligencje) na poziomie umysłu. Byt ludzki jawi się więc jako swoisty zwornik świata stworzonego,

⁶⁵¹ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, Warszawa 1984, s. 49–50, 175, 178, 182–184.

⁶⁵² Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 129.

⁶⁵³ Por. Archimandrit Nikifor Bażanow, *Biblejskaja Encikłopedija, priroda*, Moskwa 1990, s. 526–527.

⁶⁵⁴ Por. Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, PG 44, 132D. Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, s. 55–56.

istniejąc na pograniczu tego, co podpada pod zmysły i tego, co jest postrzegalne umysłem⁶⁵⁵. Maksym Wyznawca nauczał, iż człowiek jest jak pracownia (gr. τῶν ὄλων συνεκτικώτατον ἐργαστήριον), zawierająca w sobie wszystko w sumaryczny sposób⁶⁵⁶.

W celu wyrażenia prawdy o powiązaniu człowieka z światem bardzo przydatna jest koncepcja mikrokosmosu. Według św. Grzegorza z Nyssy człowiek jest jakby małym światem, zawierającym w sobie te żywioły, którymi napelniony jest świat. Innymi słowy, człowiek stanowi sumę albo streszczenie całego świata (gr. συγκεφαλαίωση)⁶⁵⁷. Największy atut człowieka Yannaras dostrzega nie tyle w dwoistości natury ludzkiej, ile w sposobie istnienia tej duchowo-materialnej rzeczywistości cechującej się dynamiką odniesienia, erotyczną ekstazą (gr. ἐρωτική ἐκσταση) poza naturę. Natura ludzka jest niezbędnym warunkiem całościowego odniesienia, które dokonuje się w rzeczywistości osoby⁶⁵⁸. Ekstazyckość osoby ludzkiej, będąc tożsamą z jej niepowtarzalnością (gr. ετερότητα), stanowi jedyną możliwość dotarcia do sposobu istnienia wszystkiego⁶⁵⁹. Kwestię wzajemnego odniesienia człowieka ze światem Ojcowie wschodni postrzegali w perspektywie zdecydowanie bardziej dynamicznej, niż było to w myśli filozofów starożytnych, którzy opierali się na wskazywaniu zachodzących analogii⁶⁶⁰. Dla greckich Ojców Kościoła rzeczywistość świata jest energetyczna i dynamiczna. Człowiek posiada wobec niej kluczową rolę, ponieważ jako jedyny, będący streszczeniem całego świata, być może zrealizować życie jako wolność⁶⁶¹. W teologii chrześcijańskiej została dowartościowana kategoria ludzkiej wolności, która w świecie stworzonym stała się przesmykiem potencjalności wyboru pomiędzy tym, co dane a tym, co zadane (gr. ανάμεσα στο δεδομένο και στο σκοπούμενο)⁶⁶².

⁶⁵⁵ Por. Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, Warszawa 1982, s. 3–4, 6, 16–17.

⁶⁵⁶ Por. Maksym Wyznawca, *Ambiqorum Liber, Ex eodem sermone, ii iitad*: “Innovantur naturae et Deus homo efficitur”, PG 91, col 1305A.

⁶⁵⁷ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 69, 129, 132, 199; por. P. Małkow, *Człowiek, mikrokosm ili makrokosm?*, „Jeżegodnaja Bogosłowskaja Konfierencija” (1999), s. 18–21.

⁶⁵⁸ Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 189: „erotyczno-ekstazycka tendencja indywidualności jest naturalnym warunkiem całościowego, osobowego odniesienia, ponieważ osoba nie jest egzystencjalną rzeczywistością oddzieloną od natury” (gr. ἡ ἐρωτική ἐκστατική φορά τῆς ἀτομικότητας εἶναι ἡ φυσική προϋπόθεση τῆς προσωπικῆς καθολικῆς ἀναφοράς, ἀφοῦ τὸ πρόσωπο δέν εἶναι μιά ὑπαρκτική πραγματικότητα ξέχωρη ἀπό τή φύση).

⁶⁵⁹ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 37.

⁶⁶⁰ Por. tamże, s. 130.

⁶⁶¹ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 76–77.

⁶⁶² Por. tamże, s. 78.

Ludzka wolność jest urzeczywistniana jest m.in. dzięki takim możliwościom jak: racjonalność, twórczość czy zdolność miłowania⁶⁶³. Zdaniem teologa z Aten racjonalność – zdolność myślenia (gr. δυνατότητα του νοεῖν) oznacza możliwość poruszania się poza ograniczeniami przestrzennymi i czasowymi, destrukcją i śmiercią. Jest to również zdolność umożliwiająca pojmowanie bytów (gr. κατανόηση των όντων)⁶⁶⁴. Bycie stworzeniem rozumnym (gr. λογικό ζώον) oznacza nie tylko zdolność poznawania, rozróżniania porządku świata, lecz także zdolność działania, nadawania formy i sensu⁶⁶⁵. Twórczość (gr. δημιουργικότητα) stanowi kolejny aspekt urzeczywistniania ludzkiej wolności. Oznacza, że realizacja życiowych wyborów i celów może podążać w różnych kierunkach. W pierwszym rzędzie człowiek jest twórczy w odniesieniu do własnego życia, ponieważ posługując się wolnością kształtuje samego siebie⁶⁶⁶. Dzięki wolności człowiek posiada możliwość realizacji ekstatycznej relacji do świata w ramach osobowego odniesienia (gr. προσωπική αναφορά). Człowiek zostaje nazwany osobą stworzenia (gr. τό πρόσωπο τής δημιουργίας)⁶⁶⁷. Jedynie on, w imieniu całego świata, może udzielić odpowiedzi na powołanie Boże do komunii i relacji (gr. προσωπική απάντηση στην κλήση του Θεού για κοινωνία και σχέση)⁶⁶⁸. Z tego powodu Syn Boży stał się człowiekiem, by po upadku w raju misja człowieka mogła być reaktywowana. Odtąd człowiek może mistycznie sprawować objawienie działania Logosu w świecie i historii⁶⁶⁹. Warto zauważyć, że w antropologii patrystycznej istnieją wzmianki o postrzeganiu człowieka jako wielkiego kosmosu (gr. κόσμος μέγας), zawierającego w sobie elementy pozostałego małego świata. Jednym z pierwszych Ojców Kościoła, który tworzy podstawy takiej recepcji jest św. Grzegorz Teolog⁶⁷⁰. Jego zdaniem otaczający nas materialny świat należy postrzegać jako rzeczywistość wtórną, natomiast człowieka należy stawiać na pierwszym planie przede

⁶⁶³ Por. tenże, *Schediasma eisagōgīs stī filosofia*, s. 22–23.

⁶⁶⁴ Por. tamże, s. 23.

⁶⁶⁵ Por. tamże, s. 22.

⁶⁶⁶ Por. K. Leśniewski, *Relacja człowiek-świat przyrody w duchowości chrześcijańskiej*, s. 36.

⁶⁶⁷ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 87. Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 44–45.

⁶⁶⁸ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 78.

⁶⁶⁹ Tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 186: „Chrystus przyjął stworzenie, ludzkie ciało, które jest streszczeniem świata, i zjednoczył je z boską naturą. Ostateczne dokończenie ulogosowienia świata dokonało się dynamicznie w Jego Osobie. Teraz człowiek może skramentalnie celebrować objawienie działania Słowa w świecie i w historii powtarzając tajemnicę przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Boga” (gr. Ο Χριστός πήρε τήν κτίση, τό σώμα του ανθρώπου που είναι συγκεκριαλαίωση του κόσμου, και τό ένωσε μέ τή θεία φύση. Η έσχατη όλοκλήρωση τής λογοποίησης του κόσμου συντελέστηκε δυναμικά στό Πρόσωπο του. Ο άνθρωπος τώρα μπορεί να ίερουργή μυστικά αύτή τή φανέρωση τής λειτουργίας του Λόγου μέσα στον κόσμο και στην Ιστορία. Νά έπαναλαμβάνη τό μυστήριο τής μεταβολής του άρτου και του οίνου σε σώμα και αίμα του Θεού).

⁶⁷⁰ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy Wybrane*, (38,11), s. 420: „i postawił na ziemi jakby jakiś drugi świat, wielki w małym” (PG 36, col. 324A: „κόσμον δεύτερον, έν μικρῷ μέγαν”); por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy Wybrane*, (45,6), s. 533.

wszystkim ze względu na to, że ma on możliwość upodobniania się do Boga, aż do przebóstwienia⁶⁷¹. Wielkość człowieka nie jest jedynie czymś danym, lecz ma zostać zrealizowana przez walkę z pożądliwościami ciała i duszy. Dzięki zjednoczeniu z łaską człowiek ma stać się wielkim kosmosem Boga (gr. κόσμος Θεού [...] μέγας)⁶⁷².

Reasumując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że w perspektywie teologii prawosławnej człowiek jest postrzegany jako zwornik i zwieńczenie czy korona dzieła stworzenia (gr. κορωνίς/κορωνίδα της δημιουργίας)⁶⁷³. Stworzenie człowieka na obraz Boży sprawia, że zajmuje on kluczową pozycję w świecie. Jednoczesne powiązanie ze światem oznacza, że człowiek znajduje się także w relacji do wszechmaterii i wszechhistorii⁶⁷⁴. W człowieku zatem zawarta jest potencjalność jedności stworzenia ze Stwórcą. Autorzy chrześcijańscy w człowieku upatrują przyczynę stworzenia (łac. *causa mundi*)⁶⁷⁵ i ze względu na jego rolę uważają go za najcenniejsze stworzenie Boga (łac. *pretiosissimum opus Dei*)⁶⁷⁶. Przez wzgląd na człowieka Bóg stworzył cały świat, który z tego powodu w nim uzyskuje swoje usensowienie (gr. λογοποίηση)⁶⁷⁷. Przemieniająca świat światłość chwały Boga (gr. δόξα του Θεού) w człowieku staje się szczególnie widoczna we Wcieleniu, w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy oraz w życiu objawiających nowe człowieczeństwo świętych Kościoła⁶⁷⁸.t

⁶⁷¹ Por. P. Małkow, *Człowiek, mikrokosm ili makrokosm?*, „Jeżegodnaja Bogosłowskaja Konfierencija” (1999), s. 18–21.

⁶⁷² Por. Maksym Wyznawca, *Capita Theologiae et Oeconomiae, Centuria II*, PG 90, s. 1161D; por. Leoncjusz z Bizancjum, *Contra Eutichianum*, PG 86, 1284C. Por. Symeon Nowy Teolog, *Tworenia*, t. 2, Słowo 84, Moskwa 1890, s. 422; por. Nicetas Stethatos, *Du Paradis*, (Rozdział 3), w: *Sources Chrétiennes 81*, Paris 1961, s. 158.

⁶⁷³ Por. G. Mantzaridis, *Christianikī Īthikī*, t. 2, Agion Oros 2015, s. 573–578; por. J. Zizioulas, *Ī Ktisī ōs efcharistia*, Athenai 1992, s. 112.

⁶⁷⁴ Por. M. Antoniewicz, *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) 1, s. 16–17.

⁶⁷⁵ Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1, (29,19), Kraków 1997, s. 219–220: „Słusznie więc ten ostatni – jako najważniejszy z całego dzieła, jako przyczyna świata i ten, dla którego wszystko zostało stworzone – jako mieszkaniec wszystkich żywiołów [...] zamieszkuje ziemię i walczy na niebie, [...] jest podróżnikiem po głębinie, rybakiem wśród fal, myśliwym w powietrzu, dziedzicem w niebie, współdziedzicem Chrystusa: to wszystko według jego działalności”. (Por. Ambroży z Mediolanu, *Epistolarum Classis I*, (43,19), PL 16, 1135C.)

⁶⁷⁶ Por. Ambroży z Mediolanu, *Expositio in Psalmum CXVIII*, PL 15, col. 1331AB; Por. tenże, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vol. LXII, s. 206; Jan Chryzostom, *In Evangelium Joannis*, PG 66, 753B: „κτίσεως γὰρ ἀπάσης τιμιώτερον ὁ ἄνθρωπος”.

⁶⁷⁷ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 138; Tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 88: „Na człowieku spoczywa odpowiedzialność za doprowadzenie natury do jej «ulogosowienia», do przebóstwienia bytów stworzonych” (gr. „Ἐπιφορτισμένος νὰ οδηγήσῃ τὴ φύση στὴ «λογοποίηση» τῆς, στὴ θέωσῃ τῶν κτιστῶν ὄντων, εἶναι ὁ ἄνθρωπος”).

⁶⁷⁸ Por. Ch. Yannaras, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 221.

2.2.2. Człowiek jako przywódca stworzenia

Dzieje świata są w takim stopniu związane z działalnością człowieka, że każde jego działanie pociąga za sobą konsekwencje dla całego stworzenia. Ze szczególnej konstytucji człowieka wynika również jego misja wobec świata. Yannaras koncentruje się na egzystencjalnym powołaniu człowieka⁶⁷⁹. Wskazuje, że człowiek przez swoje życie i istnienie powinien włączyć świat stworzony w życie Boga⁶⁸⁰. Nawet upadek Prarodzców nie przekreślił misji człowieka w świecie. Faktem jest jednak, że uległa zmianie kondycja człowieka i świata, ponieważ ludzki występki doprowadził stworzenie do stanu rozbicia i podziału. Człowiek po upadku pozostaje rozumną, psychosomatyczną hipostazą, zachowującą w swojej osobie zdolność dynamicznego urzeczywistniania jedności świata, wyrażenia logosu świata poprzez odpowiedź na Boże zaproszenie do komunii i relacji. Człowiek nadal posiada zdolność nadania dla energii stanowiącej świat właściwego kierunku i dążenia ku egzystencjalnemu telosowi⁶⁸¹. Cel pleromatyczny (gr. πληρωματικός σκοπός) zaistnienia świata to doprowadzenie stworzenia przez człowieka do hipostatycznej jedności ze Stwórcą. Po niepowodzeniu Adama to Chrystus staje się aktywatorem misji zamierzonej w opatrności i dobroci Ojca (gr. αγαθότητα του Πατρός)⁶⁸² i początkiem naszego zaczynu (gr. απαρχή του ημετέρου φυράματος)⁶⁸³. Odtąd każdy człowiek może włączyć się w dzieło realizacji Bosko-ludzkiej jedności, w dzieło wszczęcia (gr. εγκεντρισμός)⁶⁸⁴ zepsutej naszej natury w nowe człowieczeństwo Chrystusa, w urzeczywistnienie triadycznego sposobu istnienia (gr. πραγμάτωση του τριαδικού τρόπου της υπάρξεως)⁶⁸⁵, w dzieło agapetycznego zawierzenia siebie (gr. αγαπητική αυτοπαράδοση)⁶⁸⁶, w dzieło krzyżowej ofiary (gr. σταυρικής αυτοπροσφοράς) i zupełnego wyrzeczenia siebie (gr. ουσιαστικής αυτοαπάρνησης)⁶⁸⁷, uśmiercenia indywidualizmu (gr.

⁶⁷⁹ Tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 96: „powołany do przeobstwienia” (gr. „κεκλημένος για τή θέωση”).

⁶⁸⁰ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 234: „ostateczny cel, do którego zmierza Kościół [...]: pełnia chwały człowieka i całej przyrody/ natury, „przeobstwienie” stworzenia, czyli bezpośrednie uczestnictwo w pełni życia i nieskazitelności, jaką jest Bóg” (gr. „το έσχατο αυτό τέλος στο οποίο αποβλέπει η Εκκλησία [...]: η πληρότητα τής δόξας του ανθρώπου και ολόκληρης τής φύσεως, η «θέωση» του κτιστού, ή άμεση μετοχή στο πλήρωμα τής ζωής και τής αφθαρσίας που είναι ο Θεός”). Por. E. Moutsoukas, *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man According to the Teaching of Gregory of Nyssa*, Ateny 2000, s. 119-128.

⁶⁸¹ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistīs*, s. 78.

⁶⁸² Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 105-106.

⁶⁸³ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 245.

⁶⁸⁴ Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 147

⁶⁸⁵ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 73

⁶⁸⁶ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 158

⁶⁸⁷ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 89.

νέκρωση της ατομικότητας)⁶⁸⁸ i przepełnionego miłością uniżenia (gr. ερωτική κένωση)⁶⁸⁹. Ciało Chrystusa staje się początkiem i poręką (gr. απαρχή και αρραβώνας) przyszłej chwały⁶⁹⁰.

Z powyższych powodów Cerkiew niezmiennie każdemu człowiekowi przypisuje wielką godność i odpowiedzialność za przywództwo (gr. το αρχικό)⁶⁹¹ i zbawienie świata, czyli przemianę obecnego stanu rzeczy w egzystencjalną pełnię. Ewangeliczna etyka celuje w przemianę życia, a nie tylko w zmianę zewnętrznego zachowania czy ujarzmienie zachowań, które zakłócają porządek społeczny⁶⁹².

2.2.3. Człowiek jako mediator jedności stworzenia z Bogiem (gr. το έργο της ενοποίησης)

Pierwsze wzmianki o mediacyjnej roli człowieka odnajdujemy już w świecie starożytnym. Filozofowie antyczni zwracają uwagę na uposażenie człowieka percepcją rzeczywistości noetycznej (gr. τα νοητά) oraz zmysłowej (gr. τα αισθητά). Za pierwszą rzeczywistością utożsamianą z harmonią i porządkiem świata kryje się zdolność logosowego działania (gr. λογική δυνατότητα). To bardzo szerokie pojęcie oznacza nie tylko zdolność logicznego myślenia czy analizy (gr. να διακρίνει), ale także zdolność poznawania (gr. να γνωρίζει), zdolność wyrażania rzeczywistości kosmicznej harmonii i porządku (gr. να εκφράζει τροπο της κοσμικής αρμονίας και τάξης) oraz zdolność tworzenia piękna (gr. να δημιουργεί κόσμο), nadawania kształtu sprawom bezpostaciowym (gr. να μορφοποιεί την αμορφία) i nadawania logosowego ładu (gr. να λογοποιεί την αλογία). Bazując na przesłankach filozoficznych koncepcji pośrednictwa nasz autor określa człowieka jako „mediacyjną” naturę (gr. „μεσιτεύουσα” φύση) oraz logos „w ciele” (gr. λόγος „εν σώματι”)⁶⁹³.

⁶⁸⁸ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 192, 194–195.

⁶⁸⁹ Por. tenże, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 147.

⁶⁹⁰ Por. tenże, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 179–180, 185, 187.

⁶⁹¹ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 78, 89, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 181.

⁶⁹² Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 88.

⁶⁹³ Por. Ch. Yannaras, *Schediasma eisagōgīs stī filosofia*, s. 22.

Starożytna koncepcja mediacji człowieka została przez chrześcijaństwo wschodnie rozszerzona poprzez otwarcie jej na dzieło zjednoczenia świata z Bogiem⁶⁹⁴. Ojcowie Kościoła pozycję i misję człowieka oddają w kategoriach podwójnego wymiaru istnienia postrzeganego z perspektywy ekonomii Bożej. Człowiek jest jednocześnie ziemski i niebiański (gr. επίγειος και ουράνιος), śmiertelny i nieśmiertelny (gr. θνητός και αθάνατος), istniejący w wymiarze podlegającym obserwacji (gr. κατά τε τον ορώμενον) oraz noetycznym (gr. κατά τον εν κρυπτώ νοούμενον). Również św. Ambroży z Mediolanu rozwijając myśl o dwojakim wymiarze ludzkiej egzystencji z jednej strony wskazuje na powiązanie ciała z materią świata poprzez stworzenie z prochu ziemi, drugiej zaś na powiązanie duszy ze Stwórcą poprzez bycie na obraz Boży⁶⁹⁵. Cały potencjał Bosko-ludzkiej jedności rozwijany jest dzięki wydarzeniom Wcielenia i wolitywnego wszczęcia każdego z nas w rzeczywistość eklezjalną. Podkreślając skutki Wcielenia jak i naszej odpowiedzi na miłość Boga Ojcowie Kościoła podkreślają wymiar uczestnictwa w życiu Boga, wymiar synostwa i współdziedziectwa z Chrystusem⁶⁹⁶.

Złożoność bytu ludzkiego i jednoczesne jego ekstatyczno-osobowe ukierunkowanie umożliwia człowiekowi bycie realnym pośrednikiem między rzeczywistością zmysłową i umysłową, stworzoną i niestworzoną⁶⁹⁷. Ludzka wolność stanowi jedyną perspektywę udzielenia odpowiedzi na stwarzającą i utrzymującą świat Boską miłość. Yannaras mówi o agapetycznym zjednoczeniu (gr. αγαπητική ένωση) w ramach osoby tych dwóch zupełnie różnych rzeczywistości⁶⁹⁸. W osobie człowieka świat zostaje uposażony osobowym logosem – projekcją Boga (gr. ο κόσμος αναδείχεται σε προσωπικό λόγο - φανέρωση του Θεού)⁶⁹⁹. Zakres mediacyjnej roli człowieka celuje w osiągnięcie pełni (osobowego) życia (gr. πλήρωμα της ζωής)⁷⁰⁰ i obejmuje przewyciężenie wszelkich podziałów oraz skutków

⁶⁹⁴ Por. L. F. Mateo-Seco, G. Maspero, *The Brill Dictionary of Gregory of Nysa*, s. 187.

⁶⁹⁵ Ambroży z Mediolanu, *De Noe et arca liber unus*, (XXIV, 86) PL 14, col. 401C: “Quodeo admonui, ut intelligas geminam hominis generationem expressam : unam secundum imaginem Dei, alteram secundum figmentum de luto terra.” *Hexameron Liber VI*, (VIII, 45), PL 14, col 259C.

⁶⁹⁶ Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 7*, (23), w: J. M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, s. 302: „Muszę być pochowany z Chrystusem, z Chrystusem zmartwychwstać, z Nim współdziedziczyć, stać się synem Boga, samym bogiem” (PG 35, col 785BC). Por. Bazyli Wielki, *Homilia przeciw bogaczom*, (9), w: Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, s. 86 (PG 31, 304C); por. Bazyli Wielki, *Homiliae XIII*, PG 31, col. 424C.

⁶⁹⁷ Por. D. Bahrim, *The antropic cosmology of st. Maximus the Confessor*, “Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science” 3 (2008), s. 26; por. J. Meyendorf, *Teologia bizantyjska*, s. 178–185; por. Maksym Wyznawca, *Ambiquorum Liber*, PG 91, 1308D–1309A.

⁶⁹⁸ Por. Ch. Yannaras, *Í krisī tis profíteias*, s. 218.

⁶⁹⁹ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 132.

⁷⁰⁰ Treść pojęcia „pełnia życia” u naszego autora koreluje z określeniem „egzystencjalna pełnia”, której treść obejmuje transcendencję indywidualizmu, wyzwolenie z niszczenia i dziecięctwo Boże, osobową perychorezę. Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 77–79.

stworzoności przez zjednoczenie z Bogiem⁷⁰¹. Egzystencjalnym powołaniem człowieka jest zatem zupełne zjednoczenie (gr. „άκρα ένωση”), osiągnięcie wolnej od pożądlivości osobowej jedności na wzór Boskiego archetypu (gr. απαθή προσωπική ένότητα). Rolę człowieka w świecie przedstawił św. Maksym Wyznawca, który w swych dziełach akcentował kwestię duchowego progresu w dziele zjednoczenia (gr. το έργο της ενοποίησης) rzeczywistości oddalonych, zaczynając od poziomu świata stworzonego, a kończąc na zjednoczeniu stworzenia ze Stwórcą⁷⁰². Człowiek dysponuje jednoczącymi właściwościami zarówno w relacji do Pana Boga, jak i w stosunku do materii (poprzez zmysły)⁷⁰³. Będąc najbardziej przenikliwym teologiem wschodnim, stwierdza on, że będąc ogniwem wiążącym natury (gr. σύνδεσμος τις φυσικός), streszczeniem (gr. συγκεφαλαίωση) całego świata⁷⁰⁴, człowiek jako osoba posiada przywilej bycia pośrednikiem (gr. μεσιτεύων, μεσίτης) pomiędzy rzeczywistościami skrajnie różnymi (gr. μεσιτεύων άκρις) oraz stanowi potencjalność zjednoczenia wszystkiego poprzez swoją naturę⁷⁰⁵. Kresem dzieła zjednoczenia stworzenia jest włączenie go w życie Boga (gr. εις Θεόν αποπερατόσας ένωση)⁷⁰⁶.

Należy zauważyć, że mediacyjna rola człowieka nie została zaprzeczona nawet przez upadek Prarodzców. Pomimo faktu, iż w poupadkowym świecie mamy do czynienia z destrukcyjną „heterozą” (gr. φθαρτική ετεροίωση) to odnowienie natury przez Chrystusa przywróciło drogę łączności i jedności stworzenia ze Stwórcą (gr. σύναψη, ενοποίηση)⁷⁰⁷. Włączając się w dzieło Chrystusa przed każdym człowiekiem jako rozumną, psychosomatyczną hipostazą (gr. λογική ψυχοσωματική υπόσταση) otwiera się perspektywa urzeczywistnienia jedności świata w swojej osobie i osiągnięcia zjednoczenia stworzenia ze Stwórcą (gr. ενοποίηση)⁷⁰⁸. Yannaras stwierdza, że jedynie człowiek jest w stanie uczynić polifonię logosów świata monadą⁷⁰⁹. To człowiek staje się słowem świata (gr. λόγος του

⁷⁰¹ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 318, 328, 337, 342.

⁷⁰² Por. Maksym Wyznawca, *Ambiquorum Liber sive de variis difficilibus locis*, PG 91, 1308AB. Por. Ch. Yannaras, *Ī krisī tis profiteias*, s. 218; por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 131–132; por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 140; por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 181.

⁷⁰³ Por. Maksym Wyznawca, *Ambiquorum Liber sive de variis difficilibus locis*, PG 91, 1193D.

⁷⁰⁴ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 78, *To prosōpo kai o erōs*, s. 69, 129, 199: „streszczenie świata materialnego w ludzkiej osobie” (gr. η συγκεφαλαίωση τοῦ ὑλικοῦ κόσμου στό άνθρωπίνο πρόσωπο).

⁷⁰⁵ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 131–132, 164.

⁷⁰⁶ Por. Maksym Wyznawca, *Ambiquorum Liber sive de variis difficilibus locis*, PG 91, 1305 BC; Ch. Yannaras, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 165: „osoba jako podsumowanie/streszczenie natury, natura jako zawartość/treść/składnik osoby” (gr. τό πρόσωπο ὡς συγκεφαλαίωση τής φύσεως, τή φύση ὡς περιεχόμενο τοῦ προσώπου).

⁷⁰⁷ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 133.

⁷⁰⁸ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 78.

⁷⁰⁹ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 132, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 138–139.

κόσμου) i odpowiedzią na Boże wezwanie do komunii i relacji⁷¹⁰. To on nadaje światu właściwy kierunek ku egzystencjalnemu spełnieniu. Tylko on może ukazać całościowy logos, czyniąc świat doksologią Boga, przyjmując go i podnosząc go ku Bogu, wprowadzając świat do komunii i relacji z Niestworzonym⁷¹¹. Ojcowie Kościoła dostrzegając w człowieku jedyną możliwość osobowego urzeczywistnienia miłości świata do Boga określają go mianem toposu, czyli miejscem relacji (gr. τόπος της σχέσης) stworzenia ze Stwórcą⁷¹². W literaturze patrystycznej spotykamy zarówno termin topos Boga (gr. τόπος του Θεού), jak i termin topos świata (gr. τόπος τού κόσμου)⁷¹³. W tym drugim przypadku istotne jest, iż człowiek stanowi jedyne miejsce urzeczywistnienia miłości świata do Boga, jedyną możliwość powrotnego, wstępującego ruchu świata do Boga (gr. επιστρεπτική αναφορά)⁷¹⁴. Człowiek staje się więc miejscem podwójnego agapetycznego ciężenia (gr. ó τόπος τής διπλής αυτής άγαπητικής φοράς)⁷¹⁵.

Z oczywistych powodów Jezus Chrystus jest nazywany toposem osobowej jedności stworzenia ze Stwórcą⁷¹⁶. Dzięki przyjściu Jednorodzonego Syna i Słowa Boga na nowo zostaje rozświetlona pełnia chwały człowieka, gdyż to w Nim przezwyciężone zostają zarówno skutki stworzoności, jak i następstwa upadku, a także ukazana zostaje perspektywa jedności całego stworzenia z Bogiem.

2.2.3.1. Królewski etos (gr. το βασιλικό ήθος) człowieka

Misję pośrednictwa człowieka dla jedności stworzenia z Bogiem teolog z Aten ujmuje w ramach trojkiej posługi: króla, kapłana oraz proroka. W narodzie wybranym były to trzy posługiwania związane z obrzędem namaszczenia (por. Iz 61, 1; 1 Krl 19, 16)⁷¹⁷. Mediacyjne zadanie człowieka Yannaras postrzega w ramach trójaspektowego sposobu życia – etosu (gr. ήθος)⁷¹⁸. Pierwszym aspektem ludzkiego powołania jawi się królewska

⁷¹⁰ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 78.

⁷¹¹ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 132.

⁷¹² Por. tamże, s. 165.

⁷¹³ Por. tamże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 158–159, 161, 165. Por. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, s. 55–56.

⁷¹⁴ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 165.

⁷¹⁵ Por. tamże.

⁷¹⁶ Por. tamże, s. 170.

⁷¹⁷ Por. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, s. 157.

⁷¹⁸ U Yannarasa pojęcie *ethos* (gr. ήθος) związane jest z miarą odniesienia do przedupadkowej integralności istnienia (gr. προπρωτική άκεραιότητα τής ύπαρξης). Etos oznacza miarę egzystencjalnej autentyczności (gr.

godność człowieka (gr. βασιλικό αξίωμα)⁷¹⁹. Ten aspekt ludzkiego powołania stanowi ikoniczne odzwierciedlenie chwały triadycznego Boga w człowieku, misterium wzajemnej perychorezy Boskich osób⁷²⁰. Zapożyczony z życia społeczeństw tradycyjnych obraz króla będącego symbolem ładu społecznego na niwie eklezjalnej służy ukazaniu zdolności osoby ludzkiej do przemieniania atomizujących tendencji w harmonię miłości i wspólnoty (gr. αρμονία αγάπης και κοινωνίας)⁷²¹. W języku eklezjalnym królewski etos odnosi się do przywrócenia panowania osoby ludzkiej nad naturą, dotyczy wywyższenia natury do potencjalności osobowego życia (gr. ανάδειξη της φύσης σε δυνατότητα προσωπικής ζωής)⁷²². W pełni osobowego życia człowiek nie jest niewolnikiem zautonomizowanej natury, lecz panem i zarządcą (gr. κύριος και άρχοντας) nad sobą i nad skutkami swego osobowo-fizycznego istnienia (gr. κύριος και άρχοντας πάνω στα πράγματα της φυσικής και της προσωπικής του δημιουργίας)⁷²³. Yannaras zauważa, że wyrazem królewskiej godności człowieka w raju było nadawanie imion zwierzętom. W tradycji hebrajskiej nadanie komuś imienia oznaczało wprowadzenie go w obszar swojego istnienia⁷²⁴. W poupadkowej rzeczywistości przywracanie królewskiej godności osiągnane jest poprzez odrzucenie autonomii natury (gr. άρνηση αυτονομίας της φύσης) i uwolnienie osoby z autonomii jednostki (gr. ατομική αυτοτέλεια). Przywrócenie królewskiego panowania człowieka nad naturą przekłada się na jednorodność życia (gr. ενοείδεια ζωής)⁷²⁵. Chodzi tutaj o przemianę dotyczącą szerokiego obszaru relacji, o potencjalność osobowego urzeczywistnienia charyzmatów Ducha Świętego i o jednoczesne ukazanie obrazu Chrystusa, wyzwalającego i przywracającego życie do pełni Boskiego sposobu istnienia (gr. ή εικόνα του Χριστού που έλευθερώνει και άποκαθιστά τή ζωή στήν πληρότητα τού τρόπου τής θείας ύπάρξεως)⁷²⁶.

μέτρο τής ύπαρκτικής γνησιότητας). Jest to zatem rzeczywistość dynamiczna o ontologiczno-egzystencjalnej treści, a nie rzeczywistość o treści relatywnej/warunkowej czy jurydycznej (gr. ένα οντολογικό - ύπαρκτικό και όχι ένα συμβατικό ή νομικό περιεχόμενο). Definicja ta ontologiczny wymiar *ethosu* utożsamia z „jakością” sposobu istnienia (gr. τό οντολογικό περιεχόμενο τοῦ ήθους ταυτίζει μέ τήν «ποιότητα» τοῦ τρόπου τής ύπάρξεως), czyli z prawdą Bytu lub z jej alienacją (gr. δηλαδή μέ τήν αλήθεια τοῦ Είναι ή τήν αλλοίωση αὐτῆς τής αλήθειας). Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 347. Yannaras sygnalizuje oderwanie rzeczywistości etosu od prawdy osoby (gr. αλήθεια τοῦ Προσώπου) i skojarzenie jej z indywidualizmem natury (gr. φυσική άτομικότητα) wskutek czego etykę zaczęto rozumieć jako indywidualne przestrzeganie wymogów obiektywno-fizycznych. Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 41.

⁷¹⁹ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 136.

⁷²⁰ Por. tamże, s. 138.

⁷²¹ Por. tamże, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 201, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 137.

⁷²² Por. tamże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 136.

⁷²³ Por. tamże.

⁷²⁴ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 235.

⁷²⁵ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 137.

⁷²⁶ Por. tenże, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 201.

W literaturze patrystycznej znajdujemy liczne świadectwa potwierdzające fakt, iż osiągnięcie królewskiego etosu życia w Kościele realizowane jest na drodze ascetyczno-sakramentalnej. Jan Klimak nauczał: „W swoim sercu bądź jak król siedząc na wysokościach pokory”⁷²⁷. Większość Ojców wschodnich królewską godność człowieka upatruje w panowaniu nad pożądliwościami oraz nad całym światem przyrody⁷²⁸. Złożona natura człowieka to przejaw doskonałości syntezy rzeczy stworzonych, a wertykalna postawa człowieka wyraża jego przywódczą i królewską rolę w odniesieniu do istot żywych⁷²⁹. Przywrócenie początkowej, przywódczej roli człowieka w stworzeniu (gr. αρχέγονη κυριαρχική θέση στη δημιουργία) uwarunkowane jest osiągnięciem pełni wolności od pożądliwości (gr. το πλήρωμα της απάθειας)⁷³⁰. Osiągnięcie królewskiej pełni życia przez osobę ludzką zakłada drogę modlitwy, drogę uniżenia i pokory (gr. δια της ταπεινώσεως), zjednoczenie podzielonego przez grzech człowieka oraz sprowadzenie umysłu do serca⁷³¹. W stanie wolności od pożądliwości (gr. απάθεια) człowiekowi służy całe stworzenie⁷³². Wówczas staje się on zdolny do przywracania stworzonej naturze komunii z niestworzoną łaską⁷³³.

Ojcowie Kościoła podkreślają, że na królewski etos człowieka składa się wybraństwo (gr. γένος εκλεκτό) i szlachetność (gr. ευγένεια), które nie są z tego świata⁷³⁴. Owo szlachectwo pochodzenia człowieka polega na darowaniu osobowej inności i wolności (gr. προσωπική ετερότητα και ελευθερία), aby móc uczestniczyć w prawdziwym życiu i istnieniu (gr. όντως ύπαρξη και ζωή). Ponadto dar osobowego istnienia oznacza zdolność do ożywienia i uczynienia nieśmiertelnym stworzenia poprzez przemianę materii w logos komunii z Bogiem. To właśnie miłość jako wspólny sposób istnienia stanowi o pokrewieństwie człowieka z Bogiem (gr. συγγενής του Θεού), a także ukazuje szlachectwo

⁷²⁷ Jan Klimak, *Drabina Raju*, 7, 39 (40), s. 170.

⁷²⁸ Por. Ambroży z Mediolanu, *Expositio Psalmi CXVIII* (14, 30): PL 15, 1403 A. Por. Bazyli Wielki, *Sur l'origine de l'homme, Homelie I*, 19, w: *Sources Chrétiennes 160*, Paris 1970, s. 218: „ἀρχων τοίνυν ἐκτίσθη, ἀρχων παθῶν, ἀρχων θηρίων, ἀρχων ἐρπετῶν, ἀρχων πτηνῶν”; Jan Chryzostom, *Comparatio regis et monachi*, PG 47, col. 388: „Βασιλεὺς γὰρ ὡς ἀληθῶς ὁ θυμοῦ καὶ φθόνου καὶ ἡδονῆς κρατῶν, καὶ πάντα ὑπὸ τοὺς νόμους ἄγων τοῦ Θεοῦ καὶ τὸν νοῦν ἐλεύθερον τηρῶν, καὶ οὐκ ἔῶν ἐνδυναστεῦσαι τῇ ψυχῇ τὴν δεσποτείαν τῶν ἡδονῶν”.

⁷²⁹ Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, s. 65–67 (PG 44, *De hominis opificio*, col. 144).

⁷³⁰ Por. Ch. Yannaras, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 181.

⁷³¹ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 225–226.

⁷³² W tradycji monastycznej nierzadkie są relacje o tym jak dzikie, drapieżne zwierzęta odnosiły się do ascetów z ufnością i tkliwością. Por. Jan Klimak, *Drabina rajy*, (7,50), s. 173.

⁷³³ Por. Ch. Yannaras, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 181.

⁷³⁴ Por. Makary Wielki, *Homiliae*, (27,4), PG 34, col. 696B. Por. col. 693B.

jego pochodzenia i czyni człowieka gatunkiem najbardziej podobnym Bogu (gr. γένος ομοιότατον του Θεού)⁷³⁵.

Według Yannarasa królewski etos człowieka objawia się w liturgicznym życiu Kościoła, które ma swój początek w sakramentach chrztu i bierzmowania⁷³⁶, a wypełnia się w sakramencie Eucharystii, która ukazuje autentyczny sposób bycia osoby ludzkiej⁷³⁷. Urzeczywistnianie królewskiego etosu człowieka to wydarzenie dynamiczne, które będąc uwarunkowane ludzką wolnością i codziennym wysiłkiem wierzącego, ukierunkowane jest na eucharystyczną przemianę życia⁷³⁸.

2.2.3.2. Kapłański etos człowieka (gr. το ιερατικό ήθος)

Kapłańska tożsamość człowieka dotyczy osobowego ukierunkowania natury stworzonej, nadawania sensu światu (gr. λογοποίηση του κόσμου) poprzez działanie prowadzące do spotkania natury stworzonej z niestworzoną w wydarzeniu energetycznej perychorezy. Celem kapłańskiej działalności jest zbudowanie mostu nad egzystencjalną przepaścią (gr. να γεφυρωθεί το υπαρκτικό χάσμα) pomiędzy stworzeniem a Bogiem⁷³⁹. Nie jest to kwestia oczywista w świecie, który zdecydowanie hołduje autonomicznej władzy (gr. αυτόνομη ισχύ) natury zamiast kapłańskiej roli człowieka⁷⁴⁰. Ze względu na kapłański etos człowieka Kościół podkreśla egzystencjalną wolność osoby od natury⁷⁴¹. Obraz kapłana w społeczeństwach tradycyjnych był znakiem ludzkiego wysiłku dotyczącego ofiarowania rzeczy stworzonych dla osiągnięcia wiecznego życia (gr. να κερδηθεί η αιώνια επιβίωση). Kapłan składał w ofierze to, co najcenniejsze z doczesnego świata w celu zbudowania pomostu pomiędzy rzeczywistością ziemską i transcendentną oraz zaskarżenia przychylności Boga i prześlągania za grzechy⁷⁴². W tradycji hebrajskiej powołanie kapłańskie oznaczało wybraństwo Boże i dokonywało się przez namaszczenie olejem.

⁷³⁵ Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 137. Por. tenże, *Schediasma eisagōgīs stī filosofía*, s. 55. Por. Ambroży z Mediolanu, *List 29*, w: Ambroży z Mediolanu, *Listy*, (29, 10–11), t. 1, s. 214–215.

⁷³⁶ Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 193.

⁷³⁷ Por. tamże, s. 135–136.

⁷³⁸ Por. tamże, s. 150.

⁷³⁹ Por. tamże, s. 138.

⁷⁴⁰ Por. tenże, *To rĭto kai arrĭto*, s. 300.

⁷⁴¹ Por. tamże, s. 299.

⁷⁴² Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 139.

Kapłańska posługa była służbą pośrednictwa w relacji ludu z Panem Mocą (gr. με τον Κύριο των δυνάμεων)⁷⁴³.

Ontologia eklezjalna przypisuje człowiekowi zdecydowanie najszerszy zakres posługi kapłańskiej, odnosząc ją nie tylko do ludzi, ale do całej kosmicznej rzeczywistości (gr. κοσμική πραγματικότητα). Człowiek stanowi jedyną potencjalność spełnienia dynamicznego ciężenia (gr. δυναμική φορά) i erotycznego wstępowania (gr. ερωτική αναφορά) stworzeń do Stwórcy. Jedynie ludzka wolność może uczynić tą rzeczywistość relacją miłości (gr. σχέση αγάπης), wydarzeniem uczestnictwa w prawdziwym sposobie życia Triadycznej Tearchii (gr. στον τρόπο της όντως ζωής, τον τρόπο της Τριαδικής Θεαρχίας). Na podobieństwo Chrystusa człowiek może, przez swój stworzony byt, być kapłanem agapetycznego samoofiarowania (gr. αγαπητική αυτοπροσφορά) stworzenia Stwórcy, egzystencjalnie jednocząc te rzeczywistości⁷⁴⁴. Obecny wymiar tego procesu Yannaras określa jako dokonującą się świętą czynność ożywiającej relacji (gr. ιερουργία της ζωτικής σχέσης) stworzenia ze Stwórcą. Dokonuje się to w świecie stworzonym i charakteryzuje się napięciem oczekiwania na objawienie chwalebnej wolności dzieci Bożych (por. Rz 8, 21)⁷⁴⁵.

Niezwykle cenną intuicją teologa z Aten jest podkreślenie faktu powszechnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych. Uważa on, że skoro przez swoje ciało każdy wierzący jest w relacji do świata, to kapłańska godność nie może być wyłącznym przywilejem mężczyzny. Kościół prawosławny rozróżnia kapłańskie powołanie mężczyzny i kobiety, które to wynikają ze zróżnicowania energii obydwu płci⁷⁴⁶. Kobieta jest tą, która przynosi ciało natury (gr. προσφέρει τη φυσική σάρκα), zaś mężczyzna jest tym, który poprzez złożenie ofiary nadaje kierunek istnienia świata, celebrytuje ulogosowanie świata (gr. τελετουργεί τη λογοποίηση του κόσμου)⁷⁴⁷. W eucharystycznym współdziałaniu obydwu płci Yannaras dostrzega analogię wynikającą z ich życiowych predyspozycji. W żadnym wypadku nie można faworyzować tylko jednej z nich. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta łączą się we wzajemnej synergii świętego dzieła życia (gr. ιερουργία της ζωής)⁷⁴⁸. W praktyce prawosławnej kobieta jest tą, która przygotowuje prosforę, przynosi wino (w

⁷⁴³ Por. tenże, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 154.

⁷⁴⁴ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 299.

⁷⁴⁵ Por. tamże, s. 300.

⁷⁴⁶ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 144.

⁷⁴⁷ Por. tamże, s. 142–143.

⁷⁴⁸ Por. tamże, s. 140.

Grecji), troszczy się o świątynię, śpiewa podczas nabożeństw, przygotowuje płody ziemi, itd. Kobieta dba o osobowy wymiar macierzyństwa, działa z wolnej miłości i poświęcenia na podobieństwo Bogarodzicy⁷⁴⁹. Diakonia kobiet w życiu eklezjalnym i w trosce o bliźniego posiada bardzo głębokie korzenie⁷⁵⁰. Eucharystyczne działanie Kościoła potrzebuje zarówno mężczyzny jako celebransa ułogosowienia świata (gr. ἀνδρά πού τελεουργεί τη λογοποίηση του κόσμου), jak i kobiety, która przygotowuje materię natury do uświęcenia, nadania sensu do przemiany oraz osobowego wymiaru istnienia. Zatem we współdziałaniu (gr. συντονίζομαι) obojga płci wypełnia się kapłańskie powołanie człowieka, realizuje się wolna od determinacji osobowa hierurgia „nowego życia” (gr. προσωπική ιερουργία της „καινής ζωής”)⁷⁵¹.

W rzeczywistości eklezjalnej kapłańska tożsamość człowieka wskazuje na zdolność osoby ludzkiej do podniesienia i przyprowadzenia (gr. να αναφέρει και να προσάγει) do Boga natury stworzonej⁷⁵². Takie działanie oznacza ożywienie i unieśmiertelnienie stworzenia poprzez wprowadzenie (gr. προσάγω) i wszczepienie (gr. εγκεντρίζω) go w życie Boga. Ponieważ relacja człowieka do świata jest bezpośrednia i organiczna (przyjmowanie pokarmu, picie, ubranie, wszelkie techniczne zastosowania) to prowadzi on świat adekwatnie do swojej kondycji duchowej. Jeżeli korzystanie ze świata opiera się na bezwzględnej konsumpcji, wynikającej z przekonania o samowystarczalności jednostki (gr. επαναστατημένη αυτάρκεια του ατόμου), to wtedy wszystko kończy się rozpadem i śmiercią. Osoba ludzka powinna przyjmować świat w sposób eucharystyczny, rezygnując z postawy indywidualizmu i włączając się w ten sposób w dzieło kontynuacji działalności Logosu w całym stworzeniu (gr. τελεσιουργία της λειτουργίας του Λόγου μέσα στη σύνολη κτίση), aby stawać się coraz bardziej ikoną Logosu jednoczącego i prowadzącego stworzenie do jedności z Bogiem. Zadaniem człowieka jest, aby to, co śmiertelne i indywidualne przekształcić, „poświęcić” na rzecz osobowego życia i nieśmiertelności (gr. "θυσια" του ατομικού και θνητού για χάρη της προσωπικής ζωής και αθανασίας)⁷⁵³. Kiedy człowiek korzysta ze świata w sposób eucharystyczny, trwając w relacji z Bogiem, wtedy natura materialna (gr. η υλική φύση) zostaje wyzwolona z indywidualizmu i staje się miejscem spotkania i perychorezy (gr. τόπος συνάντησης και αλληλοπεριχώρησης) energii ludzkich i

⁷⁴⁹ Por. tamże, s. 143–144.

⁷⁵⁰ Por. H. Paprocki, *Diakonisy historia i współczesność*, „Elpis” 4 (2002) 6, s. 261–272.

⁷⁵¹ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 143.

⁷⁵² Por. tenże, *To alfavĭtari tĭs pistĭs*, s. 78.

⁷⁵³ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 138–140.

Boskich. Momentem kulminacyjnym kapłańskiej działalności człowieka jest celebrowanie życia (gr. *ιεουργία της ζωής*) w ramach Eucharystii, przemiana „postaci” świata (gr. *των „ειδών” του κόσμου*) w ciało Logosu Boga (gr. *σε σάρκα του Θεού Λόγου*)⁷⁵⁴. Należy jednak pamiętać, że w Eucharystii dokonuje się przemiana sposobu istnienia od rozbitcia ku jedności, od indywidualizmu ku wspólnocie i uczestnictwu stworzenia (materii i ducha, osoby i natury) w łasce Bożej.

2.2.3.3. Prorocki etos człowieka (gr. *το προφητικό ήθος*)

Prorocki etos ludzkiego powołania to nowe, przemienione przeżywanie czasu w perspektywie miłości Boga i wolności osoby. Kościół postrzega i interpretuje ludzkie dzieje jako objawiającą się i zapraszającą do relacji miłość Boga. W momencie, kiedy ta miłość spotyka się z pozytywną odpowiedzią ze strony człowieka, czas uzyskuje inne, nieprzemijające znaczenie – staje się miarą osobowej relacji człowieka ze światem i z Bogiem (gr. *μετράει ο χρόνος την προσωπική σχέση του ανθρώπου με τον κόσμο και τον Θεό*)⁷⁵⁵. Perspektywa nowego doświadczania czasu pojawia się podczas celebrowania Boskiej Liturgii. Eucharystia jest pierwszym doświadczeniem nieznanego przerwy czasu osobowej bezpośredniości (gr. *εμπειρία του αδιάστατου χρόνου της προσωπικής αμεσότητας*), „nieustającej aktualności” miłości (gr. *του „παρόντος” της αγάπης*)⁷⁵⁶. Różni się to zasadniczo od postrzegania dziejów jako następstwa czasowego momentów wcześniejszych i późniejszych, ponieważ zanika przemijalność czasu, ulotność chwili, a wszelkie indywidualne pragnienia przemienione zostają w niewysłowioną pełnię, w bezgraniczne teraz komunii (gr. *αδιάστατο παρόν κοινωνίας*) i bezpośredniości osobowej paruzji (gr. *αμεσότητα προσωπικής παρουσίας*). Nowe doświadczenie czasu nadaje sens historii i przemiana absurd w prawdę wolności (gr. *αλήθεια ελευθερίας*) i osobowej relacji człowieka z Bogiem⁷⁵⁷.

Etos prorocki ludzkiego powołania stanowi o trzecim realnym odniesieniu człowieka do życia Trójcy Świętej. Stanowi on objawienie agapetycznego sposobu istnienia, jaki odczytujemy z ingerencji Boga w ludzkie dzieje (gr. *παρεμβολή του θεού μέσα στην*

⁷⁵⁴ Por. tamże, s. 140.

⁷⁵⁵ Por. tamże.

⁷⁵⁶ Por. tamże.

⁷⁵⁷ Por. tamże.

ιστορία)⁷⁵⁸. Z doświadczenia Kościoła wynika, że źródłem prorocstwa na przestrzeni dziejów jest Osoba Ducha Świętego⁷⁵⁹. Etos prorocki oznacza, że człowiek nie istnieje indywidualnie, a istnieje jako lud Boży (gr. λαός του Θεού), który interpretuje (gr. ερμηνεύει) ingerencje Boga w dzieje, powołuje do osobowej komunii/wspólnoty, jak również obrazuje Tróję poprzez człowieczeństwo (gr. εικονισμός της Τριάδας στην ανθρωπότητα)⁷⁶⁰. W czasach starotestamentowych Pan Bóg powoływał proroków w celu napominania Izraelitów i przypominania im o swoich obietnicach, którym zawsze pozostawał wierny. Naród wybrany posiadał status Oblubienicy. Wszelkie odstępstwa od Boga, a zwłaszcza idololatria, piętnowane były jako zdrada małżeńska (gr. μοιχεία)⁷⁶¹. W rzeczywistość wiary wpisywało się więc zawierzenie świadectwu egzystencjalnego doświadczenia proroków (gr. εμπιστοσύνη στη μαρτυρία της εμπειρίας των προφητών)⁷⁶².

Prorockie świadectwo najpierw jest etosem – sposobem życia, który znajduje się na antypodach moralizatorstwa, agresywnego demaskowania czy powstańczego zrywu dla oczyszczenia i zmiany. Dopiero potem działalność proroka staje się orędziem – słowem prorockim (gr. λόγος προφητικός). Prorocstwo demaskuje wypaczenia życia oraz iluzje obrony własnych interesów, przy czym prorok nie oddziela się od upadku naszej wspólnej natury. Prorok nie jest rzecznikiem zobiektywizowanych, ulepszonych form życia, które powinny zastąpić te zepsute. Yannaras przypomina, że źródłem prorocstwa i jego egzystencjalnego wymiaru, jest dobrowolne przyjęcie śmierci oraz uśmiercenie we własnym ciele antagonistycznych tendencji do autonomicznej kontynuacji życia (gr. των ανταγωνιστικών απαιτήσεων αυτονομημένης επιβίωσης). Jedynie wtedy możemy mieć do czynienia z ucieleśnionym przykładem życia prawdziwego, ze zmartwychwstaniem człowieka w osobowej przygodzie wolności (gr. στη προσωπική περιπέτεια της ελευθερίας)⁷⁶³. Nie jest zatem zaskoczeniem, że i ten aspekt ludzkiego powołania odnajdujemy w Jezusie Chrystusie. Cała Boska ekonomia wraz z ingerencją Boga w ludzkie dzieje objawia Boski sposób istnienia, którym jest miłość. Dlatego wejście Boga w ludzkie dzieje nie poprzestaje na pewnego rodzaju trosce (gr. πρόνοια) o zachowanie form i schematów biologicznej kontynuacji życia (gr. βιολογική επιβίωση). Boska interwencja, definitywnie i skutecznie, osiąga swą pełnię w krzyżu Chrystusa, czyli w Miłości, która

⁷⁵⁸ Por. tamże.

⁷⁵⁹ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 238.

⁷⁶⁰ Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 275.

⁷⁶¹ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 23, 109.

⁷⁶² Por. tamże, s. 27.

⁷⁶³ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 148.

przyjmuje śmierć, aby ją przemienić w zmartwychwstanie, w hipostatyczną pełnię życia. To właśnie w tym działaniu Zbawiciela historia odnajduje swój sens i ostateczny cel⁷⁶⁴.

Triadyczna energia objawienia Boga staje się zaproszeniem do komunii i relacji. Etos prorocki nie akceptuje samowystarczalności zobiektywizowanych i zewnętrznych form kontynuacji życia, które chciałyby istnieć w sposób autonomiczny. Oznacza on pokonanie złudnych iluzji we własnym ciele oraz indywidualnych roszczeń egzystencjalnych w celu objawienia prawdziwego życia osobowej inności i wolności⁷⁶⁵. Profetyczna ingerencja Kościoła w historię dokonuje się przez odrzucenie i potępienie oszukańczych upiększeń śmierci lansowanych jako perspektywa życia (gr. δυνατότητα ζωής)⁷⁶⁶. Yannaras wyjaśnia, że profetyczne dzieło nie dokonuje się poprzez doskonałość czy skuteczność struktur hierarchicznych Kościoła, ani poprzez obiektywne decyzje, ani zajmowanie stanowisk w odniesieniu do problemów społecznych, ale dokonuje się ono poprzez postępowanie świętych, miarą którego jest życiodajna śmierć⁷⁶⁷. Istotą proroctwa nie jest przepowiadanie wydarzeń, które mają nastąpić, lecz zrozumienie biegu historii, czyli wyjaśnienie jej znaczenia i ostatecznego celu⁷⁶⁸. Profetyczna ingerencja ukazuje ludzkie dzieje jako dynamiczną relację jedności lub podziału, akceptacji bądź odrzucenia Boskiej miłości jako wydarzenia wolności, które sądzi świat (por. J 5, 27; J 16)⁷⁶⁹. Zadaniem człowieka eklezjalnego jest demaskowanie iluzorycznych upiększeń śmierci (gr. πλασματικές ωραιοποιήσεις του θανάτου) oraz dążenie do pokonania ostatniego oporu egocentrycznego indywidualizmu (gr. η έσχατη αντίσταση της εγωκεντρικής ατομικότητας)⁷⁷⁰. Prorockie słowo stanowi osobową, czuwającą świadomość (gr. υποστατική γρηγορούσα συνείδηση), związaną ze zbawieniem (gr. σωτηρία), czyli z przywróceniem egzystencjalnej pełni życia⁷⁷¹. Kryzys wynikający z osłabienia, a nawet z zaniku proroctwa (gr. εξουθένωση της προφητείας) Yannaras uważa za znak naszych czasów (por. 1 Tes 5, 20)⁷⁷². Profetyczna świadomość (gr. προφητική συνείδηση) jest świadomością męczeństwa (gr. η συνείδηση του μάρτυρα). Prorok, tak jak i męczennik, poprzez doskonałą miłość do Jezusa Chrystusa z absolutną konsekwencją (gr. απόλυτη συνέπεια, ακραία συνέπεια) świadczy o pełni

⁷⁶⁴ Por. tamże, s. 146–147.

⁷⁶⁵ Por. tamże, s. 147.

⁷⁶⁶ Por. tamże, s. 148.

⁷⁶⁷ Por. tamże, s. 149.

⁷⁶⁸ Por. tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s. 27, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 145.

⁷⁶⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 145.

⁷⁷⁰ Por. tamże, s. 148–149.

⁷⁷¹ Por. tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s. 75.

⁷⁷² Por. tamże, s. 101.

możliwości życia i zbawienia⁷⁷³. Z tego też względu, jedną z najbardziej radykalnych form prorockiego kerygmatu jest saloityzm, który odrzuca etykę indywidualną i ukazuje kontrast pomiędzy obecnym życiem a życiem Królestwa Bożego⁷⁷⁴.

Współczesne czasy bardzo potrzebują prorockiej świadomości⁷⁷⁵. Stanęliśmy w obliczu nowych zjawisk cywilizacyjnych: technokracji, konsumeryzmu, religiozacji, które odzwierciedlają główne problemy cywilizacji skoncentrowanej na jednostce (gr. ατομοκεντρική κοινωνία)⁷⁷⁶. Coraz powszechniejsze staje się uleganie wielkiej pokusie absolutyzacji (gr. απολυτοποίηση) stworzenia wobec Stwórcy. Można się jej oprzeć jedynie dzięki nadawaniu osobowego sensu światu i technice, dzięki czemu możliwe stanie się odnowienie i uświęcenie stworzenia. Yannaras ma nadzieję, że i dziś prorockie sumienie wyrazi się w formie męczeństwa (gr. σε μιὰ μορφή του μαρτυρίου)⁷⁷⁷. W zmaganiach ascetycznych dostrzega właściwy kierunek działania. W minionych wiekach w Kościele praktykowany był płacz nieustannej metanoi (gr. θρήνος της αδιάκοπης μετάνοιας)⁷⁷⁸. Współcześnie wielkim zagrożeniem dla praktyki *metanoi* jest przekonanie o własnej cności (gr. αυτοπεποίθηση της αρετής)⁷⁷⁹. Proroctwo pomaga ludziom na drodze życia. Według założeń fizyki kwantowej, czas i przestrzeń stanowią funkcję obecności materii (gr. συνάρτηση της παρουσίας της ύλης)⁷⁸⁰. Proroctwo można zatem postrzegać jako egzystencjalną funkcję osobowej wiary. W życiu przyszłego wieku proroctwo wypełni się, a wówczas to, co obecnie jest cząstkowe (gr. το εκ μέρους), zostanie zamienione na to, co doskonałe (gr. το τέλειον), czyli stanie się bezpośredniością komunii (gr. αμεσότητα κοινωνίας)⁷⁸¹.

Yannaras postuluje restytucję triadycznego etosu człowieka poprzez codzienny, dobrowolny wysiłek ascetyczny każdego wiernego. Na osobowy wysiłek osiągnięcia etosu chrześcijańskiego życia, czyli przemianę życia (gr. μεταμόρφωση της ζωής) składają się: ascetyczne osiągnięcie jedności życia, agapetyczne korzystanie ze świata oraz eklezjalne

⁷⁷³ Por. tamże, s. 76.

⁷⁷⁴ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 92, 94, 99.

⁷⁷⁵ Por. tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s. 81.

⁷⁷⁶ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 383.

⁷⁷⁷ Por. tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s. 81-82.

⁷⁷⁸ Por. tamże, s. 199.

⁷⁷⁹ Por. tamże, s. 83.

⁷⁸⁰ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 132.

⁷⁸¹ Por. tamże.

przeżywanie jedności czasu⁷⁸². Każdy moment życia stanowi szansę na zaistnienie osobowej komunii z Bogiem i z bliźnimi. Bezpośrednim drogowskazem realizacji triadycznego etosu człowieka są święci Kościoła. Świętowanie ich pamięci jako tych, którzy okazali się zwycięzcami grzechu i niszczenia, stanowi dla wiernych zachętę do życia w miłości ze wszystkimi⁷⁸³. Punktem kulminacyjnym ludzkich działań jest uczestnictwo w ponadczasowym i wspólnotowym sakramencie Eucharystii. W Eucharystii wierni uczestniczą w wydarzeniu fizycznej jedności człowieka z Bogiem. W Boskiej Liturgii biorą udział zarówno żyjący na ziemi, jak i ci, którzy są już po drugiej stronie życia. Zgromadzenie liturgiczne skupia świętych i grzeszników. W rzeczywistości eucharystycznej przeszłość, terażniejszość i przyszłość schodzą się w nieprzerwaną obecność (gr. συναιρούνται στην αμεσότητα της παρουσίας)⁷⁸⁴.

Yannaras obszar relacji traktuje w sposób holistyczny. Relacji człowieka z Bogiem nie można bowiem zawężyć się do religijnego obszaru życia (gr. θρησκευτικό κομμάτι ζωής), uwarunkowanego moralnie, sentymentalnie czy racjonalnie. W poszczególnych sferach ludzkiej działalności jest obecna przestrzeń realizacji ludzkiego powołania: kapłański etos zarządzania, prorocki etos nauki, miłosierny wymiar ekonomii. We wszystkich powyższych aspektach objawia się misteryjny charakter miłości (gr. μυστηριακός χαρακτήρας του έρωτα)⁷⁸⁵.

⁷⁸² Por. tenże, *I eleytheria toy ũthoys*, s. 150.

⁷⁸³ Por. tamże.

⁷⁸⁴ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 220.

⁷⁸⁵ Por. tamże, s. 15.

Rozdział 3

Kościół jako wydarzenie osobowego uczestnictwa w przebóstwionym człowieczeństwie Chrystusa

W tym rozdziale zostanie przeanalizowana Yannarasowa recepcja życia eklezjalnego. Teologowie często podkreślają, że rzeczywistość Kościoła zasadza się w woli Boga, stanowiąc treść tajemniczego planu ukrytego przed wiekami (por. Ef 3, 9)⁷⁸⁶. W swoich niezmiennych zamiarach Pan Bóg postanowił zjednoczyć się z człowiekiem, aby go przebóstwić, a świat uczynić miejscem teofanii⁷⁸⁷. Czy jednak sama wola Boża jest jedynym czynnikiem rzeczywistości eklezjalnej? Na jakich zatem przesłankach bazuje życie eklezjalne? Jakich obrazów używa nasz autor w celu zilustrowania realiów Kościoła, który jest wydarzeniem komunii (gr. γεγονός κοινωνίας)⁷⁸⁸ i uczestnictwem stworzenia (gr. μετοχή του κτιστού)⁷⁸⁹ w niestworzonym sposobie istnienia Boga? Z jakim spektrum kategorii ontologicznych i egzystencjalnych mamy do czynienia w łonie Kościoła? W końcu czym są i do jakiego egzystencjalnego celu prowadzą sakramenty Kościoła?

3.1. Przesłanki życia eklezjalnego

Początki Kościoła sięgają momentu stworzenia świata i stanu rajskiego⁷⁹⁰. Zgodnie z teologią prawosławną człowiek od zarania dziejów miał za zadanie zjednoczyć przez miłość naturę stworzoną z naturą niestworzoną (gr και κτιστήν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι' ἀγάπης ἐνώσας)⁷⁹¹. Faktem jest, że człowiek umiejscowiony przez Boga na drodze bezpośredniej relacji, która miała doprowadzić do przyswojenia pełni przebóstwiającej energii, niestety nie

⁷⁸⁶ Por. Jan Damasceński, *De imaginibus*, (I,10), PG 94, 1241A.

⁷⁸⁷ Por. Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thallasium*, (22), PG 90, 317BC. Por. Ch. Yannaras, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 221.

⁷⁸⁸ Ch. Yannaras, *Alītheia kai enoīta tis Ekklīsias*, s. 105, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 306, *To ontologikon periechomenon tis theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 55, *To alfavitari tis pistīs*, s. 28.

⁷⁸⁹ Por. tamże, s. 79.

⁷⁹⁰ Por. A. Napiórkowski, *Geneza i misja Kościoła w świetle objawienia*, w: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2019, s. 26–27.

⁷⁹¹ Por. Maksym Wyznawca, *De ambiquis*, PG 91, 1308 B; G. Florovsky, *Creation and Creaturehood*, w: *The Collected Works of Georges Florovsky*, Vol. III: *Creation and Redemption*, Massachusetts 1976, s. 76, przypis 113.

wypełnił swego powołania⁷⁹². Upadek prarodzców, pomimo że zdeformował ludzką egzystencję i doprowadził do jej wyobcowania, to jednak nie udaremnił zamiarów Boga⁷⁹³. Spotkanie niestworzonego (gr. το άκτιστο)⁷⁹⁴ Boga ze stworzeniem wymagało wspólnego działania z obydwu stron. Yannaras uważa, że jedynym sposobem realizacji misterium tego spotkania są kategorie logosu i osoby⁷⁹⁵. Te kluczowe pojęcia odnoszą się zarówno do Boga, jak i do człowieka⁷⁹⁶. Bóg i człowiek spotykają się we Wcieleniu, w ramach którego urzeczywistnia się „aktywna inicjatywa Niestworzonego w celu zawiązania relacji z człowiekiem”⁷⁹⁷. Syn Boży, Jeden z Trójcy Świętej, stając się Emmanuelem, czyli Bogiem z nami, zrealizował wezwanie⁷⁹⁸ skierowane przez siebie do człowieka na początku. Zapoczątkował On bowiem triadyczny sposób istnienia w ramach ludzkiej natury. Życie w Chrystusie oznacza wydarzenie społeczne (gr. κοινωνικό γεγονός), którego istotą jest realizacja wezwania do nowego sposobu istnienia w relacji komunii⁷⁹⁹.

W swoim empiryczno-badawczym wysiłku uchwycenia rzeczywistości eklezjalnej Yannaras wskazuje na dwa zasadnicze czynniki: Boski i ludzki. Są one połączone siłą wzajemnego agapetycznego ciężenia i stanowią warunek *sine qua non* nowego sposobu istnienia w Chrystusie. Na przestrzeni stuleci Kościół nieprzerwanie żyje wydarzeniem Wcielenia Boga i wydarzeniem wszczęcia człowieka we wspólną naturę Kościoła (gr. εγκεντρισμός στη κοινή φύση της Εκκλησίας)⁸⁰⁰ lub, inaczej mówiąc, wydarzeniem

⁷⁹² Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tis pistīs*, s. 85; W. Łoski, *Teologia Mistyczna kościoła Wschodniego*, s. 11.

⁷⁹³ Por. Ch. Yannaras, *Haidegger kai Areōpagitīs*, s. 113.

⁷⁹⁴ Tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 81–82: „Termin Niestworzony oddnosi się do tego co na bazie możliwości mowy określibyśmy jako wolność od wszelkich ograniczeń egzystencjalnych” (gr. Η σημασία του άκτιστου παραπέμπει σε ο,τι θά ορίζαμε με τις δυνατότητες της γλώσσας: ελευθερία από κάθε ύπαρκτικό περιορισμό).

⁷⁹⁵ Por. tamże, s. 81–82.

⁷⁹⁶ Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 96: “Tak jak jedna jest ludzka natura, która istnieje w mnóstwie hipostaz (gr. μυριπόστατος), jednym też jest trójhipostatyczne Bóstwo/Bóg (gr. Θεότητα). Osobowe hipostazy stanowią (gr. συγκροτώ) ludzkość, osobowe hipostazy stanowią Boskość. Poprzez termin osoba (gr. πρόσωπο) określamy hipostatyczną inność w odniesieniu do identyczności (gr. ομοείδεια) ludzkiej natury jak również hipostatyczną wolność od wszelkiej determinacji w przypadku Niestworzonego Boga”.

⁷⁹⁷ Por. tamże, s. 85.

⁷⁹⁸ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 73. W greckim oryginalnym tekście autor używa terminu *εκκλησία*, który pochodząc od czasownika *εκκαλώ* (wywołuję, wzywam, powołuję) posiada mocno osobowy wydźwięk. Por. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, s. 5 oraz A. Stafilidis, *Neo Leksiko tis ellinikis*, Athenai 1992, s. 368.

⁷⁹⁹ Ch. Yannaras, *Enantia sti thrīskeia*, s. 43: „Słowo eklezja/kościół zostało wybrane na oznaczenie [...] wydarzenia społecznego – sposobu komunijskich relacji” (gr. Επιλέχθηκε η λέξη εκκλησία για να δηλωθεί [...] ένα κοινωνικό γεγονός- ένας τρόπος σχέσεων κοινωνίας). Tenże, *Orthodoxia kai Dysī sti neōterī Ellada*, s. 44: „Chrześcijaństwo pojawiło się w historii nie jako nowa religia, ale jako zwiastun nowego sposobu istnienia” (gr. Ο Χριστιανισμός εμφανίστηκε μέσα στην Ιστορία όχι σαν μιά καινούργια θρησκεία, αλλά ευαγγελιζόμενος έναν καινούργιο τρόπο υπάρξεως).

⁸⁰⁰ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 340; Atanazy Wielki, *Słowo o Wcieleniu Słowa*, s. 50: „[Bóg] stał się człowiekiem, by człowiek stał się bogiem”.

Wcielenia Boga i przeobstwienia człowieka (gr. τὸ γεγονός τῆς σάρκωσης τοῦ Θεοῦ καὶ τῆς θέωσης τοῦ ἀνθρώπου)⁸⁰¹.

3.1.1. Czynniki Boski

Wydarzeniem konstytutywnym nowotestamentowego Kościoła jest fakt Wcielenia Logosu. Nadzwyczajna innowacyjność i kulminacyjność działania Boga we Wcieleniu polega na tym, że „Chrystus nie objawia nam w intelektualny sposób tego, kim jest Bóg, lecz w swojej Osobie realizuje sposób istnienia niestworzonego”⁸⁰². Oznacza to, że Jezus w swojej Osobie urzeczywistnia nowy sposób istnienia ludzkiej natury, która poczęta zostaje w ramach egzystencjalnej jedności Boga i człowieka⁸⁰³. Chrześcijański Wschód, idąc za nauczaniem św. Atanazego Wielkiego, głosi, że sam fakt inkarnacji Syna jest zaczątkiem i antycypacją naszego przeobstwienia⁸⁰⁴. Stan ten dla Kościoła oznacza pełnię objawienia. Życie nie może bowiem ukazać się za pomocą pojęć, lecz jedynie jako egzystencjalny fakt dostępny człowiekowi. Ten nowy sposób istnienia Boga i człowieka, obecny w Osobie Jezusa Chrystusa, posiada znaczenie absolutnie wyjątkowe i bezprecedensowe⁸⁰⁵. Faktem jest, że we Wcieleniu Syna Bożego dokonuje się coś całkowicie odmiennego w porównaniu do tego, co miało miejsce w przypadku pierwszego człowieka – Adama⁸⁰⁶. Stan rzeczy wynikający z Wcielenia Syna Bożego modyfikuje perspektywy Kościoła rajskiego, gdyż dotyczy trwałego przeobstwienia przyjętej natury i zagwarantowania zbawienia i przeobstwienia człowieka⁸⁰⁷. Oznacza to, że Kościół będąc spełnieniem odwiecznej woli Boga, dotyczącej uczestnictwa stworzeń w Jego życiu, istnieje na fundamencie ontologicznej przesłanki dotyczącej jedności natury ludzkiej z naturą Boską, czyli na mocy

⁸⁰¹ Por. Ch. Yannaras, *Ἡ εὐεθρία τοῦ ἰθoυs*, s. 72, 118.

⁸⁰² Ch. Yannaras, *To rīto kai arrīto*, s. 88.

⁸⁰³ Por. tenże, *Heidegger kai Areōpagitīs*, s. 116.

⁸⁰⁴ Por. L. Utrata, *Theosis człowieka*, „Studia Paradayskie” 21 (2011), s. 130–131.

⁸⁰⁵ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 162.

⁸⁰⁶ Por. tenże, *Heidegger kai Areōpagitīs*, s. 116.

⁸⁰⁷ Por. Atanazy Wielki, *Mowy przeciw Arianom*, (II, 70), s. 155–156; Jan Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, (III, 12 oraz 17), s. 157, 178–179; L. Utrata, *Theosis człowieka*, „Studia Paradayskie” 21 (2011), s. 133; H.U. von Balthasar, *W pełni wiary*, Kraków 1991, s. 545 i 547; A. Warkotsch, *Wprowadzenie*, w: Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga Miłości. Księga Oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, Poznań 1980, s. 68–69; S. Zatwardnicki, *Przeobstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8 (2014) 2, s. 143; E. Staniek, *Tajemnica Wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damascenińskiego*, „Vox Patrum” 38–39 (2000), s. 334–335; P. Sikora, *Przeobstwienie człowieka, Chalcedon i chrystologia dwustopniowa*, „Polonia Sacra” 12/56 (2003), s. 330.

Wcielenia (gr. δυνάμει της ενανθρωπήσεως)⁸⁰⁸. Yannaras stwierdza, że Chrystus znosi przymusowy i powszechny charakter grzechu pierworodnego. Wyzwała bowiem naturę ludzką ze stanu poupadkowego oddzielenia od Boga oraz znosi oddzielający ludzi od Stwórcy mur podziału⁸⁰⁹. Po upadku stało się niemożliwe, aby osobowa wyjątkowość (gr. προσωπική ετερότητα) i wolność człowieka były w stanie przewyciężyć determinację autonomii natury (gr. φυσική αναγκαιότητα αυτονομίας) oraz rozbitcie biologicznego indywidualizmu (gr. αυτοτέλεια βιολογικής ατομικότητας)⁸¹⁰. Relacyjny charakter autentyzmu osobowej wyjątkowości (gr. προσωπική ετερότητα) zostaje ograniczony/stłumiony (gr. εξαντλείται) w ramach natury, stając się przyczyną różnic i napięć wśród indywidualuów egzystencjalnych, aby ostatecznie przeobrazić się w kończący się śmiercią biologiczny indywidualizm (gr. θνητή βιολογική ατομικότητα). Dystansu natury (gr. φυσική απόσταση) nie była w stanie pokonać wola osoby ludzkiej, gdyż jej udziałem stała się (przez egzystencjalny upadek) skłonność do podziału (gr. ατομική θέληση)⁸¹¹.

W Osobie Chrystusa dokonuje się woliowa relacja Bóstwa i człowieczeństwa, zjednoczenie natury Boskiej z naturą ludzką⁸¹². Wcielenie Słowa oznacza zatem włączenie ludzkiej natury do pełni życia Bożego, co przekłada się na zdolność natury do ucieleśniania (gr. να σαρκώσει) egzystencjalnej wolności od bycia stworzeniem⁸¹³. Realizuje się to poprzez „ekstazyjną relację komunii natury z Bogiem”⁸¹⁴. Drugi Adam dokonuje zharmonizowania wól dwóch natur (gr. εναρμονισμός δύο φυσικών θελήσεων), a zarazem uwalnia naturę ludzką od dobrowolnego podporządkowania (gr. αυτοδέσμευση) egzystencjalnym ramom prowadzącego do śmierci indywidualizmu (gr. θνητή ατομικότητα)⁸¹⁵. Skuteczne odnowienie obrazu Bożego w człowieku oznacza również „przemianę sposobu istnienia” samej woli. Chrystus nie tylko przywraca pełnię egzystencjalnych możliwości naturze ludzkiej, lecz jednocześnie uzdrawia (gr. σώζω) wolę człowieka⁸¹⁶. Skutkiem uleczenia woli jest przywrócenie człowiekowi zdolności do ekstazyjnego sposobu istnienia albo osobowej inności w stosunku do natury, czyli

⁸⁰⁸ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 340.

⁸⁰⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 75, *To prosōpo kai o erōs*, s. 342.

⁸¹⁰ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 74.

⁸¹¹ Por. tamże, s. 75.

⁸¹² Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 338.

⁸¹³ Por. tenże, *To rito kai arrito*, s. 85.

⁸¹⁴ Tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 341.

⁸¹⁵ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 75, 206, 379.

⁸¹⁶ Por. W. Łoski, *Teologia mistyczna*, s. 129–130.

podejmowania wolnych, niezdeterminowanych kondycją upadłej natury decyzji⁸¹⁷. W swojej Osobie Chrystus daje początek nowemu, odnowionemu stworzeniu, które z połączenia dwóch natur staje się „jedną i niepodzielną naturą”, nowym człowieczeństwem. Przez Syna nowy człowiek istnieje w hipostatycznej komunii z Osobami Trójcy Świętej⁸¹⁸. W nawiązaniu do nauczania Ojców IV soboru powszechnego, Yannaras określa zjednoczenie natury Boskiej z naturą ludzką jako nieodwołalne i nie zacierające tożsamości obydwu natur misterium⁸¹⁹. Osoba Chrystusa staje się hipostazą życia (gr. υπόσταση ζωής)⁸²⁰, gdyż w niej natura ludzka zaczyna funkcjonować jako osnowa (gr. υπόσταση) osobowej komunii z Bogiem⁸²¹. Wskutek Wcielenia niedostępny Bóg stał się Emmanuelem, Bogiem z nami oraz stał się Eklezją, historycznym początkiem i realizacją triadycznego sposobu istnienia w granicach ludzkiej natury⁸²². Rzeczywistość tę Yannaras nazywa nowym stworzeniem (gr. κτίση καινή) oraz nową naturą (gr. φύση καινή). Jest to nowy sposób istnienia, który jednocześnie stanowi podstawę i zasadę (gr. υποστασιάζει) istnienia eklezjalnego⁸²³. Dzięki przyjęciu ludzkiego ciała przez Boski Logos staliśmy się uczestnikami Boskiej natury (por. 2 P 1, 4). Zjednoczenie Boskiej i ludzkiej natury w Osobie Chrystusa spowodowało całkowitą przemianę egzystencjalnych możliwości człowieka (gr. μεταβολή στις ύπαρκτικές δυνατότητες του ανθρώπου)⁸²⁴. Upadek Prarodzców zaskutkował brakiem możliwości przekroczenia granic swojej stworzonej natury. Ludzkość pozostawała w izolacji śmiertelnego biologicznego indywidualizmu (gr. θνιτή βιολογική ατομικότητα)⁸²⁵. Wraz z Wcieleniem Boga Słowa odległość natur została pokonana, a izolacja człowieka od Boga została zniesiona. W Chrystusie człowiek nie istnieje już na podobieństwo egocentrycznej egzystencji pierwszego Adama, która okazała się grzeszna. Drugi Adam poprzez Wcielenie wyzwala ludzką naturę z jej samoprzywiązania (gr. αυτοδέσμευση) do egzystencjalnych ograniczeń prowadzącego do śmierci indywidualizmu (gr. θνιτής ατομικότητας)⁸²⁶. W ten sposób śmiertelny z natury człowiek w Chrystusie staje się nowym stworzeniem, które żyje w komunii z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym.

⁸¹⁷ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 338 oraz Łk 22, 42: „Nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie”; por. J 4, 34; 5, 30; 6, 38 wraz z patrystyczną interpretacją św. Teofilakta Bułgarskiego.

⁸¹⁸ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 75.

⁸¹⁹ Tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 338: „w Osobie Chrystusa natura Boska zjednoczyła się z ludzką nierozdzielnie (gr. αχώριστα), bez zmieszania (gr. ασύγχυτα) i bez zmiany (gr. δίχως „τροπή” ή αλλοίωση)”.

⁸²⁰ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 59.

⁸²¹ Por. tamże, s. 75.

⁸²² Por. tamże, s. 73.

⁸²³ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 337, 339–340 oraz *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 75.

⁸²⁴ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 74.

⁸²⁵ Por. tamże, s. 75.

⁸²⁶ Por. tamże.

Konsekwencją wynikającą z faktu Wcielenia jest „oswobodzenie ludzkiej natury od podlegania, na skutek dobrowolnego wyboru, egzystencjalnym ramom prowadzącego do śmierci indywidualizmu”⁸²⁷ oraz wyzwolenia od wszelkich barier stworzoneości (gr. από τους περιορισμούς της κτιστότητας)⁸²⁸. We Wcieleniu dokonało się ekstatyczne podniesienie ludzkiej natury do jej egzystencjalnego spełnienia (gr. έκ-στατική αναφορά τής ανθρώπινης φύσης στο ύπαρκτικό της «τέλος») w Osobie Syna⁸²⁹, czyli do czerpania istnienia i życia z wolności agapetycznej relacji z Ojcem⁸³⁰. Ten przełomowy początek dokonany przez Chrystusa domaga się kontynuacji w każdym człowieku⁸³¹. Yannaras zauważa, że Chrystus przywraca każdej osobie ludzkiej możliwość ekstatycznego sposobu istnienia w perspektywie ekstatycznej inności (gr. εκστατική ετερότητα), dzięki czemu zostaje przewyciężony poprzedni stan zamknięcia w ramach indywidualnej atomizacji czy izolacji (gr. ατομική απόσταση) natury⁸³². Poprzez Kościół Pan Bóg daruje każdemu człowiekowi egzystencjalną perspektywę (gr. υπαρκτική δυνατότητα), dar (gr. „χάρις” – χάρισμα) przewyciężenia indywidualizmu swojej natury (gr. αυθυπέρβαση της φυσικής ατομικότητας) oraz rekonstrukcji osoby do całościowej, komunijnej perychorezy (gr. η αποκατάσταση του προσώπου), czyli umożliwia odbudowanie osobowej komunii ze sobą poprzez sakramentalne uczestnictwo (gr. ως „μυστηριακή μετοχή”)⁸³³.

3.1.2. Czynniki ludzki

Nowa perspektywa życia w Chrystusie stanowi wezwanie, które odwołuje się do ludzkiej wolności. Nowy stan rzeczy we i po Wcieleniu teolog z Aten nazywa „darem jedności Boga z ludzkością” oraz „wspólnym sposobem istnienia obydwu natur”, który oczywiście koresponduje ze sposobem istnienia każdego człowieka⁸³⁴. Ten nowy stan jest jednocześnie darem, jak i zadaniem (gr. δυνατότητα). Dotyczy on osiągnięcia maksimum możliwości życiowych, pełni życia przez przewyciężenie różnego rodzaju ograniczeń oraz

⁸²⁷ Tamże, s. 75.

⁸²⁸ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 85, 89.

⁸²⁹ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 337, 342, 344.

⁸³⁰ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 90.

⁸³¹ Por. Maksym Wyznawca, *Epistolae*, PG 91, col. 468CD.

⁸³² Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 338.

⁸³³ Por. tamże, s. 339.

⁸³⁴ Por. tenże, *Alethia kai enotita*, s. 41–42.

pokonanie śmierci rozczłonkowanej egzystencji (gr. *τεμαχισμένης ύπαρξης*)⁸³⁵. Terapia ludzkiej wolności dokonana w Chrystusie na mocy Wcielenia jest dostępna dla każdego człowieka. Należy jednak pamiętać, że owa przemiana ludzkiej woli, przemiana ciała indywidualnego (gr. *σάρκα ατομική*) w ciało komunijne (gr. *σάρκα κοινωνίας*) nie dokonuje się bez zaangażowania człowieka⁸³⁶. Przemiana ta wymaga czynnej akceptacji dzieła Chrystusa, spotkania z Bogiem w otchłani ludzkiego niepowodzenia i grzechu⁸³⁷. Jedność, którą wciela Chrystus, osiąga swą pełnię poprzez synergę woli człowieka z wolą Boga. Rzeczywistość komunii ludzkiej natury z naturą Boską w Chrystusie otwiera perspektywę osobowej syntonizacji człowieka z ekstazą natury (gr. *να συντονιστεί, συντονισμός*)⁸³⁸. W sferze wolności osób pozostaje egzystencjalne, a nie jurydyczne czy moralne zharmonizowanie ze sposobem istnienia „nowej” Bogoludzkiej natury Chrystusa (gr. *της „καινης” θεανθρώπινης φύσης του Χριστού*)⁸³⁹. W zakresie ludzkiej wolności pozostaje udzielenie pozytywnej odpowiedzi (gr. *κατάφαση*) na szaleńczą miłość Boga⁸⁴⁰. Dokonuje się to przez wysiłek rezygnacji z indywidualnej samowystarczalności (gr. *ατομική αυτάρκεια*) oraz przeciwstawienia się (gr. *να αντισταθεί*) instynktom (gr. *ορμή*) indywidualnej koncentracji na sobie w oddzieleniu od innych (gr. *ατομική αυτοτέλεια*), jak również pragnienie (gr. *να θελήσει*) życia w miłości, a więc miłowania innych i otwartości na bycie miłowanym przez innych⁸⁴¹. Działanie takie w chrześcijaństwie określane jest jako uniżenie (gr. *κένωση*)⁸⁴². Egzystencjalną treścią kenozy jest asceza, polegająca na ustawicznym odrzucaniu buntu indywidualnej woli (gr. *ανταρσία του ατομικού θελήματος*) w celu naśladowania posłuszeństwa Drugiego Adama. Posłuszeństwo to Yannaras rozumie jako rzeczywistość inną niż podporządkowanie zewnętrznemu prawodawstwu. Jest ono wiernością wobec Chrystusa, będącego obrazem Boga Ojca. Jest także upodobnieniem się do triadycznego prototypu życia, który przez Niego został urzeczywistniony w ramach natury ludzkiej⁸⁴³. Wolitywno-charyzmatyczne przywrócenie osobowej komunii z Bogiem (gr. *χαρισματική αποκατάσταση της προσωπικής κοινωνίας με τη Θεότητα*) wypełnia się poprzez sakramentalne uczestnictwo (gr. *βιώνεται ως μυστηριακή μετοχή*) w

⁸³⁵ Por. tamże, s. 42.

⁸³⁶ Por. tamże, s. 43.

⁸³⁷ Por. tamże, s. 43-44.

⁸³⁸ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 338.

⁸³⁹ Por. tenże, *Heidegger kai Areōpagitis*, s. 116.

⁸⁴⁰ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 75.

⁸⁴¹ Por. tamże, s. 76.

⁸⁴² Por. tamże, s. 76, 98.

⁸⁴³ Por. tamże, s. 75.

egzystencjalnym wydarzeniu jedności natury Boskiej i natury ludzkiej⁸⁴⁴. Z powyższych rozważań wynika, że drugim faktorem życia eklezjalnego jest ludzka, osobowa wolność (gr. ελευθερία του προσώπου), dzięki której człowiek może odrzucić egzystencjalną autonomię indywidualizmu (gr. να αρνηθεί την υπαρκτική αυτονομία της ατομικότητας), przezwyciężyć dystans indywidualnej rozłączności (gr. να καταργήσει την απόσταση της ατομικής αυτοτέλειας), jak również może odnieść się do całościowej ekstazy natury (gr. να αναχθεί στην καθολικότητα της φυσικής έκστασης), która dokonała się w Osobie Chrystusa⁸⁴⁵. Osoba ludzka nie jest już zamknięta w egzystencjalnych ramach indywidualizmu natury (gr. φυσικής ατομικότητας), lecz może zrealizować ruch i wzniesienie (gr. κίνηση και αναφορά) ponad naturę, w dynamicznych ramach zjednoczenia Boga i człowieka⁸⁴⁶.

3.2. Obrazy życia eklezjalnego

Wziąwszy pod uwagę wysiłek nowego sposobu istnienia w odniesieniu do sposobu istnienia rozczłonkowanej na poszczególne indywidua natury (gr. τεμαχισμένης σε ατομικότητας φύσης), rzeczywistość eklezjalną można dookreślić przy pomocy różnych obrazów⁸⁴⁷.

3.2.1. Ciało Chrystusa (gr. Σώμα του Χριστού)

Jednym z najczęściej stosowanych obrazów w celu ukazania misterium Kościoła jest antropomorficzny obraz Ciała Chrystusa, składającego się z Głowy (gr. κεφαλή) oraz członków (gr. τα μέλη)⁸⁴⁸. Chrystus jest Głową ciała, ponieważ dzięki Wcieleniu w swojej Osobie stanowi (gr. συνιστά) Kościół⁸⁴⁹, wprowadzając człowieczeństwo w całkowicie

⁸⁴⁴ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 339.

⁸⁴⁵ Por. tamże, s. 338.

⁸⁴⁶ Por. tamże, s. 341–342.

⁸⁴⁷ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 116.

⁸⁴⁸ Por. tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s. 45.

⁸⁴⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 59.

nowy, triadyczny sposób istnienia⁸⁵⁰. Przyjmując naturę ludzką, Syn Boży staje się kamieniem węgielnym, pierwocinami osobowej rzeczywistości (gr. *απαρχή προσωπικής υπακτικότητας*) i streszczeniem (gr. *συγκεφαλαίωση*) Kościoła⁸⁵¹. Dzięki przyjęciu ludzkiego ciała Chrystus podnosi (gr. *αναδείχνει*) swój Kościół do bycia swoim Ciałem⁸⁵².

Pojęcie Ciała Chrystusa obejmuje całą siatkę relacji (gr. *πλέγμα των σχέσεων*) ożywiającej komunii (gr. *ζωτικής κοινωνίας*)⁸⁵³, relacje życiodajnej komunii (gr. *σχέσεις ζωτικής κοινωνίας*), które obrazowo są analogiczne (gr. *εικονικά ανάλογες*) do powiązań pomiędzy poszczególnymi członkami organizmu⁸⁵⁴. Owa komunia członków Ciała eklezjalnego okazuje się życiotwórcza, ponieważ jest sposobem istnienia, który archetypicznie (gr. *αρχετυπικά*) dokonał się przez ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Chrystusa. Poszczególne członki Ciała eklezjalnego czerpią życie nie z kruchych sił natury, lecz z agapicznej odpowiedzi na wezwanie tego, który wskrzesił ich z martwych i nieustannie wzywa „od nieistnienia do istnienia”⁸⁵⁵. Rzeczywistość konstytuowania się mistycznego ciała (gr. *μυστικού σώματος*) Kościoła jest powodowana działalnością Ducha Świętego (gr. *το έργο του Αγίου Πνεύματος*)⁸⁵⁶. Ukazując szerokie spektrum działania Osoby Ducha w wymiarze ekonomii Bożej, Yannaras podkreśla, że zstępuje On, ożywiający (gr. *επιδημεί ζωαρχικώς*) i budujący Kościół jako Ciało Chrystusa, tym samym spełniając odwieczną wolę (gr. *το άχρονο θέλημα*) Ojca⁸⁵⁷. Należy pamiętać, że hipostaza Kościoła (gr. *υπόσταση της Εκκλησίας*) funkcjonuje w przestrzeni i czasie liturgicznym (gr. *στον λειτουργικό χώρο και χρόνο*)⁸⁵⁸.

Człowiek staje się członkiem Ciała Chrystusa poprzez wszczęcie (gr. *εγκεντρισμός*) w organizm życiodajnych relacji miłości (gr. *στο σώμα ζωτικών σχέσεων της αγάπης*)⁸⁵⁹. Wiara, rozpoczynająca się zaufaniem, czyni nas przynależnymi do ciała społeczności (gr. *σώμα κοινωνίας*), którego członkowie żyją „nie każdy dla siebie, lecz

⁸⁵⁰ Tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 113: „Μέσα στην Εκκλησία, πού είναι ó χώρος της Βασιλείας τούα Θεού —ó χώρος όπου πραγματοποιείται ó τριαδικός τρόπος της «όντως ζωής»; tenże, *Ī eleytheria toy ithoys*, s. 73: Αύτός συνιστά τό σώμα της, τον τριαδικό τρόπο ύπάρξεώς της, τό ήθος Εκκλησίας, πού ταυτίζεται μέ την «όντως ζωή»”.

⁸⁵¹ Por. tenże, *To ontologikon periechomenon tis theologikis ennoias toy prosōpoy*, s. 83.

⁸⁵² Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 215.

⁸⁵³ Por. tamże, s. 215.

⁸⁵⁴ Por. tenże, *To rito kai arrito*, s. 161.

⁸⁵⁵ Tamże.

⁸⁵⁶ Por. tenże, *Ī krisi tis profiteias*, s. 45.

⁸⁵⁷ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 76. Por. Bazyli Wielki, *O Duchu Świątym*, s. 139: „Czy organizacja (gr. *διακόσμησης*; PG 32, 141A) Kościoła nie urzeczywistnia się wyraźnie i niezaprzeczalnie przez Ducha?”.

⁸⁵⁸ Por. Ch. Yannaras, *Ī krisi tis profiteias*, s. 45.

⁸⁵⁹ Por. tenże, *To ainigma toy kakoy*, s. 226, *Ī eleytheria toy ithoys*, s. 116.

każdy w organicznej jedności miłości z pozostałymi i z głową tego Ciała – Chrystusem⁸⁶⁰. Pragnienie poznania Boga nie poprzestaje na logicznych dowodach Jego istnienia w ramach argumentacji apologetycznej czy historycznej wiarygodności źródeł Objawienia, lecz stopniowo prowadzi do relacji z Nim⁸⁶¹. Eklezjalny sposób życia jest związany z organiczną czynnością wzrastania i dojrzewania chrześcijanina w relacjach jedności z Bogiem, podobnie jak to jest w przypadku niezaburzonego przez patologie wzrastania dziecka poprzez tworzenie się mocnych więzi z rodzicami⁸⁶².

Postrzeżenie wydarzenia Kościoła jako Ciała Chrystusa wskazuje na zaangażowanie Boga i człowieka, które stało się podstawą powstania nowej, wzajemnie powiązanej, teandrycznej rzeczywistości. Mówiąc o teandrycznym istnieniu Nowego Adama, Kościół głosi egzystencjalną przemianę natury człowieka, a nie rozbudowaną deontologię czy moralność⁸⁶³. W Ciele Chrystusa realizującym ekstatyczną relację z Bogiem przez Osobę Słowa (gr. μέσω του Προσώπου του Λόγου)⁸⁶⁴ dokonuje się rekonstrukcja osoby (gr. αποκατάσταση του προσώπου)⁸⁶⁵, przekształcenie (gr. μεταποίηση) grzechu w metanoję (gr. μετάνοια), transformacja egzystencjalnej porażki (gr. υπαρκτικής αποτυχίας) w pełnię życia (gr. πληρότητα ζωής)⁸⁶⁶. Przyjęcie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa oznacza uśmiercenie indywidualności egocentrycznej natury (gr. φυσική ατομικότητα) oraz egocentrycznego oddzielenia się od innych (gr. εγωκεντρική μονάδα), a także zmartwychwstanie człowieka jako osoby w eklezjalnej komunii i agapicznej relacji⁸⁶⁷. Wszystkich nas, obciążonych codziennymi niepowodzeniami (gr. καθημερινή μας αποτυχία), Chrystus przyjmuje i czyni uczestnikami swego życia (gr. αναδεικνύει μετόχους της ζωής Του)⁸⁶⁸. Kościół głosi zjednoczenie człowieka z Bogiem oraz ukazuje znaki tego zjednoczenia. Jeżeli to, co stworzone może istnieć na sposób tego, co niestworzone, wówczas „niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci doznają oczyszczenia i głusi słyszą; umarli zmartwychwstają” (Łk 7, 22), a nieulegające rozkładowi ciała świętych,

⁸⁶⁰ Tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 28.

⁸⁶¹ Por. tamże.

⁸⁶² Por. tamże, s. 29.

⁸⁶³ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 74, 86.

⁸⁶⁴ Por. tenże, *To ontologikon periechomenon tis theologikis ennoias toy prosopoy*, s. 29.

⁸⁶⁵ Por. tenże, *Metafisiki toy somatos*, s. 150–151.

⁸⁶⁶ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 59.

⁸⁶⁷ Por. tenże, *To pronomio tis apelpisias*, s. 207.

⁸⁶⁸ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 59.

będąc w opozycji do powszechnych praw destrukcji, głoszą chwałę Boga (gr. δόξα του Θεού)⁸⁶⁹.

Jedność Ciała Chrystusa posiada wymiar charyzmatyczny oraz apokaliptyczny⁸⁷⁰. W czasie Boskiej Liturgii Kościół antycypuje rzeczywistość zmartwychwstania – rzeczywistość Ósmego Dnia (gr. η Όγδοη Ημέρα), które są treścią nabożeństwa nocy paschalnej. Ciało Chrystusa żyje radością poranka paschalnego, istnieje w realiach Królestwa Boga (gr. στις διαστάσεις της βασιλείας). Eklezjalne Ciało Chrystusa, będąc Ciałem komunii, zostaje przyobleczone wspańnością niezniszczalności (gr. αφθαρσίας ευπρέπεια). Chrześcijanie uczestniczą w świątce pokonania śmierci (gr. πανηγύρι της κατάργησης του θανάτου) i w rzeczywistości nieprzemijającej komunii (gr. στην πραγματικότητα της άφθαρτης αυτής κοινωνίας)⁸⁷¹. Teolog z Aten podkreśla, że w Eucharystii Kościół ucieleśnia (gr. σαρκώνει) sposób istnienia Boga, który opiera się na wolności relacji (gr. ελευθερία της σχέσης), a nie na determinacji stworzonej natury (gr. αναγκαιότητας της κτιστής φύσης). Przyjęcie przez Chrystusa naszego istnienia w ciele oznacza jego wyzwolenie od śmierci (gr. έχουν ελευθερωθεί απο τον θάνατο). Przyjęcie przemienionego eucharystycznego chleba i wina oznacza komunie innego (Boskiego) sposobu istnienia, który jest obecny w Chrystusie. Chrześcijanie mają bowiem uczestnictwo w Jego Ciele i Krwi (gr. μετέχουμε σαρκός και αίματος Χριστού)⁸⁷².

Uczestnictwo w Ciele eklezjalnym jest jednocześnie przynależnością do społeczności „nowego Izraela”⁸⁷³, którą objawia światu Nowy Testament. To uczestnictwo jest w Jezusie Chrystusie nową relacją Boga z ludźmi. W Ciele Chrystusa kwestie różnic etnicznych czy rasowych są przewyciężane dzięki komunijnej jedności członków ze sobą i z Chrystusem, gdyż wszyscy wspólnie uczestniczą w ascetyczno-agapicznej relacji (por. Kol 3, 11). Jedność Kościoła nie zależy od kwestii etnicznych. Nowy Lud Boży jest otwarty na wszystkie narody. Jego jedność ma swe źródło w Bogu, bazuje na testamencie miłości, który został przypieczętowany krwią ofiary Chrystusa na krzyżu. Bycie członkiem eklezjalnego Ciała oznacza społeczność z Trójcą Świętą oraz ze świętymi, z ludźmi i ze światem. Społeczność ta urzeczywistnia się w Boskiej Liturgii⁸⁷⁴.

⁸⁶⁹ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 44–45, 245, *I eleytheria toy ūthoys*, s. 333.

⁸⁷⁰ Por. tenże, *Alītheia kai enoīta tis Ekklīsias*, s. 114–115.

⁸⁷¹ Por. tenże, *To pronomio tis apelpisias*, s. 202.

⁸⁷² Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 264–265.

⁸⁷³ Por. tenże, *To alfavūtari tis pistīs*, s. 184.

⁸⁷⁴ Por. tamże.

3.2.2. Oblubienica Pana i Oblubieniec

Już w czasach starotestamentowych relacje Bosko-ludzkie zostały zobrazowane jako miłosny związek mężczyzny i kobiety, czyli gody małżeńskie⁸⁷⁵. Z obrazu małżeństwa chętnie korzystali starotestamentowi prorocy, kiedy interpretowali historię narodu wybranego jako dzieje zaślubin Boga z Jego ludem. W teologii przez termin „oblubienica” zazwyczaj wyraża się egzystencjalną postawę Nowego Izraela wobec miłości Boga, postawę Kościoła wobec miłości Chrystusa. Język miłości w adekwatny sposób wyraża rzeczywistość Bosko-ludzkich relacji⁸⁷⁶. W pismach prorockich spotykamy wiele tekstów dotyczących postawy Izraela, który porównany został do oblubienicy. Niestety nie zawsze dochowywała ona wierności, o czym świadczy wiele wydarzeń opisanych w Starym Testamencie⁸⁷⁷. Bóg miłuje swój lud pomimo jego niewierności. On ciągle go kocha i pragnie, aby do Niego powrócił jak oblubienica do umiłowanego. Wzajemne oblubieńcze oddanie narażone jest na występki i grzechy. Aby mogło wytrwać w miłości, wymaga skruchy, przebaczenia i wielkoduszności: „I poślubię cię sobie znowu na wieki” (Oz 2, 21); „Ja Święty nie przychodzę, żeby zatracać” (Oz 11, 9).

Temat miłości oblubieńczej i zaślubin pojawia się również w Nowym Testamencie. Miłosna relacja pomiędzy Bogiem i Jego ludem zyskuje osobową podstawę egzystencjalną. Z Ewangelii dowiadujemy się, że to sam Chrystus mówi o sobie jako o Panu młodym (por. Mt 9, 15). Jan Chrzciciel również nazywa objawiającego się Chrystusa Panem młodym, a siebie określa mianem jego przyjaciela (por. J 3, 29). Apostoł Paweł korzysta z obrazów zaślubin, objaśniając szczególną więź łączącą chrześcijan z Chrystusem (por. 2 Kor 11, 2). Słowa: „będą dwoje jednym ciałem” zostały tutaj wypowiedziane nie tylko w odniesieniu

⁸⁷⁵ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 233; por. *Słownik teologii biblijnej*, red. X. León-Dufour, hasło: *Oblubieniec – Oblubienica*, s. 586–589; por. J. Frankowski, *Oblubieniec i oblubienica*, w: *Agnus et sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. Dąbek, T. Jelonek, Tyniec 1993, s. 69.

⁸⁷⁶ Por. R.E. Murphy, *History of Exegesis as a hermeneutical tool; The song of Songs*, „Biblical Theology Bulletin” 16 (1986) 3, s. 90. Cyt. za: *Agnus et sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, s. 71–71.

⁸⁷⁷ Prorok Ozeasz, poprzez pełne dramatu osobiste doświadczenia małżeńskie, odkrywa tajemnicę miłości Boga do swego ludu (por. Oz 1–3). Niewierną oblubienicę Pan Bóg chce sprowadzić z błędnej drogi i uczynić znów godną swej miłości. Jeszcze bardziej taką postawę Oblubienica akcentuje prorok Jeremiasz. Na zdradę Izraela (por. Jr 2, 20) Pan Bóg odpowiada miłością: „Umiłowałem cię wieczną miłością, przeto tak długo obdarzyłem cię łaską” (Jr 31, 3). Miłość Oblubienica do swej ukochanej bardzo mocno zaakcentowana została też przez Izajasza: „Nie wstydź się, bo już nie doznasz pohańbienia” (Iz 54, 4). Por. L. Stachowiak, *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990, s. 460.

do małżonków, lecz również do Kościoła⁸⁷⁸. Pan pragnie ujrzeć swój Kościół chwalebny, nie mający skazy lub zmarszczki, świętym i nieskalanym (por. Ef 5, 27). Jednakże Oblubienica jeszcze taka nie jest. Jest do tego wezwana. Chrystus taką ją uczyni mocą swojej miłości, aż do oddania swego życia na krzyżu (por. Ef 5, 25–27). Ojcowie Kościoła potwierdzają, że Oblubienica Chrystusa, która jako porękę otrzymała Ducha, została zaręczona z Duchem (gr. ἀρραβώνας του Πνεύματος), zmierza do pełni doskonałości, uczestnicząc w misterium osiągnięcia pełni osobowej jedności z Oblubieńcem, na wzór miłości Boskich Osób⁸⁷⁹. Dynamiczna rzeczywistość Kościoła obok świętych obejmuje także grzeszników, którzy są wezwani do nawrócenia, aby podobać się Bogu⁸⁸⁰.

Obraz zakochanych – mężczyzny i kobiety – uzmysławia nam potężną moc miłości, która sprawia, że zapominamy i w ogóle nie zważamy na to, co nasze, lecz żyjemy dla drugiego⁸⁸¹. Miłość posiada niezwykłą budującą siłę, która jest niewspółmierna z dobrami tego świata. Nie można jej zniszczyć, gdyż jest silniejsza od śmierci. Zdaniem Yannarasa eros, w znaczeniu do którego już nawiązywaliśmy, stanowi drogę do pokonania indywidualizmu, własnych żądz i realizacji naszego życia na wzór Osób Trójcy Świętej⁸⁸². Z tego też powodu kochać i odpowiedzieć na Boże zaproszenie do miłości jest w stanie tylko ten, kto potrafi wyrzec się samego siebie i żyć dla drugiego⁸⁸³. Życie Kościoła jest jak erotyczna pieśń (gr. τραγούδι ερωτικό) niewiasty wyśpiewywana dla upragnionego przez nią Jezusa⁸⁸⁴. W tym ujęciu miłości nie należy traktować jako cnoty indywidualnej związanej z altruizmem i solidarnością czy tworzeniem poprawnych relacji. Miłość głoszona w Ewangelii jest wcieleniem kenotycznego etosu (gr. κενωτικού ήθους) Drugiego Adama⁸⁸⁵. W Nowym Testamencie Jezus Chrystus jako pierwszy wcielił w życie prawdziwą miłość. Miłość ta w przypadku Boga staje się ekstatyczna i doprowadza do wyjścia z siebie, nie cofa

⁸⁷⁸ Por. *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 331.

⁸⁷⁹ Symeon Nowy Teolog, *Capitula Practica*, PG 120, 648A.

⁸⁸⁰ Por. Symeon Nowy Teolog, *Βίβλος των ηθικών* 4, 8, <https://greekdownloads.wordpress.com/2014/09/26/%CE%AC%CE%B3%CE%B9%CE%BF%CF%82%CF%83%CF%85%CE%BC%CE%B5%CF%8E%CE%BD-%CE%BF-%CE%BD%CE%AD%CE%BF%CF%82-%CE%B8%CE%B5%CF%8C%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%BF%CF%82-symeonis-junioris-pg-120/> (dostęp: 21.03.2023).

⁸⁸¹ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 113.

⁸⁸² Por. tenże, *Metafisiki toy somatos*, s. 42. Za Ef 5, 22–33 autor mówi tu o eklezjologiczno-triadcym wymiarze agapetycznej komunii (gr. ερωτικής κοινωνίας). Por. tenże, *I krisi tis profiteias*, s. 127.

⁸⁸³ Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 113.

⁸⁸⁴ Por. tenże, *I krisi tis profiteias*, s. 127.

⁸⁸⁵ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 76, 81, 310. Wypowiedzi Autora wskazują, że wyraz „kenotyczny” rozumie on jako sposób istnienia „wolny od elementów autonomii jednostki i rozbicia, będący realizacją życia jako miłości i komunii”.

się przed żadnym niebezpieczeństwem i ryzykiem wynikającymi z tego związku. Patriarcha Focjusz nauczał, że dowodem tej miłości otwartej na zranienia jest zbeszczeszczenie, policzkowanie, ukrzyżowanie i przyjęcie śmierci⁸⁸⁶.

Szaleńcza miłość Boga sprawia, że dokonuje się przemiana hipostazy naszego bytu. Od indywidualnego sposobu istnienia (gr. από τον ατομικό τρόπο επιβίωσης) przechodzimy do istnienia w prawdziwie agapetycznej komunii i relacji (gr. στην όντως ύπαρξη της αγαπητικής κοινωνίας και σχέσης)⁸⁸⁷. Biblijny obraz Oblubienicy Pana przeprowadza nas od bardzo kruchej hipostazy biologicznej (gr. βιολογική ύπόσταση) naszego życia do hipostazy ontologicznej (gr. οντολογική ύπόσταση)⁸⁸⁸. W ramach oblubieńczej relacji (gr. νυμφική σχέση) z Kościołem Chrystus dokonuje przekształcenia (gr. μεταποίηση) śmierci w zmartwychwstanie. Agapetyczna relacja Chrystusa do człowieka uzyskuje wymiar ucieleśniony (gr. ένσαρκη σχέση) i wieczny (gr. το αδιάστατο παρόν). Wyrażana jest ona w kategoriach piękna (gr. το κάλλος) i stanowi treść radosnej nowiny, którą Kościół niesie światu⁸⁸⁹. Również odpowiedź człowieka na czele z Przenajświętszą Bogurodzicą postrzegana jest w tych samych kategoriach⁸⁹⁰.

W obrazie Oblubienicy Pana oglądamy jak w zwierciadle wykraczającą poza nasze poznanie miłość Oblubieńca. Święty Nil Asceta nauczał, że nie tak bardzo kochanek pożąda ukochanej, jak Bóg pragnie duszy, która się do Niego nawraca⁸⁹¹. Pomimo upadków człowieka Bóg nie zmienia wobec niego swoich planów. Najlepszym tego dowodem jest Wcielenie Syna. Kościół-Oblubienica jest trwającą w nas miłością Bożą. Pan Bóg oczekuje od człowieka odpowiedzi na swą miłość. Wspominając świadectwo św. Jana Klimaka, Yannaras konstatuje: „Błogosławiony człowiek, który w relacji do Boga posiadał taką miłość jaką ma szaleńczy kochanek do swej umiłowanej”⁸⁹². Obraz miłosnej relacji Oblubieńca i Oblubienicy wskazuje na eschatyczny cel (gr. εσχάτου τέλους) Kościoła, gdy urzeczywistni się pełnia osobowej komunii całkowicie wyzwolonej od przemijalności doczesnych schematów świata (gr. προσωρινών σχημάτων του κόσμου)⁸⁹³.

⁸⁸⁶ Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 113, *Eortologika palinōdoymena*, s. 27, *Orthodoxia kai Dysī stī neōterī Ellada*, s. 53.

⁸⁸⁷ Por. tenże, *Īeleytheria toy ūthoys*, s. 215.

⁸⁸⁸ Por. tamże, s. 27. Por. J. Zizioulas, *Από τό προσωπεϊόν εις τό πρόσωπον*, s. 314–316. Cyt. za Ch. Yannaras, *Īeleytheria toy ūthoys*, s. 89.

⁸⁸⁹ Por. tenże, *Eortologika palinōdoymena*, s. 28.

⁸⁹⁰ Por. tenże, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 148.

⁸⁹¹ Por. Nil Asceta, *Epistolae CLXIX Juliano Lectori*, PG 79, 464A.

⁸⁹² Jan Klimak, *Drabina Raju*, [Słowo 30, par. 5], s. 325.

⁸⁹³ Por. Ch. Yannaras, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 42.

3.2.3. Zgromadzenie w jedno rozproszonych dzieci Boga (gr. συναγωγή εις εν των πριν διεσκορπισμένων τέκνων του Θεού)

Wychodząc od tekstu biblijnego (por. J 11, 52) Yannaras ukazuje obraz zgromadzenia rozproszonych dzieci Boga jako dookreślenie rzeczywistości Ciała Chrystusa⁸⁹⁴. Obraz ten odnosi się do jednoczącej roli Kościoła oraz nowej relacji Boga z ludźmi, która dokonuje się w ciele i krwi (gr. ἐν σαρκί καί αίματι)⁸⁹⁵. Swego rodzaju prefiguracją i analogią tej jedności było zgromadzenie plemion Izraela na wezwanie Boga i zawarcie relacji przez przymierze dla realizacji określonej misji⁸⁹⁶. W kilku przypadkach Yannaras dokonuje parafrazy tekstu biblijnego na zgromadzenie jednostek rozczłonkowanej natury (gr. συναγωγή των ατόμων της τεμαχισμέως φύσης) w jedność osobowej, agapetycznej perychorezy i egzystencjalnej komunii z Bogiem⁸⁹⁷. W celu lepszego dostrzeżenia dzieła zjednoczenia, jakim jest Kościół⁸⁹⁸ należy najpierw przyjrzeć się stanowi rozproszenia, a ściślej rozbicia (gr. τεμαχισμός)⁸⁹⁹, w którym znajdowała się ludzkość po upadku. Rozbicie miało miejsce na poziomie natury (gr. των φυσικά διεσκορπισμένων) oraz na poziomie sposobu istnienia (gr. των τροπικά διεσκορπισμένων). Teolog z Aten wskazuje na całe spektrum podziałów (gr. τεμαχισμός, διαίρεση), takich jak: indywidualizm, hedonizm, egoizm, rozproszenie rasowe (gr. των φυλετικά διεσκορπισμένων) i podziały etniczne (gr. των εθνικά διεσκορπισμένων)⁹⁰⁰. Końcem każdego rodzaju upadku, w wyniku którego następował rozpad i rozproszenie (gr. διάσπαση και διασκορπισμός), była śmierć (gr. θάνατος)⁹⁰¹. Stąd też zainicjowane przez Chrystusa dzieło zjednoczenia jest dziełem życiodajnym (gr. έργο ζωής). Zgromadzenie rozproszonych dzieci Bożych zasadza się na możliwości osobowej komunii w wydarzeniu jedynej, niepodzielnej i nowej natury (gr. η

⁸⁹⁴ Por. tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s. 45, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 82, 116, *Alītheia kai enoīta tis Ekklēsiās*, s. 79–80.

⁸⁹⁵ Por. tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s. 277.

⁸⁹⁶ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 183–184.

⁸⁹⁷ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 340, *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 81–82.

⁸⁹⁸ Por. tenże, *Alītheia kai enoīta tis Ekklēsiās*, s. 25.

⁸⁹⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 45.

⁹⁰⁰ Por. tenże, *Alītheia kai enoīta tis Ekklēsiās*, s. 79–80, *Ī krisī tis profiteias*, s. 164, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 111.

⁹⁰¹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 82.

ενοποιός δυνατότητα κοινωνίας των προσώπων στο γεγονός μιας αδιαίρετης, καινούργιας φύσης)⁹⁰².

Yannaras postrzega Kościół jako ontologiczną rzeczywistość, wydarzenie egzystencjalne „nowej” ludzkiej natury, która w całości jest w komunii z Bogiem, czyli realizuje egzystencjalną tendencję (gr. υπαρκτική φορά) odwrotną do upadku, czyli urzeczywistnia istnienie jako miłość i oddanie (gr. ως αγάπη και έρωτα), a nie jako indywidualne przetrwanie (gr. ατομική επιβίωση)⁹⁰³. Ten nowy sposób istnienia to dynamiczna egzystencjalna przemiana (gr. δυναμική υπαρκτική αλλοίωση), która jest możliwa ze względu na to, że w sposób definitywny została zniesiona niemoc natury (gr. αδυναμία της φύσης) do realizacji ekstatycznej relacji komunii z Bogiem⁹⁰⁴. Misterium Kościoła nie można poznać w oparciu o obiektywne kategorie myślowe (gr. αντικειμενικές κατηγορίες της σκέψης) lecz jedynie przez doświadczenie życiowe (gr. βιωματική εμπειρία)⁹⁰⁵. Osią eklezjalnej jedności nie są jedynie wspólne przekonania (gr. κοινές πεποιθήσεις), aspiracje moralne (gr. ηθικές επιδιώξεις) czy utylitarna wspólnota celów (gr. χρηστικές σκοπιμότητες), ale nade wszystko konsekwentne ascetyczne dążenie do urzeczywistnienia określonego sposobu istnienia (gr. τό άθλημα για την πραγματοποίηση ενός τρόπου της υπάρξεως)⁹⁰⁶. Sposób istnienia Kościoła Yannaras nazywa nowym, aby wskazać na jego opozycyjność w relacji do starego, poupadkowego, który cechuje się rozczłonkowaniem natury na indywidua (gr. τεμαχισμένη σε ατομικότητες φύση). Nowa natura jest wspólnotowa (gr. κοινή φύση). Jest ona urzeczywistniana poprzez osobowy wysiłek uczestnictwa w jedności Bóstwa i człowieczeństwa⁹⁰⁷. Przewyciężenie upadku nie dokonuje się automatycznie, lecz jest wydarzeniem stopniowej metanoi (gr. γεγονός προοδευτικής μετάνοιας), egzystencjalnego odrodzenia (gr. υπαρκτικής αναγέννησης) człowieka, ukierunkowanego na osobowe poświęcenie (gr. προσωπική αυτοπροσφορά) i bycie w ekstatycznej relacji (gr. εκστατική σχέση), która polega na wyjściu poza naturę i zdobywanie egzystencjalnej pełni (gr. υπαρκτική πληρότητα)⁹⁰⁸.

⁹⁰² Por. tamże, s. 82, 115; tenże, *To ontologikon periechomenon tis theologikis ennoias toy prosōpoy*, s. 82: „με αρχήν προσωπικής υπαρκτικότητας τον Χριστόν”.

⁹⁰³ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 340.

⁹⁰⁴ Por. tamże, s. 341.

⁹⁰⁵ Por. tamże, s. 338–339; por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, (List III), s. 174 (PG 3, 1069B).

⁹⁰⁶ Por. tenże, *Ontologia tis schesis*, s. 153.

⁹⁰⁷ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 340.

⁹⁰⁸ Por. tamże, s. 341–342.

Zadaniem Kościoła jest osiągnięcie jednorodności życia (gr. ενοείδεια της ζωής), która zarazem jest agapetyczną komunią z kosmosem (gr. αγαπητική κοινωνία του κόσμου) i celem osobowej komunii stworzenia z Bogiem (gr. τόπος της προσωπικής ένωσης κτιστού και ακτίστου)⁹⁰⁹. Zgromadzenie rozproszonych dzieci Bożych urzeczywistnia się w przestrzeni i czasie liturgicznym (gr. στον λειτουργικό χώρο και χρόνο)⁹¹⁰. Podczas zgromadzenia eucharystycznego (gr. ευχαριστιακή σύναξη)⁹¹¹ Kościół osiąga jedność przez posłuszeństwo biskupowi⁹¹². Już Ignacy Antiocheński przestrzegał chrześcijan: „Niechaj nie będzie w was niczego, co mogłoby was dzielić, lecz jednoczcie się z biskupem i tymi, co wam przewodzą, a jedność ta stanie się obrazem i zarazem nauką nieśmiertelności”⁹¹³. Pod przewodnictwem biskupa będącego obrazem⁹¹⁴ Chrystusa zgromadzenie liturgiczne ma udział w Bogoczłowieczej naturze Chrystusa (gr. Θεανθρώπινη φύση του Χριστού). W Eucharystii staje się ono jednym ciałem, które objawia także diachroniczną komunie żywych i umarłych (gr. κοινωνία ζώντων και τετελειωμένων)⁹¹⁵. Dostęp do tej rzeczywistości uwarunkowany jest „agapetycznym” korzystaniem ze świata i „agapetycznym” doświadczaniem czasu (gr. „αγαπητική” χρήση του κόσμου και βίωση του χρόνου)⁹¹⁶.

3.2.4. Uczta-Wieczera

Zaproszenie na ucztę ma na celu spotkanie, w czasie którego zaproszony ma udział w radości tego, który go zaprasza. Temat wieczerzy jest obecny zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, otrzymując w tym ostatnim swoje dopełnienie. W Starym Testamencie, podczas największego święta – Paschy, Hebrajczycy wspominają przeżywali wydarzenia dotyczące wyjścia z Egiptu i cudownego przejścia przez Morze Czerwone. W trakcie wieczerzy paschalnej dziękowano Bogu za wszystkie dobrodziejstwa

⁹⁰⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 126.

⁹¹⁰ Por. tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s. 45.

⁹¹¹ Por. tenże, *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpoy*, s. 81.

⁹¹² Por. Ignacy Antiocheński, *List do kościoła w Tralleis*, PG 5, 678A.

⁹¹³ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Magnezji*, VI, 1–2, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, s. 121.

⁹¹⁴ Ignacy Antiocheński, *List do Kościoła w Tralleis*, III,1, w: *Pierwsi świadkowie*, s. 124: „Niechaj wszyscy szanują diakonów jak [samego Jezusa Chrystusa], a także biskupa, który jest obrazem Ojca, i kapłanów [prezbiterów] jak Radę Boga, i Zgromadzenie Apostołów: bez nich nie można mówić o Kościele”. Por. Ignacy Antiocheński, *List do kościoła w Tralleis* III,1, PG 5, 677A: „και τον επίσκοπον ως Ιησουν Χριστόν όντα Υιόν του Πατρός”.

⁹¹⁵ Por. Ch. Yannaras, *Alītheia kai enoīta tis Ekkliśias*, s. 79–80.

⁹¹⁶ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 150.

uczynione dla Izraela. Wszyscy uczestnicy wieczerzy paschalnej mieli udział we wspólnym kielichu. Pascha była więc dla nich celebracją dziękczynienia za przejście od stanu niewoli do stanu wolności.

W Nowym Testamencie znaczenie wieczerzy – jako obrazu Kościoła – staje się bardzo wyraziste. Dla Yannarasa uczta eucharystyczna jest objawieniem prawdy oraz kontynuacją i dopełnieniem wieczerzy paschalnej Hebrajczyków. Chrystus, celebrując w przeddzień swojej dobrowolnej śmierci na krzyżu wieczerzę paschalną, nadaje jej nowe znaczenie. Odtąd pascha nie jest przejściem od niewoli do wolności, mającym odniesienie tylko do jednego narodu. Pascha Chrystusa staje się przejściem od śmierci do życia dla całego rodzaju ludzkiego⁹¹⁷. W Ciele Chrystusa i w Jego Krwi zburzony zostaje „mur podziału” (Ef 2, 14), egzystencjalna przepaść pomiędzy stworzeniem a Stwórcą⁹¹⁸. Tym murem podziału była niewola śmierci a także ogołocenie się człowieka z Boga. Chrystus jako nowa Pascha⁹¹⁹ jest przejściem całej ludzkości ze śmierci do życia. W Chrystusie i przez Chrystusa chrześcijanie mają dostęp do życia Przenajświętszej Trójcy.

Poprzez Eucharystię dokonuje się wielki zwrot w życiu człowieka. Jedzenie i picie jest warunkiem ludzkiego bytowania. Nasi Prarodzice oddzielili spożywanie pokarmu od aktu jedności i łączności z Bogiem. Przyjęli pokarm jako cel sam w sobie dla zachowania swego indywidualnego życia. Odrzucili oni życie jako komunie i relację, a usiłowali oprzeć je na indywidualnej egzystencji i samowystarczalności (αυθυπαρξία)⁹²⁰. Podczas Eucharystii Kościół realizuje dokładnie odwrotne podejście do życia. Chrześcijanin jest wezwany do tego, aby przyjmować pokarm nie w ramach indywidualnej uzurpacji życia, lecz aby realizować życie jako anaforę ku Bogu i komunie z Nim. W Eucharystii jest składany przed Bogiem Ojcem pokarm, który zachowuje nas przy życiu. Ofiarowanie chleba i wina ze słowami: „To co Twoje od Twoich Tobie przynosimy” oznacza koniec egocentrycznego, zaborczego podejścia do świata. W ten sposób wyraża się to, że pokarm i życie to dary miłości Boga. Świat też staje się darem miłości Boga⁹²¹. Uczta eucharystyczna ma być pomocna w wyjściu poza ramy podtrzymania ziemskiego życia. Ma ona stać się „lekarstwem nieśmiertelności” (gr. φάρμακον αθανασίας) oraz zapowiedzią życia wiecznego. W cudowny sposób śmiertelny pokarm ma stać się pokarmem nieśmiertelności.

⁹¹⁷ Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 186.

⁹¹⁸ Por. tamże; por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 244.

⁹¹⁹ *Pentekostarion, Nabożeństwo jutrzni paschalnej*, s. 7.

⁹²⁰ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 188.

⁹²¹ Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 195.

W tym celu Kościół podczas każdego zgromadzenia eucharystycznego przyzywa Ducha Świętego, aby dokonał przemiany darów. W imieniu wspólnoty eucharystycznej skierowanej do Boga Ojca, kapłan wypowiada słowa: „Ześlij Ducha Twego Świętego na nas i na te przedłożone dary [...]. I uczynź chleb ten najczcigodniejszym Ciałem Chrystusa [...]. A to, co w kielichu tym najczcigodniejszą Krwią Chrystusa [...]. Przemieniając Duchem Twoim Świętym”⁹²². Zgromadzona wspólnota odpowiada trzykrotnym „amen”. Yannaras zwraca uwagę na wielkie znaczenie słowa „amen”, które wyraża liturgiczne „niech się tak stanie”. To odpowiedź ludzkiej wolności na miłość Boga, będąca oznaką przyjęcia błogosławieństwa i naszego wspólnotowego zobowiązania⁹²³.

Eucharystyczna komunია jest przepelnioną miłością perychorezą życia, czyli rezygnacją z buntu istnienia jedynie dla samego siebie. Dzieło odnowy życia, uczynienia go nieśmiertelnym (gr. αφθαρτοποιήση), jest doskonałym darem Bożym, a nie ludzkim osiągnięciem⁹²⁴. Dokonuje się ono za sprawą Ducha Świętego podczas każdej uczy eucharystycznej. Kościół przyzywa Ducha Świętego na wiernych i na przedłożone dary⁹²⁵. Prosi, tym samym, o przemianę ich życia, aby zostali wyzwoleni od indywidualizmu i stali się godni eucharystycznej komunii. Celem Eucharystii jest uczestnictwo wierzących w triadycznej pełni życia⁹²⁶. Dzięki prośbie o przemianę darów i uczestników zgromadzenia liturgicznego, stają się oni nowym, wolnym od śmierci stworzeniem⁹²⁷.

Poprzez Eucharystię objawia się nowa natura Kościoła, a zarazem zostaje ukazany jego horyzont (gr. ορισμός), obejmujący swym zasięgiem zgromadzenie członków Chrystusa w rzeczywistości Jego Ciała oraz urzeczywistnia się komunია osób w jednej, niepodlegającej podziałowi, nowej naturze. Żaden z obrazów, pomocnych w określaniu eklezjalnej rzeczywistości (Ciało Chrystusa, Lud Boży, Nowy Izrael, Nowe Jeruzalem, Królestwo Boże, Miasto niebiańskie, Nowe Stworzenie) nie utożsamia Kościoła z ideologią czy systemem przekonań religijnych. Obrazy Kościoła służą ukazaniu wydarzenia współistnienia, absolutnej, organicznej jedności z liturgią⁹²⁸. Bycie chrześcijaninem nie jest

⁹²² *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 83.

⁹²³ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 194.

⁹²⁴ Por. tamże, s. 118, 164, 189, 194.

⁹²⁵ Por. *Boska Liturgia Św. Jana Chryzostoma*, s. 81.

⁹²⁶ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 194.

⁹²⁷ Por. tamże.

⁹²⁸ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 107.

kwestią indywidualnej doskonałości ani osobistych przekonań, lecz kwestią uczestnictwa (gr. μετοχή) w życionośnym Ciele Chrystusa⁹²⁹.

3.2.5. Komunia/Wspólnota świętych (gr. κοινωνία των αγίων)

Fraza „komunia świętych” niesie osobowe przesłanie o teandrycznym charakterze. Zarówno Yannaras, jak i inni współcześni teologowie pomagają nam w odkrywaniu przesłania prawdy o komunii/wspólnocie świętych (gr. κοινωνία των αγίων, łac. *communio sanctorum*)⁹³⁰. Świętość w swej istocie przynależy Osobom Trójcy Przenajświętszej⁹³¹. Dzięki miłości Bożej człowiek został wezwany do uczestnictwa (gr. μετοχη) w świętości Boga. Warunkiem podążania drogą do świętych obcowania jest zerwanie z indywidualizmem i rezygnacja z czysto biologicznego traktowania życia⁹³². Sakramentalne działanie Kościoła w żadnym przypadku nie jest ukierunkowane na uświęcenie człowieka jako jednostki (gr. αγιασμό του ανθρώπου ως ατόμου). Jego celem jest przywrócenie pełni integralności ludzkiego bytu (gr. αποκατάσταση της καθολικότητας της ανθρώπινης φύσης)⁹³³. Chrześcijanin jest „budowany” na fundamencie Jezusa Chrystusa, apostołów i proroków oraz włączany w dynamikę relacji, stanowiących Kościół na obraz triadycznego Prototypu⁹³⁴. Wraz z sakramentem chrztu dokonuje się wszczęcie danej osoby do triadycznego sposobu istnienia oraz włączenie jej w rodzinę Bożą. Stając się członkiem ciała eklezjalnego, człowiek zostaje usynowiony w Chrystusie i staje się umiłowanym dzieckiem Boga Ojca⁹³⁵.

Święci to nie tylko ci chrześcijanie, którzy zmarli w opinii świętości, a następnie zostali kanonizowani. Święci to ci, którzy przez Chrztost przyjęli świętość Chrystusa i zostali

⁹²⁹ Por. tamże, s. 116–117, 132.

⁹³⁰ Por. K. Leśniewski, *Osoba ludzka a wspólnota Kościoła w tradycji prawosławnej*, s. 83

⁹³¹ Por. I. Zizioulas, *Παρεξηγημένη αγιότητα*, w: *Περιοδικό Πειραιϊκή Εκκλησία*, Νοέμβριος 2007, s. 2–7: „Dlatego dla Biblii świętość utożsamiana jest z Bogiem, a nie z człowiekiem czy rzeczami świętymi, jak również w starożytnym hellenizmie staje się ona osobą, a przez Ojców Kościoła utożsamiana jest z Trójcą Świętą, do Której Ojcowie odnoszą trzykrotne «święty» proroka Izajasza” (“Συνεπώς για την Αγία Γραφή η αγιότητα ταυτίζεται με τον Θεό και όχι με τον άνθρωπο ή τα ιερά πράγματα, όπως στον αρχαίο Ελληνισμό, γίνεται πρόσωπο, και μάλιστα στους Πατέρες της Εκκλησίας ταυτίζεται με την Αγία Τριάδα, με την οποία οι Πατέρες ταυτίζονται και το τρεις φορές άγιος του Προφήτη Ησαΐα”).

⁹³² Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 200.

⁹³³ Tenże, *Ī krisi tis profiteias*, s. 99. Por. K. Leśniewski, *Osoba ludzka a wspólnota Kościoła w tradycji prawosławnej*, s. 77, 84.

⁹³⁴ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ithoys*, s. 246–247, 224.

⁹³⁵ Por. tamże, s. 189.

włączeni w Jego Ciało⁹³⁶. W Kościele pierwszych wieków wszyscy wierni byli nazywani świętymi, a lokalna wspólnota była określana jako zgromadzenie świętych. Warto pamiętać, że w Biblii pojęcie świętości oznacza relację całkowitej przynależności do Boga. Do społeczności świętych wchodzimy z imieniem⁹³⁷, które nadaje nam Kościół, przyjmując nas w miłości pomimo naszej niedoskonałości. Spotykamy tutaj miłość wszystkich świętych, a przede wszystkim miłość Matki Bożej. W osobie *Theotokos* Kościół dostrzega tę, która jako jedyna spośród ludzi i aniołów w pełni osiągnęła jedność z Bogiem, rozwijając wszystkie swoje egzystencjalne możliwości. Każdy człowiek, wszelkie stworzenie, w osobie Bogurodzicy odnajduje furtkę (gr. πύλη) życia prawdziwego, przez którą wchodzi do pełni egzystencjalnych możliwości (gr. είσοδος προς το πλήρωμα των υπαρκτικών δυνατοτήτων)⁹³⁸. W *Theotokos* raduje się wszelkie stworzenie, zarówno aniołowie, jak i ludzie. Hymnografowie kierują do Matki Bożej takie określenia jak: „niebo”, „ziemia urodzajna”, „skała zaspokajająca spragnionych życia”, „niwa rodząca przebaczenie”. Zarówno te, jak i wiele innych określeń Matki Bożej ma na celu ukazanie odnowy stworzenia, które dokonało się dzięki jej osobie. Jej wola oznacza pełnię egzystencjalnego spełnienia, egzystencjalny cel oraz całkowite utożsamienie się z wolą Boga. Według Yannarasa wierni, prosząc Matkę Bożą o orędownictwo, nie oczekują jurydycznego pośrednictwa, lecz proszą, aby ich wola stała się taka jak wola Matki Bożej, która zawsze mówi „tak” dla zbawczej miłości wcielnego Boga⁹³⁹. Pełne miłości przyjęcie nas przez Boga i jego świętych przemienia nasz grzech w metanoję i komunię, gwarantując nam udział w życiu Kościoła⁹⁴⁰. Według wschodnich Ojców Kościoła grzech nie posiada własnego bytu. Jest on postrzegany jako osobowe niepowodzenie (gr. αποτυχία των προσώπων) w realizacji egzystencjalnego celu życia⁹⁴¹. Dynamiczne przyjęcie i wszczepienie człowieka, który doświadczył niepowodzeń (gr. αποτυχημένου ανθρώπου) jest tym, co stanowi istotę Kościoła⁹⁴². Eklezjalna rzeczywistość osobowych relacji daleka jest od ducha jurydyzmu. Pan Bóg zawsze jest „wylewem” miłości (gr. έκχυση αγάπης), obfitością dobroci (gr. πλήθος χρηστότητας), porywem miłosnej dobrotliwości (gr. παραφορά ερωτηκής αγαθότητας)⁹⁴³.

⁹³⁶ Por. Nicetas z Remezjany, *Explanatio symboli* 10, PL 52, 871B.

⁹³⁷ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 200.

⁹³⁸ Por. tamże, s. 151–152.

⁹³⁹ Por. tamże, s. 153.

⁹⁴⁰ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 51.

⁹⁴¹ Por. tamże, s. 49–50.

⁹⁴² Por. tamże, s. 307.

⁹⁴³ Por. tamże, s. 51–52.

Kościół prawosławny w swojej praktyce liturgicznej przechował do naszych dni bogactwo komunijnej rzeczywistości obejmującej cały kosmos. W Boskiej Liturgii kapłan przy przełamaniu Świętych Darów wypowiada słowa: „To co Święte, dla tych, którzy są święci” (gr. Τα Άγια τοις αγιοις). Po tych słowach zgromadzenie liturgiczne odpowiada: „Jeden święty, jeden Pan, Jezus Chrystus, na chwałę Boga Ojca. Amen”. Eucharystyczne przyjęcie materii tego świata jest aktem osobowym, tak jak i sam akt przyjęcia przez Syna Bożego człowieczeństwa we Wcieleniu. W praktyce oznacza to, że w komunii Świętych Darów mamy podstawę i zwieńczenie perychorezy świętych w Osobie Jezusa Chrystusa. Kościół jest „organiczną jednością osób, które realizują życie jako komunie; komunie zaś jako zjednoczone żywe Ciało” (gr. οργανική ένότητα προσώπων πού συγκροτούν τή ζωή ώς κοινωρία, τήν κοινωρία ώς ενιαίο ζωντανό σώμα)⁹⁴⁴. Komunia świętych polega na tym, że wspólnota Kościoła przekracza granice śmierci, granice stworzenia, granice indywidualizmu, granice czasu i przestrzeni. Nastaje liturgiczne *teraz*, rzeczywistość komunii miłości Osób Boskich i osób ludzkich. Wyraz tego znajdujemy w ikonografii prawosławnej świątyni. Patrząc na ikonostas czy na układ fresków, mamy wrażenie bezustannie tętniącego życia oraz dynamizmu osobowych relacji. Nawet pomiędzy nabożeństwami wszystko jest ożywione i zwraca się ku Temu, „Który przychodzi dać siebie jako Pokarm”⁹⁴⁵.

3.3. Sakramenty Kościoła

Nową perspektywę życia w Chrystusie chrześcijański Wschód wyraża, korzystając z greckiego słowa μυστήριον. Pojęcie to stosowano zarówno w odniesieniu do bezprecedensowej rzeczywistości Wcielenia, jak i do rzeczywistości ustawicznej metanoi oraz ciągłej ascezy ukierowanych na przyjęcie przemieniającej i wyzwalającej łaski Bożej⁹⁴⁶. W obydwu przypadkach pojęcia μυστήριον nie należy pojmować jako czegoś niedostępnego czy ukrytego, lecz jako rzeczywistość wykraczającą poza zjawiskowość

⁹⁴⁴ Tamże, s. 354. Por. K. Leśniewski, *Osoba ludzka a wspólnota Kościoła w tradycji prawosławnej*, w: *Ja- wspólnota. Perspektywa teologii fundamentalnej*, red. E. Kotkowska, J. Moskałyk, Poznań 2009, s. 73–76.

⁹⁴⁵ *Liturgia Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2003, s. 140.

⁹⁴⁶ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ithoys*, s. 190; tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 202: „Mówiąc misterion mamy na myśli dynamiczne odrodzenie życia, niezniszczalność i nieśmiertelność, których udziela Duch Święty tworząc Cerkiew”.

odbieranych zmysłami symboli (gr. φαινομενικότητα των αισθητών συμβόλων), której nie jest w stanie oddać konwencjonalny język współczesnej komunikacji⁹⁴⁷. Warto zaznaczyć, że eklezjalne pojmowanie symbolu, na którym opiera się rzeczywistość *mysterionu*, oznacza rzeczywistość jednoczącą dwie różne natury⁹⁴⁸. Ojcowie łacińscy, tłumacząc grecki termin μυστήριον, wprowadzili pojęcie *sacramentum*⁹⁴⁹, które choć nie w pełni pokrywa się z greckim odpowiednikiem, to jednak zadomowiło się w języku teologii⁹⁵⁰.

Osnową eklezjalno-sakramentalnej rzeczywistości jest Wcielenie Syna Bożego. Stanowi ono początek i fundament nowego stworzenia (gr. καινή κτίση), czyli nowej rzeczywistości, która była celem stworzenia wszystkiego⁹⁵¹. Do wolności każdego człowieka adresowana jest otwierająca nowe horyzonty komunია Bóstwa i człowieczeństwa, perspektywa urzeczywistnienia pełni egzystencjalnych możliwości człowieka.

Sakramenty wprowadzają nas ponownie w utraconą rzeczywistość życia Bożego. Razem z ascezą (gr. άσκηση) mają na celu egzystencjalną przemianę (gr. υπαρκτική αλλοίωση), zaczątkiem której stała się ekstatyczna komunία ludzkiej natury z naturą Bożą⁹⁵². *Mysterion* to zasadzająca się na tajemnicy Wcielenia osobowa potencjalność przewyciężenia stanu naszego oddzielenia od Boga i osiągnięcia z Nim jedności, a także uczestnictwa w dynamicznej rzeczywistości życia Bożego na poziomie energii natury. Osoba ludzka nie jest już zamknięta w egzystencjalnych granicach indywidualizmu natury (gr. μέσα στα υπαρκτικά όρια της φυσικής ατομικότητας)⁹⁵³. Człowiek może dynamicznie dążyć do egzystencjalnej pełni, poprzez działania mające na celu zjednoczenie natury Boskiej z naturą ludzką (gr. στά δυναμικά πλαίσια της φυσικής ενωσης του Θεού μέ την ανθρωπότητα)⁹⁵⁴. Dobrowolna rezygnacja (gr. ελεύθερη άρνηση) z osobowego uczestnictwa w zjednoczeniu naszej natury z naturą Boską przedłuża na wieki (gr. διαιώνίζει) przeciwny naturze stan poupadkowego istnienia. Tym samym ulega przedłużeniu stan indywidualnej izolacji (gr. καταδίκη της ατομικής από-στασης) człowieka od Boga oraz przedłuża się stan infernalny człowieka (gr. κόλαση του ανθρώπου)⁹⁵⁵. Aby pomóc człowiekowi w

⁹⁴⁷ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 190–191; *To alfavītari tīs pistīs*, s. 202.

⁹⁴⁸ Por. S. Bułgakow, *Filosophija imienni*, s. 157.

⁹⁴⁹ Por. G. Cnapij, *Thesauri Latinopolonici*, t. 2, hasło: *sacramentum*, s. 683; por. *Leksykon Liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, hasło: *sakrament*, s. 1341.

⁹⁵⁰ Por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, s. 530.

⁹⁵¹ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 132, 337, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 75, 150. Por. T. Schneider, *Znak bliskości Boga*, Wrocław 1995, s. 41–42.

⁹⁵² Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 341.

⁹⁵³ Por. tamże.

⁹⁵⁴ Por. tamże, s. 341–342.

⁹⁵⁵ Por. tamże, s. 342.

podniesieniu ze stanu upadku, sakramenty są rzeczywistością wejścia w komunie z osobowym Bogiem, a zarazem mają na celu przemianę sposobu jego istnienia. Dzięki sakramentom chrześcijanin zostaje wyzwolony z poupadkowego rozbicia indywidualnej egzystencji (gr. ατομική επιβίωση) oraz wprowadzony do osobowej jedności życia, cechującego się bezinteresowną miłością i erotyzmem (gr. ύπαρξη ως αγάπη και έρωτα)⁹⁵⁶. Charakterystyczne jest to, że poprzez życie eklezjalne człowiek nie kieruje się jedynie racjonalną intencją nieśmiertelności, lecz ofiarowuje Bogu każdy etap swojego życia, łącznie z upadkami i niepowodzeniami, dając tym samym wyraz ogromnego pragnienia, aby było ono „niezniszczalnością i pełnią” (gr. αφθαρσία και καθολικότητα)⁹⁵⁷. Sakrament to „rzeczywistość spotkania ludzkiej wolności z łaską Bożą, w polu dynamicznie działającej miłości Bożej”⁹⁵⁸.

Yannaras w specyficzny dla siebie sposób wskazuje, że obecnie w Cerkwi mianem sakramentu określanymi jest siedem rzeczywistości wcielenia indywidualnego życia w eklezjalną jednorodność życia (gr. στην ενοείδεια της εκκλησιαστικής ζωής)⁹⁵⁹. W swych dziełach nie zajmuje się on historycznym aspektem kształtowania się liczby sakramentów. W tym zakresie wypowiedziało się już liczne grono teologów⁹⁶⁰. Bez cienia wątpliwości można powiedzieć, iż Yannaras stoi na stanowisku, że kryterium osobowe jest najważniejsze, aby poprawnie rozumieć rzeczywistość liturgiczno-sakramentalną.

W chrześcijaństwie wschodnim mocno akcentuje się fakt, że sakramentom powinien towarzyszyć wysiłek ascetyczny. Dzięki temu dokonuje się wzrastanie w otrzymanej łasce. W okresie patrystycznym prawdę tę szczególnie podkreślali św. Marek Asceta i św. Maksym Wyznawca. Człowiek ofiarowuje (gr. προσκομίζει) swoją wolną wolę (gr. ελεύθερη θέληση), czyli codzienny naznaczony także porażkami wysiłek uwalniania się od zautonomizowanego indywidualizmu (gr. αυτονομημένη ατομικότητα), a zarazem koncentruje się na istnieniu według prawdy (gr. κατ' αλήθειαν), czyli byciu w relacji z Bogiem i bliźnimi⁹⁶¹. W sakramentalnej rzeczywistości dokonuje się współdziałanie (gr. αλληλοπεριχώρηση) ludzkiej wolności z łaską Bożą; ukazuje się obraz nowego człowieka

⁹⁵⁶ Por. tamże, s. 340.

⁹⁵⁷ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 191–192.

⁹⁵⁸ Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 341, przypis 1.

⁹⁵⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 190.

⁹⁶⁰ Por. K. Ware, *Kościół Prawosławny*, Białystok 2011, s. 305–306; *Leksykon Liturgii*, opr. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 1341–1342, 1347; H. Ałfiejew, *Misterium Wiary*, Warszawa 2022, s. 177–179.

⁹⁶¹ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 191.

(gr. καινού ανθρώπου), mieszkańca Królestwa (gr. πολίτη της Βασιλείας) oraz objawia się ethos egzystencji wolnej od śmierci (gr. το ήθος της ελευερομένης απο τον θάνατο ύπαρξης)⁹⁶². Każdy sakrament jest rzeczywistością wcielenia człowieka (gr. ενσωμάτωση του ανθρώπου) w życionośne ciało (gr. στο ζωηφόρο σώμα) Cerkwi, w jej Bogoludzką naturę stanowiącą jej autentyczny sposób istnienia (gr. το αυθεντικό ήθος)⁹⁶³. Sakramenty są wydarzeniami przemiany od życia przeciwko naturze (gr. παρά φύσιν) do życia według natury (gr. κατά φύσιν). W odniesieniu do każdego z sakramentów istotne jest przywrócenie życia natury do egzystencjalnej pełni (gr. υπαρκτική πληρότητα) i nieprzemijalności (gr. αφθαρσία). Każdy sakrament jest też wydarzeniem przemiany chronologicznego czasu istnienia indywidualnego (gr. του φθαρτού χρόνου της ατομικής ύπαρξης) w nieprzemijający czas osobowej relacji (gr. αφθαρτοποιημένο χρόνο προσωπικής σχέσης)⁹⁶⁴.

3.3.1. Sakrament Chrztu (gr. Το Βάπτισμα)

Chrzest jest sakramentem wprowadzenia i wcielenia w Kościół (gr. μυστήριο προσαγωγής και ενσωμάτωσης στην Εκκλησία)⁹⁶⁵. Będąc bramą nowego życia, Chrzest zapoczątkowuje nowy Bogoludzki sposób istnienia człowieka⁹⁶⁶. W celu wyrażenia istoty chrztu teologowie chrześcijańskiego Wschodu korzystają z różnorodnych obrazów, paralel i symboli. Najpopularniejsze z nich to: przyobleczenie w Chrystusa (por. Ga 3, 27)⁹⁶⁷, dar usynowienia (gr. υιοθεσίας χάρισμα)⁹⁶⁸, oświecenie (gr. φωτισμός, το φώτισμα)⁹⁶⁹, kąpiel nowego życia (gr. λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας)⁹⁷⁰, szata nieśmiertelności (gr. αφθαρσίας ένδυμα)⁹⁷¹, odrodzenie (gr. αναγέννηση)⁹⁷², przeobrażenie naszego życia (gr. της ζωής

⁹⁶² Por. tamże, s. 191.

⁹⁶³ Por. tamże, s. 192.

⁹⁶⁴ Por. tamże.

⁹⁶⁵ Por. tamże, s. 193; tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 199.

⁹⁶⁶ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 194.

⁹⁶⁷ Por. Hieronim ze Strydonu, *Comentarium in Epistolam ad Galatus, Liber II*, PL 26, 368D-369A; por. Jan Złotousty, *Ad Illuminandos Catechesis II*, PG 49, 233.

⁹⁶⁸ Por. Bazyli Wielki, *Homilia in Sanctum Baptisma*, PG 31, 433AB; podobnie 425A: „Βάπτισμα υιοθεσίας”; Cyryl Jerozolimski, *Catechesis III Illuminandorum*, PG 33, 445A: „κατα θέσιν την υιοθεσίαν λαμβάνεις”.

⁹⁶⁹ Por. Grzegorz Teolog, *Oratio XL- in sanctum Baptisma*, PG 36, 360C oraz 361B.

⁹⁷⁰ Tt 3, 5. Por. Teofil z Antiochii, *Ad Autolyicum Liber II*, P.G. 6, 1077C; Euzebiusz z

Cezarei, *Commentaria in psalmos*, PG 23, 217B; Grzegorz Teolog, *Oratio XL – in sanctum Baptisma*, PG 36, 361D.

⁹⁷¹ Por. Grzegorz Teolog, *Oratio XL - in sanctum Baptisma*, PG 36, 361CD.

⁹⁷² Por. Mikołaj Kabazyłas, *De vita in Christo Liber II*, PG 150, 524C.

ημων μεταποίησις)⁹⁷³ czy przemiana życia (gr. ζωής άμειψις)⁹⁷⁴. Paralelnie do tych poetyckich określeń Ojcowie Kościoła kierują do katechumenów wezwania do bycia w zażyłości z Trójcą Przenajświętszą⁹⁷⁵, zaś do rodziców, aby prowadzili swe dzieci ku Trójcy Świętej⁹⁷⁶.

W nawiązaniu do patrystycznych określeń rzeczywistości sakramentu Chrztu, Yannaras podkreśla aspekt odrodzenia istnienia człowieka⁹⁷⁷ i wejścia w rzeczywistość eklezjalnej komunii (gr. πραγματικότητα της εκκλησιαστικής κοινωνίας)⁹⁷⁸. We wszczępieniu w Ciało Chrystusa Yannaras dostrzega rzeczywistość zaistnienia niezniszczalnej i wiecznej osobowej niepowtarzalności (gr. νά άφθαρτίζει και διαιώνίζει [...] τήν προσωπική έτερότητα)⁹⁷⁹. Poprzez Chrztost dokonuje się zmartwychwstanie osoby (gr. ανάσταση του προσώπου)⁹⁸⁰, czyli odrodzenie jej istnienia, aby była niepowtarzalną, osobową innością (gr. το βάπτισμα αναγεννά την ύπαρξη σε επώνυμη προσωπική ετερότητα)⁹⁸¹.

Chrzost stanowi początek przemiany sposobu istnienia: od indywidualnego przetrwania do osobowej komunii. Odrodzenie oznacza czynne uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, a zwłaszcza przyswojenie sobie Jego pokory, śmierci dla grzechu oraz odrzucenie buntu autoegzystencji⁹⁸². Będąc aktem woli, Chrzost oznacza posłuszeństwo (gr. υπακοή) i powierzenie się człowieka (gr. αυτοπροσφορά) woli Boga⁹⁸³. Yannaras dostrzega analogię pomiędzy przyzwoleniem ludzkości na Wcielenie w osobie Matki Bożej a wyrażeniem woli zjednoczenia z Chrystusem przez katechumena bądź rodziców chrzestnych. Tak jak wtedy, tak i teraz następuje koniec determinacji natury⁹⁸⁴, wynikający z rezygnacji z buntu autoegzystencji (gr. αντίσταση αυθπαρξίας)⁹⁸⁵. W analogii do decyzji Maryi, konsekwencją Chrztost są „narodziny i osobowa realizacja Bogoludzkiego sposobu istnienia” (gr. το βάπτισμα είναι μια γέννηση και προσωπική ενσάρκωση του

⁹⁷³ Por. Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 101B.

⁹⁷⁴ Por. Grzegorz Teolog, *Oratio XL- in sanctum Baptisma*, PG 36, 361B; por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 437.

⁹⁷⁵ Por. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, s. 444.

⁹⁷⁶ Por. tamże, s. 445.

⁹⁷⁷ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 201.

⁹⁷⁸ Por. tenże, *Alıtheia kai enoıta tis Ekklısias*, s. 46.

⁹⁷⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 193.

⁹⁸⁰ Por. tamże, s. 197.

⁹⁸¹ Por. tenże, *To alfavıtari tıs pistıs*, s. 200.

⁹⁸² Por. tamże, s. 178.

⁹⁸³ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 194.

⁹⁸⁴ Por. tamże, s. 195.

⁹⁸⁵ Por. tenże, *To alfavıtari tıs pistıs*, s. 178.

θεανθρώπινου τρόπου της υπάρξεως)⁹⁸⁶. Będąc sakramentem integralności ludzkiego życia, chrzest ma odniesienie do rzeczywistości natury. Dzięki temu sakramentowi dokonuje się przywrócenie organicznej komunii (gr. οργανική κοινωνία) natury człowieka z przebóstwioną naturą wcielonego Logosu⁹⁸⁷. Oznacza to, że od momentu chrztu natura zostaje skierowana na tory istnienia komunijnego, zamiast dotychczasowej izolacji indywidualizmu. W myśli patrystycznej odnajdujemy w tym kontekście wypowiedzi o przemianie natury⁹⁸⁸.

Łaska usynowienia człowieka jest wynikiem utożsamienia się katechumena z Hipostazą Syna Bożego⁹⁸⁹. Zjednoczenie z Chrystusem wprowadza nowo ochrzczonego w relację braterstwa z Nim⁹⁹⁰ oraz w ikoniczną rzeczywistość wewnątrz triadycznych relacji: w relację Syna z Ojcem⁹⁹¹ oraz w relację Syna z Duchem Świętym. Yannaras podkreśla akt przywołania przez biskupa lub kapłana osobowej energii Ducha Świętego, który urzeczywistnia wspólne pragnienie Trójcy Przenajświętszej. Dzięki działaniu Ducha Świętego dokonuje się nie tylko poświęcenie wody, ale także rekonstrukcja i odnowienie życia (gr. ανάπλαση και ανακαινισμός της ζωής)⁹⁹².

W porządku sprawowania sakramentu chrztu kolejne etapy, takie jak: nadanie imienia, ogłoszenie katechumenatu, wyrzeczenie się Szatana i odrzucenie niewoli grzechu, prowadzą do zjednoczenia z Chrystusem⁹⁹³. Ten kulminacyjny akt połączenia z Chrystusem teolog z Aten nazywa strumieniem życia przenikającym naszą naturę (gr. ρεύμα της ζωής που διατρέχει τη φύση μας)⁹⁹⁴. Dokonuje się on w wodzie, będącej znakiem i kolebką wszelkiego życia na ziemi a także „substancjalnym początkiem życia ożywionego”⁹⁹⁵. To właśnie w wodzie zaczęło się niepojęte dla rozumu ludzkiego odróżnienie natury ożywionej od natury martwej. Woda zawsze była znakiem oczyszczenia, a w przełomowych okresach dziejów Izraela także znakiem wybawienia (por. Wj 14). W nawiązaniu do tego faktu, woda

⁹⁸⁶ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 194.

⁹⁸⁷ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 193.

⁹⁸⁸ Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 101C: „εν ανακαινισμώ και τη μεταβολή της φύσεως”.

⁹⁸⁹ Por. J. Zizioulas, *Apo to prosopeion eis to prosopon*, s. 311, 313, 314. Cyt. za: Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 196.

⁹⁹⁰ Por. G.A. Maloney, *Chrystus Kosmiczny*, s. 146–147.

⁹⁹¹ Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 178: „W Jego osobie nasza wspólna natura jest w tej samej relacji z Bogiem co Syn z Ojcem”.

⁹⁹² Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 194.

⁹⁹³ Por. tamże, s. 195.

⁹⁹⁴ Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 178.

⁹⁹⁵ Tamże, s. 199.

chrzcielna staje się przestrzenią pojawienia nowego życia osobowej hipostazy, będącego komunią, a nie indywidualnym przetrwaniem⁹⁹⁶. Sam akt Chrztu, polegający na zanurzeniu i wynurzeniu z wody osoby chrzczonej, jest obrazem tego co się dokonuje⁹⁹⁷, albowiem stanowi ikoniczny wyraz odwrócenia się od zniszczalności i przyjęcia niezniszczalności, a także uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa⁹⁹⁸. Potrójne zanurzenie w wodzie oznacza śmierć starego człowieka, czyli śmierć dla grzechu, indywidualizmu i nieposłuszeństwa (gr. παρακοής θάνατος)⁹⁹⁹. Tak pojmowane uczestnictwo w śmierci Chrystusa staje się podstawą niezniszczalności (gr. αφετηρία αφθαρσίας)¹⁰⁰⁰. Potrójne wynurzenie z wody obrazuje zmartwychwstanie do wolności od determinacji natury, czyli zmartwychwstanie do wolności agapetycznej relacji¹⁰⁰¹, do nowego życia w komunii oraz do życia według *Triadycznego Prototypu* (gr. στή ζωή του Τριαδικού Προτοτύπου)¹⁰⁰².

Chrzest rozpoczyna proces upodobniania się do Chrystusa (gr. συσχηματισμός), czyli ustawicznego i dynamicznego wysiłku mającego na celu przemianę człowieka¹⁰⁰³. Zjednoczenie z Chrystusem oznacza zerwanie z biologiczną determinacją (gr. βιολογική αναγκαιότητα), determinacją natury i stanie się osobową niepowtarzalnością, istniejącą w ramach hipostazy Kościoła i agapetycznej relacji¹⁰⁰⁴. W nieprzemijające *teraz* sakramentu chrztu wpisuje się także aspekt nabycia dziecięstwa Bożego. Będąc darem usynowienia, Chrzest posiada odniesienia ontologiczne. Poprzez utożsamienie się z Osobą Syna Bożego chrześcijanie stają się dziećmi oraz dziedzicami Boga Ojca i współdziedzicami Chrystusa (por. Rz 8, 17)¹⁰⁰⁵. Sakrament Chrztu posiada zatem ściśle eschatologiczno-trynitarną orientację i jest początkiem drogi wiodącej do pełnego uczestnictwa w Bogu¹⁰⁰⁶.

⁹⁹⁶ Por. tenże, *Alītheia kai enotīta tis Ekklīsias*, s. 47.

⁹⁹⁷ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 195.

⁹⁹⁸ Por. tamże, s. 202.

⁹⁹⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 88, 90, 197.

¹⁰⁰⁰ Por. tenże, *To alfavītari tis pistīs*, s. 204.

¹⁰⁰¹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 195.

¹⁰⁰² Por. tenże, *To alfavītari tis pistīs*, s. 199–200; Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 76, 180.

¹⁰⁰³ Por. tenże, *To alfavītari tis pistīs*, s. 200.

¹⁰⁰⁴ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 195.

¹⁰⁰⁵ Por. tenże, *To alfavītari tis pistīs*, s. 57.

¹⁰⁰⁶ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 92.

3.3.2. Sakrament bierzmowania (gr. το χρίσμα)

Odrodzone przez chrzest ludzkie istnienie dzięki komunii i relacji z miłością Ojca (gr. χάρις στην κοινωνία και σχέση με την αγάπη του Πατρός) przechodzi od stanu bycia jednostką biologiczną (gr. βιολογική μονάδα) do stanu bycia hipostazą życia (gr. υπόσταση ζωής)¹⁰⁰⁷. Następujący już w ramach Ciała Chrystusa (bezpośrednio po chrzcie) sakrament bierzmowania stanowi rozwinięcie życiodajnych możliwości nowego, odrodzonego stworzenia (gr. ζωτικές δυνατότητες)¹⁰⁰⁸. W praktyce prawosławnej bierzmowanie, choć stanowi oddzielny sakrament, to sprawowany jest łącznie z sakramentem chrztu¹⁰⁰⁹. Warto nadmienić, iż prefiguracją nowotestamentowego namaszczenia i udzielenia darów Ducha Świętego było starotestamentowe namaszczenie kapłanów i królów izraelskich (por. Wj 30, 22–33)¹⁰¹⁰. Namaszczenie kapłanów odnosiło się do relacji ludu z Bogiem, zaś akt królewskiego namaszczenia zorientowany był na zmianę relacji pomiędzy namaszczanym a ludem mu podległym. W wyjątkowości osoby króla lud izraelski dostrzegał centrum jedności i wspólnoty życia oraz prefigurację osoby Mesjasza, który zrealizuje pełnię Bożych obietnic. W osobowej wyjątkowości namaszczanego Kościoła dostrzega potencjalność realizacji życia prawdziwego (gr. η όντως ζωή), życia agapetycznej relacji i komunii¹⁰¹¹. Sakrament bierzmowania nowo ochrzczonego zawiera również prawdę o tym, że wchodzący do Kościoła w całości otrzymuje te obietnice, o których już wspomniano w Starym Testamencie (por. Wj 19, 5–6). Pismo Święte Nowego Testamentu wielokrotnie podkreśla, że Chrystus uczynił nas królami i kapłanami Boga (por. Ap 1, 5–6; 5, 9–10; 1 P 2, 9–10)¹⁰¹².

¹⁰⁰⁷ Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 200.

¹⁰⁰⁸ Por. tamże, s. 200–201.

¹⁰⁰⁹ Por. tenże, *I eleytheria toy ihoys*, s. 197; J.P. Migne, *Praefatio in editionem Balunianam*, PL 4, 39–40; Cyprian z Kartaginy, *Epistola LXXII*, w: *Sancti Caecilii Cypriani Opera Omnia*, Recognita et illustrata per Joannem Oxoniensem Episcopum, Bremae 1690, s. 196: „sacramento utroque nascantur”; Cyprian, *Listy*, Warszawa 1969, s. 256; Justyn Popowicz, *Dogmatyka Prawosławnej Cerkwi. Pneumatologija*, Moskwa 2007, s. 329–330: „Миропомазание, хотя и подается ради Богочеловеческого подвига единого Человеколюбца Господа Христа, по преимуществу является таинством Святого Духа. По сути, святое Таинство Крещения и святое Таинство Миропомазания – двуединое таинство [...] В Святом Миропомазании человеческая личность бывает помазуема Духом Святым по образу и подобию Божественного Помазанника – Богочеловека Христа. В этом святом Таинстве продолжается святая Пятидесятница, которая в Церкви Христовой никогда не прекращается”.

¹⁰¹⁰ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 154; Cyryl Jerozolimski, *Catechesis Mystagogica III*, PG 33, 1094A; Jan z Damaszku, *Wykład wiary prawdziwej*, s. 157; R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, Poznań 2004, s. 116–118, 363.

¹⁰¹¹ Por. Ch. Yannaras, *I eleytheria toy ihoys*, s. 198.

¹⁰¹² Por. M. Afanasiew, *Kościół Ducha Świętego*, s. 8–9, 15, 63.

W nowotestamentowym wyjaśnieniu sakramentu bierzmowania istotne jest to, że dzięki niemu chrześcijanin otrzymuje dar Ducha Świętego, wskutek czego staje się w pełni obrazem Chrystusa¹⁰¹³. Tak jak Duch Święty zstąpił na człowieczeństwo Jezusa, tak i po kąpieli Chrztu udzielany jest dar Ducha Świętego, aby ochrzczeni weszli we wspólnotę Kościoła i mieli udział w życiu Chrystusa (gr. κοινωνοί και μέτοχοι Χριστου γενόμενοι)¹⁰¹⁴. W odniesieniu do sakramentu bierzmowania teologowie chrześcijańscy stosują takie określenia jak: nałożenie rąk (gr. χειροτονία, łac. impositio manus)¹⁰¹⁵, pieczęć Pańska (gr. sfragis tou Christou, łac. signaculo dominico)¹⁰¹⁶, błogosławiona pieczęć (gr. μακαρία σφραγίς)¹⁰¹⁷, pieczęć duchowa (łac. signaculum spiritale)¹⁰¹⁸, namaszczenie (łac. chrismate), namaszczenie duchowe (łac. unctio spiritalis)¹⁰¹⁹, niebiańskie namaszczenie (gr. χρίσματος επουρανίου)¹⁰²⁰, wypełnienie namaszczenia Chrystusa (gr. αντίτυπον ου εχρίσθη Χριστός)¹⁰²¹, pieczęć daru Ducha Świętego (gr. σφραγίς δωρεάς του Πνευματός Αγίου)¹⁰²², namaszczenie komunii w królewskim namaszczeniu przebóstwienia Chrystusa (gr. χριόμεθα δε ινα του χρίσματος του βασιλικού της θεώσεως αυτώ γινόμεθα κοινωνοί)¹⁰²³.

Odnosząc się do rzeczywistości sakramentu bierzmowania, Yannaras akcentuje rzeczywistość osoby wyzwolanej od determinacji natury¹⁰²⁴. Ten sakrament to pieczęć osobowego usynowienia (gr. σφραγίδα προσωπικής υιοθεσίας)¹⁰²⁵ i pieczęć osobowej i wyjątkowej relacji z Trójcą Świętą (gr. σφραγίδα σχέσης προσωπικής και μοναδικής με την Αγία Τριάδα) przez paruzję (gr. παρουσία) Ducha Świętego¹⁰²⁶. Pieczęć Daru Ducha Świętego czyniona jest na szczególnie ważnych częściach ludzkiego ciała w celu

¹⁰¹³ Cyryl Jerozolimski, *Catechesis Mystagogica III*, PG 33, 1088A: „και πάντα εικονικώς εφ’ υμων γεγένηται, επειδή εικόνες εστε Χριστού”.

¹⁰¹⁴ Por. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis Mystagogica III*, PG 33, 1089B.

¹⁰¹⁵ Por. *Leksykon Liturgii, chirotonia*, opr. B. Nadolski, s. 227; por. X. Léon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, hasło: włożenie rąk, s. 1052–1053; por. Dz 8, 17; por. Dz 19, 6.

¹⁰¹⁶ Por. Cyprian z Kartaginy, *List 73*, 9. Cyt. za: J. Słomka, *Chrzest jako pieczęć*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39 (2006) 2, s. 263: „Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur”.

¹⁰¹⁷ Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromatum Liber II*, PG 8, 941C (*Kobierce*, t. 1, Warszawa 1994, s. 134).

¹⁰¹⁸ Por. Ambroży z Mediolanu, *De Mysteriis Liber*, PL 16, 402B–403A; tenże, *De Sacramentis Liber VI*, PL 16, 455D; tenże, *De Spiritu Sancto Liber I*, PL 16, 723B. Przekład polski: Ambroży, *Wybór pism dogmatycznych*, Poznań 1970, s. 45, 87.

¹⁰¹⁹ Por. *Sancti Caecilii Cypriani Opera Omnia*, Recognita et illustrata per Joannem Oxoniensem Episcopum, *Epistola LXX*, Bremae 1690, s. 190–191. Por. Cyprian, *Listy*, s. 251.

¹⁰²⁰ Kanon 48 Soboru w Laodycei.

¹⁰²¹ Por. Cyryl Jerozolimski, *Catechesis Mystagogica III*, PG 33, 1089A.

¹⁰²² Cyryl Jerozolimski, *Catechesis Mystagogica XVIII*, PG 33, 1056BD: „Perspicua hic continentur allusio ad ea antique graecorum in Conferendo Confirmationis sacramento formulae verba: σφραγίς δωρεάς του Πνευματός Αγίου”.

¹⁰²³ Por. Mikołaj Kabazylas, *De vita in Christo, Liber secundus*, PG 150, 521B.

¹⁰²⁴ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 198.

¹⁰²⁵ Por. tenże, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 201.

¹⁰²⁶ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 197.

podkreślenia integralności osoby ludzkiej (gr. για να καταδειχθεί η καθολικότητα του ανθρώπινου προσώπου). Yannaras rozumie to jako wolny, niezdeteminowany sposób istnienia osoby ludzkiej w jedności z naturą¹⁰²⁷. Namaszczenie ciała oznacza dar transcendowania natury (gr. χάρισμα φυσικής αυθυπέρβασης), przez co człowiek osiąga królewską wyjątkowość i niepowtarzalność osoby wolnej od determinacji natury (gr. βασιλική ετερότητα του ελευθερωμένου απο την αναγκαιότητα της φύσης προσώπου)¹⁰²⁸. Akt namaszczenia ochrzczonego uzmysławia przywrócenie królewskiej godności człowieka oraz jego przywódczej roli w relacji do stworzeń¹⁰²⁹. Od momentu bierzmowania ludzkie ciało staje się widzialnym urzeczywistnieniem inności (gr. έκτυπη φανέρωση ετερότητας), która wykracza poza jednostkową odmiennosc (gr. ατομική ανομοιότητα) i stanowi powołanie do miłości (gr. κλήση αγάπης)¹⁰³⁰. W każdym bierzmowanym Cerkiew dostrzega obraz Chrystusa, Który niesie wolność i rekapitułuje życie do pełni Bożego sposobu istnienia (gr. ελευθερώνει και αποκαθιστά τη ζωή στην πληρότητα του τρόπου της Θείας υπάρξεως)¹⁰³¹.

Przywołanie energii Ducha Świętego przez biskupa lub prezbitera ma na celu przekształcenie widzialnej rzeczywistości złożenia w grobie i zmartwychwstania (gr. αισθητό τύπο ταφής και ανάστασης) w rzeczywistość egzystencjalną (gr. υπαρκτικό γεγονός)¹⁰³². W modlitwie obrzędu nad katechumenem Kościół ustami kapłana prosi, aby przez napełnienie Duchem Świętym ochrzczony został uwolniony od starego sposobu postępowania (gr. απόδυσον αυτού την παλαιότητα). Frazę „stary sposób postępowania” należy rozumieć jako grzeszny sposób postępowania, gdyż nie ma zazwyczaj odniesienia do wieku ochrzczonego. Faktem jest bowiem, że większość chrztów dokonywana jest w wieku niemowlęcym¹⁰³³. Z kontekstu modlitwy jednoznacznie wynika, że nie ma w niej odniesienia do starości w znaczeniu podeszłego wieku. Istotna jest zmiana sposobu istnienia od starego sposobu życia według ciała (gr. τέκνον σώματος) do nowego sposobu życia według Królestwa (gr. τέκνον Βασιλείας)¹⁰³⁴. Duch Święty jest tym, który powoduje przemianę sposobu istnienia natury. On bowiem wszczepia to, co śmiertelne w to, co nieśmiertelne (gr. εγκεντρισμό του φθαρτού στην αφθαρσία). Dzięki Niemu dokonuje się

¹⁰²⁷ Por. tamże, s. 199.

¹⁰²⁸ Por. tamże, s. 198–199.

¹⁰²⁹ Por. tamże, s. 198.

¹⁰³⁰ Por. tamże, s. 199.

¹⁰³¹ Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 201.

¹⁰³² Por. tamże, s. 200.

¹⁰³³ Por. *Euchologion*, t. 1, Warszawa 2016, s. 35.

¹⁰³⁴ Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tis pistis*, s. 200.

przemiana indywidualnego trwania (gr. ατομική επιβίωση) w komunię i relację bierzmowanego z miłością Boga Ojca¹⁰³⁵.

Tak przyjęcie sakramentu bierzmowania, jak i sakramentu Chrztu, nie anuluje ludzkiej wolności ani separatystycznych tendencji natury (gr. αυτονομία της φύσης). Każda przemiana dotycząca sposobu istnienia natury (gr. φυσική μεταβολή) dokonuje się w ramach wolności osoby ludzkiej. Ochrzczony i bierzmowany człowiek ma przed sobą zadanie dopełnienia uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa¹⁰³⁶. Usiłując aktywizować chrzcielny zaczątek (gr. βαπτισματική απαρχή) ontologiczno-etycznej przemiany (gr. αλλοίωση), chrześcijanin odkrywa tragiczny rozdzźwięk (gr. τραγική διάσταση) pomiędzy naturą a osobą¹⁰³⁷. Zbuntowana, autonomiczna wolność (gr. ελευθερία αυτονομίας) doprowadziła naturę do bezwzględności (gr. ηγρίωσε τη φύση), natomiast wolność zgodna z wolą Boga i wzmocniona energią Ducha Świętego czyni naturę szlachetną (gr. ημεροί τη φύση), stopniowo dostosowując się do dokonanego w sakramencie chrztu egzystencjalnego odrodzenia oraz komunijnego sposobu istnienia z Bogiem w Trójcy Osób i wspólnotą świętych. Faktem jest, że na drodze urzeczywistniania osobowego odrodzenia chrześcijanin coraz bardziej odkrywa (gr. σπουδάζει) siłę życia będącą miłością Boga, transfuzję życia (gr. μεταγγιση της ζωής), które jest łaską – energią Ducha Świętego¹⁰³⁸. Zdaniem Yannarasa, wynikająca z sakramentu bierzmowania rzeczywistość „budowania” osoby, przemiana sposobu istnienia, stawanie się egzystencjalną ikoną Boga, naśladowanie posłuszeństwa Chrystusa polegają na wytrwałej i konsekwentnej współpracy (gr. συνεργεία) woli ludzkiej z energią Ducha Świętego (gr. Ενέργεια του Αγίου Πνεύματος)¹⁰³⁹.

3.3.3. Sakrament Eucharystii

Życiową misją człowieka w świecie jest realizacja życia jako relacji (gr. να πραγματώσει τη σχέση), jako komunii i dziękczynienia Bogu (gr. ως ευχαριστία στον Θεό). Sposobem realizacji misterium tej wieloaspektowej Bosko-ludzkiej komunii jest korzystanie z dóbr świata. Cały proces korzystania ze świata (gr. χρήση του κόσμου) odbywa

¹⁰³⁵ Por. tamże, s. 200.

¹⁰³⁶ Por. tenże, *Ἐλευθερία τοῦ ἰθῆους*, s. 201.

¹⁰³⁷ Por. tamże, s. 200.

¹⁰³⁸ Por. tamże, s. 201.

¹⁰³⁹ Por. tamże, s. 200.

się w samym ludzkim ciele (gr. *πραγματώνεται στο ίδιο τό σώμα τουῦ ἀνθρώπου*)¹⁰⁴⁰. Podstawą rzeczywistej relacji życia (gr. *πραγματική σχέση ζωής*) człowieka z Bogiem jest przyjmowanie pokarmu, czyli uczestnictwo całego człowieka w oferowanym błogosławieństwie (gr. *εὐλογία*) Boga w opozycji do jakichkolwiek form fragmentaryzacji¹⁰⁴¹. Przyjmowanie rzeczywistości świata jako błogosławieństwa – daru Boga było już w raju aktem życiotwórczej relacji (gr. *ζωτική σχέση*)¹⁰⁴². Sam fakt upadku Prarodziców sprawił, że jedzenie i picie, i w ogóle korzystanie ze świata, przestało budować relację i komunie, a stało się szalonym dążeniem do indywidualnego przetrwania (gr. *ατομική επιβίωση*). W upadku człowiek nie chce postrzegać świata jako błogosławieństwa Boga i realnego faktu z Nim komunii. Jego relacja do świata ogranicza się wyłącznie do troski o indywidualną niezależność (gr. *ατομική αυτοτέλεια*) i przetrwanie¹⁰⁴³. Korzystanie z dóbr ziemskich przestaje być aktem relacji i komunii (gr. *αφορμή σχέσης και κοινωνίας*), a staje się przestrzenią rywalizacji (gr. *χώρος ανταγωνισμού*), uzurpacji (gr. *διεκδίκηση*) i wzajemnej walki (gr. *ανταγωνιστική πάλη*) w celu zachowania indywidualności w jej biologicznym istnieniu (gr. *προκειμένου να συντηρηθεί ατομικότητα στη βιολογική της ύπαρξη*)¹⁰⁴⁴.

Utożsamienie życia z indywidualnym przetrwaniem (gr. *ατομική επιβίωση*) nieuchronnie doprowadziło do destrukcji i śmierci, stając się relacją uśmiercającą życie (gr. *σχέση που νεκρώνει τη ζωή*) i największą porażką (gr. *αποτυχία*) człowieka, czyli grzechem (gr. *αμαρτία*)¹⁰⁴⁵. Dla teologa z Aten rzeczywistość grzechu jest zjawiskiem rozległym; nie jest ona jedynie jednostkowym czynem penitencyjnym (gr. *γεγονός δικανικό*), naruszeniem czy nieposłuszeństwem wobec prawa¹⁰⁴⁶. Grzech jest sposobem postępowania, które polega na wyrzeczeniu się życia i odejściu od sposobu istnienia według prawdy (gr. *κατ' ἀλήθειαν ύπαρξη*) do sposobu istnienia przeciwko naturze (gr. *παρά φύσιν ύπαρξη*). Samo przyjmowanie pokarmu w nieunikniony sposób zaczęło prowadzić do pojawienia się pierwiastka niszczenia (gr. *φθορά, τροφή φθοράς*) oraz stało się wyrokiem śmierci (gr.

¹⁰⁴⁰ Por. tamże, s. 140

¹⁰⁴¹ Por. tamże, s. 127. Autor przeciwstawia określenia „καθολική σωματική μετοχή” oraz „τρόποι αποσπασματικοί”. Z kontekstu wypowiedzi Yannarasa wynika, że uczestnictwo fragmentaryczne to jedynie intelektualna czy mentalna partycypacja w oferowanym błogosławieństwie.

¹⁰⁴² Por. tamże, s. 127 i 129.

¹⁰⁴³ Por. tamże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 128; tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 185.

¹⁰⁴⁴ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 128.

¹⁰⁴⁵ Por. tenże, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 51, 111–112; por. tenże, *Ī eleytheria toy ūthoys*, s. 48–50, 53, 128.

¹⁰⁴⁶ Tak właśnie rzeczywistość grzechu była postrzegana w chrześcijaństwie pierwotnym. Nasz teolog określa ją też terminami: *αποτυχία, υπαρκτική αποτυχία, αστοχία*. Terminem przeciwstawnym jest *αγιασμός*. Na późniejszym, jednoznacznym postrzeganiu grzechu na Zachodzie zaważyła jego potrydencka, jurydyczna interpretacja. Por. Ch. Yannaras, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 169–170 i 219, 167, 135, 112, 111, 51, 216.

καταδίκη θανάτου)¹⁰⁴⁷. Yannaras wyznaje, że tym, co rzeczywiście posiadamy w wymiarze egzystencjalnym, jest śmierć¹⁰⁴⁸. Na skutek tak pojmowanego upadku pierwszych rodziców zaistniała paląca potrzeba przemiany sposobu trwania indywidualnego (gr. ατομική επιβίωση)¹⁰⁴⁹ w komunie i jedność życia (gr. κοινωνία και ενότητα ζωής). Aby przezwyciężyć izolacjonizm, w który popadł człowiek, nieodzowną była ingerencja ze strony Boga, gdyż ludzkość nie była w stanie przemienić swojej śmiertelnej natury, dla której stan upadku oznacza istnienie rozczłonkowane i egzystencjalną alienację (gr. υπαρκτική αυτοτέλεια της φύσης) od wspólnoty z Bogiem¹⁰⁵⁰. Poniżej zostaną przedstawione nowe perspektywy życia prawdziwego, których zaistnienie było spowodowane działaniem Boga w świecie oraz związane z nim ustanowienie sakramentu Eucharystii.

3.3.3.1. Ontologiczne przesłanki sakramentu Eucharystii

Celem Boskiej Ekonomii w świecie jest odwrócenie zgubnego, ślepego paralogizmu (gr. αδιέξοδος παραλογισμός) istnienia¹⁰⁵¹. Zbawienie, czyli ponowne zjednoczenie człowieka z Bogiem oraz doprowadzenie do nieśmiertelności tego, co śmiertelne (gr. αφθαρσία του θνητού), nie mogło być aktem mistycznej czy etycznej alegorii (gr. γεγονός μυστικιστικής η ηθικής αλληγορίας), lecz wydarzeniem egzystencjalnym, którego podstawą było Wcielenie Bogoludzkiej Hipostazy¹⁰⁵². Sam Bóg przyjął ciało świata (gr. σάρκα του κόσμου) w celu dokonania przemiany zniszczalnej natury ciała i krwi (gr. φθαρτή φύση της σαρκός και του αίματος) w hipostazę życia wiecznego (gr. σε υπόσταση ζωής αιωνίου)¹⁰⁵³. W Osobie Chrystusa poprzez zjednoczenie natur Boskiej i ludzkiej (gr. φυσική ένωση κτιστού και ακτίστου) nieprzemijającym faktem stał się związek stworzenia ze Stwórcą¹⁰⁵⁴.

Położony we Wcieleniu fundament Bogoludzkiej jedności otworzył człowiekowi na nowo perspektywy życia w Bogu. Dał temu wyraz sam Chrystus, który podczas wieczerzy

¹⁰⁴⁷ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 129; Ignacy Antiocheński, *List do Rzymian (7,3)* PG 5, 813B.

¹⁰⁴⁸ Ch. Yannaras, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 118: „Έχω μόνο θάνατο, τό μόνο πού υπαρκτικά κατέχω”.

¹⁰⁴⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 115.

¹⁰⁵⁰ Por. tamże, s. 114.

¹⁰⁵¹ Por. tamże, s. 128–129.

¹⁰⁵² Por. tamże, s. 130.

¹⁰⁵³ Por. tamże.

¹⁰⁵⁴ Por. tamże.

paschalnej nadał nowe znaczenie dziękczynieniu i uobecniającemu wspomnianiu (gr. *anamnesis*) dziejów wyjścia Izraela z niewoli egipskiej. Jezus utożsamia postacię świata ze swoją ludzką naturą: chleb z własnym Ciałem, które zostanie wydane na krzyżu za życie świata oraz wino z własną Krwią, która zostanie przelana za wielu. Chleb i wino stanowią zasadniczy rodzaj pożywienia (gr. *τα βασικά είδη της τροφής*) i zarazem są kwintesencją wszelkiego pokarmu oraz wszelkiej możliwości życia człowieka (gr. *είδη συμπεριληπτικά κάθε τροφής καί δυνατότητας ζωής τοῦ ἀνθρώπου*); są one darem życia (*δῶρημα ζωής*)¹⁰⁵⁵. Odnosząc się do genezy sakramentu, Yannaras stwierdza, iż Eucharystia stanowi kontynuację i rozszerzenie wieczerzy paschalnej Żydów (gr. *συνέχεια καί προέκταση*)¹⁰⁵⁶. Teologowie prawosławni także wskazują na powiązania genezy sakramentu Eucharystii ze starotestamentowym błogosławieństwem *berakot*. Należy jednak pamiętać, że nie można zrozumieć Eucharystii bez odniesienia do działania Osób Trójcy Świętej w świecie¹⁰⁵⁷.

Triadyczne działanie Boga we Wcieleniu należy odnieść do współpracy (gr. *synergeia*) Osób Boskich w sakramencie Eucharystii. Mówiąc od dzieła Syna, Yannaras akcentuje opatrnościowe działanie Osoby Ojca (gr. *ο Πατήρ προνοεί*), jak również działanie Ducha Świętego, które uświęca, doskonali, przebóstwia osoby ludzkie, przemieniając ich sposób istnienia¹⁰⁵⁸. Szczególnie istotne jest odniesienie do darów eucharystycznych, którym Kościół przyznał szczególny status ontologiczny, tożsamy z przyjętą przez Zbawiciela ludzką naturą¹⁰⁵⁹. Ojcowie Kościoła jednogłośnie nauczali, że przemienione dary ofiarne – chleb i wino – w Eucharystii są Ciałem i Krwią Chrystusa. Jest to niepojęte misterium, które wykracza poza granice historii i sięga rzeczywistości eschatologicznej¹⁰⁶⁰. W Eucharystii, tak jak i we Wcieleniu, mamy do czynienia z

¹⁰⁵⁵ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 118, 187.

¹⁰⁵⁶ Por. tamże, s. 185.

¹⁰⁵⁷ *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 347–352.

¹⁰⁵⁸ Por. Ch. Yannaras, *I eleytheria toy ithoys*, s. 355; *To prosōpo kai o erōs*, s. 127–128; *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 130.

¹⁰⁵⁹ Por. Justyn Męczennik, *Apologia I,66*; por. Ignacy Antiocheński, List do Smyrnieńczyków, Гл. VII // Писания мужей апостольских, в русском переводе прот. П.Преображенского. – Киев, 2001, s. 304–305.; Ireneusz z Lyonu, *Adversus Haereses*, V, 2,3 (przekład polski: *Adversus Haereses*, Pelplin 2018); Bazyli Wielki, *De Baptismo Liber I*, PG 31, 1576B; Jan Złotousty, w: J. Quasten, *Patrology Volume III*, Westminster Maryland 1986, s. 479–482; Grzegorz Palamas, *Apanta ta erga*, Seria EPE, t. 11, Homilia 56, Tessaloniki 1986, s. 415: „Διότι προσερχόμενοι στά μυστήρια γινόμαστε βασιλική πορφύρα, μάλλον δέ βασιλικό αίμα καί σώμα καί (ώ, τί θαύμα!)”; s. 418: „όμοῦ τε γάρ τρεφόμεθα παρ’ αὐτοῦ καί διδασκόμεθα κοινωνεῖν ταῖς ἀρεταῖς καί τοῖς παθήμασιν αὐτοῦ, ἵνα καί αἰώνως συζήσωμεν καί συμβασιλευσωμεν αὐτω”.

¹⁰⁶⁰ Por. Ignacy Antiocheński, *Epistola Ad Romanos VII*, PG 5, 816A; Makary Wielki, *Duchownyja słowa i poslanija*, Слово 26, Moskwa 2015, s. 484: “Но мы же должны братья, мыслить это телесно и вещественно”. Por. Ambroży z Mediolanu, *Sakramenty 6,4*, s. 87; Bazyli Wielki, *De Baptismo Liber I*, PG 31, 1573B: „τροφή ζωής αἰωνίου”; por. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna IV,6*, w:

pierwocinami nowego stworzenia. Na tej podstawie Ciało i Krew Chrystusa (gr. σῶμα και αἷμα Χριστοῦ) stały się nową kategorią ontologiczną, która oznacza zarówno przyjętą przez Syna Bożego i wyzwoloną od indywidualizmu i śmierci do komunii i życia ludzką naturę, jak i rzeczywistość ofiarowanych i uświęconych Darów eucharystycznych¹⁰⁶¹.

Yannaras wielokrotnie podkreśla, że rzeczywistość sakramentu Eucharystii posiada umocowanie ontologiczne we Wcieleniu (gr. ρίζες οντολογικές στη σάρκωση του Θεού)¹⁰⁶². Dokonująca się w niej egzystencjalna realizacja przyjęcia stworzenia przez Boga (gr. υπαρκτική πραγμάτωση της προσληψης του κτιστού απο τον Άκτιστο)¹⁰⁶³ jest konsekwencją agapetycznego działania Boga w świecie albo, jak to głosili Dionizy Pseudo-Areopagita i św. Maksym Wyznawca, erotycznego ruchu Boga¹⁰⁶⁴. Eucharystyczna przemiana staje się możliwa nie tylko dlatego, że zmienia się postawa człowieka wobec świata, ale przede wszystkim dlatego, że została ona poprzedzona bezpośrednim przyjęciem świata przez Boga (gr. ή άμεση πρόσληψη τοῦ κόσμου από τό Θεό, ή Σάρκωση τοῦ Λόγου)¹⁰⁶⁵. Eucharystia stanowi zatem rzeczywiste objawienie (gr. πραγματική φανέρωση) dzieła Wcielenia¹⁰⁶⁶. Zapoczątkowane we Wcieleniu Syna uczestnictwo człowieka w życiu Boga jest aktualizowane poprzez eucharystyczne działanie Kościoła. Pokarm Eucharystii oznacza wspólnotę i uczestnictwo w wiecznym goście Syna Człowieczego, w rzeczywistości wprowadzania stworzenia do Królestwa Boga Ojca¹⁰⁶⁷.

3.3.3.2. Eucharystia jako uczestnictwo w nowym sposobie istnienia

W życiu Kościoła sakrament Eucharystii posiada kluczowe znaczenie zarówno dla całej wspólnoty wierzących, jak i dla każdego chrześcijanina. Nazywany jest on sercem i centrum życia Kościoła, ponieważ streszcza w sobie całe dzieło, którego dokonał Chrystus

Eucharystia pierwszych chrześcijan, opr. M. Starowieyski, Kraków 1997, s. 82; Grzegorz Teolog, *Oratio IV(52)*, PG 35, 576C: „δη ης ημεις Χριστώ κοινωνούμεν και των παθημάτων και της Θεότητος”; Jan Chryzostom, *In Joannem Homilia XLVII*, PG 49, 263: „Ο τρώγον μου την σάρκα, ουκ απολείται τελευτήσας, ουδε κολασθήσεται”. Por. J. Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, s. 222: „teraz mamy udział w Bóstwie Chrystusa przez nie”; Grzegorz Palamas, *Tomus Synodicus III*, PG 151, 767A.

¹⁰⁶¹ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 310.

¹⁰⁶² Por. tamże, s. 130.

¹⁰⁶³ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 183.

¹⁰⁶⁴ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 162–163, 165.

¹⁰⁶⁵ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 185.

¹⁰⁶⁶ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 121.

¹⁰⁶⁷ G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Glasgow 1945, s. 266: „The eucharist is nothing else but the eternal gesture of the Son of Man towards His Father as He passes into the Kingdom of God”.

i sprawia, że mamy w nim udział¹⁰⁶⁸. Yannaras podkreśla, że Eucharystia jest głównym, zasadniczym i konstytutywnym misterium Kościoła (gr. τὸ πρῶτο, τὸ ἀφετηριακὸ καὶ ἰδρυτικὸ τῆς Εκκλησίας μυστήριον)¹⁰⁶⁹. W odniesieniu do tego sakramentu stosuje takie określenia jak: wieczerza eucharystyczna (gr. δείπνος εὐχαριστίας)¹⁰⁷⁰, wydarzenie Eucharystii (gr. γεγονός Εὐχαριστίας)¹⁰⁷¹ oraz zgromadzenie Eucharystii (gr. σύναξη Εὐχαριστίας, σύναξη εὐχαριστιακή)¹⁰⁷². W każdym zgromadzeniu eucharystycznym poprzez przemianę chleba w Ciało Chrystusa dokonuje się sukcesywne wchodzenie Boga w świat (gr. συνεχιζόμενη εἰσοδος τοῦ Θεοῦ στον κόσμον)¹⁰⁷³. To, co miało miejsce przez trzydzieści trzy lata w Osobie Zbawiciela, teraz dokonuje się poprzez przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Jezusa Chrystusa. Wezwanie Zbawiciela: „Bierzcie jedzcie, pijcie z niego wszyscy” Yannaras interpretuje jako: „Przyjmijcie jako pokarm i napój, jako warunek waszego życia i wolitywnego istnienia, zawarty w materialnej rzeczywistości sposób realizacji egzystencjalnej wolności Boga: kenozę, wyrzeczenie się siebie, miłość”¹⁰⁷⁴. Według Yannarasa Eucharystia to odnowa życia (gr. ἀνακαίνιση τῆς ζωῆς)¹⁰⁷⁵ i cud życia (gr. θαύμα ζωῆς) wyzwolonego od jakiegokolwiek determinacji natury¹⁰⁷⁶. To powrót do właściwego korzystania ze świata¹⁰⁷⁷. W ramach eucharystycznej rzeczywistości dokonuje się włączenie osoby ludzkiej w ramy relacji i komunii z Bogiem (gr. ἐνταξὴ τῆς σχέσεως ἀνθρώπου καὶ κτίσεως στα πλαίσια τῆς κοινωνίας ἀνθρώπου καὶ Θεοῦ)¹⁰⁷⁸. Tak, jak poprzez akt jedzenia zaistniała alienacja życia (gr. διαστροφή τῆς ζωῆς), wyrażająca się indywidualnością istnienia i śmierci, tak w uczcie Eucharystii Kościół traktuje życie w sposób radykalnie przeciwny do upadku prarodziców. Wierzący przyjmują pokarm jako błogosławieństwo Stwórcy, aby go ofiarować i przeżywać życie jako komunie z Bogiem¹⁰⁷⁹. Akt jedzenia i picia poprzez rezygnację z buntu autoegzystencji (gr. ἀνταρσία αὐθυπαρξίας) zostaje przekształcony (gr. μεταποιεῖται) w pełną miłości perychorezę życia¹⁰⁸⁰.

¹⁰⁶⁸ Katechizm Kościoła Prawosławnego, s. 339, 342. Por. J. van Rossum, *Eucharystia w teologii Św. Grzegorza Palamasza*, „Elpis” 4 (2002) 6, s. 147; *Eucharystia, Leksykon Liturgii*, opr. B. Nadolski, s. 403.

¹⁰⁶⁹ Por. Ch. Yannaras, *Ἰ εὐθυρία τοῦ ἰθοῦς*, s. 193.

¹⁰⁷⁰ Por. tenże, *Ἰ κρισὶ τῆς προφτείας*, s. 278; *Ἰ εὐθυρία τοῦ ἰθοῦς*, s. 115, 125.

¹⁰⁷¹ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 197, 347; *Ἰ εὐθυρία τοῦ ἰθοῦς*, s. 116, 366, 372; *To alfavītari tīs pistīs*, s. 213–214.

¹⁰⁷² Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 193, 199.

¹⁰⁷³ Por. tenże, *Ἰ εὐθυρία τοῦ ἰθοῦς*, s. 127.

¹⁰⁷⁴ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 184.

¹⁰⁷⁵ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 188.

¹⁰⁷⁶ Por. tamże, s. 164.

¹⁰⁷⁷ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 185.

¹⁰⁷⁸ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 174.

¹⁰⁷⁹ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 118.

¹⁰⁸⁰ Por. tamże, s. 188.

Uczestnictwo chrześcijanina w sakramencie Kościoła zakłada dostosowanie się do eklezjalno-eschatologicznego członkostwa w Ciele komunii świętych (gr. νά «συσχηματισθεῖς» μέ τον τρόπο συστάσεως τῆς ἐκκλησιολογικῆς-έσχατολογικῆς ὑπόστασης του μέλους τῆς κοινωvίας τῶν ἁγίων)¹⁰⁸¹. Dokonuje się to przez ascezę¹⁰⁸², uczestnictwo w ofierze Chrystusa (gr. μετοχή στή θυσία του Χριστού), wskrzeszającą życie śmierć indywidualnych roszczeń (gr. θάνατο τῶν ἀτομικῶν ἀπαιτήσεων) oraz cud komunii (gr. θαῦμα τῆς κοινωvίας)¹⁰⁸³.

Eucharystia jednoczy wolę człowieka z wolą Chrystusa, dotyczącą przyjęcia stworzenia (gr. συντονίζει την ελεύθερη κατάφαση του ανθρώπου στην πρόσληψη τις κτίσης απο τον Χριστό)¹⁰⁸⁴. W Eucharystii człowiek zostaje przyjęty przez Chrystusa¹⁰⁸⁵ oraz odpowiada on na przeogromną miłość Bożą¹⁰⁸⁶. Zostaje w niej zasymilowane życie i logos świata poprzez wysławianie Boga. Ostatecznie Eucharystia jest bowiem wspólnym głosem całego stworzenia (gr. λόγος ὅλης της κτιστής φύσης), który jest *logosem* posłuszeństwa Chrystusa wobec woli Ojca¹⁰⁸⁷. Podczas każdej Eucharystii wspólnota wiernych potwierdza przywołanie Ducha Świętego trzykrotnym „Amen”. Aklamacja „Amen” wyraża zbiorowe zobowiązanie wobec przymierza (gr. ἡ συλλογική δέσμευση στή Διαθήκη). Afirmacja (gr. Η κατάφαση) wspólnoty eucharystycznej w odpowiedzi na przywoływanie Ducha Świętego dokonuje się „w Chrystusie”, który jest „Świadkiem wiernym i prawdomównym” (Ap 3, 14). Razem z darami eucharystycznymi ofiarujemy nasze Amen, czyli „tak”, które jest samym Chrystusem (gr. τό ἀμήν πού είναι ὁ ἴδιος ὁ Χριστός) oraz doskonałym posłuszeństwem wobec Boskiej woli życia (gr. ἡ τέλεια ὑπακοή στο θείο θέλημα τῆς ζωῆς)¹⁰⁸⁸. Nasze czynne „tak” spotyka się z czynną odpowiedzią sposobu Bożej miłości¹⁰⁸⁹. Przyjęcie przez Boga Ojca przedłożonych darów i ich przemiana poprzez życiodajną odpowiedź Ducha Świętego (gr. ζωοποιό ανταπόκριση του Αγίου Πνεύματος)¹⁰⁹⁰ oznacza wprowadzenie materii do rzeczywistości życia Bożego. Dzięki temu dokonuje się przemiana świata (gr. μετουσίωση) w wydarzenie Boskiej komunii oraz zniesienie skazanej na niebyt

¹⁰⁸¹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 268.

¹⁰⁸² Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 198; *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 163.

¹⁰⁸³ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 310.

¹⁰⁸⁴ Por. tamże, s. 131.

¹⁰⁸⁵ Por. tamże, s. 121.

¹⁰⁸⁶ Por. tamże, s. 120.

¹⁰⁸⁷ Por. tamże, s. 121.

¹⁰⁸⁸ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 194.

¹⁰⁸⁹ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 185.

¹⁰⁹⁰ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 195.

iluzorycznej egzystencji, jak również usensowienie wszystkiego¹⁰⁹¹. Dzięki pokonaniu ograniczeń stworzenia, które miało już miejsce podczas poczęcia Zbawiciela przez Bogurodnicę, chleb i wino stają się wydarzeniem życia (gr. γεγονός ζωής) utożsamianym z Kosmicznym Ciałem Boga Logosu (gr. ταυτιζόμενο μέ τήν κοσμική Σάρκα τοῦ Θεοῦ Λόγου), z Ciałem i Krwią Chrystusa (gr. τό Σώμα καί τό Αἷμα του Χριστοῦ)¹⁰⁹².

W modlitwie eucharystycznej skierowana jest do Boga Ojca prośba, aby to co jest ofiarowywane nie istniało w oparciu o własne życiowe możliwości (gr. δικές ζωτικές δυνατότητες), które są przemijające i krótkotrwałe (gr. εφήμερες και φθαρτές) lecz istniało dzięki zawierzeniu miłości Boga i komunii z Nim (gr. απο την αναφορά και παράδοση της στην αγάπη του Θεοῦ και την κοινωνία μαζί Του), czyli dokładnie tak, jak stworzone ciało niestworzonego Logosu (gr. όπως η κτιστή σάρκα του άκτιστου Λόγου) – Ciało i Krew Chrystusa (gr. το Σώμα και το Αἷμα του Χριστοῦ)¹⁰⁹³. Ofiarowanie pokarmu będącego sposobem zachowania życia oznacza, że w Eucharystii wyzbywamy się egoistycznej zaborczości (gr. δεν την διεκδικεί [τροφή] για δική του), a pokarm przyjmujemy jako dar miłości Boga (gr. αλλά την αναγνωρίζει ως δώρο της αγάπης του Θεοῦ). „To co Twoje od Twoich przed Tobą przedkładamy”. Owo złożenie przed Bogiem pokarmu spotyka się z życiotwórczą odpowiedzią Ducha Świętego (gr. ζωοποιό ανταπόκριση του Αγίου Πνεύματος), który przemienia zachowawczy sposób życia (gr. τρόπος συντηρήσεως) w nieprzemijalność życia (gr. σε τρόπο αφθαρσίας της ζωής). Komunia eucharystycznych chleba i wina jest aktualizacją i odnowieniem mającej miejsce w Chrystusie relacji stworzenia z Bogiem (gr. ή έπαναβίωση καί ανανέωση τής σχέσης τού κτιστοῦ μέ τό άκτιστο)¹⁰⁹⁴.

Nowość (gr. καινότης) Bożego działania w sakramencie Eucharystii polega na tym, że przyjęte i przemienione elementy świata Bóg daje człowiekowi jako pokarm, który czyni życie niezniszczalnym i nieśmiertelnym¹⁰⁹⁵. Teolog z Aten nazywa Eucharystię kosmiczną liturgią, wspólnym głosem stworzenia wyrażonym ludzkim, kapłańskim słowem i czynem i będącym afirmacją (gr. κατάφαση) działania Chrystusa¹⁰⁹⁶. W komunii Świętych Darów Yannaras dostrzega dynamiczny zaczątek przemiany świata i historii¹⁰⁹⁷. Wierni,

¹⁰⁹¹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 131.

¹⁰⁹² Por. tenże, *To alfavītari tis pistīs*, s. 195.

¹⁰⁹³ Por. tamże, s. 187.

¹⁰⁹⁴ Por. tamże.

¹⁰⁹⁵ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 130.

¹⁰⁹⁶ Por. tamże, s. 121, 132; *Alītheia kai enotīta tis Ekklīsias*, s. 49–50.

¹⁰⁹⁷ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 127.

uczestnicząc w nich, mają udział w życiotwórczej relacji z Ojcem¹⁰⁹⁸. Sakrament Eucharystii to rzeczywiste objawienie (gr. πραγματική φανέρωση) dzieła Wcielenia Chrystusa¹⁰⁹⁹. Jest niezaprzeczalnym faktem, że Eucharystia jest darem odnowienia i przemiany życia dzięki działaniu Ducha Świętego¹¹⁰⁰. Podczas każdej Boskiej Liturgii celebrans przywołuje Ducha Świętego, aby dokonał egzystencjalnej przemiany relacji osób ludzkich i rzeczy (gr. στή σχέση τών ατόμων μέ τά άντικείμενα), w relację odniesienia wszystkiego do Boga, która przeobraża sposób życia. W ten sposób dokonuje się przemiana egzystencji osób ludzkich i rzeczy w eucharystyczną komunie z Bogiem, w uczestnictwo w triadycznej pełni istnienia. W Eucharystii zanoszona jest do Boga modlitwa o to, aby dary ofiarne stały się nowym stworzeniem, wolnym od śmierci Ciałem Chrystusa¹¹⁰¹. Działanie Ducha Świętego (gr. επενέργεια) przemienia zniszczalny pokarm w pokarm niezniszczalny, a więc w potencjalność życia wiecznego (gr. δυνατότητα αιώνιας ζωής) oraz w lekarstwo nieśmiertelności (gr. φάρμακον αθανασίας)¹¹⁰². Eucharystia jest minimalnym żywym zaczynem (gr. ελάχιστη ζωντανή ζύμη), który mistycznie ożywia martwy firmament świata¹¹⁰³.

Przestrzeń zgromadzenia eucharystycznego staje się również miejscem (gr. τόπος) osobowego zjednoczenia ze Stwórcą i czasem Królestwa Bożego¹¹⁰⁴. Urzeczywistnia ona to, co zrealizował Chrystus, znosząc zależność od tego, co poprzedza i od tego, co następuje. Następstwo czasowe (gr. χρονική διαδοχή) zostaje przemienione w nieprzemijalność czasu (gr. αφαρτοποιημένου χρόνου) komunii natury ludzkiej z naturą Boską¹¹⁰⁵. Każde zgromadzenie eucharystyczne nie jest powtórzeniem, naśladowaniem czy symbolem komunii Ciała Logosu, lecz zawsze aktualną perspektywą uczestnictwa w tej komunii, w wydarzeniu zjednoczenia natury Boga i natury człowieka. Przestrzeń zgromadzenia eucharystycznego stanowi kontynuację wejścia (gr. συνεχιζόμενη είσοδος) Boga w świat, dynamiczny zaczątek przemiany (μεταμόρφωσης) świata i dziejów¹¹⁰⁶. Zniesienie wszelkiej egzystencjalnej i czasowej różnicy (gr. υπαρκτική, χρονική διαφορά) umożliwia

¹⁰⁹⁸ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 187.

¹⁰⁹⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 121.

¹¹⁰⁰ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 189–190; J. Damasceniński, *Wykład wiary prawdziwej*, s. 218.

¹¹⁰¹ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 194.

¹¹⁰² Por. tamże, s. 192.

¹¹⁰³ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 131.

¹¹⁰⁴ Por. tamże, s. 126; *To prosōpo kai o erōs*, s. 201.

¹¹⁰⁵ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 200.

¹¹⁰⁶ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 127. W tym aspekcie nauczania Yannarasa wyczuwalna jest zbieżność z nauczaniem św. Grzegorza z Nyssy. Por. A. Gerken, *Teologia Eucharystii*, s. 86.

przywrócenie komunii żywych i umarłych, świętych i grzeszników¹¹⁰⁷. Życie Eucharystii (gr. Η ζωή της Ευχαριστίας) posiada potencjał przyjęcia przez przemianę umysłu (gr. *metanoia*) oraz wszczęcia (gr. εγκεντρισμός) grzechu i śmierci w życie Boga¹¹⁰⁸. Kościół nie oddziela żywych od umarłych, ponieważ jedyna Boża miłość sprawia nasze istnienie, tworzy i ożywia egzystencję nas wszystkich (gr. ή αγάπη του Θεού συνιστά και ζωοποιεί την ύπαρξη όλων μας)¹¹⁰⁹. Liturgiczne doświadczenie Cerkwi oznacza przemianę czasu w nieprzerwaną paruzję wcielonego Logosu i diachroniczną paruzję Ciała, które jest w komunii z Logosem¹¹¹⁰ oraz całym kosmosem¹¹¹¹. Podczas każdej Boskiej Liturgii wchodzimy w czas liturgiczny (gr. λειτουργικός χρόνος), w ramach którego przeszłość i przyszłość łączą się w nieustające *teraz* (gr. το παρόν) będące w chwale Boga¹¹¹².

Eucharystia jest niewypowiedzianym misterium Bożej miłości, które wciąż aktualizuje się i odnawia. To w niej poprzez całościowe cielesne uczestnictwo (gr. καθολική σωματική μετοχή) dokonuje się przemiana przesiąkniętego indywidualizmem naszego życia w komunie i jedność życia w Chrystusie (gr. κοινωνία ζωής και ενότητα ζωής)¹¹¹³. Odnosząc się do rzeczywistości komunijnego sposobu życia, Yannaras ma na względzie zarówno wymiar diachroniczny czy horyzontalny – naszą wspólnotę (gr. μεταξύ μας κοινωνία), jak i wertykalny – naszą wspólnotę z Bogiem (gr. κοινωνία μας με το Θεό)¹¹¹⁴. Eucharystia tworzy Kościół¹¹¹⁵. Stanowi ona sposób urzeczywistnienia przemiany indywidualnego przetrwania w życie, które staje się dostępne jako dar miłości i transcendencji. Dzięki agapetycznej rezygnacji z własnego ego możemy czerpać swoje istnienie z miłowania i bycia miłowanym¹¹¹⁶.

Eucharystyczne doświadczenie czasu osobowej komunii w czasie liturgicznym stanowi partycypację, zapoczątkowanie i dynamiczne urzeczywistnienie rzeczywistości

¹¹⁰⁷ Por. Ch. Yannaras, *To prosōpo kai o erōs*, s. 200; *To pronomio tīs apelpisias*, s. 220; *To alfavītari tīs pistīs*, s. 163.

¹¹⁰⁸ Por. tenże, *Alītheia kai enotīta tīs Ekklīsias*, s. 52.

¹¹⁰⁹ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 180.

¹¹¹⁰ Por. tenże, *To prosōpo kai o erōs*, s. 201.

¹¹¹¹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 126.

¹¹¹² Por. tamże.

¹¹¹³ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 114–115.

¹¹¹⁴ Por. tenże, *Alītheia kai enotīta tīs Ekklīsias*, s. 52, 86; tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 188: „Η μετοχή μας στο Δείπνο της Εύχαριστίας είναι κοινωνία με τους αδελφούς μας και με τον Θεό”.

¹¹¹⁵ Tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 115: „Eucharystia jest urzeczywistnieniem, objawieniem, definicją i istotą Kościoła” („Πραγμάτωση και φανέρωση και ορισμός και ουσία της Εκκλησίας είναι η Ευχαριστία”); por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 185.

¹¹¹⁶ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 214.

Królestwa Boga¹¹¹⁷. Wieczera eucharystyczna Kościoła jest tego Królestwa ikoną¹¹¹⁸. Ludzkość została zaproszona, aby uczestniczyć w nowości życia (por. Rz 6, 4), w pełni (gr. καθολικότητα) eschatologicznej komunii¹¹¹⁹. Partycypacja Królestwa Bożego dokonuje się ostatecznie poprzez akt spożywania Ciała i picia Krwi wcielonego Boga¹¹²⁰. Celem sakramentu Eucharystii jest udział w życiu prawdziwym, którym jest miłość¹¹²¹. Ten nowy, triadyczny sposób istnienia, nie może być poznawalny w sposób obiektywny, lecz w sposób egzystencjalny, w doświadczeniu bezpośredniej relacji¹¹²².

3.3.3.3. Rzeczywistość egzystencjalna Darów eucharystycznych

W dziejach Kościoła rozumienie i przeżywanie Eucharystii jako sakramentu jedności okazało się być wielkim wyzwaniem. Bolesne podziały chrześcijan są bezpośrednio powiązane ze zmianami w dziedzinie eklezjologii. W szczególny sposób odnosi się to do sakramentu Eucharystii. Stąd też warto rozważyć zagadnienie egzystencjalnego statusu (gr. υπαρκτική πραγματικότητα) Darów eucharystycznych, a mianowicie Ciała i Krwi Chrystusa¹¹²³.

Polemika doktrynalna pomiędzy chrześcijańskim Wschodem i Zachodem oraz prowadzony od kilkadziesiąt lat dialog międzywyznaniowy uzmysławiają nam fakt istnienia różnic w sferze ontologii eucharystycznej pomiędzy Kościołami¹¹²⁴. Kościół rzymskokatolicki od czasów Soboru Laterańskiego IV naucza o transsubstancjacji darów eucharystycznych. Stanowisko to było potwierdzane m.in. na Soborach Trydenckim oraz Watykańskim II¹¹²⁵. Dla myśli zachodniej, która postrzegała świat przez pryzmat

¹¹¹⁷ Por. *Leksykon Liturgii*, opr. B. Nadolski, s. 406; por. Ch. Yannaras, *To pronomio tis apelpisias*, s. 53–54.

¹¹¹⁸ Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 119.

¹¹¹⁹ Por. tenże, *Ī krisi tis profiteias*, s. 67.

¹¹²⁰ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ithoys*, s. 130.

¹¹²¹ Por. tamże, s. 128–129.

¹¹²² Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 186.

¹¹²³ Por. tamże, s. 175.

¹¹²⁴ KKK 1376 oraz 1413; A. Kuźma, *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia w ujęciu prawosławnym i rzymskokatolickim w świetle dokumentu: „Synodalność i prymat w pierwszym Tysiącleciu: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła”*, Chieti 2016, „Elpis” 21 (2019), s. 110.

¹¹²⁵ Por. Denzinger-Schönmetzer: *Enchiridion symbolorum*, 802: „Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continetur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro”.

obiektywnych właściwości substancji, okazało się rzeczą niedopuszczalną, aby dwie natury mogły posiadać ten sam sposób istnienia. Skutkiem takiego podejścia jest to, że teologowie zachodni nie byli w stanie zinterpretować Eucharystii inaczej niż jako zmiana istoty (gr. μετασώση, łac. transsubstantiatio)¹¹²⁶. Podejście to według Yannarasa posiada szereg konsekwencji. Najpoważniejszą z nich jest to, że tak pojmowana Eucharystia nie zmienia sposobu istnienia człowieka z indywidualnego na triadyczno-eklezjalny, a ponadto przyczynia się do kształtowania pobożności indywidualistycznej, w ramach której chrześcijanin „przyswaja” transcendentne przeistoczenie (gr. „οικειώνεται” την υπερφυσική μετασώση)¹¹²⁷. Teolog z Aten jest zdania, że nie jest to podejście misteryjne, lecz magiczne¹¹²⁸. Fakt, iż substancja chleba zmienia się w substancję ciała, a substancja wina zmienia się w substancję krwi, zawiera determinizm, który trudno pogodzić z dogmatycznym nauczaniem Soboru Chalcedońskiego. Również luteranizm, który od samego początku odrzucił ideę transsubstancjacji, nie zdołał wyzwolić się od interpretacji nacechowanej usprawiedliwieniem indywidualnym (gr. ατομική δικαίωση)¹¹²⁹. Substancja darów pozostaje nienaruszona, chociaż wierni przyjmują Ciało i Krew Chrystusa. Chleb i wino funkcjonują jako typy, symbole, obrazy czy środki przekazu duchowego i komunii wiernego z Panem¹¹³⁰. Stanowiska Kościołów protestanckich wprowadzają wewnętrzne zróżnicowanie co do pojmowania rzeczywistości Eucharystii. W ich nauczaniu dominuje podkreślanie realnej obecności Chrystusa w hostii i winie tylko podczas sprawowania sakramentu. Obecność ta nie dotyczy natury, lecz jest odnoszona do życiotwórczej siły Chrystusa, a realność komunii uzależniona jest od subiektywnej gotowości i wiary do niej przystępującego. Indywidualne doświadczenie zostaje podniesione do roli kryterium decydującego o rzeczywistości komunii¹¹³¹. Protestantyzm odszedł od egzegezy ontologiczno-egzystencjalnej. Nie ma w jego doktrynie odniesień do przemiany sposobu

¹¹²⁶ Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 196.

¹¹²⁷ Autor uważa, iż zaistniały jeszcze dalsze konsekwencje takiego nauczania Kościoła rzymsko-katolickiego w zakresie Eucharystii. Jedną z nich było sprowadzenie wizji Kościoła do ram instytucjonalnych (gr. μεταποιείται η Εκκλησία σε θεσμικό απλώς πλαίσιο) i utożsamienie istoty Kościoła z administracyjną hierarchią (gr. διοικητική ιεραρχία) zamiast z Eucharystią. Kolejną było dążenie do dematerializacji Darów, aby symbolicznie wskazywały na dokonujące się przeistoczenie. Chleb Eucharystii został zastąpiony prawie przezroczystą hostią a wierni zostali pozbawieni czestnictwa w Kielichu, ponieważ smak wina jawnie przeczy idei transsubstancjacji. Por. Ch. Yannaras, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 197.

¹¹²⁸ Por. Ch. Yannaras, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 176.

¹¹²⁹ Por. tenże, *To rīto kai arrīto*, s. 312.

¹¹³⁰ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 198.

¹¹³¹ Por. tamże.

istnienia, w związku z czym nie daje się go porównać ani do stanowiska prawosławnego, ani do rzymskokatolickiego¹¹³².

W kwestii rzeczywistości egzystencjalnej chleba i wina Eucharystii stanowisko prawosławne stanowi nurt wypływający z wielowiekowego doświadczenia Kościoła. W życiu Cerkwi wciąż brakuje soborowego stanowiska w odniesieniu do sposobu przemiany eucharystycznej¹¹³³. Wyłonione przez sobory komisje teologiczne zajmowały się jedynie tematami dotyczącymi eklezjalnego doświadczenia. W tej sytuacji sukcesja praktyki liturgicznej oraz *consensus Patrum* pozostają głównymi wytycznymi rzeczywistości eucharystycznej Kościoła prawosławnego.

Zasadniczym spostrzeżeniem Yannarasa w odniesieniu do Eucharystii jest wskazanie, że przemiana egzystencjalna (gr. *υπαρκτική μεταβολή*) dokonująca się poprzez zstąpienie Świętego Ducha, w odpowiedzi na modlitwę epiklezy, nie dotyczy samej natury eucharystycznych postaci i wiernych, lecz dotyczy sposobu istnienia natury w sferze relacji (liturgiczne „na nas”). Natura rzeczy pozostaje bowiem w obu przypadkach stworzona. Jednakże w Eucharystii ta stworzona natura dostępuje nowego sposobu istnienia, nie czerpiąc już życia ze swoich krótkotrwałych i podlegających niszczeniu możliwości, lecz czerpie je z podniesienia i zawierzenia jej miłości Boga i komunii z Nim, tak jak stworzone ciało niestworzonego Logosu, czyli Ciało i Krew Zbawiciela¹¹³⁴. Zatem w Eucharystii nie jest istotna tożsamość substancjalna, lecz tożsamość sposobu istnienia, który dokonuje się w oparciu o kenotyczną wolę Boga. Oznacza to, że aby nie służyć efemerycznej egzystencji (gr. *εφήμερη επιβίωση*), dary składane podczas Eucharystii potrzebują życiotwórczego działania Ducha Świętego (gr. *ζωοποιος επενέργεια του Αγίου Πνεύματος*), dzięki któremu ma miejsce przemiana z pokarmu przemijającego (gr. *φθαρτή τροφή*) w pokarm niezniszczalności (gr. *τροφή αφθαρσίας*), w potencjalność życia wiecznego (gr. *σε δυνατότητα αιώνιας ζωής*), w lekarstwo nieśmiertelności (gr. *φάρμακον αθανασίας*). Podczas każdej Boskiej Liturgii Cerkiew jako Ciało Chrystusa kieruje epikletyczną prośbę do Boga Ojca: „Ześlij Ducha Twego Świętego na nas i na przedłożone dary”. Jest to prośba o przemianę sposobu istnienia z indywidualnego na eklezjalno-osobowy. Istotne jest w niej to, że nie dotyczy jedynie darów ofiarnych i zgromadzenia liturgicznego, lecz relacji wiernych do świętych darów. Jest to relacja odniesienia i ofiarowania pomiędzy

¹¹³² Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 176.

¹¹³³ Por. tamże, s. 177, 180–181.

¹¹³⁴ Por. tenże, *To alfavitari tīs pistīs*, s. 195; *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 185.

człowiekiem a Bogiem. Istotna jest zmiana sposobu istnienia we wszelkich aspektach życia poprzez wydarzenie eucharystycznej komunii. Umożliwia ona zarówno przemianę darów ofiarnych, jak i przemianę wiernych w nowe stworzenie (gr. κτίση καινή), które jest wolne od wszelkiego indywidualizmu, izolacji, zaborczości, niszczenia i śmierci¹¹³⁵.

W Eucharystii pokarm człowieka staje się potencjalnością życia wiecznego (gr. το ψωμί και το κρασί αναδείχεται στην Ευχαριστία σε δυνατότητα αιώνιας ζωής), a zarazem staje się aktem życia (gr. αναδείχεται και αποδείχεται γεγονός ζωής) tożsamym z przyjętym przez Boga Słowem Ciałem (gr. ταυτιζόμενο με την κοσμική Σάρκα του Θεου Λόγου), Ciałem i Krwią Chrystusa (gr. το Σώμα και Αίμα του Χριστού)¹¹³⁶. W Chrystusie chleb i wino stają się komunią Boga, samym Bogiem, który wcielił się i ofiarowuje siebie dla tych, co przez Chrzest uczestniczą w triadyczno-eklezjalnej jedności życia¹¹³⁷. Ten nowy triadyczny sposób istnienia nie może być poznawany w sposób obiektywny. Można jedynie w nim uczestniczyć (gr. μετοχή), czyli poznawać w doświadczeniu bezpośredniej relacji¹¹³⁸.

3.3.3.4. Kontynuacja Eucharystii w różnych obszarach życia

W wydarzeniu eklezjalnej Eucharystii (gr. Στο γεγονός της Εκκλησιαστικής Ευχαριστίας) człowiek, świat i historia odnajdują swoją prawdziwą tożsamość (gr. βρίσκουν την αληθινή τους ταυτότητα) i jednocześnie nabierają sensu (gr. λογοποιούνται), ukazują się „w zgodzie z naturą” jako Logos i Mądrość Boża (gr. φανερώνονται „κατά φύσιν” ως Λόγος και Σοφία του Θεού)¹¹³⁹. Urzeczywistniany w sakramencie Eucharystii nowy etos człowieka, dotyczący bycia królem, kapłanem i prorokiem stworzenia domaga się kontynuacji w różnych obszarach działalności człowieka. Dzięki Eucharystii relacja chrześcijanina z Bogiem nie ogranicza się jedynie do religijnej strony życia (gr. σέ ενα «θρησκευτικό» κομμάτι ζωής) określonej logicznie, emocjonalnie czy etycznie (gr. λογικά, συναισθηματικά ή ήθικά μόνο προσδιορισμένο), ale każda faza życia staje się przyczynkiem osobowej komunii z Bogiem i bliźnimi (gr. αναδείχεται σέ δυνατότητα προσωπικής

¹¹³⁵ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 193–194.

¹¹³⁶ Por. tamże, s. 187, 195.

¹¹³⁷ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 130.

¹¹³⁸ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 186.

¹¹³⁹ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 131.

κοινωνίας μέ τό Θεό και τούς συνανθρώπους)¹¹⁴⁰. Spośród refleksji Yannarasa dotyczących przedłużenia Eucharystii (gr. προέκταση) w życiu Kościoła, warto szczególnie zauważyć synodalny sposób funkcjonowania (gr. συνοδική λειτουργία) Kościoła, stanowiący uzewnętrznienie triadycznego prototypu¹¹⁴¹. Istotna jest również asceza cielesna (gr. σωματική άσκηση), będąca odrzuceniem egzystencji natury jako celu samego w sobie (gr. αυτοσκοπός) oraz przyjęciem daru życia jako daru miłości Boga i osobowej z Nim komunii¹¹⁴². Jeszcze inną formą czynnego przedłużania Eucharystii w życiu całego ciała eucharystycznego (gr. στη σύνολη ζωή του ευχαριστιακού σώματος) jest włączenie troski diakonów dotyczącej zabezpieczenia bieżących, egzystencjalnych potrzeb wiernych, przekształcenie jej w „prawdziwe życie” (gr. σε „όντως ζωή”) agapetycznej komunii triadycznego prototypu. Celem jest pomaganie biednym, chorym, potrzebującym. Nie jest to walka z biedą, lecz czynna miłość. „Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki” (1 Kor 12, 26)¹¹⁴³.

Przyjęcie i przemiana ciała świata w Ciało i Krew wcielonego Boga stanowi objawienie przemiany wszelkiego posługiwania się światem (gr. δυναμική απαρχή για τη μεταβολή όλης της χρήσης του κόσμου), wszelkiej relacji człowieka do stworzenia (gr. καθολικής σχέσης του ανθρώπου με την κτίση). Dzięki temu teraz chrześcijanin może przyjmować świat w ramach osobowo-eucharystycznej relacji do Boga (gr. στα πλαίσια μιας προσωπικής ευχαριστιακής σχέσης με τον Θεό), i to, co przyjmuje, przekształcać w ponowną ofiarę Bogu (gr. να μεταμορφώσει αυτή τη πρόσληψη σε επαναπροσφορά στον Θεό), a także posługiwać się światem jak materią (gr. υλικό), która mogła przyjąć Bezcielesnego i pomieścić Tego, który jest poza wszelkim miejscem (gr. που μπορεί να σαρκώσει τον άσαρκο και να χωρέσει τον αχώρητο)¹¹⁴⁴.

Eucharystia ma swoją dynamiczną kontynuację w całym życiu wiernych (gr. Προεκτίνεται δυναμικά η Ευχαριστία σε ολόκληρη τη ζωή των πιστών), na każdym etapie korzystania i przyjmowania świata (gr. σε κάθε φάση της χρήσης και πρόσληψης του κόσμου). Aby to było możliwe, niezbędny jest moralny wysiłek człowieka, w ramach którego będą przekształcane wszystkie obszary jego życia i działalności: rodzina, praca,

¹¹⁴⁰ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 15, 187.

¹¹⁴¹ Por. tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 280.

¹¹⁴² Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 163.

¹¹⁴³ Por. tenże, *To alfavītari tīs pistīs*, s. 207–208.

¹¹⁴⁴ Por. tenże, *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 131.

kultura, sztuka, technika a także ekonomia i polityka¹¹⁴⁵. W realiach przemienionego eucharystycznie świata teolog z Aten wyczekuje objawienia się kapłańskiego charakteru polityki (gr. ὁ ιερατικός χαρακτήρας τῆς πολιτικῆς), profetycznego charakteru nauki (gr. ὁ προφητικός χαρακτήρας τῆς ἐπιστήμης), filantropijnego charakteru ekonomii (gr. φιλόανθρωπος χαρακτήρας τῆς οικονομίας) oraz misteryjnego charakteru miłości (gr. ὁ μυστηριακός χαρακτήρας τοῦ ἔρωτα)¹¹⁴⁶. Udziałem całego świata mają być skutki eucharystycznej relacji człowieka z Bogiem (gr. ἐντάσσονται στην ευχαριστιακή σχέση του ανθρώπου με τον Θεό), nieustanne teraz komunii i relacji (gr. τη μεταλλάζει σε αδιάκοπο παρόν κοινωνίας και σχέσης), które zbawia oraz wynosi osobową inność i wolność poza miejsce, czas i jakąkolwiek determinację (gr. που σώζει και αναδεικνύει την προσωπική ετερότητα και ελευθερία πέρα απο χώρο - χρόνο και ανγκαιότητα)¹¹⁴⁷. Eucharystia rozciąga się zatem, na całe życie wiernych, przemieniając je w komunie z Bogiem. Głosząc postulat eucharystycznej przemiany świata (gr. εὐχαριστιακή μεταποίηση τοῦ κόσμου) oraz objawiania nowego etosu w życiu człowieka, Yannaras jest świadomy ogromu wyzwań i zadań stojących przed Kościołem¹¹⁴⁸.

3.3.4. Sakrament spowiedzi (gr. η εξομολόγηση)

Początki praktyki wyznawania swoich grzechów przed Bogiem i ludźmi sięgają czasów Starego Testamentu. Echa tej praktyki spotykamy także w księgach nowotestamentowych¹¹⁴⁹ oraz w literaturze patrystycznej. Pierwsi chrześcijanie łącznie z gronem apostoelskim nie mieli wątpliwości co do konieczności walki z grzechem nawet po przyjęciu Chrztu (por. 1 J 1, 8–10). W tę rzeczywistość wpisywała się ustawiczna spowiedź – wyznawanie grzechów, a także szczególnego rodzaju pedagogia Kościoła nazywana kierownictwem duchowym (por. Jk 5, 16; Hbr 6, 4–6).

¹¹⁴⁵ Tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 15: „Η ευχαριστιακή χρήση τοῦ κόσμου προεκτείνεται στην καθημερινή ζωή τοῦ πιστοῦ, στή σύνολη σχέση του μέ τόν κόσμο, στήν ἐπαγγελματική, οικονομική, πολιτική, ἐρωτική του ζωή.; s. 186-187: Τό ἐπάγγελμα, ἡ οἰκονομική ζωή, ἡ οικογενειακή ζωή, ὁ ἔρωτας, ἡ πολιτική, ἡ τέχνη, ἡ τεχνική, ἐντάσσονται στήν εὐχαριστιακή σχέ - ση τοῦ ἀνθρώπου μέ τό Θεό, ἡ ζωή τοῦ ἀνθρώπου μεταμορφώνεται σέ μυστήριο Εὐχαριστίας”.

¹¹⁴⁶ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 15, 187.

¹¹⁴⁷ Por. tenże, *Ἰ ελευθερία τοῦ ἰθούς*, s. 131.

¹¹⁴⁸ Por. tenże, *To pronomio tīs apelpisias*, s. 187.

¹¹⁴⁹ Por. tenże, *Ontologia tis schesīs*, s. 175. Autor przytacza głównie Mt 3, 6.

Yannaras jest świadomy faktu, że sam akt spowiedzi jest połączony z doświadczeniem metanoi (gr. το βίωμα της μετάνοιας) i jako taki z niej wynika¹¹⁵⁰. Ze względu na integralny związek metanoi i spowiedzi traktuje on te dwa terminy jako zamienne¹¹⁵¹. Samo przeżywanie metanoi w tradycji wschodniej związane jest z rozpoznananiem porażki (gr. επίγνωση της αποτυχίας) związanej z ludzką niemocą (gr. ανεπάρκεια του ανθρώπου) do urzeczywistnienia życia jako osobowej oryginalności i miłości (gr. προσωπικής ετερότητας και αγάπης)¹¹⁵². Metanoia wymaga wzniesienia się ponad poziom indywidualnych roszczeń psychologicznych (gr. των ατομικών ψυχολογικών του απαιτήσεων), ponad psychologiczne potrzeby ego (gr. ανάγκες του ψυχολογικού εγώ) mające na celu indywidualne usprawiedliwienie (gr. ατομική δικαίωση) oraz moralną samowystarczalność (gr. ηθική αυτάρκεια)¹¹⁵³. Rozpoznanie i poddanie (gr. επίγνωση και προσαγωγή) Bogu własnych niepowodzeń stanowi akt skruchy (gr. γεγονός ταπείνωσης), po którym następuje powrót do życia (gr. αποκατάσταση στη ζωή), dar przekształcenia wyobcowanej osoby (gr. αλλοτριωμένου προσώπου) w ikonę Syna Bożego (gr. σε εικόνα του Υιού του Θεού)¹¹⁵⁴.

Zgodnie z ukształtowanym na chrześcijańskim Wschodzie porządkiem, ryt spowiedzi składa się z modlitw błagalnych, spowiedniczej katechezy, wyznania grzechów oraz wypowiedzianych przez kapłana modlitw rozgrzeszających¹¹⁵⁵, których treść zawiera intencje o uzdrowienie grzesznika i przywrócenie pełni komunii z Kościołem. Podejmując próbę określenia rzeczywistości sakramentu spowiedzi, teolog z Aten stwierdza, iż jest to sakrament/misterium, wydarzenie ponownego przyjęcia ludzkiej wolności przez łaskę Boga (gr. γεγονός επαναπρόσληψης της ανθρώπινης ελευθερίας από τη Χάρη του Θεού)¹¹⁵⁶. W każdorazowym wyznaniu grzechów ma miejsce potwierdzenie naszego usynowienia przez Boga (gr. την υιοθεσία μας από τον Θεό). Bycie umiłowanymi dziećmi Boga Ojca oznacza obdarzenie życiotwórczą i będącą osnową życia miłością, która wskrzesza umarłych¹¹⁵⁷. Yannaras postrzega sakrament spowiedzi jako akt walki z usiłującym nas zdominować buntem natury (gr. άνταρσία της φύσης), z brzydotą jej totalitarnych pożądliwości i roszczeń

¹¹⁵⁰ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 204.

¹¹⁵¹ Por. tamże, s. 202, 216.

¹¹⁵² Por. tamże, s. 204.

¹¹⁵³ Por. tamże.

¹¹⁵⁴ Por. tamże, s. 202–203.

¹¹⁵⁵ Jan Postnik, *Poenitentiale*, PG 88, 188. Por. J. Pańkowski, *Misterium metanoi i spowiedzi*, Warszawa 2020, s. 104–106; *Euchologion*, t. 1, Warszawa 2016, s. 79–92.

¹¹⁵⁶ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 202.

¹¹⁵⁷ Por. tamże, s. 203.

(gr. ασχήμια τών ἀπολυτοποιημένων επιθυμιών και ἀναγκών τής ἀτομικής του φύσης). Celem sakramentu spowiedzi jest egzystencjalna odmiana (gr. ὑπαρκτική ἀλλοίωση) życia człowieka, która nie ma na celu osiągnięcia indywidualnej korzyści czy anulowania lub „wykupu” indywidualnego błędu (gr. ἀτομική παρεκτροπή) lecz stanowi przejście od indywidualnego sposobu przetrwania zbuntowanej, indywidualnej woli do życia w agapetycznej komunii i relacji¹¹⁵⁸. Treścią tego ascetycznego działania jest dążenie do podporządkowania (gr. να υποτάξει) swojej zbuntowanej, indywidualnej woli (gr. ατομική του θέληση) komunijnej woli świętych (θέλημα της κοινονίας των αγίων), priorytetowi miłości (gr. στήν προτεραιότητα της αγάπης)¹¹⁵⁹. Każda kolejna spowiedź oznacza powtórzenie „aktu tryumfu i radości” i dynamiczne pójście naprzód dzieła naszego usynowienia¹¹⁶⁰. Życie Kościoła niesie świadectwa eklezjalnego wymiaru sakramentu spowiedzi¹¹⁶¹ i modlitwy całej wspólnoty za nawracających się grzeszników¹¹⁶².

Na chrześcijańskim Wschodzie sakrament spowiedzi związany jest ze stosowaniem *epitymii* (gr. το επιτίμιο), czyli praktyk pokutnych. Szczególny rozwój *epitymii* rozpoczyna się od czasów Soboru Trullańskiego, kiedy to pojawiła się duża ilość kanonów odnoszących się do ogólnych przypadków grzechów indywidualnych (gr. σέ γενικές περιπτώσεις ἀτομικών αμαρτημάτων) oraz nagannych przejawów zachowań społecznych wiernych, zarówno duchowieństwa, jak i świeckich (gr. διαβλητές έκδηλώσεις κοινωνικής συμπεριφοράς τών κληρικών ἀλλά και τών λαϊκών)¹¹⁶³. Chociaż można odnieść wrażenie, że grzech zaczęto traktować jako obiektywne wykroczenie społeczne czy naruszenie kodeksu prawnego (gr. ἀντικειμενικό κοινωνικό πλημμέλημα, παράβαση νομικοῦ κώδικα), to ta jego prawna koncepcja (gr. νομική ἀντίληψη της ἀμαρτίας) i wynikająca z niej jurydyczna mentalność (gr. δικανική νοοτροπία) nigdy nie zdominowała Kościoła prawosławnego¹¹⁶⁴. Ostatecznie kanony i wyznaczane przez nie *epitymie* odnosiły się do praktycznych przejawów życia Kościoła (gr. διατήρησαν τον χαρακτήρα οριοθέτησης τών πρακτικῶν ἐκφάνσεων τοῦ ἡθους της Εκκλησίας)¹¹⁶⁵.

¹¹⁵⁸ Por. tamże, s. 215.

¹¹⁵⁹ Por. tamże, s. 214–215.

¹¹⁶⁰ Por. tamże, s. 207.

¹¹⁶¹ Por. A. Rozov, *Tainstwa w ponimaniu Otcow Cerkwii*, „Cerkiewny Wiestnik” 3 (2022), s. 10.

¹¹⁶² Por. J. Pańkowski, *Misterium metanoi i spowiedzi*, s. 83–84.

¹¹⁶³ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 250.

¹¹⁶⁴ Por. tamże, s. 252.

¹¹⁶⁵ Por. tamże.

W odniesieniu do stosowania *epitymii* teolog z Aten przywołuje fakty z życia Kościoła Zachodniego związane z praktyką sakramentu spowiedzi, które po dzień dzisiejszy zaważyły na jego recepcji. Sobór Trydencki oficjalnie usankcjonował spowiedź jako akt sądowniczy (łac. *actum iudicalem*)¹¹⁶⁶ i określił trzy zasadnicze elementy tego sakramentu: nawrócenie – przemiana umysłu, wykup i zadośćuczynienie (gr. *μετάνοια, έξαγόρευση, επανόρθωση*)¹¹⁶⁷. Oznaczało to, według Yannarasa, sprowadzenie sakramentu spowiedzi do pewnego rodzaju psychologicznego „rozliczenia” jednostkowego poczucia winy (gr. *ψυχολογική „τακτοποίηση” των άτομικών αισθημάτων ένοχης*)¹¹⁶⁸. Przyjęcie winy (gr. *παραδοχή της ενοχής*) oraz narzucenie przewidzianej pokuty prowadzi do przekształcenia sakramentu w racjonalną czynność prawną (gr. *είδος ορθολογιστικής νομικής συναλλαγής*), która jest konieczna dla wykupu/odkupienia moralnej samowystarczalności egocentrycznego sumienia (gr. *ηθική αυτάρκεια της εγωκεντρικής συνείδησης*)¹¹⁶⁹. Yannaras uważa, że akcentowanie faktu odpuszczenia grzechów utożsamianego z prawnym usprawiedliwieniem (gr. *νομική δικαίωση*) zaważyło na skojarzeniu spowiedzi z konwencjonalnym życiem doczesnego świata (gr. *συμβατική ζωή του κόσμου*), w wyniku czego pedagogiczne epitymie zaczęły być interpretowane jako opowiednik wykupu za grzechy (gr. *τίμημα για την εξαγορά των αμαρτιών*)¹¹⁷⁰. Sam grzech zaś zaczęto postrzegać jako indywidualne wykroczenie (gr. *ατομική ενοχή*) które wymaga zadośćuczynienia – wykupu (gr. *εξιλέωση – εξαγορά*) z nałożeniem przepisanej przez kanony/ kanonicznej kary¹¹⁷¹.

Pomimo wpływów zachodnich Kościół prawosławny zachował własną praktykę sakramentu spowiedzi¹¹⁷². Stosowane w prawosławiu epitymie są środkiem terapii dusz i uzdrowienia z rożądliwości (gr. *θεραπεία ψυχών και παθών ιατρεία*). Zakładają one wszczepienie istnienia indywidualnego w życie Kościoła (gr. *έγκεντρισμό της ατομικής ύπαρξης στο καθολικό γεγονός ζωής και ενότητας του έκκλησιαστικού σώματος*) i wspólną walkę (gr. *κοινή πάλη*) Kościoła o uniknięcie śmierci (gr. *για την άποφυγή του θανάτου*)¹¹⁷³. Są one środkami leczenia i uzdrowienia¹¹⁷⁴, a także miarą ascetycznej świadomości Kościoła

¹¹⁶⁶ Por. tamże, s. 216.

¹¹⁶⁷ Por. tamże, s. 214–215.

¹¹⁶⁸ Por. tamże, s. 179.

¹¹⁶⁹ Por. tamże, s. 209–210

¹¹⁷⁰ Por. tamże, s. 210.

¹¹⁷¹ Por. tamże, s. 209.

¹¹⁷² Por. tamże, s. 216.

¹¹⁷³ Por. tamże, s. 256. We frazie tej autor ma na myśli zagrożenie śmierci duchowej, śmierci w obszarze osobowych relacji.

¹¹⁷⁴ Por. tamże, s. 274.

(gr. μέτρο άσκητικής συνείδησης), określającą dystans jaki ma przebyć osobowa wolność w celu konformacji z triadycznym sposobem istnienia ciała eklezjalnego (gr. τό μήκος τής πορείας πού έχει νά πραγματώσει ή προσωπική ελευθερία για νά συντονιστεί με τον τριαδικό τρόπο ύπάρξεως του έκκλησιαστικού σώματος)¹¹⁷⁵. *Epitymie* najczęściej odnoszą się do kwestii moralnych, społecznych, a także do kwestii powiązania życia natury (gr. στή σχέση τής φυσικής ζωής), szczególnie seksualności człowieka (καί ιδιαίτερα τής σεξουαλικής) z uczestnictwem w życiu Kościoła (gr. μέ τή μετοχή στή ζωή τής Εκκλησίας)¹¹⁷⁶. Yannaras zauważa, że sam fakt poddania się ascetycznej świadomości Kościoła (gr. υποταγή στο μέτρο της ασκητικής συνείδησης της Εκκλησίας) stanowi pierwszy krok i fakt komunii z jego życionośnym Ciałem (gr. γεγονός μετοχής στην Εκκλησία, πρώτο και μέγιστο βήμα κοινωνίας με αυτό τό ζωηφόρο σώμα)¹¹⁷⁷. W praktyce Kościoła Wschodniego określane przez kanony *epitymie* ze względu na swój indykatywny i przewodni charakter (gr. για τον ένδεικτικό και καθοδηγητικό χαρακτήρα) powinny być stosowane w sposób elastyczny, dostosowane do odmienności każdej osobowej porażki (gr. προσαρμογή τους στην ετερότητα της κάθε προσωπικής άποτυχίας)¹¹⁷⁸. Nie bez znaczenia jest fakt, że w życiu Kościoła prawosławnego biskup w ramach charyzmatu swojej posługi może podejmować decyzje i działać ponad kanonami¹¹⁷⁹.

Z sakramentem spowiedzi wiąże się praktyka ojcostwa duchowego (gr. πνευματική πατρότητα) czyli przewodnictwa duchowego (gr. πνευματική καθοδήγηση)¹¹⁸⁰. Jest ona realizowana przede wszystkim przez biskupa i z jego pełnomocnictwa przez kapłanów, a także przez hieromnichów posiadających wieloletnie doświadczenie ascezy i pogłębioną wiedzę antropologiczną (gr. βαθύτατη ανθρωπογνωσία)¹¹⁸¹. Duchowi starcy (gr. οι πνευματική „γέροντες”) jawią się jako znawcy ludzkich dusz (gr. διακριτικοί), okrytych tajemnicą aspektów ludzkiej egzystencji i zawiłych etapów buntu ludzkiej (gr. δισδιάκριτων φάσεων της αντίστασης) natury wobec łaski Bożej¹¹⁸². Starcy wnikają w głębię ludzkiej duszy, aby usunąć ukryte korzenie grzechów (gr. μυστικές ρίζες των παθών), skamieniałe fortyfikacje indywidualnego samozadowolenia (gr. σκληρυμένες οχυρώσεις της ατομικής

¹¹⁷⁵ Por. tamże, s. 256.

¹¹⁷⁶ Por. tamże, s. 250.

¹¹⁷⁷ Por. tamże, s. 256.

¹¹⁷⁸ Tamże. Por. Symeon z Tessaloniki, *De poenitentia*, PG 155, 473 ABC.

¹¹⁷⁹ Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 275–276.

¹¹⁸⁰ Por. tamże, s. 216–219, 275.

¹¹⁸¹ Por. tamże, s. 216, 275–276; por. tenże, *To pronomio tis apelipsisias*, s. 67–73; Mniszka Nikolaja, *Prawosławna tradycja ojcostwa duchowego*, Białystok 2015, s. 95 i dalej.

¹¹⁸² Por. Ch. Yannaras, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 217.

αυταρέσκειας), jak też ukryte pragnienia człowieka co do życia i prawdy. Duchowa przenikliwość wynika nie tylko z osobowej ascezy i poznania człowieka. Jest to przede wszystkim dar przenikliwości (gr. χάρισμα διορατικό) i dar pocieszania (gr. χάρισμα παρακλήσεως)¹¹⁸³.

Jak pokazały dzieje chrześcijaństwa praktyka sakramentu spowiedzi związana jest z recepcją rzeczywistości ludzkiego upadku i powstania do komunii życia przez życie łaski i metanoi. Zadaniem Kościoła jest czuwanie nad wspólnotowym ukierunkowaniem sakramentu spowiedzi i strzeżenie się przed duchem jurydyzmu i indywidualizmu. Nieodłącznym składnikiem walki z grzechem jest wysiłek ascezy nakreślonej w stosownych *epitymiach*. Kościół celuje w maksymalnie możliwe ich dostosowanie do odmienności każdego osobowego upadku (gr. στην ετερότητα της κάθε προσωπικής αποτυχίας)¹¹⁸⁴. Powołując się na doświadczenie Ojców pustyni (np. św. Izaaka Syryjczyka), Yannaras akcentuje działającą w tym sakramencie miłość Bożą i miłość świętych. Stanowi to wytyczną odnośnie do działania dla wszystkich przewodników duchowych pragnących uzdrowić ludzkie serca¹¹⁸⁵.

3.3.5. Sakrament małżeństwa (gr. ο γάμος)

Małżeństwo już w najdawniejszych czasach było instytucją natury (gr. φυσικός θεσμός), która w mocy prawa sankcjonowała potrzeby fizyczne (gr. φυσική απαίτηση)¹¹⁸⁶. Patrząc w głębię dziejowej perspektywy, nasz autor stwierdza, że małżeństwo ofiarowuje kompromis praw i obowiązków, oferuje życie pod wspólnym dachem, wzajemne wsparcie, wzajemną przyjemność oraz „fikcyjne uwiecznienie” siebie w osobach dzieci (gr. πλασματική διαίωνιση του έγώ στα πρόσωπα τών παιδιών)¹¹⁸⁷.

Upadek prarodzców okrył cieniem cel i sens małżeństwa. Dowodem tego jest różne traktowanie małżeństwa zarówno w starożytnym, jak i współczesnym świecie. W naszych czasach doszło do spłycenia teologii małżeństwa, którego celem w obiegowym pojęciu jest

¹¹⁸³ Por. tamże, s. 217.

¹¹⁸⁴ Por. tamże, s. 256.

¹¹⁸⁵ Por. tamże, s. 216.

¹¹⁸⁶ Por. tenże, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 41–42.

¹¹⁸⁷ Por. tamże, s. 41.

„religijna legalizacja stosunków seksualnych”¹¹⁸⁸. Także prokreacyjna recepcja małżeństwa, racjonalny i pozbawiony miłości zamiar płodzenia dzieci (gr. ὁ γάμος ἀνέραστη μίξι, ἀνεκτὴ μόνο γιά τήν ὀρθολογική σκοπιμότητα τῆς παιδοποιίας), zamierzona legalność (gr. σκόπιμη νομιμότητα) jest podobna do innych nie opartych na miłości formach współżycia (gr. ἀνέραστη μίξι στό πορνείο)¹¹⁸⁹. Yannaras zaznacza, że tak bardzo podkreślane we współczesnym świecie współżycie seksualne (gr. σεξουαλική σχέση) odnosi się jedynie do jednostek biologicznych (gr. βιολογικά άτομα), natomiast małżeństwo jest drogą miłosnego oddania (gr. ὁδός ἐρωτικής ἀφοσίωσης)¹¹⁹⁰, drogą osiągnięcia jedności osobowej komunii w ramach jedności dusz i ciał, jedności natury¹¹⁹¹. Rzeczywistość ta oznacza dokonujące się pod działaniem Ducha Świętego misterium nowego stworzenia (gr. μυστήριον τῆς καινῆς κτίσεως)¹¹⁹².

Chrześcijaństwo, kształtując i wyrażając rzeczywistość małżeństwa jako sakramentu, poruszało się w realiach prawodawstwa imperium, choć moralność chrześcijańska wymagała o wiele więcej niż prawo rzymskie¹¹⁹³. W chrześcijaństwie pierwszych wieków zawierano małżeństwo z błogosławieństwa biskupa¹¹⁹⁴. Kolejne świadectwa patrystyczne potwierdzają już praktykę błogosławienia małżeństwa i przyjmowania Eucharystii w ramach zgromadzenia eklezjalnego. Kościół jednogłośnie świadczył, że rzeczywistość małżeństwa stanowi wolę Boga wielokrotnie potwierdzaną na przestrzeni dziejów Objawienia Bożego w czasach Starego Przymierza (por. Rdz 1, 28; 2, 22–24; Tb 6, 18; Prz 2, 17) i ponownie głoszoną przez naszego Zbawiciela i Apostołów (por. Mt 19, 5–6). Grzegorz Teolog wprost nazywa Pana Boga Twórcą małżeństwa (gr. τὸν κτίστην τῆς συζυγίας)¹¹⁹⁵. Na przestrzeni całej swojej dziejowej drogi Kościół głosił chwałę

¹¹⁸⁸ Por. tenże, *Ἰ̅ kris̅i̅ tis prof̅iteias*, s. 112, 116.

¹¹⁸⁹ Por. tenże, *Scholion sto asma asmatōn*, s. 139.

¹¹⁹⁰ Por. tenże, *Ἰ̅ kris̅i̅ tis prof̅iteias*, s. 111–112.

¹¹⁹¹ Por. tamże, s. 114.

¹¹⁹² Por. tamże, s. 127.

¹¹⁹³ Chrześcijanie będący w bliskim pokrewieństwie nie mogli wstępować w związki małżeńskie, co momentami dopuszczało prawo rzymskie: J. Rominkiewicz, *Nowele Justyniana I i Justyna II przeciw kazirodczym małżeństwom w Mezopotamii, Osroenie i Eufratezji*, Wrocław 2019, s. 17–19; por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu*, Lublin 1995, s. 57–58.

¹¹⁹⁴ Por. Ignacy Antiocheński, *List do Polikarpa 5*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, s. 140–142.

¹¹⁹⁵ Por. Grzegorz Teolog, *Oratio 37*, PG 36, 288C; J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965, s. 368–378; Asteriusz z Amazji, *Homilia in locum Evangelii secundum Mathaeum "An liceat homini dimittere uxorem suam quacunque ex causa"*, PG 40, 228C: „καὶ τοῦ γάμου πρῶτος νυμφοστόλος ἐστὶν ὁ Δημιουργός, τοὺς πρωτοπλάστους ἀνθρώπους τῷ γαμικῷ συζεύξας δεσμῷ”.

małżeństwa i konsekwentnie walczył z heretykami, którzy je odrzucali¹¹⁹⁶. Sakramentalny obraz małżeństwa jest obecny w listach św. Pawła¹¹⁹⁷. Apostoł Narodów zauważa, iż jedność męża i żony zasadza się na jedności Chrystusa z Kościołem i oznacza nierozdzielność komunii osobowego życia (por. Ef 5, 22–25.31–32)¹¹⁹⁸. Ta niepodzielna wspólnota życia sprowadza na małżonków dary łaski Bożej. Chrześcijańskie rodziny Apostoł nazywa domowymi Kościołami (por. Rz 16, 5; 1 Kor 16, 19; Kol 4, 15). Także św. Piotr zwraca uwagę, że przez pożycie małżeńskie osiągnięte jest dziedzictwo łaski życia (gr. χάριτος ζωής) (por. 1 P 3, 1–4.7).

Chrześcijanie przyczynili się do odejścia od postrzegania małżeństwa jako drogi natury (gr. τρόπος της φύσης) i ukazali je jako sposób życia (gr. τρόπος ζωής), polegający na całkowitym oddaniu siebie (gr. ερωτική αυτοπροσφορά), ucieleśnienie czego znajdujemy w Chrystusie¹¹⁹⁹. Pożycie małżeńskie członków Kościoła jest drogą do osiągnięcia podobieństwa Bożego¹²⁰⁰. Małżeństwo dzięki wysiłkowi relacji (gr. άθλημα σχέσης)¹²⁰¹ staje się drogą przemiany natury w relację (gr. μετάθεση της φύσης στη σχέση), współbycia w miłość (gr. του γάμου στον έρωτα)¹²⁰². W nawiązaniu do myśli patrystycznej o stworzeniu człowieka jako mężczyzny i kobiety¹²⁰³, Yannaras zauważa, że starszy opis stworzenia uwydatnia fakt, iż samo rozróżnienie płci było zamysłem Bożym¹²⁰⁴. W odróżnieniu od świata zwierząt obydwie płcie nie powstają w momencie kreacji. Najpierw do życia zostaje powołany mężczyzna, a następnie z żebra Adama zostaje stworzona kobieta, aby być pomocnikiem (gr. βοηθός) dla Adama. Zasadniczym powołaniem kobiety ma być współpraca z mężczyzną na drodze osiągnięcia podobieństwa do Boga (gr. ομοίωση με τον

¹¹⁹⁶ Ch. Yannaras, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 140. Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 40 i 42, a także: 51 kanon Apostolski; Ignacy Antiocheński, *Episola ad Polycarpum*, PG 5, 724B; Klemens Aleksandryjski, *Stromata (IV, 20)*, PG 8, 1400A: *Τίμος ο γάμος*; Jan Złotousty, *De virginate (9)*, PG 48, 539.

¹¹⁹⁷ Por. Ch. Yannaras, *Małżeństwo jako sakrament objawienia się prawdy osoby w tradycji prawosławnej*, „Communio” 36 (1986) 6, s. 36.

¹¹⁹⁸ Por. Grzegorz Teolog, *Oratio 37*; Ch. Yannaras, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 40.

¹¹⁹⁹ Por. Ch. Yannaras, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 44.

¹²⁰⁰ Por. tenże, *Ī krisī tis profiteias*, s. 114; *Ī eleytheria toy īthoys*, s. 223–224.

¹²⁰¹ Por. tenże, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 126.

¹²⁰² Por. tamże, s. 129.

¹²⁰³ Laktancjusz, *De Divinae Institutiones (II,13)*, PL 6, 319B: „Cum ergo mare ad similitudinem suam primum finxisset, tum etiam feminam configuravit ad ipsius hominis effigiem, ut duo inter se permisti sexus propagare sobolem possent, et omnem terram multitudine oplere. In ipsius autem hominis fictione illarum duarum materiarum, quas inter se diximus esse contrarias, ignis et aquae, conclusit perfectique rationem”. Należy zauważyć, że Ojcowie Kościoła byli o wiele bardziej powściągliwi w wyrażaniu swoich opinii na temat rozróżnienia płci, które rozważali w kategoriach poupadkowego przedłużenia gatunku. Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu świata*, Kraków 2006, s. 95 i 99.

¹²⁰⁴ Por. K. Leśniewski, *Człowiek jako stworzenie Boże w teologicznej refleksji Christosa Yannarasa*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 58 (2011)3, s. 58–62.

Θεό) i udziału w jego chwale¹²⁰⁵. Zamysłem Boga było to, by droga miłości (gr. ερωτική οδός), związana z fizycznym pożądaniem (gr. φυσική επιθυμία), stała się pomocą w osiągnięciu komunii osób (gr. κοινωνία των προσώπων) i całościowej relacji dusz i ciał¹²⁰⁶. Warto podkreślić, że w tym przypadku Yannaras idzie o krok dalej niż *consensus Patrum*, które zazwyczaj poprzestaje na ukazaniu doczesnej roli kobiety¹²⁰⁷. Teolog z Aten zauważa, że naturalna więź miłości zawiera w sobie dynamikę przewyciężenia (poupadkowego) egocentryzmu i jednocześnie wskazuje na misterium osoby i natury¹²⁰⁸. Z tych powodów Kościół wszczepia życie naturalne małżonków, ich wzajemną miłość w Bosko-ludzką rzeczywistość. Pomimo licznych poupadkowych redukcjonizmów miłości pozostaje ona drogą przewyciężenia siebie, dążeniem do bycia wspólnego, wspólnotą oraz uczynienia daru z siebie¹²⁰⁹. Zgodnie ze świadectwem patrystycznym „zdolność miłowania” (gr. αγαπητική δύναμις) jest najbardziej istotną kwestią w dynamicznym charakterze obrazu Bożego w człowieku¹²¹⁰. Miłość między mężczyzną i kobietą jest „drogą wyjścia” z pułapki indywidualizmu, izolacjonizmu oraz autoerotyzmu¹²¹¹.

W stopniowym urzeczywistnianiu się sakramentu osobowej komunii (gr. προσωπικής κοινωνίας) biorą udział sami małżonkowie¹²¹². Sukcesywna przemiana miłości naturalnej (gr. του φυσικού έρωτα) w „miłość prawdziwą” (gr. σε „όντως έρωτα”) wymaga ascezy w małżeństwie (gr. ασκητική του γάμου). Obustronna rezygnacja z woli indywidualnej (gr. το ατομικό θέλημα) i przyjęcie woli drugiego (gr. αποδοχή του θελήματος του άλλου) dokonują się w oparciu o indywidualne pragnienie miłości (gr. ατομική ερωτική ορμή) oraz dar eklezjalnej komunii (gr. κοινωνία της Εκκλησίας), która jest autotranscendencją (gr. αυθυπέρβαση) i powierzeniem siebie (gr. αυτοπροσφορά)¹²¹³. Ojcowie Kościoła miłość małżonków uważają za najsilniejszy rodzaj miłości¹²¹⁴. Prototyp

¹²⁰⁵ Por. Ch. Yannaras, *Ī krisī tis profīteias*, s. 112.

¹²⁰⁶ Por. tamże, s.114.

¹²⁰⁷ Por. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, s. 125; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* (III, 12), s. 276.

¹²⁰⁸ Por. Ch. Yannaras, *Małżeństwo jako sakrament objawienia się prawdy osoby w tradycji prawosławnej*, s. 36 oraz 31.

¹²⁰⁹ Por. tamże, s. 36–37.

¹²¹⁰ Por. Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, PG 44,193B. W wydaniu polskojęzycznym termin ten przetłumaczono nieprecyzyjnie jako „żądza”: Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, Kraków 2006, s. 101; Maksym Wyznawca, *Capitum Quinquies Centenorum Centuria V*, PG 90, 1392A, 1317C; Jan Klimak, *Drabina Raju*, s. 157

¹²¹¹ Por. Ch. Yannaras, *Małżeństwo jako sakrament objawienia się prawdy osoby w tradycji prawosławnej*, s. 37–38.

¹²¹² Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 224.

¹²¹³ Por. tamże, s. 225

¹²¹⁴ Por. Jan Złotousty, *In Ephesians* (20,5), PG 62, 135 i 142: „όντως πάσης τυραννίδος αύτη ή άγάπη τυραννικωτέρα”; „Προσκολληθήσεται , την άκριβή ένωσιν, την μετά σφοδρότητος άγάπην δηλών”.

małżeńskiej więzi Cerkiew dostrzega w pełnym wyrzeczeniu, kenotycznym przyjęciu człowieczeństwa przez Chrystusa¹²¹⁵. Chrystus staje się dla małżonków egzystencjalnym wzorcem rezygnacji ze wszelkich roszczeń (gr. ολοκληρωτική παραίτηση από κάθε απαίτηση), jak również przykładem istnienia proegzystencjalnego (gr. τρόπος τής άντιδόσεως)¹²¹⁶. Wzajemne przyjęcie siebie przez małżonków i akceptacja (gr. άνάληψη και αποδοχή) dokonuje się dzięki wzajemnemu oddaniu i kenozie. Za sprawą miłości staje się możliwe „wyzwolenie” z indywidualności (gr. «άδειασμα» τής άτομικότητας) oraz wyrzeczenie się życiowej samowystarczalności (gr. βιωματική της αύτοτέλεια) i autonomicznych oporów (gr. άυτονομημένες άντιστάσεις). Teolog z Aten wielokrotnie podkreśla, że małżeństwo jest drogą pokonywania indywidualizmu natury przez miłość (gr. ερωτική υπέρβαση της φυσικής ατομικότητας)¹²¹⁷. Dzięki temu staje się możliwa egzystencjalna przemiana (gr. ύπαρκτική άλλοίωση) małżonków. Jedność sakramentalna nie pomija znaczenia biologicznego pożycia (gr. βιολογική αφετηρία), gdyż ma na celu jedność podzielonych biologicznych hipostaz (gr. των διαιρεμένων βιολογικών υποστάσεων)¹²¹⁸. W małżeństwie cerkiewnym naturalne oddanie siebie w miłości (gr. η φυσική ερωτική αυτοπροσφορά) przekształca się w stopniowe przyjmowanie drugiej osoby (gr. προοδευτική άνάληψη τοϋ άλλου), a więc jej natury (gr. άτομικής φύσης τοϋ άλλου) wraz z autonomicznymi oporami (gr. τών άυτονομημένων άντιστάσεων της) i śmiertcionośnymi konsekwencjami „zezwierzonego” istnienia jedynie dla siebie (gr. και τών θανατερών συνεπειών τής «έκθηριωμένης» ύπαρκτικής της αύτάρκειας)¹²¹⁹. Innymi słowy w małżeństwie eklezjalnym mamy do czynienia z dynamicznym niesieniem Krzyża Chrystusa (gr. δυναμική μίμηση του Σταυρού τοϋ Χριστού), transcendencją indywidualizmu natury (gr. φυσικής ατομικότητας)¹²²⁰ i konformacją dobrowolnego przyjęcia śmierci naszej natury (gr. συμμόρφωση μέ τήν εκούσια άνάληψη τοϋ θανάτου τής φύσης μας), dzięki czemu, tak jak i w przypadku Chrystusa, dokonuje się zmartwychwstanie i wolność od zniszczenia (ανάσταση και άφθαρσία)¹²²¹. Małżonkowie zostają zjednoczeni w osobową i

¹²¹⁵ Por. Ch. Yannaras, *Małżeństwo jako sakrament objawienia się prawdy osoby w tradycji prawosławnej*, s. 38; por. Bazyli Wielki, *Moralia*, Regula 73,3-4, PG 31, 852CD.

¹²¹⁶ Por. Ch. Yannaras, *Scholio sto asma asmatōn*, s. 132.

¹²¹⁷ Por. tenże, *To alfavitari tis pistis*, s. 115; *Metafisiki toy somatos*, s. 165.

¹²¹⁸ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 226-227.

¹²¹⁹ Por. tamże, s. 228.

¹²²⁰ Por. tenże, *Metafisiki toy somatos*, s. 165.

¹²²¹ Por. tenże, *I eleytheria toy ithoys*, s. 228.

niepodlegającą niszczeniu wspólnotę, dzięki relacji z Chrystusem w Eucharystii (gr. μέσω τῆς σχέσης τους με τον Χριστό στην Εύχαριστία)¹²²².

Eklezjalne małżeństwo objawia zatem fakt Wcielenia Boga. Fakt przyjęcia i odnowienia natury ludzkiej staje się objawieniem Kościoła¹²²³. Dynamiczne naśladowanie zespolenia Chrystusa z Kościołem objawia także eschatologiczną pełnię natury (gr. εσχατολογική πληρότητα της φύσης), jedność osobowej wolności i miłości, czyli prawdę życia Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób¹²²⁴. Wszak już Ojcowie Kościoła nauczali, że jedność małżeńska mężczyzny i kobiety sięga rzeczywistości Boskiego życia¹²²⁵. Pierwsze próby interpretacji małżeństwa jako ikony Trójcy Świętej obejmowały też szerszy kontekst rodzinny¹²²⁶. Ten ikoniczny aspekt małżeństwa obecny jest także w dziełach współczesnych teologów prawosławnych¹²²⁷. Zatem wysiłek Yannarasa dotyczący odczytania relacji małżeństwa w kluczu triadyczno-osobowym stanowi kontynuację znanej, choć jak dotychczas niezbyt doprecyzowanej koncepcji¹²²⁸.

Bycie przez małżonków ikoną życia Boga Trójcy oznacza objawienie misterium Boga (gr. Μυστήριο του Θεού). Rzeczywistości tej Yannaras nie pojmuje na zasadzie analogii czy porównania (gr. απλή συσχέτιση και αντιστοιχία), lecz na zasadzie egzystencjalnego ukazania prawdziwej rzeczywistości Boga (gr. της αληθινής πραγματικότητας)¹²²⁹. Yannaras zauważa, że osiągnana w ramach jedności dusz i ciał osobowa komunია małżonków staje się wcieleniem w życie Boga (gr. ενσωματώνεται στη ζωή της Θεότητας). Ta osobowa komunία jest jednocześnie bezpośrednim doświadczeniem

¹²²² Por. tamże, s. 227; por. J. Meyendorff, *Małżeństwo w Prawosławiu*, s. 28–31.

¹²²³ Por. Ch. Yannaras, *Małżeństwo jako sakrament objawienia się prawdy osoby w tradycji prawosławnej*, s. 38–39.

¹²²⁴ Por. tenże, *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 227; *Małżeństwo jako sakrament objawienia się prawdy osoby w tradycji prawosławnej*, s. 39.

¹²²⁵ Por. Teofil z Antiochii, *Do Autolika* (II,28), w: *Pierwsi Apologeci Greccy*, Kraków 2004, s. 426 – powołanie do wspólnego życia Adama i Ewy celuje w ukazanie tajemnicy jedności Boga; por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* (III 12), s. 278–279 – bogopodobieństwo aktu stwórczego życia oraz *Kobierce* (III,17), s. 289 – chodzi o akt narodzin, przez który dokonuje się poznanie Boga samego.

¹²²⁶ Anastazy Synaita, *Полное собрание творений / Рус. пер. Е. Ловягина*. СПб, 1877. С. 287: „Три прародительские главы всего человечества, эти единосущные лица, были прообразовательно некоторым подобием святой и единосущной Троицы, именно не имеющий (земного) виновника своего бытия не рожденный Адам представлял образ и подобие безначального Виновника всего, Вседержителя Бога и Отца, рожденный же сын его – представлял образ рожденного Сына и Слова Божия, а происшедшая (от него) Ева означала исходящее лицо Святого Духа”.

¹²²⁷ M.P. Laroche, *Mały Kościół*, Hajnówka 2018, s. 28: „Tajemnicze trójjedynie życie Ojca, Syna i Ducha Świętego, które pozwala wyodrębnić osoby będące w jedności doskonałej [...] rodzi się między małżonkami [...] utrwalać ich jedność; por. K. Ware, *Kościół Prawosławny*, Białystok 2002, s. 326.

¹²²⁸ Por. Ch. Yannaras, *Ī krisi tis profiteias*, s. 114 i 192; *Ī eleytheria toy ĩthoys*, s. 89, 224: „εικόνα του Τριαδικού Прωτοτύπου”.

¹²²⁹ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 165.

świątych (gr. «ἐλπίζομένων υπόστασιν» καί ταυτόχρονη ἀμεσότητα τῆς ἐμπειρίας τῶν ἀγίων)¹²³⁰, objawieniem triadycznej harmonii (gr. τριαδικῆς ἀρμονίας) Boskich Osób i ich transcendentnego sposobu istnienia (gr. υπερούσιος τροπος υπάρξεως του Θεού) oraz miłosną perychorezą życia (gr. ἐρωτικὴ ἀλληλοπεριχώρηση τῆς ζωῆς)¹²³¹. W ramach relacji małżeńskiej zostają też uwydatnione osobowa inność i wolność każdego z małżonków (gr. ἀνάδειξη τῆς προσωπικῆς ετερότητας καί ἐλευθερίας)¹²³².

Jedność małżonków za każdym razem jest przypieczetowywana (gr. πραγματώνεται) przez udział w Eucharystii. Jej ostateczne urzeczywistnienie dokonuje się w eschatycznym czasie Królestwa Boga (gr. γιά νά ολοκληρωθεῖ οριστικά στόν ἐσχατο χρόνο τῆς Βασιλείας ἐσχατολογικῆ πλήρωσης)¹²³³. Małżeństwo eklezjalne staje się zatem misterium objawienia ostatecznego celu Kościoła, (gr. μυστήριον φανερώσεως τοῦ ἐσχατου τέλους τῆς Εκκλησίας), jakim jest komunia Oblubienicy z Chrystusem (gr. κοινωνίας τῆς Νύμφης μέ τόν Νυμφίον Χριστό) i wcielenia w triadyczny sposób istnienia oraz w bezpośrednie doświadczenie świątych (gr. ἀμεσότητα τῆς ἐμπειρίας τῶν ἀγίων)¹²³⁴.

Kościół jest realizacją sposobu istnienia, który został zainaugurowany w wydarzeniu Wcielenia Logosu Ojca. Teologiczna refleksja wymaga uwzględnienia podstawowych kategorii ontologicznych, a mianowicie: osoby, natury i energii. W ukazanych przez Yannarasa pięciu obrazach życia eklezjalnego jawi się rzeczywistość synergiczna, dotycząca współpracy woli ludzkiej z wolą Boga. Dzięki tej współpracy człowiek, który staje się posłuszny Bogu we wszystkich rzeczach, jednoczy się z Nim dzięki łasce Bożej. Przestrzeń Kościoła jest obszarem praktykowania posłuszeństwa, które wierni okazują biskupowi, a także kapłanom, którzy w jego imieniu przewodzą zgromadzeniom liturgicznym oraz sobie nawzajem. Ostatecznie relacja człowieka do Boga stanowi podstawę jego losów po śmierci.

Nowe życie, zainaugurowane w Jezusie Chrystusie, dokonuje się poprzez sakramentalne uczestnictwo. W każdym sakramencie Kościoła urzeczywistniane jest przyjęcie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ponieważ każdy sakrament jest

¹²³⁰ Por. tenże, *Ἰ εleytheria toy ἰθοys*, s. 228.

¹²³¹ Por. tamże, s. 225.

¹²³² Por. tamże, s. 224.

¹²³³ Por. tamże, s. 227–228.

¹²³⁴ Por. tenże, *Metafisikī toy sōmatos*, s. 42; *Ἰ εleytheria toy ἰθοys*, s. 228.

przestrzenią działania łaski Ducha Świętego i wiąże się z pokonywaniem indywidualizmu natury i zmartwychwstaniem osoby. Ma to ostatecznie doprowadzić do eschatologicznego przyjęcia daru Zmartwychwstania i jedności z Bogiem. Każdy sakrament dokonuje się dzięki modlitwie całego Ciała Kościoła i posiada wymiar wspólnotowy. Szczególną rolę w życiu Kościoła pełni sakrament Eucharystii, ponieważ jest on dla człowieka realnym zaczynem życia, który opierając się na rzeczywistości Wcielenia, przemienia również materię świata. Sakramentalne rozumienie Kościoła ze wskazaniem na jego eucharystyczną „hipostazę” implikuje strukturę hierarchiczną, na czele której stoi posiadający sukcesję apostołską biskup¹²³⁵. Osobowa posługa biskupa jest charyzmatyczną posługą duchowego ojcostwa (gr. πατήρ της συνάξεως) i stanowi streszczenie życia Kościoła¹²³⁶. Współ z prezbiterami i diakonami niesie on *potrójną posługę* (gr. τριπλή διακονία)¹²³⁷ realizacji nowego sposobu komunijnego istnienia Kościoła¹²³⁸. Kościół jest sukcesywnym i nieustannym przyjmowaniem „ciała świata” i przemienianiem tego, co przyjęte w Bogoludzkim Ciele Chrystusa¹²³⁹. Christos Yannaras, podążając za nauczaniem patrystycznym Ojców Wschodnich, głosi energetyczne zjednoczenie człowieka i świata z przebóstwiającymi energiami Boskimi¹²⁴⁰. Ontologiczną podstawą takiego zjednoczenia jest rzeczywistość Wcielenia Syna Bożego – Jezusa Chrystusa i relacja dwóch energii, Boskiej i ludzkiej, w Jego hipostazie¹²⁴¹.

¹²³⁵ Por. tamże, s. 170–171.

¹²³⁶ Por. tamże, s. 275–276; tenże, *Exi filosofikes zōgrafies*, s. 278.

¹²³⁷ Por. tenże, *Ī krisī tis profīteias*, s. 160.

¹²³⁸ Por. tenże, *Ontologia tis schesīs*, s. 158.

¹²³⁹ Por. tenże, *Alītheia kai enoīta tis Ekklēσίας*, s. 105.

¹²⁴⁰ Por. Grzegorz Palamas, *Antirretiki proti Akindina*, tłum. R. Jaszunskij, Krasnodar 2010, s. 131.

¹²⁴¹ Por. J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska*, s. 213.

Zakończenie

Poglądy eklezjologiczne Christosa Yannarasa rozproszone są w jego licznych publikacjach. Zasadniczo ujawiają się one podczas omawiania przez autora kwestii ontologicznych w nawiązaniu do szerokiego spektrum poglądów teologicznych, jak i myśli filozoficznej ze szczególnym uwzględnieniem fenomenologii i egzystencjalizmu Martina Heideggera. Yannaras w swoim myśleniu łączy przesłanki ontologiczne, biblijno-teologiczne oraz filozoficzne. W jego dziełach dostrzec można wiele pojęć idiomatycznych, które są trudne do przełożenia na inne języki.

Badając rzeczywistość Kościoła, Christos Yannaras uwzględnia kryteria określone przez Drugi Sobór Powszechny. Myśl eklezjologiczna teologa z Aten w szczególny sposób podkreśla osobowy sposób istnienia Boga i człowieka. Z tego też względu przedstawienie istotnych kwestii eklezjologicznych wymagało najpierw analizy jego poglądów ontologicznych w perspektywie triadologicznej i antropologicznej. Te dwie rzeczywistości ontologiczne, jakimi są istnienie Boga i egzystencja człowieka, stanowią niepodważalne fundamenty istnienia Kościoła. Dzięki uwzględnieniu nauczania Ojców Kościoła na ten temat, możliwie było pogłębione przedstawienie Yannarasowej wizji Boga, człowieka i Kościoła.

W pierwszym rozdziale zostały wskazane istotne aspekty życia Bożego, które jednocześnie stanowią podstawę rzeczywistości eklezjalnej. Niezmiernie ważne są relacje Osób Trójcy Świętej na bazie Objawienia Boga w Piśmie Świętym. Według Yannarasa na Boski sposób istnienia składają się: wolność, komunია miłości bezwarunkowej (agapetyczna) i współprzenikanie się (gr. *περιχώρησις*) Boskich Osób ze wskazaniem na ich osobową inność. Dla Osób Boskich charakterystyczna jest wolność od natury. W przypadku Osoby Ojca jest to wolność stanowienia pierwotnej potencjalności istnienia, wolność zrodzenia Syna i posyłania Ducha. W odniesieniu do Kościoła wolność ta staje się źródłem życia eklezjalnego. W przypadku Osoby Syna jest to wolność relacji z Ojcem i z Duchem. Wolność Wcielenia jest urzeczywistniania jako posłuszeństwo miłości Ojca. Wolność, jaką mają Ojciec z Synem, jest znakiem odnoszącym się do wolności chrześcijanina będącego w relacji z Bogiem. Wolność Ducha Świętego jest wolnością pełni istnienia agapetycznej relacji wspólnotowej/komunijnej. Wolność Osoby Ducha przyczynia się do tworzenia Ciała Kościoła, dokonywanie dzieła przemiany sposobu istnienia stworzenia na poziomie natury i

osoby, pokonywanie barier wynikających z bycia stworzeniem, jak również z następstw upadku, czyli egoizmu, podziałów, rozbicia czy atomizacji. Wolność Ducha objawia Ojca w Synu i Ojca przez Syna. Dla Boskiego sposobu istnienia charakterystyczne jest bycie w komunii. Komunijskie życie Boskich Osób oznacza autotranscendencję każdej z nich. Egzystencjalna komunია miłości jest ustawicznym życiotwórczym aktem czy sposobem istnienia dokonującym się w sferze pozaczasowej, w bezgranicznym *teraz* Boskiego życia. Kolejnym aspektem Boskiego sposobu istnienia jest perychoreza (gr. περιχώρησις). Yannaras wyjaśnia, że jest to taki sposób istnienia Osób Trójcy, który jest absolutnym brakiem jakiegokolwiek elementu egzystencjalnej rozłączności (gr. τέλεια απουσία κάθε στοιχείου υπαρκτικής αυτοτέλειας), pełnią życia jednej Osoby Boskiej w drugiej i trzeciej Osobie Boskiej. Celem Bożego działania w świecie jest odnowienie i budowanie relacji człowieka, aby był w całościowej perychorezie agapetycznej komunii z Bogiem w Trójcy Przenajświętszych Osób. Dla sposobu Bożego istnienia charakterystyczna jest ekstatyczność, która znalazła szczególny wyraz we Wcieleniu, będącym inauguracją naturalnej komunii Boga i człowieka.

W rozdziale drugim została przeanalizowana problematyka wspólnych z Bogiem aspektów ludzkiej egzystencji, które świadczą o „pokrewieństwie” człowieka ze Stwórcą. Dla człowieka stworzonego i istniejącego na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób wolność stanowi „przesmyk możliwości” (gr. ρωγή δυνατότητας) pomiędzy tym, co dane a tym, co zadane. Dzięki byciu obdarowanym wolnością stworzoną człowiek ma szczególny udział w rzeczywistości Kościoła. Można to dostrzec w Matce Bożej, świętych i we wszystkich tych, którzy wstępują na drogę dynamicznego zdobywania wolności relacji, w celu przewycięzania determinacji natury. Należy pamiętać, że człowiek jest bytem komunijskim, stworzonym przez Boga, który doświadcza skutku grzechu pierwszych rodziców. Pierwszy Adam niestety nie zachował daru komunijskiego istnienia w celu realizacji swego powołania. W warunkach poupadkowej rzeczywistości każdy chrześcijanin jest powołany do wyjścia z indywidualizmu, przewycięzania egocentryzmu oraz uwolnienia się spod tyranii grzesznych pożądlności. Yannaras bardzo mocno akcentuje tę wolność udzielenia pozytywnej odpowiedzi na zaproszenie Boga, wolność uczestnictwa w Kościele i wolność współpracy z łaską Bożą. Szczególna konstytucja tożsamości człowieka sprawia, że jako *homo sapiens* ma prowadzić cały stworzony świat ku Bogu. Aby to było możliwe jest powołany do bycia królem, kapłanem i prorokiem. Udzielając odpowiedzi na Boże wezwanie do komunii człowiek staje się „logosem świata”.

Człowiek jest istotą społeczną. Posiada w sobie wielkie pragnienie transcendencji swojego bytu oraz przemiany życia ku egzystencjalnej pełni. Dla człowieka realizacja życia jako komunii i miłości wymaga empirycznego poznania tajemnicy Boskiego istnienia. Odbywa się to w wymiarze eklezjalnym równocześnie na wielu płaszczyznach. Istotne jest urzeczywistnianie komunii horyzontalnej i wertykalnej na płaszczyźnie egzystencjalno-wolitywnej (naturalno-energetycznej) poprzez przemianę umysłu – nawrócenie, ascezę, przyjmowanie pokarmu, korzystanie z dóbr świata, Eucharystię. W szczególny sposób człowiek jest powołany do czynienia materii „logosem komunii” z Bogiem. Osiąganie wieloaspektowej pełni komunii na wzór istnienia Osób Boskich stanowi cel ludzkiego życia. Niepowtarzalna inność, wyrażająca eschatologiczną tożsamość każdej ludzkiej hipostazy, aktualizuje się i objawia w sferze perychoretycznej relacji. Perychoreza życia oznacza dla człowieka szczyt drogi wstępowania ku Bogu. Jest ona celem i kresem całego dzieła odnowy życia, dzięki uczestnictwu w niestworzonej łasce Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób.

Narodziny i wzrastanie człowieka ku pełni osobowej relacji w oparciu o zbawcze dzieło Chrystusa jest przedmiotem analiz w trzecim rozdziale niniejszej rozprawy. Z przedstawionych obrazów eklezjalnej rzeczywistości wynika, że celem Kościoła jest osiągnięcie jednorodności życia (gr. ενοείθεια), czyli jedności życia człowieka i kosmosu z Bogiem. Ukazana jest droga Kościoła w historii jako eschatyczna komunია z Oblubieńcem. Nie jest przypadkiem, że obrazy Kościoła, do których odwołuje się Yannaras, mają odniesienia do Wcielenia i Eucharystii. W przedstawionych obrazach życia eklezjalnego dostrzec można kenozę Boga, ponadczasową jedność stworzenia i Stwórcy, a także ucieleśnienie komunijnej jedności członków Ciała ze sobą i z Chrystusem, jak również urzeczywistnienie ekstatycznej relacji człowieka z Bogiem przez Osobę Słowa. Sakrament chrztu poprzez odniesienie do zbawczego dzieła Chrystusa, ze szczególnym wskazaniem na wydarzenie Wcielenia Osoby Syna Bożego, wszczepia człowieka w życie Bosko-ludzkiej jedności oraz inauguruje komunię triadycznego sposobu życia. Zanurzenie w wodach chrzcielnych stanowi obraz uczestnictwa w życiodajnej śmierci i Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. Jest to śmierć człowieka dla grzechu i nieposłuszeństwa, przewyciężenie wszelkiego rozbicia i powstanie do życia w jedności zasadzającej się na relacji z Chrystusem. Chrzest jest sakramentem poznania Boga, oświecenia, wyjścia z izolacji biologicznego samoistnienia, odwróceniem się od egocentrycznych pragnień, inauguracją przemiany istnienia od indywidualizmu skoncentrowanego na naturze do wspólnoty osobowej komunii. Sakrament bierzmowania ma na celu rozwinięcie egzystencjalnych

możliwości odrodzonego stworzenia. Dar Ducha Świętego wspomaga człowieka w egzystencjalnym dopełnieniu obrazu Chrystusa, w realizacji istnienia wolnego od separatystycznych tendencji natury i w budowaniu rzeczywistości osoby. Na wyjątkową uwagę zasługują przemyślenia Yannarasa dotyczące sakramentu Eucharystii, która, mając odniesienie do Wcielenia i kenozy Boga, stanowi egzystencjalne urzeczywistnienie przyjęcia stworzenia przez Stwórcę. Materia świata staje się Ciałem Boga. Przyjęcie komunii świętej staje się źródłem naszego przebóstwienia. Eucharystia dokonuje się w Chrystusie, przyjmowana jest przez Boga Ojca, a przemianę dokonuje Duch Święty. Yannaras zwraca uwagę na sposób pojmowania eucharystycznej przemiany (gr. *metabole*) przez Kościoły chrześcijańskie. Sakrament Eucharystii jest sercem życia Kościoła. Stanowi on komunię przebóstwionego człowieczeństwa Chrystusa. Każde zgromadzenie eucharystyczne to kontynuacja wchodzenia Boga w świat, dynamiczny początek przemiany świata. Sakrament Eucharystii poznawany jest jedynie w bezpośrednim doświadczeniu uczestnictwa. Sakrament spowiedzi jest ściśle powiązany z przemianą umysłu (*metanoia*). Yannaras te dwie rzeczywistości traktuje łącznie. W opozycji do indywidualistycznego traktowania spowiedzi przedstawia on możliwości rekonstrukcji życia grzesznika poprzez odrodzenie jego osoby, wyzwolenie ku wolności od determinacji natury (gr. *αναγέννηση του προσώπου*). Spowiedź to akt zerwania z separatystycznymi tendencjami samozadowolenia (gr. *αυτοικανοποίηση*) i samowystarczalności (gr. *αυτάρκεια*) natury i zwrotem ku komunii z Bogiem Ojcem, a także naśladowaniem ofiarowania śmierci miłości Ojca przez Chrystusa, potwierdzeniem usynowienia i przywróceniem do życia (od gr. *συνεζωοποίηση*) w Chrystusie (por. Ef 2, 5). Sakrament małżeństwa to droga przemiany fizycznego pożądania w zmaganie duchowe, aby być w relacji osobowej komunii, przewyższać pułapki indywidualizmu i autoerotyzmu nękających współczesnego człowieka. Wzorem wzajemnego oddania małżonków oraz wyrzeczenia się swojej woli jest kenotyczny akt przyjęcia człowieczeństwa przez Syna Bożego. Staje się to możliwe za sprawą łaski Ducha Świętego. Jedność męża i żony zasadza się na jedności Chrystusa z Kościołem i dlatego pełnia małżeńskiej relacji dokonuje się przez uczestnictwo w sakramencie Eucharystii. Sakrament małżeństwa jest też misterium wcielenia w życie Boga, w triadyczny sposób istnienia i w doświadczenie świętych. Yannaras pojmuje sakrament kapłaństwa jako misterium budowania jedności stworzenia ze Stwórcą. Kapłańska posługa, będąc kosmiczną liturgią, posiada ukierunkowanie eschatyczne. Kapłan działa na podobieństwo Chrystusa, dokonując agapetycznego samoofiarowania stworzenia Stwórcy.

Kulminację kapłaństwa stanowi celebrowanie życia jako Eucharystii i komunii Ciała Logosu Boga.

Dzięki badawczo-egzystencjalnemu wysiłkowi swojego życia Christos Yannaras dokonał gruntownej reinterpretacji rzeczywistości eklezjalnej prawosławia. Kościół jest realizacją nowego, Bogo-człowieczego sposobu istnienia, wcieleniem (gr. ενσωμάτωσης) w nowe życie w Chrystusie. Podstawą zaistnienia Kościoła jest Wcielenie Syna Bożego. Wydarzenie Wcielenia Logosu Yannaras postrzega jako punkt zwrotny w dziejach świata. Dzięki przyjęciu człowieczeństwa dokonało się zjednoczenie człowieka z Bogiem oraz „ulogosowanie” świata. Dzieło zjednoczenia dokonane przez Chrystusa staje się dostępne dla człowieka w Kościele. Poszczególne sakramenty objawiają fakt Wcielenia Boga i stanowią kontynuację wejścia Boga w świat. W Kościele osoba ludzka odnawia się i podlega przemianie poprzez zjednoczenie z przebóstwioną ludzką naturą Chrystusa. Jezus stał się Synem Człowieczym, aby uczynić nas dziećmi Bożymi. On uniżył samego siebie, aby podnieść upadłych uprzednio ludzi; został zraniony, aby nasze rany uleczyć; był niewolnikiem, aby niewolników wyprowadzić na wolność; podniósł śmierć na krzyżu, aby śmiertelnych ludzi obdarzyć nieśmiertelnością. W Kościele dokonuje się przebóstwienie człowieka. Jest wolą i pragnieniem Logosu Boga, aby zawsze i we wszystkim urzeczywistniała się tajemnica Jego Wcielenia oraz misterium przebóstwienia (gr. της θεώσεως τὸ μυστήριον). Przebóstwienie człowieka należy postrzegać w perspektywie Wcielenia Boga. Ta tajemnica została powierzona Kościołowi, który wprowadza w nią podczas celebracji Boskiej Liturgii.

Zdaniem Yannarasa Kościół jest rzeczywistością Ciała Chrystusa, w którym udzielane jest życia Boże, a nie jest indywidualną religią. Chrześcijaństwo pojawiło się jako nowy sposób istnienia, dla którego charakterystyczne jest zmiana sposobu istnienia: ze śmiertelnej, biologicznej jednostki na istnienie w relacji komunii życia z członkami Ciała, którym jest Kościół. W Ciele eklezjalnym człowiek odnajduje swą osobową wolność, komunię, perychorezę i niepowtarzalność swego osobowego bytu. Przejawami życia organizmu Kościoła są: przyjęcie grzesznika i jego wszczepienie we wspólnotę świętych, wspólne przeżywanie nawrócenia/metanoi, egzystencjalne urzeczywistnienie życia jako komunii, komunii materii świata (chleba i wina) jako Ciała Logosu, aktualizacja przemiany natury stworzonej przez łaskę oraz przemiana jednostek w osoby.

W ramach eklezjologii komunijnej istotne jest przekonanie, że rzeczywistość Boskiej egzystencji posiada bezpośrednie przełożenie na życie Kościoła. Zapewne z tego właśnie powodu obecne od trzeciego stulecia w teologii rzymskiej tendencje alienacji rzeczywistości życia Boga (gr. μοναρχιανίζουσες τάσεις) Yannaras uznał za największe zagrożenie dla eklezjologii. Nierzeczywista wizja Boga generuje bowiem nieadekwatną rzeczywistość Kościoła. Zjawisko alienacji Kościoła w wyniku odejścia od koncentracji chrześcijan na Osobowym Bogu, Yannaras określił jako „religiozację” (gr. η θρησκευτικοποίηση) wydarzenia eklezjalnego. Jego zdaniem widoczne to było w działalności misyjnej zachodnich chrześcijan, którzy byli spadkobiercami post-scholastycznej teologii bazującej na arystotelesowskich przesłankach. Jeśli wolność pojmuje się jedynie jako przyczynę sprawczą istnienia, to grozi to koncentracją na determinizmie natury, a wówczas jedynym właściwym sposobem poznania Boga, zamiast egzystencjalnego doświadczenia, jest rozum. Alienacja religijna (gr. Η θρισκευτική αλλοτρίωση) rzeczywistości eklezjalnej „wywróciła” (gr. αντέστρεψε) zarówno ewangeliczne, jak i helleńskie pojmowanie sensu ludzkiego życia. Zmieniła też celowość działania człowieka z dynamicznej synergii na pasywne „podporządkowanie dogmatowi”. W takim ujęciu rola Kościoła sprowadzona zostaje do bycia pośrednikiem pomiędzy pojedynczym człowiekiem (gr. ατομικό άνθρωπο) a empirycznie niedostępną Boską Substancją (gr. εμπειρικά απρόσιτη θεία Ουσία). Kościół sprowadzony do tej roli zatracą komunijny wymiar ikonicznych relacji miłości członków jednego Ciała, a staje się „indywidualną religią”, ideologią indywidualnych przekonań (gr. ιδεολογία ατομικών πεποιθήσεων), posługującą się etyką zasług jednostki (gr. ηθική ατομικών αξιομισθίων) czy „mechanizmem kontroli” nad zachowywaniem przez jednostkę dogmatycznych nakazów.

Istotnym sprawdzianem autentyczności Kościoła jest jego proklamacja zwycięstwa nad śmiercią. Kościół ma odpowiadać na pytanie o śmierć (gr. στο ερώτημα του θανάτου). Kościół prawosławny czyni to zwłaszcza w okresie paschalnym. W przedziwny sposób śmierć Jezusa Chrystusa stała się wydarzeniem relacji pomiędzy człowiekiem a Osobowym Bogiem. Hymnografia liturgiczna Świętych Ojców jest świadectwem odpowiedzi Kościoła wobec faktu śmierci, który Yannaras odnosi do rzeczywistości natury. Dobra Nowina ukazuje możliwość przemiany samej śmierci, która jest nieodłączna od naszej śmiertelnej natury, w takie wydarzenie, które łączy osobową hipostazę człowieka z osobową hipostazą Boga. Yannaras zwraca uwagę, że sposób istnienia Kościoła powinien być w pełni zgodny z jego paschalnym orędiem. Chrystus swoją śmiercią zwyciężył śmierć. Kerygmat domaga

się *praxis*. Kościół zachęca nas do szczególnego sposobu istnienia, którego istotą jest konsekwentne przewycięzanie indywidualizmu. Dążenie do egzystencjalnego przewycięzenia śmierci stanowi dla chrześcijanina wyzwanie, które polega na rezygnacji z indywidualizmu, pychy, dominacji. Wzorem jest Chrystus. Jego zwycięstwo nad Szatanem polegało na pokonaniu pokus, uzyskaniu wolności od pożądliwości natury oraz zawierzeniu siebie woli Ojca. Człowiek, naśladowując Chrystusa, ma dobrowolnie ograniczać swe indywidualne pragnienia oraz stawiać we własnym ciele opór śmierci. Niezbędne jest również praktykowanie ascezy, która jest dobrowolnym przyjęciem śmierci poprzez wolitywne poskromienie egocentryzmu. Aby być współuczestnikiem Chrystusowego sposobu istnienia, należy pokutować, przewycięzać podziały, wyrzekać się siebie i podążać drogą eklezjalnej komunii. Droga przewycięzania śmierci i wszelkiej determinacji natury oraz osiągnięcia osobowej wolności jest darem Ducha Świętego.

Christos Yannaras zaprasza nas do odkrywania wspaniałości misterium Kościoła jako środowiska zbawienia. Każdy chrześcijanin najpierw powinien koncentrować się na obrazie Boga jako Wspólnoty Trzech Boskich Osób oraz Jego sposobu istnienia, aby odkrywać własną tożsamość, istotę swego powołania oraz bycia w świecie. W swych teologiczno-filozoficznych refleksjach, uwzględniających dzieje chrześcijaństwa na Wschodzie i na Zachodzie, teolog pomaga odkrywać, co jest najważniejsze w dążeniu do jedności oraz wzrastaniu ku pełni życia w Jezusie Chrystusie.

Ufam, że przedstawione w niniejszej rozprawie doktorskiej eklezjologiczne poglądy Christosa Yannarasa stanowią będą zachętę dla filozofów i teologów do analizy innych aspektów jego twórczości. Szczególnie interesujące są przemyślenia myśliciela z Aten dotyczące chrześcijańskiej wizji osoby ludzkiej, realiów życia społecznego oraz moralności pojmowanej jako agapetyczne urzeczywistnianie stworzonej wolności człowieka. Jestem przekonany, że dzięki zgłębianiu myśli Yannarasa, będzie możliwe bardziej skuteczne rozwiązywanie problemów, będących skutkiem współczesnego kryzysu antropologiczno-socjalnego, a także bardziej odpowiedzialne traktowanie swego ziemskiego życia przez chrześcijan podążających drogą zbawienia.

Bibliografia

1. Literatura podmiotu.

- Yannaras Ch., *Ī istorikī apotychīa ōs eytychīma*, „Kathimerini”, 17.04.2005, s. 22.
- Yannaras Ch., *Ī krisī tis profīteias*, Athenai 1964.
- Yannaras Ch., *Katafygio ideōn: Martyria*, Athenai 1987 (piąte, uzupełnione wydanie: 2000).
- Yannaras Ch., *L`Eglise, un mode d`existence qui peut vaincre la mort* (Церковь - способ существования сильный победить смерть), 169, Juin 1992.
- Yannaras Ch., *Małżeństwo jako sakrament objawienia się prawdy osoby w tradycji prawosławnej*, „Communio” 36 (1986) 6, s. 36–45.
- Yannaras Ch., *Ontologia tis schesīs*, Athenai 2008².
- Yannaras Ch., *Orthodoxia kai Dysī stī neōterī Ellada*, Athenai 1992.
- Yannaras Ch., *Peina kai dipsa*, Athenai 1961.
- Yannaras Ch., *Ta kath` eauton*, Athenai 1995.
- Yannaras Ch., *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpou*, Athenai 1970.
- Yannaras Ch., *To ontologikon periechomenon tīs theologikīs ennoias toy prosōpou*, Ateny 1970.
- Yannaras Ch., *To prosōpo kai o erōs*, Athenai 1970.
- Yannaras Ch., *Η αποφατική σηματική του προσώπου*, „ΙΝΔΙΚΤΟΣ” 7 (2003), za: <http://nonneutral.gr/articles/35.Giannaras.html> (dostęp: 3.03.2023).
- Yannaras Ch., *Церковь — способ существования, сильный победить смерть*, „Православная община” (nr 58), Moskwa 2000, s. 42–43.
- Yannaras Ch., *ЭСХАТОЛОГИЯ: КОНЕЦ ВРЕМЕНИ ИЛИ СВОБОДА ОТ ВРЕМЕНИ?*, w: Материалы богословской конференции РПЦ Москва 14-17 ноября 2005 г. Изд: Синодальная богословская комиссия, Moskwa 2007, s. 20–25.
- Yannaras Ch., *Haidegger kai Areōpagitīs*, Athenai 1967.
- Yannaras Ch., *Ī eleytheria toy īthoys*, Athenai 2002³.
- Yannaras Ch., *Schediasma eisagōgīs stī filosofia*, Athenai 2001².

Yannaras Ch., *Scholio sto asma asmatōn*, Athenai 1990.

Yannaras Ch., *Ta kath eauton*, Athenai 2005⁴.

Yannaras Ch., *To ainigma toy kakoy*, Athenai 2009².

Yannaras Ch., *To alfavītari tīs pistīs*, Athenai 1983.

2. Opracowania.

Christos Yannaras. *Philosophy, theology, culture*, red. A. Andreopoulos i D. Harper, London – New York, NY 2019.

Cole J., *Personhood, Relational Ontology, and the Trinitarian Politics of Eastern Orthodox Thinker Christos Yannaras*, “Political Theology” 20 (2019) 4, s. 297–310.

Cole J., *The Trinity: Prototype of Real Existence or Danger to Political Wellbeing? Tanner, Volf, and Yannaras in Conversation*, “Religions” 12 (2021) 11, 998, <https://doi.org/10.3390/rel12110998>.

Dallmayr F., *Apophatic Community: Yannaras on Relation Being*, “Comparative Philosophy” 10 (2019) 1, s. 3–17.

Gligorić M., *Christos Yannaras’s Conception of State, Society and Politics and the Greek Apophatic Tradition*, “Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society” 7 (2021), s. 261–282.

Gligorić M., *Person – Logos – Sein: Eine Darstellung der ontologischen und erkenntnistheoretischen Begriffe im Denken von Christos Yannaras*, Freiburg im Breisgau 2020.

Grigoropoulou E., *The early development of the thought of Christos Yannaras*, Durham University 2008 (PhD).

Jurišić O., *Christos Yannaras: metafizi ka struktura osobe*, “Vrhbosnensia: časopis za teološka i međureligijska pitanja”, 25 (2021) 1, s. 29–40.

Kalaitzidis P., *Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece*, “St Vladimir's Theological Quarterly” 54 (2010) 3/4, s. 365–420.

Leśniewski K., *Człowiek jako osoba w filozoficzno-teologicznej myśli Christosa Yannarasa*, „Studia Gnesensia” 27 (2013), s. 203–219.

Leśniewski K., *Człowiek jako stworzenie Boże w teologicznej refleksji Christosa Yannarasa*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 58 (2011) 3, s. 49–70.

Leśniewski K., *The Ethos of God and Man in the Christos Yannaras' Works*, "Roczniki Teologiczne" 67 (2019) 7, s. 51–68.

Louth A., *Some recent works by Christos Yannaraggs in English translation*, "Modern Theology" 25 (2009) 2, s. 329–340.

Mitralaxis S., *Person, Eros, Critical Ontology: An Attempt to Recapitulate Christos Yannaras' Philosophy*, "Sobornost" 34 (2012) 1, s. 33–40.

Mitralaxis S., *The Eucharistic Community is Our Social Program: On the Early Development of Christos Yannaras' Political Theology*, "Political Theology" 20 (2019) 4, s. 311–330.

Papagiannopoulos I., *Re-appraising the subject and the social in western philosophy and in contemporary orthodox thought*, "Studies in East European Thought" 58 (2006) 4, s. 299–330.

Payne D., *Orthodoxy, Islam and the 'Problem' of the West: a Comparison of the Liberation Theologies of Christos Yannaras and Sayyid Qutb*, "Religion State & Society" 36 (2008) 4, s. 435–450.

Payne D.P., *The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought: The Political Hesychasm of John Romanides and Christos Yannaras*, Lanham, MD 2011.

Petrà B., *Christos Yannaras and the Idea of "Dysis"*, w: *Orthodox Constructions of the West*, red. G.E. Demacopoulos, A. Papanicolaou, New York, NY 2013, s. 16–180.

Petrà B., *Christos Yannaras: The Apophatic Horizon of Ontology*, Cambridge 2019.

Polis, Ontology, Ecclesial event. Engaging with Christos Yannaras' Thought, red. S. Mitralaxis, A. Andreopoulos, P.H. Ip, I. Katsos, D. Skliris, Cambridge 2018.

Russel N., *The enduring significance of Christos Yannaras: some further works in translation*, "International Journal for the Study of the Christian Church" 16 (2016) 1, s. 58–65.

Russell N., *Modern Greek Theologians and the Greek Fathers*, "Philosophy & Theology" 18 (2006) 1, s. 77–92.

Shymanovych A., *Christos Yannaras's View on the History of Western Theology from St. Augustine to Nietzsche*, "Theological Reflections: Eastern European Journal of Theology" 20 (2022) 2, s. 103–114.

Širka Z.Š., *Experience with Hermeneutics in Modern Orthodox Theology*, "International Journal of Orthodox Theology" 9 (2018) 2, s. 58–89.

Skliris D., *Aristotelian Marxism, Critical Metaphysics: The Political Theology of Christos Yannaras*, "Political Theology" 20 (2019) 4, s. 331–348.

Sumares M., *Sygnifying the Mystical as Struggle: Yannaras' Orthodox Refiguring of Language*, "Annals of the University of Bucharest Philosophy Series" 63 (2014) 1, s. 3–15.

Sumarez M., *God's erotic love for the Church: Christos Yannaras' ecclesial vision*, "Humanística e Teologia" 33 (2012) 2, s. 521–528.

Trew A.M., *An Ethos of Sacrifice and True Life. Christos Yannaras on the Eucharistic Heart of Human Freedom*, "Journal of the Oxford Graduate Theological Society" 2 (2021) 2, s. 32–39.

Williams R.D., *The Theology of Personhood. A Study of the Thought of Christos Yannaras*, "Sobornost" 6 (1972), s. 415–430.

3. Teksty patrystyczne i liturgiczne.

Ambroży z Mediolanu, *De Mysteriis Liber*, PL 16, 399–426.

Ambroży z Mediolanu, *De Noe et arca liber unus*, PL 14, 379–436.

Ambroży z Mediolanu, *De Sacramentis Libri VI*, PL 16, 435–481.

Ambroży z Mediolanu, *De Spiritu Sancto*, PL 16, 727–848.

Ambroży z Mediolanu, *Epistolarum index alphabeticus*, PL 16, 909–1341.

Ambroży z Mediolanu, *Expositio in Psalmum CXVIII*, PL 15, 1197–1526.

Ambroży z Mediolanu, *Hexameron libri sex*, PL 14, 131–288.

Ambroży z Mediolanu, *Listy*, t. 1, tłum. P. Nowak, Kraków 1997.

Ambroży z Mediolanu, *Wybór pism dogmatycznych*, tłum. L. Gładyszewski, Poznań 1970.

Anastazy Synaita, *Полное собрание творений / Рус. пер. Е. Ловягина*. СПб, 1877.

Andrzej z Krety, *Computus paschalis*, PG 97, 1303–1365.

Asteriusz z Amazji, *Homiliae*, PG 40, 163–476.

Atanazy Wielki, *Questiones ad Antiochum*, PG 28, 597–698.

Atanazy Wielki, *De decretis Niceanae Synodi*, PG 25, 411–476.

Atanazy Wielki, *Epistolae ad Serapionem*, PG 26, 525–680.

Atanazy Wielki, *Listy do Serapiona*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996.

Atanazy Wielki, *Mowy przeciw Arianom I–III*, tłum. P. Szewczyk, Kraków 2013.

- Atanazy Wielki, *Orationes adversus Arianos*, PG 26, 12–524.
- Atanazy Wielki, *Orationes adversus Arianos*, PG 26, 12–524.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
- Bazyli Wielki, *11 Беседа на Шестоднев, 4*, «ЖМП», 1972, № 1.
- Bazyli Wielki, *Adversus Eunomium*, PG 29, 469–744.
- Bazyli Wielki, *De Baptismo*, PG 31, 1514–1629.
- Bazyli Wielki, *Epistolae*, PG 32, 219–1114.
- Bazyli Wielki, *Homilia in psalmum CXV*, PG 30, 103–114.
- Bazyli Wielki, *Homiliae et sermones*, PG 31, 163–618.
- Bazyli Wielki, *Homiliae quaedam dubiae*, PG 31, 1429–1513.
- Bazyli Wielki, *Liber de Spiritu Sancto*, PG 32, 67–218.
- Bazyli Wielki, *Moralia*, PG 31, 700–889.
- Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.
- Bazyli Wielki, *Regulae fusius tractatae*, PG 31, 890–1050.
- Bazyli Wielki, *Sur l'origine de l'homme*, w: *Sources Chrétiennes 160*, tłum. A. Smets, M. Van Esbroeck, Paris 1970.
- Bazyli Wielki, *Wybór homilij i kazań*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947.
- Boska Liturgia św. ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001.
- Cyprian z Kartaginy, *Epistola LXXII*, w: *Sancti Caecilii Cypriani Opera Omnia*, Recognita et illustrata per Joannem Oxoniensem Episcopum, Breae 1690.
- Cyryl Aleksandryjski, *In Joannis Evangelium*, PG 74, 9–757.
- Cyryl Jerozolimski, *Catecheses mystagogicae*, PG 33, 1059–1131.
- Cyryl Jerozolimski, *Catecheses*, PG 33, 331–1058.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagigiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000.
- Ekumeniusz Biskup Tricca, *Commentaria in Epistolas Pauli*, PG 118, 307–454.

- Epifaniusz z Cypru, *Adversus haereses*, PG 42, 9–773.
- Eucharystia pierwszych chrześcijan*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1997.
- Euchologion*, t. 1, Warszawa 2016.
- Grzegorz Palamas, *Antirretiki protiv Akindina*, tłum. R. Jaszunskij, Krasnodar 2010.
- Grzegorz Palamas, *Apanta ta erga*, Seria EPE, t. 11, Tessaloniki 1986.
- Grzegorz Palamas, *Capita physica, Theologica, etc.*, PG 150, 1121–1224.
- Grzegorz Palamas, *Gregorii Palamae confessio fidei*, PG 151, 763–766.
- Grzegorz Wielki, *Dialogi*, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna, Kraków 2000.
- Grzegorz Wielki, *Dialogorum libri quatuor*, PL 77, 149–430.
- Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, red. Stefan Kazikowski, Warszawa 1967.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Oratione XXVII–XLV*, PG 36, 9–623.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Poemata*, PG 37, 397–1598.
- Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium*, PG 45, 243–1122.
- Grzegorz z Nyssy, *De Deitate Fili et Siritus Sancti*, PG 46, 554–576.
- Grzegorz z Nyssy, *De hominis opificio*, PG 44, 123–257.
- Grzegorz z Nyssy, *De Spiriru Sancto adversus Pneumatomachos Macednianos*, PG 45, 1301–1332.
- Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków 2006.
- Grzegorz z Nyssy, *Oratio catechetica magna*, PG 45, 11–106.
- Grzegorz z Nyssy, *Wybór pism*, tłum. T. Sino, Warszawa 1974.
- Hieronim ze Strydonu, *Comentarium in Epistolam ad Galatus*, 307 – 438.
- Hilary z Poitiers, *De Trinitate* (IV, 42), PL 10, 9–470.
- Ignacy Antiocheński, *Listy*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, opr. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 113–148.
- Ignacy Antiocheński, *Epistolae*, PG 5, 625–728.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, PG 7, 433–1224.

Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018.

Izaak Syryjczyk, *Ta eyrethenta askītika*, red. Ieromonachos Gawriil, Agion Oros 2020.

Jan Chryzostom, *Ad Illuminandos Catechesis II*, PG 49, 223–242.

Jan Chryzostom, *Comparatio regis et monachi*, PG 47, 387–392.

Jan Chryzostom, *De virginate*, PG 48, 533–598.

Jan Chryzostom, *In Ephesians*, PG 62, 9–176.

Jan Chryzostom, *In Evangelium Joannis*, PG 59, 23–484.

Jan Chryzostom, *In Joannem homiliae*, PG 59, 23–484.

Jan Chryzostom, *Spuria*, PG 59, 485–766.

Jan Damasceński, *Contra Jacobites*, PG 94, 1433–1502.

Jan Damasceński, *De imaginibus orationes*, PG 94, 1227–1420.

Jan Damasceński, *De imaginibus*, PG 94, 1227–1420.

Jan Damasceński, *Expositio de Fide Orthodoxae*, PG 94, 790–1226.

Jan Damasceński, *Homiliae*, PG 96, 545–814.

Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

Jan Klimak, *Drabina raj*, tłum. E. Osek, Kęty 2011.

Justyn Filozof, *1 i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.

Jutrznia Wielkiego Piątku, Antyfona 15,
http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/kiego-piatku_na-strone.pdf (dostęp:
 22.10.2018).

Klemens Aleksandryjski, *Cohortatio ad gentes*, PG 8, 49–246.

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, t. 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, PG 8, 685–1382.

Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, tłum. J. Sołowianiuk, w: *Apologie*, Warszawa 1988, s. 116–201.

- Laktancjusz, *De Divinae Institutiones*, PL 6, 110–1094.
- Leoncjusz z Bizancjum, *Contra Eutichianum*, PG 86, 1267–1598.
- Liturgia Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2003.
- Makary Wielki, *Duchownyja słowa i poślanija*, Слово 26, Moskwa 2015.
- Makary Wielki, *Homiliae*, PG 34, 449–820.
- Makary z Egiptu, *Homiliae*, PG 34, 449–820.
- Maksym Wyznawca, *Ambiquorum Liber sive de variis difficilibus locis*, PG 91, 1031–1417.
- Maksym Wyznawca, *Capita de Charitate, etc.*, PG 90, 959–1082.
- Maksym Wyznawca, *Capita Theologiae et Oeconomiae*, PG 90, 1083–1461.
- Maksym Wyznawca, *Mystagogia*, PG 91, 658–721.
- Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thallasium*, (22), PG 90, 244–787.
- Maksym Wyznawca, *Quaestiones ad Thallasium*, PG 90, 244–785.
- Maksym Wyznawca, *Scholia in liber De Divinis Nominibus*, PG 4, 185–416.
- Mikołaj Kabazyłas, *De Vita In Christo*, PG 150, 491–726.
- Mikołaj Kabazyłas, *Lituriae expositio*, PG 150, 355–490.
- Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982.
- Nicetas Stethatos, *Du Paradis*, w: *Sources Chrétiennes 81*, tłum. J. Darrouzès, Paryż 1961, s. 154–227.
- Nicetas z Remezjany, *Explanatio symboli*, PL 52, 865–873.
- Nil Asceta, *Epistolarium*, PG 79, 83–625.
- Pseudo Dionizy-Areopagita, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 586–996.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3, 369–587.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 2005.
- Quasten J., *Patrology Volume III*, Westminster Maryland 1986.
- Sancti Caecilii Cypriani Opera Omnia*, Recognita et illustrata per Joannem Oxoniensem Episcopum, *Epistola LXX*, Breae 1690.

Symeon Nowy Teolog, *Capitula Practica*, PG 120, 603–682.

Symeon Nowy Teolog, *Tworenija*, t. 2, Moskwa 1890.

Symeon Nowy Teolog, *Βίβλος των ηθικόν*,
<https://greekdownloads.wordpress.com/2014/09/26/%CE%AC%CE%B3%CE%B9%CE%BF%CF%82-%CF%83%CF%85%CE%BC%CE%B5%CF%8E%CE%BD-%CE%BF-%CE%BD%CE%AD%CE%BF%CF%82-%CE%B8%CE%B5%CF%8C%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%BF%CF%82-symeonis-junioris-pg-120/> (dostęp: 21.03.2023).

Symeon z Tessaloniki, *De poenitentia*, PG 155, 469–502.

Teodor z Mopsuestii, *Commentarii in Novum Testamentum*, PG 66, 702–968.

Teofil z Antiochii, *Ad Autolyicum*, PG 6, 1023–1175.

Triod` Postnaja, Moskwa 2000.

Troparion Świętego i Wielkiego Poniedziałku,
<http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/hora-16-triodion.pdf> (dostęp: 22.10.2018).

4. Literatura pomocnicza.

Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa 1958.

Afanasiew M., *Kościół Ducha Świętego*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2022.

Aghiorgoussis M., *Wiara Kościoła*, tłum. J. Leśniewska, K. Leśniewski, w: *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 29–48.

Alfiejew H., *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, tłum. J. Charkiewicz, Warszawa 2022.

Antoniewicz M., *Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże. Ikonalność osoby ludzkiej w ujęciu personalistycznym*, „Teologia w Polsce” 7 (2013) 1, s. 13–23.

Archimandrit Nikifor Bażanow, *Biblejskaja Encikłopedija, priroda*, Moskwa 1990.

Bahrim D., *The antropic cosmology of st. Maximus the Confessor*, “Journal for Interdisciplinary Research on Religion and Science” 3 (2008), s. 11–37.

Betz O., *Der Paraklet*, Leiden – Köln 1963.

Bilbao G.U., *Monarquía y Trinidad*, Madrid 1996.

Bonitz H., *Alexandri Aphrodisiensis commentarius in libros Metaphysicos Aristotelis*, Berlin 1847.

Bujak J., *Eklezjologia trynitarno-eucharystyczna w dokumentach Międzynarodowej Komisji Mieszanej do dialogu teologicznego między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym*, „Collectanea Theologica” 73 (2003) 3, s. 77–103.

Bułgakow S., *Drabina Jakubowa*, tłum. T. Terlikowski, Ząbki 2005.

Bułgakow S., *Filosofija imienni*, Sankt-Pietierburg 1999.

Cnapij G., *Thesauri Latinopolonici*, t. 2, Kraków 1644.

de Vaux R., *Instytucje Starego Testamentu*, tłum. T. Brzegowy, Poznań 2004.

Dimitrakou D., *Mega Lexiko Olīs tīs Ellinikīs Glōssīs*, t. 10, Ateny 1964.

Dimitrakou D., *Mega Lexiko Olīs tīs Ellinikīs Glōssīs*, t. 2, Ateny 1964.

Dimitrakou D., *Mega Lexiko Olīs tīs Ellinikīs Glōssīs*, t. 5, Ateny 1964.

Dimitrakou D., *Mega Lexikon Olīs tīs Ellīnikīs Glōssīs*, t. 3, Ateny 1953.

Dix G., *The Shape of the Liturgy*, Glasgow 1945.

Dokumenty Soborów Powszechnych, t. 1, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002.

Dolidze T., *Deit Fil*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nysa*, red. L.F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden – Boston 2010, s. 218.

Eichrodt W., *Theologie des alten Testaments*, Stuttgart 1961.

Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, red. H. Denzinger, A. Schönmetzer, Barcelona 1965.

Encyklopaedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/logos> (dostęp: 30.07.2020).

Filaret Metropoloita, *Katechizm Cerkwi Prawosławnej*, Hajnówka 2020.

Florovsky G., *Creation and Creaturehood*, w: *The Collected Works of Georges Florovsky, Vol. III: Creation and Redemption*, Massachusetts 1976, s. 43–78.

Fłorowskij G., *Izbrannyje bogosłowskije stat'i*, Moskwa 2000.

Frankowski J., *Oblubieniec i oblubienica*, w: *Agnus et sponsa. Prace ofiarowane o. prof. Augustynowi Jankowskiemu OSB*, red. T. Dąbek, T. Jelonek, Tyniec 1993, s. 65–85.

Garrigues J.M., *Niewidzialny świat aniołów*, tłum. M. Foss-Kita, Kraków 2009.

Gerken A., *Teologia Eucharystii*, tłum. S. Szczyrbowski, Warszawa 1977.

Gózdź K., *Chrystologia Logosu według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce” 5 (2011) 2, s. 237–247.

Guzowski K., *Jezus Chrystus – Prawda dająca życie*, „Roczniki Teologii Dogmatycznej” 60 (2013) 5, s. 58–74.

Heidegger M., *Seid und Zeit*, Tübingen 1967.

<https://biblia.wiara.pl/slownik/67ea4.Slownik-biblijny> (dostęp: 16.12.2019).

Jan Paweł II, *Duch Święty w Starym Testamencie. Katecheza podczas audiencji generalnej z 13.05.1998*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_13051998.html (dostęp: 3.03.2023).

Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et Vivificantem*, Rzym 1986.

Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2021.

Karmirīs I., *Ta Dogmatika kai Symbolika Mnīmia tīs Orthodoxoy Katholikīs Ekklēsias*, t. 1, Ateny 1960.

Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994.

Katechizm Kościoła Prawosławnego, Kraków 2001.

Kern K., *Antropologija Grigorija Pałamy*, Moskwa 1996.

Kern K., *Антропология свт. Григория Паламы*, https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/antropologija-svjatogo-grigorija-palamy/2_3 (dostęp 6.03.2023).

Kiryłowicz S., *Prawosławie*, w: *Zarys dziejów religii*, red. J. Keller, Warszawa 1986⁵, s. 839–869.

Kittel G., *Theologisches Wortebuch zum N.T.*, t. 2, Stuttgart 1950.

Kozłowski R., *Rosyjska eklezjologia prawosławna w XIX–XX wieku*, Warszawa 1988.

Kuźma A., *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia w ujęciu prawosławnym i rzymskokatolickim w świetle dokumentu: „Synodalność i prymat w pierwszym Tysiącleciu: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła”*, *Chieti* 2016, „Elpis” 21 (2019), s. 109–120.

Ladaria L.F., *Wprowadzenie do antropologii teologicznej*, tłum. A. Baron, Kraków 1997.

Laroche M.P., *Mały Kościół. Mistyczna przygoda małżeństwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Hajnówka 2018.

Leksykon Liturgii, opr. B. Nadolski, Poznań 2006.

Léon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań – Warszawa 1982.

Leśniewski K., *Nie potrzebują lekarza zdrowi... Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006.

Leśniewski K., *Osoba ludzka a wspólnota Kościoła w tradycji prawosławnej*, w: *Ja-wspólnota. Perspektywa teologii fundamentalnej*, red. E. Kotkowska, J. Moskałyk, Poznań 2009, s. 59–79.

Leśniewski K., *Relacja człowiek – świat przyrody w duchowości chrześcijańskiej*, „Zielony Zeszyt REFA: Chrześcijanin a ekologia” (2005), s. 31–51.

Lexico tīs koinīs neoellīnikīs, Tessaloniki 1998, http://www.greeklanguage.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/search.html?lq=%CE%B1%CF%81%CF%87%CE%AE&dq= (dostęp: 24.08.2019).

Lexicon, red. Ionannes Augustus Henricus Tittmann, t. 2, Lipsiae 1808.

Łoski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. Maria Sczaniecka, Warszawa 1989.

Louth A., *Modern Orthodox Thinkers. From the Philokalia to the Present*, Downers Grove, IL 2015.

Lurie B.M., *Istoriaja wizantijskoj filozofii*, Sankt Petersburg 2006.

Małecki R., *John Zizioulas. Komunijna prawda o człowieku, Kościele i świecie*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 2, Warszawa 2004, s. 372–388.

Małkow P., *Człowiek, mikrokosm ili makrokosm?*, „Jeżegodnaja Bogosłowskaja Konfierencija” (1999), s. 18–21.

Maloney G.A., *Chrystus kosmiczny*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1986.

Manoussakis J.P., *God after metaphysics: a theological aestetic*, Bloomington 2007.

Mantzaridis G., *Christianikī Īthikī*, t. 2, Agion Oros 2015.

Meyendorff J., *Małżeństwo w prawosławiu*, tłum. K. Leśniewski, Lublin 1995.

Meyendorff J., *Teologia bizantyjska*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.

Migne J.P., *Praefatio in editionem Balunianam*, PL 4, 9–74.

Mniszka Nikolaja, *Prawosławna tradycja ojcostwa duchowego*, Białystok 2015.

- Moutsoulas E., *The Incarnation of the Word and the Theosis of Man According to the Teaching of Gregory of Nyssa*, Ateny 2000.
- Murphy R.E., *History of Exegesis as a hermeneutical tool: The song of Songs*, „Biblical Theology Bulletin” 16 (1986) 3, s. 87–91.
- Napiórkowski A., *Geneza i misja Kościoła w świetle objawienia*, w: *Kościół Chrystusowy*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, Kraków 2019, s. 23–57.
- Napiórkowski A., *Jezus Chrystus objawiony i objawiający*, Kraków 2016.
- Napiórkowski A., *Kościół Ducha kontynuacją wcielenia Chrystusa*, Kraków – Tarnów 2020.
- Napiórkowski A., *Podwójna tajemnica Kościoła*, Pelplin 2022.
- Nellas P., *Η Θεομήτωρ*, Ateny 2010.
- Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 6, Warszawa 1997.
- Palusińska A., *Teoria partycypacji w myśli Grzegorza Palamasa*, „Zeszyty naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – fenomen wieczności” 15 (2016), s. 155–166.
- Pańkowski J., *Misterium metanoi i spowiedzi*, Warszawa 2020.
- Paprocki H., *Diakonisy historia i współczesność*, „Elpis” 4 (2002) 6, s. 261–272.
- Paprocki H., *Jaki jest Kościół? Kościelne notae*, w: *Credo*, red. W. Hryniewicz, K. Karski, H. Paprocki, Kraków 2009, s. 235–236.
- Peterson E., *Monotheismus and politishes problem*, Leipzig 1935.
- Pietras H., *Początki sporów o Trójcę Świętą*, w: *Trójca Święta (ŻMT 4)*, Kraków 1996, s. 5–28.
- Piolanti A., *Il mistero delta Comunione dei santi*, Roma 1957.
- Popowicz J., *Dogmatika Prawosławnej Cerkwi. Pniewmatologija*, Moskwa 2007.
- Prawosławna Encyklopedia*, <http://www.pravenc.ru/text/675021.html>, (dostęp: 27.10.2019).
- Przybył E., *Wyznania wiary*, Kraków 2006.
- Rienecker F., Maier G., *Leksykon biblijny*, tłum. D. Jumińska, J. Kruczyńska, Warszawa 2001.
- Rominkiewicz J., *Nowele Justyniana I i Justyna II przeciw kazirodczym małżeństwom w Mezopotamii, Osroenie i Eufratezji*, Wrocław 2019.
- Rozov A., *Tainstwa w ponimaniu Otcow Cerkwi*, „Cerkiewny Wiestnik” 3 (2022).

- Schneider T., *Znak bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1995.
- Sikora P., *Przebóstwienie człowieka, Chalcedon i chrystologia dwustopniowa*, „Polonia Sacra” 12/56 (2003), s. 327–339.
- Słomka J., *Chrzest jako pieczęć*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 39 (2006) 2, s. 255–271.
- Sordyl K., *Wczesnochrześcijańskie pojęcie Boga*, Kraków 2007.
- Spiteris Y., *Ostatni ojcowie Kościoła. Kabasilas. Palamas*, tłum. B. Widła, Warszawa 2006.
- Stachowiak L., *Wstęp do Starego Testamentu*, Poznań 1990.
- Stafilidis A., *Neo Leksiko tis ellinikis*, Ateny 1992.
- Stanek E., *Tajemnica Wcielenia w ujęciu Maksyma Wyznawcy i Jana Damasceńskiego*, „Vox Patrum” 38–39 (2000), s. 333–340.
- Synaksarion. Żywoty świętych Cerkwi Prawosławnej spisane na św. Górze Atos. Marzec*, Hajnówka 2016.
- Synaksarion. Żywoty świętych Cerkwi Prawosławnej spisane na św. Górze Atos. Wrzesień*, Hajnówka 2021.
- Synaksarion. Żywoty świętych Cerkwi Prawosławnej spisane na św. Górze Atos. Styczeń*, Hajnówka 2014.
- Szymusiak J.M., *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*, Poznań 1965.
- The Brill Dictionary of Gregory of Nysa*, red. L.F. Mateo-Seco, G. Maspero, Boston 2010.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church*, red. F.L. Cross, E.A. Livingstone, Oxford 2005.
- Utrata L., *Theosis człowieka*, „Studia Paradyskie” 21 (2011), s. 127–135.
- van Rossum J., *Eucharystia w teologii Św. Grzegorza Palamasa*, „Elpis” 4 (2002) 6, s. 144–154.
- von Balthasar H.U., *W pełni wiary*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1991.
- Ware K., *Kościół prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Białystok 2002.
- Warkotsch A., *Wprowadzenie*, w: Maksym Wyznawca, *Antologia życia wewnętrznego. Dialog o życiu wewnętrznym. Księga Miłości. Księga Oświeconych. Wykład Modlitwy Pańskiej. List o miłości*, tłum. A. Warkotsch, Poznań 1980, s. 5–72.
- Wieczera Mistyczna*, opr. H. Paprocki, Warszawa 1988.

Zatwardnicki S., *Przebóstwienie w perspektywie chrystologicznej. Śladami Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Teologia w Polsce” 8 (2014) 2, s. 141–163.

Zizioulas J., *Περιοδικό Πειραιϊκή Εκκλησία*, Νοέμβριος 2007.

Zizioulas J., *Being as communion*, Crestwood 1997.

Zizioulas J., *Ἡ Κτισῖ ὁς εfcharistia*, Ateny 1992.

Zizioulas J., *Ἀπό τό προσωπεῖον εἰς τό πρόσωπον*, w: *Χαριστήρια εἰς τιμὴν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνας Μελίτωνος*, Thessaloniki 1977, s. 286–323.

Zogas-Osadnik I., *Przebóstwienie (theosis) jako kategoria antropologicznaw ujęciu św. Gregoriosa Palamasa (1296–1359)*, Wrocław 2009.