

Ks. Henryk Paprocki

Bóg Biblii i Bóg filozofów

Słowa kluczowe: filozofia, historia religijna, etyka, antropologia

Klasyczna filozofia traktuje Boga jako byt absolutny, niezmienny, pozbawiony afektów, najdoskonalszy. Tymczasem taki Bóg w Biblii nie występuje. Bóg Biblii jest Bogiem miłości, a przy tym gwałtownym, Bogiem zemsty i kary, nagrody i pociechy, współczucia i nienawiści do zła, Bogiem zatroskanym o człowieka i starającym się mu pomóc. Te dwie wizje są zasadniczo sprzeczne i nie do pogodzenia. Filozofia – nawet chrześcijańska – rzadko kiedy odwoływała się do wizji biblijnej, a jeśli już to czyniła, to sprowadzała opisy biblijne do antropomorfizmów.

Wydaje się, że Richard Swinburne usiłuje przenieść biblijną wizję na grunt filozofii, na dodatek wzbogacając ją o pewne swoje przemyślenia.

Swinburne wychodzi z założenia, iż „istnienie i czyny Boga nie sprawiają różnicy dla faktu istnienia prawd moralnych, lecz sprawiają wielką różnicę w odniesieniu do tego, czym owe prawdy moralne są”. I tutaj podaje dość problematyczny przykład:

Klasa złych czynów jest szeroką klasą obejmującą wszystkie czyny, w odniesieniu do których jest rzeczą dobrą, aby się nie zdarzały. Czyny krzywdzące tworzą węższą klasę w obrębie klasy złych czynów. Są to czyny, które związane są z naruszeniem zobowiązania wobec kogoś. Na przykład, gdybyśmy nie byli stworzeni przez Boga (oczywiście jestem przekonany, że jesteśmy), nie byłoby czynem krzywdzącym marnować swoje talenty czy zażywać narkotyki, gdyż wyrządzałoby to krzywdę tylko nam samym, a nawet popełnić samobójstwo – jeśli żaden inny człowiek nie zostałby przez to skrzywdzony. Byłoby tak dlatego, że nie byłibyśmy nikomu dłużni naszego życia, a więc (o ile żaden człowiek nie byłby poszkodowany przez nasz czyn), nie sprzeniewierzylibyśmy się zobowiązaniom wobec kogokolwiek, gdybyśmy wyrządzali szkodę tylko samym sobie.

Jest to raczej rozważanie typowo scholastyczne, gdyż żaden człowiek nie jest „samotną wyspą” i nie może być sytuacji, że nikogo nie skrzywdzi się swoim samobójstwem.

Swinburne rozróżnia między prawdami koniecznymi i prawdami przygodnymi, co również jest cechą myśli scholastycznej i nie ma wiele wspólnego z prawosławiem.

Podobnie ma się sprawa z prawem naturalnym, które do myśli prawosławnej trafia drogą naśladownictwa Zachodu. Niektórzy filozofowie i teolodzy prawosławni w ogóle odrzucają istnienie takiego prawa. Swinburne powołuje się przy tym na św. Tomasza z Akwinu (*Summa teologiczna*). Tymczasem wielu myślicieli prawosławnych odrzuca cały tomizm i uważa, że wprowadzanie do teologii chrześcijańskiej arystotelizmu (bądź innego systemu filozoficznego) jest błędem. Nie posuwają się jednak przy tym tak daleko, jak w okresie międzywojennym oratorianin Lucien Laberthonière (1860–1932), który nie znosił tomizmu i po prostu nie uważał Tomasza z Akwinu za chrześcijanina.

Swinburne przedstawia Boga jako postać niemal ludzką, co nie powinno dziwić, jeśli poważnie traktuje się koncepcję stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boże (Rdz 1, 26–27). Bóg ten – według Swinburne’a – udziela dyskretnych rad i pouczeń, a nawet czuje się winnym za zbyt słabe oddziaływanie na człowieka. W tym wypadku mamy do czynienia z interpretacją pewnych tekstów biblijnych: „Dawid w natchnieniu nazywa Go Panem” (Mt 22, 43) oraz „przyszedł z natchnienia do świątyni” (Łk 2, 27). Natchnienie Boże Swinburne traktuje jako udzielanie rad i pouczeń. Wydaje mi się, że w tym wypadku jest to jednak nadinterpretacja, gdyż natchnienie ze swej natury nie jest pouczeniem. O kierowaniu się natchnieniami Ducha Świętego mówi teologia.

Swinburne pisze też o nakazach, rodzaju rekomendacji boskich, które są dla człowieka obligujące. A także o obowiązku czczenia ludzi, których wielbimy, którzy są naszymi dobroczyńcami, wręcz domagają się dowodów uznania, są autorytetami. Jest to z kolei rozwinięcie również motywów biblijnych. Jednym z nich jest znane powszechnie przykazanie „Czcij ojca swego i matkę swoją” (Wj 20, 12), a drugim zalecenie, czyli rekomendacja sformułowana przez Apostoła Pawła: „Pamiętajcie o swych przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże” (Hbr 13, 7). Ponieważ przykazanie mówi o rodzicach, z punktu widzenia teologii moralnej cześć okazywana rodzicom jest moralnym obowiązkiem. Zalecenie św. Pawła nie ma tej samej rangi co przykazanie Boże i raczej dotyczy wdzięcznej pamięci za otrzymanie daru wiary. Oczywiście, w wypadku rodziców chodzi o troskę o nich, czyli o zachowanie, nie można bowiem narzucić (i Bóg tego nie może) komukolwiek żywienia uczucia miłości do rodziców. Wydaje się, że w Biblii celowo mamy użyte słowo „czcij”, czyli „okazuj szacunek”, „zadbaj”, a nie słowo „kochaj”. Biblia nie nakazuje czcii kogokolwiek z ludzi poza rodzicami. Dlaczego? Człowiek często lokuje swoje uczucia, jak i uwielbienie, bardzo nietrafnie. Może więc czcii kogoś błędnie, czyli czcii niewłaściwą osobę, albo też czcii nie tak, jak należy. Biorąc pod uwagę, że człowiek jest często bałwochwalcą i fetyszystą, cześć oddawana komukolwiek może bardzo łatwo przerodzić

się w kult, czego Biblia zabrania: „Nie będziesz miał bogów innych przede mną” (Wj 20, 3). Dlatego też problematyka czczenia autorytetów jest niebezpieczna i ociera się o możliwość bałwochwalczego kultu człowieka, czego już doświadczaliśmy w historii.

Swinburne umieszcza owo „czczenie” osób ludzkich w zakresie pewnych powinności, które Bóg zaleca. Nie musimy ich spełniać, ale przez te powinności zdobywamy zasługi moralne lub wyrażamy swój szacunek dla moralności.

Problematyka wszelkiego rodzaju „zasług” w chrześcijaństwie jest dość podejrzana. Chrystus odnosił się do zasług jeśli nie wrogo, to przynajmniej obojętnie: „Tak też i wy, gdy czynicie to wszystko, co wam nakazano, mówcie sobie: Jesteśmy sługami nieużytecznymi” (Łk 17, 10).

Założmy jednak, że Swinburne ma rację i Bóg w subtelny sposób coś zaleca. Osoba, której Bóg coś sugeruje, może nie tylko nie zareagować na te zalecenia, ale może je wręcz odrzucić. Cóż wtedy miałby odczuwać sam Bóg jako rekomendujący pewne zalecenia? Chyba że dodatkowo założymy, iż jako wszechwiedzący sugeruje coś jedynie tym, którzy będą na sugestię podatni. Biblia mówi nie o Bogu zalecającym coś komuś, ale o sumieniu, które jest cechą natury ludzkiej. To sumienie nam coś podpowiada lub też nas oskarża. Nie Bóg. Swinburne podejmuje na własne ryzyko interpretację o charakterze moralnym, która jest daleka nie tylko od Biblii, ale także od filozofii i teologii związanej z prawosławiem. Można też mówić o pomieszaniu objawień Bożych (na przykład na Synaju) z zaleceniami.

Swinburne dostrzega jednak nie tylko możliwość bezpośredniego natchnienia w kwestiach moralnych, ale także w filozofii. Wydaje się, że poglądy te nie tylko nie są inspirowane prawosławiem, ale są wręcz niebezpieczne. W historii religii mieliśmy już bowiem do czynienia z poglądami zalecającymi wyłączne kierowanie się natchnieniami Bożymi, czyli – używając języka Swinburne’a – „rekomendacjami”, „zaleceniami” Bożymi. Mam na myśli montanizm.

Twórcą tego ruchu religijnego był niejaki Montanus, który rozpoczął swoją działalność we Frygii w latach 155–160. Montanus był dawnym kapłanem Apollina, który po przyjęciu chrztu, popadając w ekstazy, wystąpił w Kościele lokalnym w Ardaban (pogranicze Frygii i Myzji) jako prorok Ducha Świętego. Nawiązywał on do słów Chrystusa o Pocieszycielu Duchu Świętym, którego Ojciec pośle w imieniu Chrystusa (J 14, 26), i twierdził, że to właśnie w jego osobę wcielił się ów obiecany Pocieszyciel – Paraklet – i przez niego przemawia. To wcielenie Ducha Świętego nobilitowało Montanusa do tego, by żądać od wyznawców jego doktryny bezwarunkowego posłuszeństwa. Odrzucał on wszelki autorytet kościelny, a narzucał surowy rygor moralny. Zaostrzono więc praktykę pokutną, a ucieczkę przed prześladowaniem uważano za zaparcie się wiary. Montanus polecał swoim zwolennikom wyrzeczenie się małżeństwa i propagował życie w całkowitym celibacie. Głównymi jego zwolenniczkami, które podobnie

jak on miały otrzymać Ducha Świętego i być prorokiniami, były Pryscylla i Maksymilla. Prorokinie przepowiadały wielkie wojny i nieszczęścia oraz rychłe nadejście Królestwa Bożego i Nowej Jerozolimy w okolicach niewielkich frygijskich miasteczek, Pepuzy i Tymjonu. Montan i jego towarzyszek utrzymywali, że przez nich mówi Duch Święty, dlatego żądali bezwarunkowego posłuszeństwa ich nakazom. Odrzucali wszelki autorytet kościelny. Zapowiadali rychły koniec świata, który według Maksymilli miał nastąpić tuż po jej śmierci. Montaniści zakazywali ucieczki przed prześladowaniami i śmiercią męczeńską, nakazywali posty, których nie praktykowali chrześcijanie, zwani pogardliwie przez nich psychikami (od psyche – dusza). Sami siebie nazywali duchowymi (gr. *pneumatikoi*), jako tych, którzy kierują się prawdziwie Duchem Świętym. Przeceniając rolę proroków w Kościele, stali się nieprzejednanym wrogiem jego struktury hierarchicznej.

Skutki montanizmu były tak poważne i długotrwałe, że Kościół zachodni, który musiał zwalczać znakomitego teologa montanistę, jakim był Tertulian, przez wiele wieków nie zajmował się teologiczną interpretacją roli Ducha Świętego oraz nie rozwinął aż do drugiej połowy XX wieku epiklezy, czyli modlitwy przywołującej Ducha Świętego w liturgii. Obawa przed kierowaniem się osobistymi prorocत्वami (rekomendacjami) była zbyt silna.

Jak jednak to wszystko ma się do prawosławnej antropologii oraz do prawosławnej koncepcji relacji Boga i świata?

A. Antropologia

Teologia prawosławna zawsze odznaczała się innym od zachodniego podejściem do problematyki antropologicznej. Podczas gdy Zachód podkreślał konflikt wolności i łaski, upadek człowieka i rozdarcie ludzkiej natury, Wschód był nastawiony do człowieka pozytywnie, podkreślał element przeobstwienia. „Twą chwałą, Chryste, jest człowiek”, mówił św. Grzegorz z Nyssy. Śmiało można powiedzieć, że Wschód i Zachód dzieli antropologia. Św. Augustyn, Ojciec Zachodu, aczkolwiek czczony przez Kościół prawosławny jako błogosławiony, odegrał na Wschodzie rolę minimalną. Dla Wschodu obce są krańcowe ujęcia, głoszące dobroć natury ludzkiej albo też – przeciwnie – jej całkowite skażenie przez grzech.

Prawosławie nie wytworzyło jednolitego systemu antropologicznego. Inspiracje czerpie głównie z orzeczenia soboru chalcedońskiego, które jest zarazem orzeczeniem chrystologicznym i antropologicznym. Problem chrystologiczny skłania bowiem do refleksji nad człowiekiem. W człowieku jest Boska część, Bogoczłowieczeństwo. Dlatego prawosławie niechętnie patrzy na te wszystkie systemy teologiczne i filozoficzne, które deprecjonują człowieka, podporządkowując go określonym interesom lub ideologiom, dopatruje się w nich „herezji braku człowieczeństwa” poprzez ujmowanie człowieka w sposób fragmentaryczny i degradu-

jący. W ujęciu prawosławnym antropologia ma raczej za zadanie obronę człowieka i jego godności. Problem człowieka jest centralnym dla świadomości naszej epoki, ale prawosławie nie dąży do jednolitego rozwiązania tego zagadnienia. Można mówić o pewnym lęku prawosławia przed raz na zawsze zamkniętymi systemami. Wszystkie rzeczy są ciągle w stanie dziania się, w ruchu, więc problem człowieka pozostaje ciągle otwarty. Możemy co najwyżej wyróżnić pewne rysy szczególnie prawosławnej antropologii, które rzutują na jej różnorakie ujęcia.

Podstawę prawosławnej antropologii stanowi tekst Księgi Rodzaju, mówiący o stworzeniu człowieka „na obraz i podobieństwo” Boże (1, 26–28). Teologia prawosławna nie zajmuje się jednak analizą pierwotnego statusu człowieka oraz nie szuka powiązań z tak zwanymi „naukami świeckimi”. Podejście do problemu człowieka ma wyłącznie charakter biblijny: stworzenie „na obraz i podobieństwo” Boże, upadek człowieka i powrót do jedności z Bogiem przez sakramenty i doprowadzenie człowieka do pełni eschatologicznej.

Ważną rolę odgrywa w antropologii nauka Ojców Kościoła. Ojcowie greccy rozwinęli naukę o otwartej, wolnej i zdolnej do transcendencji naturze człowieka (gr. *epektasis*), rozwinęli teologię obrazu i podobieństwa Bożego oraz naukę o przeobóstwieniu człowieka (gr. *theosis*). W rozumieniu Ojców człowiek występuje jako twórca, *homo creator*. Pierwszy zarys antropologii teocentrycznej podał św. Grzegorz z Nyssy, ale nauka ta została zapoczątkowana przez Klemensa Aleksandryjskiego i św. Atanazego Wielkiego. Niepoślednią rolę odgrywa też doświadczenie ascetów, ojców pustyni i mistyków (antropologia hagiograficzna), a także liturgia z jej bogactwem tekstów teologicznych.

W sensie ściśle dogmatycznym podstawę antropologii stanowi dogmat trynitarny i chrystologiczny. Zjednoczenie natury Boskiej i ludzkiej w jednej Osobie (gr. *hypostasis*) Logosu sugeruje dwa aspekty bytu ludzkiego:

- a. *prosopon* – podkreśla psychologiczny aspekt bytu zwróconego ku swemu wnętrzu,
- b. *hypostasis* – aspekt bytu otwartego i transcendującego swój własny świat wewnętrzny w kierunku Boga.

Ten ostatni aspekt jest decydujący dla antropologii. Misterium Trójjedni Boga w jednej naturze znajduje swe odbicie w misterium człowieka. Spowodowało też rozwinięcie koncepcji „soborności” natury ludzkiej, co pociąga za sobą tezę o pozaindywidualnym, wspólnotowym (ros. *sobornyj*) i katolickim (w znaczeniu całości) charakterze ludzkiej świadomości. Idea „wszechjedności”, rozwijana zwłaszcza przez Włodzimierza Sołowjowa, znalazła swój pełny wyraz w stwierdzeniu Eugeniusza Trubieckoj, że w nas samych odbywamy naradę (ros. *sobor*) ze wszystkimi. Jest to rozwinięcie personalizmu wspólnotowego opartego o rzeczywistość obrazu Bożego w człowieku.

Na podstawie tych założeń teologia prawosławna rozwinęła szereg oryginalnych wątków, jak ideę twórczości (Mikołaj Bierdiajew), teorię poznania totalnego (Aleksy Chomiakow, Iwan Kierejewskij), wizję człowieka przewyżczającą-

cego śmierć (Mikołaj Fiodorow), rozwinięcie nauki św. Grzegorza z Nyssy (Wiktor Niesmiełow) oraz oryginalne wątki literackie (Mikołaj Gogol, Fiodor Dostojewski).

Liturgia prawosławna ukazuje nam człowieka w całym jego misterium jako nosiciela Ducha, co podkreśla wiarę w człowieka. Asceza wszystkich wieków opiera się nie tylko na wierze w Boga, ale też na wierze w człowieka.

Wiara ta wynika z faktu przenikania natury przez łaskę niestworzoną, czyli przez przebóstwiający energię Bożą, wiecznie promieniującą z istoty Boga. Według św. Augustyna wizja uszczęśliwiająca zaczyna się po śmierci, a według teologii wschodniej jest ona możliwa już tutaj, w tym życiu. Cud jest także fenomenem eschatologicznym, a w sakramentach uczestniczymy w eschatologii zrealizowanej. Niedostępnej światłości Boga (1 Tm 6, 16), przejawiającej się w Boskich energiach, odpowiada głębia człowieka, której symbolem jest serce (Jr 17, 9–10). Misterium „Boga ukrytego” – *Deus absconditus* (Iz 45, 15) – posiada swe przedłużenie w tajemnicy „człowieka ukrytego serca” (1 P 3, 4). Apofatycznej (negatywnej) teologii odpowiada też apofatyczna antropologia. Niepoznawalność człowieka zaznacza się zarówno w naukach szczegółowych, jak i w teologii.

O ile Zachód akcentuje przyczynowość sprawczą (dokonywanie, tworzenie), o tyle Wschód operuje przyczynowością formalną i wzorcą, co pociąga za sobą koncepcję uczestnictwa. Myśl wschodnia odkrywa, że świat uczestniczy w Bogu, jest odzwierciedleniem głębszej, pełniejszej rzeczywistości. Uczestnictwo w Bogu pozostawia w sobie ślad jakiegoś podobieństwa. Każdy byt stworzony uczestniczy, nie jest sam z siebie, ale jest odbłaskiem metarzeczywistości i ma skłonność do *koinonii*, wspólnoty.

Jeżeli do stworzenia innych bytów starczyło Boskie *fiat*, to przy stworzeniu człowieka miała miejsce „narada Boga” (Rdz 1, 26).

Prawosławna teoria „uczestniczenia w Bogu” zakłada przenikanie się bytu ludzkiego i Bożego, teandryczność, i otwartość człowieka. Pociąga to za sobą określone następstwa zarówno w teologii, jak i filozofii chrześcijańskiej, inspirowanej przez prawosławie. Wynikają one po części z triadycznej struktury człowieka – człowiek jest bytem na obraz Trójcy Świętej – odbijającej Trójcę.

Podstawę biblijną teologii obrazu stanowią słowa Księgi Rodzaju „na obraz nasz i na podobieństwo” (gr. *kat'eikona hemeteran kai kath'homoiosin*). Tekst ten mówi, że człowiek jest obrazem Boga, że „obraz” wchodzi w samą naturę człowieka, uczestniczy w przymiotach Archetypu. Gdzież jest jednak ten obraz Boży w człowieku? Hebrajskie *betsalemenu kidemutenu* jest paralelizmem, ale już Septuaginta tłumaczy „na obraz nasz i na podobieństwo”, co oznacza, że obraz jest Bogu podobny. Tekst ten stoi w opozycji do całego opisu stworzenia. Podkreśla wyjątkową pozycję człowieka wobec Boga, ale też i różnicę. Ponieważ Biblia nie precyzuje, na czym polega idea „obrazu i podobieństwa”, Ojcowie

Kościół podjął wysiłek określenia, na czym polega obraz Boga w człowieku. Pod koniec IV wieku św. Epifaniusz w dziele zatytułowanym „Apteczka” zebrał różne herezje, które omówił i potępił; pozbierał też sporo teorii dotyczących obrazu Bożego. Widząc całą masę różnych wyjaśnień, stwierdził, że na czym polega obraz Boży, wie sam Bóg, a my musimy uznać tę rzeczywistość, aby nie odrzucać daru Bożego. Również Teodoret z Cyru zestawiał obszerną kolekcję opinii na temat obrazu Bożego, z której wynika, że jeżeli poszukujemy jasnego określenia, co jest obrazem Bożym, to napotykamy szereg wyjaśnień, które jednak dadzą się uporządkować:

- a. Opinia typowa dla szkoły aleksandryjskiej pod wpływem myśli greckiej dopatrywała się podobieństwa jedynie w naturze duchowej człowieka, zwłaszcza w umyśle (gr. *nous*), a nawet w duchu (gr. *pneuma*) człowieka. Przejawia się to w zdolnościach człowieka do poznania Boga i uczestnictwa w Jego życiu, w zdolności kochania, tworzenia (gr. *demiourgikon dzoön*), doskonalenia się i transcendencji. Niektórzy uważają, że podobieństwo ma charakter moralny i polega na doskonaleniu siebie. Szkoła ta ulegała nieraz neoplatonickiej nieufności do ludzkiego ciała.
- b. Szkoła antiocheńsko-syryjska podkreśla, że cały człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże (wpływy judejskie).

Nie można ograniczać rzeczywistości obrazu jedynie do jakiejś sfery lub warstwy człowieka, ale trzeba odnosić ją do tego, co dzisiaj rozumiemy przez osobę ludzką. Osoba nie jest ani samym ciałem, ani też samą duszą. Kategoria osoby najlepiej wyraża rzeczywistość obrazu Bożego, gdyż rzeczywistość obrazu przysługuje całej osobowej strukturze człowieka. Przez to zostaje zachowana ontyczna jedność osoby zdolnej ukazywać Boga w miarę, jak jej natura pozwala się przenikać łasce. Obrazem Bożym jest cała osobowa *humanitas* człowieka, wraz z duszą i ciałem, rozumem i wolą, zdolna do świadomego wyboru i przekraczania swojej własnej natury, aby zjednoczyć się z Bogiem, do wytężonego dążenia „ikony” ludzkiej do jej Archetypu. Prowadzą do tego sakramenty, zwłaszcza chrzest i bierzmowanie. Chrzest odnawia w duszy zamazany obraz Boży, a bierzmowanie przywraca podobieństwo Boże. Namaszczenie jest symbolem naszego uczestnictwa w Duchu Świętym, wcielając nas w człowieczeństwo Chrystusa (antropologia liturgiczna).

Obraz jest czymś dynamicznym, podczas gdy podobieństwo jest zadaniem domagającym się realizacji. Człowiek ma zdolność upodobnienia się do Boga przez wpływ Boskich energii. Przez łaskę bowiem ujawnia się w człowieku to, co Bóg ma przez naturę. Człowiekiem według obrazu i podobieństwa jest ten, kto w pełni uczestniczy w odkupieniu. Człowiek nie jest doskonałym stworzeniem, ale dzięki właściwemu posługiwaniu się darami Boga może stać się doskonałym. Chrystus jako wychowawca prowadzi człowieka, który realizuje w sobie coraz doskonalsze upodobnienie się do Chrystusa.

Chociaż człowiek upadł, to jednak nie zatracił w sobie obrazu Bożego. Po grzechu „obraz” pozostał w człowieku bez zmiany, lecz zredukowany do stanu ontologicznego milczenia, bezsilności i niezdolności urzeczywistnienia się w „podobieństwie”, które stało się całkowicie nieosiągalne naturalnymi siłami człowieka. Na utratę narażone jest więc Boże podobieństwo, czyli zdolność do twórczego pozytywnego działania. Utrata taka fałszuje obraz i zmniejsza jego skuteczność. Bogoczołwieczeństwo zawarte w człowieku osiąga swoją pełnię w człowieczeństwie Chrystusa. Tajemnicę człowieka można odczytać tylko w świetle tajemnicy Chrystusa. Prawosławiu obca jest więc redukcja człowieczeństwa wyłącznie do modelu etycznego. Dla prawosławia bowiem poziom etyczny jest zawsze niższy od poziomu religii.

Odkupienie dokonane na krzyżu w krwi Chrystusa odnawia w człowieku przyrodzony obraz Boży. Z drugiej strony teologia obrazu przeciwstawia się tendencjom do absolutnej autonomii człowieka. *Ho kryptós anthrópos* – ukryty człowiek – niesprowadzalny nigdy do końca, nie jest równocześnie samowystarczalny. Jeżeli jest bowiem obrazem, zależy od swego Archetypu.

Antropologia prawosławna, z wyjątkiem literatury ascetycznej, nigdy nie poświęca zbyt wiele uwagi grzechom i upadłej naturze, natomiast akcentuje przebóstwienie człowieka, będące ostatecznym celem bytów stworzonych.

Do antropologii przebóstwienia przyczyniła się szczególnie rosyjska teologia i filozofia religijna XIX i XX wieku. Punktem wyjścia tej nauki jest głoszona przez Sołowjowa idea Bogoczołwieczeństwa, a podstawą teologia św. Grzegorza Palamasa, według której niestworzone energie Boże (łaska niestworzona) przenikają całą naturę i już w tym życiu człowiek może, a nawet powinien stać się ich uczestnikiem. Św. Symeon Nowy Teolog uczył, że w tym życiu możemy, a nawet winniśmy ujrzeć Chrystusa, bo jeżeli będziemy godni zobaczyć Go zmysłowo tutaj, nie umrzemy. Dlatego nie powinniśmy oczekiwać, by zobaczyć Chrystusa w przyszłości, ale powinniśmy usiłować zobaczyć Go już teraz.

Św. Grzegorz Palamas podkreślał, że przemienienie (gr. *metamorphosis*) fizycznej natury człowieka dokonuje się już w tym życiu za pośrednictwem „światła Taboru” promieniującego z chwalebego człowieczeństwa Chrystusa. Człowiek może zostać prześwietlony przez Boga tak dalece, że ogląda Boga już na ziemi. Pouczające są w tym względzie doświadczenia mistyczne św. Serafina z Sarowa.

Stąd wypływa doniosłość dla duchowości prawosławnej dwóch świąt, święta Paschy i święta Przemienienia. Pascha daje nam poczucie bezpośredniego przeżycia odnowionego przez mękę Chrystusa obrazu Bożego. Chrystus zniszczył bowiem przez swoją śmierć naszą śmierć i zwyciężył władzę kosmosu.

Z pojawieniem się hezychazmu punkt ciężkości doktryny eschatologicznej ulokował się w Przemienieniu, ponieważ Przemienienie jest już spełnioną paruzją. Przemienienie oznacza przebóstwienie człowieka, czyli uczestnictwo w ożywającej mocy Zmartwychwstałego Chrystusa (1 Kor 15, 45).

Ten eschatologiczny aspekt Przemienienia podkreśla liturgia prawosławna tego święta (6 sierpnia), gdy w dziewiątej pieśni kanonu jutrzni słyszymy:

Aby okazać jawnie Twe niewypowiedziane drugie przyjście, w którym jako najwyższy Bóg objawiasz się, stojąc wśród bogów Apostołów na Taborze, Mojżesza i Eliasza światłością napelniłeś.

Natomiast kanon jutrzni Wielkiego Czwartku nawiązuje do Ewangelii według św. Jana (10, 34):

Ja rzekłem: bogami jesteście. W moim królestwie będę Bogiem i wy będziecie bogami razem ze mną.

Paruzja jest więc naocznym objawieniem Boga w Chrystusie i tylko przebóstwieni („bogowie”) mogą brać w niej udział. Jest to ta sama linia tradycji prawosławnej, która ciągnie się od św. Ireneusza z Lyonu, przez św. Atanazego Wielkiego, św. Symeona Nowego Teologa, hezychastów, św. Grzegorza Palamasa, aż do św. Serafina z Sarowa i ma swe potwierdzenie w liturgii Kościoła i w kontemplacji mistyków, w antropologii liturgicznej i doksologicznej.

Teologia prawosławna zachowuje optymizm w problematyce zła, cierpienia i śmierci, gdyż sensem śmierci jest zmartwychwstanie. Koniec naszego życia oznacza bowiem *anastasis*. Mikołaj Fiodorow, myśliciel rosyjski końca XIX wieku, uznał, że celem ludzkości jest przezwyciężenie śmierci i wskrzeszenie przodków, realizacja eschatologicznych treści chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo jest życiem i Bóg jest Bogiem żywych, a nie umarłych. Wiąże się z tym element patosu twórczości, gdyż tworzy człowiek, który ma uczestnictwo tworzenia dane przez Stwórcę. Stwórca czyni twórców i sam przemienia świat przez łaskę.

Prawosławie rozpatruje problem zła, cierpienia i śmierci w świetle Zmartwychwstania Chrystusa i zmartwychwstania powszechnego. Człowiek jest stworzeniem, które ma zmartwychwstać? Przemienieniu i odrodzeniu ma ulec także cały kosmos: „Oto czynię nową ziemię i nowe niebo... oto wszystko czynię nowym” (Ap 21, 5). Z tego punktu widzenia desakralizacja natury jest etapem prowadzącym do przemienienia. Nie należy zapominać, że sąd po grecku znaczy *krisis*. A takim sądem nad sądami jest krzyż. Zwycięstwo nad piekłem, odniesione przez Chrystusa, jest źródłem naszej nadziei. Chrystus powiedział do starca Sylwana z Atosu, jednego z najoryginalniejszych świętych naszego wieku, żeby nie tracił nadziei, trzymając swego ducha w piekle. Według św. Ambrożego ten sam człowiek jest zarazem potępiony i zbawiony.

Kościół prawosławny nigdy nie zdogmatyzował swojej eschatologii, ograniczając się wyłącznie do sformułowania Credo: „Oczekuję wskrzeszenia umarłych i życia w przyszłym świecie”. Wielu teologów prawosławnych wysuwało jednak teorię apokatastazy, czyli powszechnego zbawienia, odwołując się zwłaszcza do wypowiedzi św. Grzegorza z Nyssy. Zbawiciel, który łotra uczynił dziedzicem

raju, jest władny wspomnieć i nas, gdy umierając w Adamie, w Chrystusie oczekujemy ożywienia (Rz 15, 22).

Wynika to z głębokiego przekonania, że miłosierdzie Boże jest bez granic, o czym mówił św. Izaak Syryjczyk:

Garść piasku rzucona w niezmierzone morze, oto czym jest grzech wszelkiego ciała wobec nieskończonego miłosierdzia Bożego.

Radosna świadomość paschalna prawosławia każe nam wierzyć, że w noc paschalną nie jesteśmy dalsi od Chrystusa niż Maria Magdalena, niż niewiasty spieszące do grobu, uczniowie z Emaus i Apostołowie. W zmartwychwstaniu odnajdujemy sens naszych dziejów i możemy żywić nadzieję własnego zmartwychwstania.

Jeżeli więc coś naprawdę dzieli Wschód i Zachód poza kwestią trynitarną (*Filioque*) i eklezjologiczną (prymat i nieomylność papieska), jest to przede wszystkim antropologia. Antropologia prawosławna jest bardzo wrażliwa na wymiar ontyczny człowieka, a także na wymiar kosmiczny i apofatyczny. Teologia zachodnia ma charakter bardziej moralny, rozpatruje człowieka w perspektywie działania, a nie bytu. Być może, jest to opozycja wynikająca, jak twierdzi o. Yves Congar, z dwóch typów myślenia. Tajemnica człowieka tkwi, według prawosławia, w zadaniu, do realizacji którego powołany jest człowiek, czyli w przebóstwieniu. Jest też antropologią głoszącą optymizm. Człowiek w tym ujęciu nie jest niewolnikiem grzechu, ale współpracownikiem Boga, istotą powołaną do przebóstwienia. Antropologia ta jest przesiąknięta wiarą w to, że nikt „kto wierzy w Niego, nie będzie zawstydzony” (Rz 10, 11; Iz 28, 16), a On sam „wszystkich poddał nieprawości, aby wszystkim okazać miłosierdzie” (Rz 11, 32).

B. Bóg i świat

Relacje Boga w stosunku do świata sięgają koncepcji stworzenia i wynikających z tej koncepcji wniosków.

„Ojciec nie jest ograniczony żadną przestrzenią. Nie jest mniejszy od nieba. Niebo jest dziełem Jego palców, w swym ręku trzyma On całą ziemię, jest we wszystkim i poza wszystkim”. Bóg jest Stwórcą, a więc nie emanacja, nie jedność człowieka i Boga lub przyrody i Boga, ale coś zupełnie innego.

Dla chrześcijanina stworzenie świata nie jest tezą filozoficzną, lecz artykułem wiary. Filozofia starożytna nie знаła pojęcia stworzenia w absolutnym sensie tego słowa. Platowski Demiurg jest tym, który porządkuje, tworzy *kosmos*, co oznacza ład, porządek. O stworzeniu mówi pierwsze zdanie Księgi Rodzaju: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”. Najpierw autor księgi wspominał o „początku”, aby nikt nie wątpił, że świat ma początek, a następnie słowo „stworzył” mówi o wszechmocy Stwórcy. Idea stworzenia z niczego (łac. *ex nihilo*),

typowa dla myśli judeochrześcijańskiej, pojawia się po raz pierwszy w II Księdze Machabejskiej, w zachęcie matki skierowanej do synów, aby ponieśli męczeńską śmierć za wiarę ojców: „Spojrzyj na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że z niczego stworzył je Bóg” (7, 28).

Świat jest stworzony z woli Bożej. „Jest całkowicie innej natury niż Bóg. Istnieje poza Bogiem, ale nie co do miejsca, a co do natury”. Świat, człowiek, nie zostali zrodzeni przez Boga, ale stworzeni. Bóg dał im istnienie z niebytu, a nie z siebie. W niebycie i na niebycie zbudował byt. Te pozornie proste stwierdzenia prowadzą nas jednak do tajemnicy równie bezdennej, co i tajemnica bytu Bożego. Jest to tajemnica bytu stworzonego. Zacytowany fragment II Księgi Machabejskiej posługuje się radykalną negacją „ouk” – *ek ouk onton*, a to oznacza, iż Bóg nie stwarzał „z czegoś”, ale z niebytu, a więc przed „początkiem” nie było nic. „Stworzenia spoczywają na stwórczym słowie Boga jak na moście z diamentów, pod bezmiarem nieskończoności Bożej, ponad otchłanią ich własnej nicości”, jak powiedział metropolita Filaret Drozdow.

Nicość stworzenia jest równie niepojęta i tajemnicza, jak i mówienie o nicości Boga, co jest charakterystyczne dla teologii negatywnej w prawosławiu. Pierwotna nicość – która wydaje się być absurdalna – oznacza, że jest tylko Bóg. Stworzenie to powołanie do istnienia czegoś poza Bogiem, czegoś całkowicie nowego, Bóg użyczył miejsca czemuś poza samym sobą. Użyczy miejsca podmiotowi zupełnie innemu, nieskończenie oddalonemu od Niego, ale co do natury.

Sformułowanie „Na początku” oznacza początek czasu, czas nie istniał przed tym wydarzeniem, był to więc pierwszy moment, który nie może być częścią czasu. Biblia mówi więc o pojawieniu się materii. Stąd sensowne jest pytanie o „strukturę początku”. W kabalistyce żydowskiej pojawia się w związku z tą kwestią koncepcja *cimcum*, jedna z najbardziej zadziwiających i śmiałych koncepcji w dziejach. Chodzi o wycofanie się Boga z części nieskończoności, żeby mógł powstać świat. Gdy Bóg chciał stworzyć świat, wycofał się poprzez ograniczenie siebie w centralnym skupieniu swojej Światłości (Woli). W ten sposób powołał do istnienia sferyczną nicość, przestrzeń dla wszystkich przyszłych światów. Cały ten proces był niezbędny, aby mogły zaistnieć światy, które są skończone i ograniczone w przestrzeni. Wycofanie się Jego woli było najbardziej pierwsze, dopiero wtedy stworzenie naszego świata stało się możliwe. Bóg przygotował pustą przestrzeń, która zawrze w sobie wszystkie przyszłe stworzenia. Bóg osiągnął to poprzez wycofanie swej Światłości i tym samym zapoczątkował stwarzanie światów skończonych i ograniczonych.

Według kabalistów, na samym początku, po *cimcum*, czyli wycofaniu się Boskości i pierwszej emanacji światła, nastąpiło zjawisko zwane *beri'a*, co dosłownie znaczy „stworzenie” i co jest przejściem z absolutnej nicości w byt, wskutek czego powstała pierwotna materia świata, zwana *tohu*, a w języku midraszów *ewen szefija*, co znaczy „kamień węgielny”. W języku filozofii, nasyconym wpły-

wami greki, pierwotna materia nazywana jest *hijuli*. Stworzenie oznacza więc narodziny tego punktu materii, który ma charakter dynamiczny na skutek działania wszystkich przeciwstawnych sił odśrodkowych i dośrodkowych.

Tę zdumiewającą koncepcję odpowiada w prawosławiu teoria św. Grzegorza Palamas. Bóg jest więcej niż bytem, jest ponad wszelkie pojęcie, jest metabytem, ale zróżnicowanie w Osobach nie czyni z Boga bytu złożonego. Grzegorz Palamas rozróżnił absolutnie niepoznawalną i transcendentną istotę Bożą i energie, dwa aspekty bytu Bożego. Bóg nieosiągalny w swojej istocie cały oddaje się w swoich energiach, w przebóstwiającej łasce, w mocy stwórczej, która jest mocą całej Trójcy Świętej.

Stworzenie dlatego jest stworzeniem, że nie jest ono Absolutnym Bytem i tym samym istnienie stworzenia w żaden sposób nie da się wyprowadzić nie tylko z idei Prawdy, tego Pierwszego Poruszyciela wszelkiego rozumienia, ale nawet z faktu istnienia Prawdy, z Boga.

Wbrew akosmizmowi Spinozy i panteizmowi większości myślicieli, z natury Boga niczego nie można wnioskować o istnieniu świata, gdyż akt stworzenia świata – bez względu na to, czy będziemy go rozumieć jako momentalny i historycznie osiągalny bądź jako stopniowy i rozciągnięty na wszystkie czasy, bądź ujawniający się w nieskończonym procesie czasowym, bądź, w końcu, jako przedwieczny – w całej tej wielości możliwych rozumień musi być rozumiany jako wolny, to znaczy, że nie wynika on z Boga w sposób konieczny.

Akt stwórczy dotyczy także człowieka. Księga Rodzaju ukazuje nam Boga mówiącego: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz i na podobieństwo” (Rdz 1, 26), tak, jakby Trójca Święta naradzała się przed stworzeniem człowieka.

„Bóg stwarza samą myślą, która staje się dziełem”. Niepodobna założyć, że to, co ma początek, nie będzie miało końca. Dlatego też tylko Bóg jest „Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Koniec” (Ap 22, 13).

Jedynie Bóg może nam objawić, w jakim celu i w jaki sposób stworzył świat: „On rzekł i są uczynione” (Ps 32, 9).

Ponieważ Bóg dobry i wyższy nad dobro, nie poprzestał na kontemplacji swojej istoty, lecz w nadmiarze dobroci zechciał, aby powstały jestestwa, które by mogły przyjmować od Niego dobro i uczestniczyć w Jego własnym dobru – wyprowadza z niebytu do istnienia i stwarza wszystkie rzeczy, zarówno niewidzialne, jak i widzialne, oraz złożonego z natury widzialnej i niewidzialnej człowieka. Stwarza zaś samą myślą, która staje się dziełem współdopełnionym przez Słowo, a wydoskonalonym przez Ducha.

„Niebo i ziemia” (Rdz 1, 1) i „wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne” (Kol 1, 16) oznacza całe dzieło stworzenia.

Niebo określić można jako ten obszar, w którym mieszczą się wszystkie byty stworzone, zarówno widzialne, jak i niewidzialne. Zamyka ono bowiem w sobie i obejmuje duchowy świat aniołów i cały świat dostrzegalny. Jedynie Bóg pozostaje niczym nie objęty, a sam wszystko przepelnia, wszystko obejmuje i wszystkiemu wyznacza granicę.

Wynika to z faktu, że „przez wiarę poznajemy, że światy zostały ukształtowane słowem Boga, tak iż to, co widzialne, nie powstało ze świata zjawisk” (Hbr 11, 3).

Bóg „widział wszystko w pozaczasowej myśli, zanim się cokolwiek stało, i wszystko dzieje się w naprzód określonym czasie zgodnie z Jego władcym pozaczasowym zamysłem, który jest jednocześnie postanowieniem, obrazem i wzorem”.

Myśli Boga są więc Jego twórczymi aktami, a Bóg przede wszystkim stwarza idealną sferę świata – „eoniczną nicość” według Maksyma Wyznawcy – jedność idealnych zasad, którą można nazwać – wzorując się na platonizmie – Duszą Świata, *Anima Mundi*, która warunkuje i kształtuje konkretną jedność świata, czyni widoczną harmonię.

Wszechmogący, który stwarza światy i byty, jest równocześnie Ojcem, a to radykalnie zmienia obraz Boga w Biblii, w teologii i w filozofii religijnej.

* * *

Swinburne podjął więc interesującą próbę połączenia wybranych wątków z religijnej filozofii prawosławnej (i z teologii) z filozofią zachodnią, głównie scholastyczną. Nie jest to pierwsza próba tego typu w dziejach (Michał Psellos, Jan Italos, Barlaam z Kalabrii, Grzegorz Akindynos). Wszystkie jednak kończyły się porażką. Różnice w interpretacji tekstów biblijnych są zbyt duże, a poza tym – na co nie zwraca się uwagi – różnice w znaczeniu słów w języku greckim i ich przekładów na łacinę są niekiedy znaczące. Katolicyzm i prawosławie są jak dwa w pełni ukształtowane i zamknięte systemy semiotyczne. Niekiedy o tym też się zapomina...

God of the Bible and God of Philosophers

Keywords: *philosophy, religious history, ethics, anthropology*

Richard Swinburne attempts to transport the Biblical vision of loving God – who is also a God of vengeance and punishment, reward and consolation – onto philosophy. He also proposes his own conception of how this combination of attributes is possible. Swinburne starts from the assumption that the existence of God and God's acts do not make a difference to the fact that moral values exist, but they do make a difference to what is right and wrong. Swinburne also makes a distinction between necessary and contingent truths, and this preoccupation betrays his interest in scholastic philosophy that has little to do with the Russian Orthodox Church. The same is true of natural law which also has scholastic origins and was transplanted into the orthodox faith in the process of imitation or accommodation to the West. Some orthodox philosophers and theologians reject that notion. Moreover, Swinburne says that some of God's recommendations are discovered by humans as a form of internal inspiration that on certain occasions may even include philosophical thought. There is no room in the orthodox faith for such beliefs, and they may even be considered dangerous. Altogether, this is an interesting attempt to combine some strains of thought present in the orthodox faith with the heritage of western philosophy, mainly scholastic. As such it is not the first attempt of that kind. Swinburne follows in the footsteps of Michael Psellos, John Italos, Barlaam of Calabria and Gregory Akidynos. Unfortunately all these efforts were a failure, and Swinburne's proposal fares no better. The differences in interpretation of Biblical texts are so vast that they cannot be bridged by single-handed attempts. Even the differences between the Greek and the Latin versions of the same texts are insurmountable. Western and Eastern Christianity can be compared to fully shaped and closed semiotic systems. Closing the gap seems impossible.