

MAŁŻEŃSTWO PROFETYCZNĄ FIGURĄ KRÓLESTWA

Życie chrześcijanina, każdego chrześcijanina, jest zawsze miejscem realizowania — zgodnie z otrzymanymi charyzmatami i ściśle osobistym powołaniem — tego przeznaczenia ludzkiego, o które Chrystus prosił Ojca: „aby wszyscy stanowili jedno, jak ty, Ojcze, we mnie, a ja w tobie, aby i oni stanowili jedno w nas” (J 17, 21). Również małżeństwo, więź oblubieńcza, stanowi sposób realizowania, przez mężczyznę i kobietę, w ich niepowtarzalnym życiu oraz w określonych warunkach i okolicznościach tegoż życia, przeznaczenia wspólnego całej ludzkości: odnowy trynitarne-go sposobu bytowania, a więc takiego istnienia, w którym człowiek żyje na wzór samego Boga, który stworzył go na swój obraz i podobieństwo, czyli — konkretnie — w którym człowiek żyje miłością.

1. Chwałą i czią uwieńczeni

Małżeństwo, sakrament miłości, jako wydarzenie, w którym życie dwóch bytów zostaje zespolone w jedno ciało i jako rzeczywistość osobistego aktualizowania ogólnego celu zamierzonego przez Chrystusa, jest równocześnie miejscem, w którym obie te istoty integrują w sobie całą historię zbawienia, czyniąc ze swego życia wspólnotowego znak i obraz życia przyszłego zbawionych, którzy zostali już uleczeni z choroby grzechu i urzeczywistnili plan Boży dotyczący jedności naruszonej przez szatana-rozdzielcę.

Małżeństwo jest „punktem zespalałym alfę i omegę przeznaczenia ludzkiego” — stwierdza P. Evdokimov¹, a upoważnia go do tego centralna modlitwa obrzędu zaślubin w tradycji Kościoła Wschodniego. „Panie, Boże nasz, uwieńcz ich czią i chwałą” — mówi kapłan w podniosłym momencie ukoronowania², przypominając w ten sposób w trakcie obrzędu fakt wyniesienia człowieka do wielkiej godności tuż po jego stworzeniu i uwieńczenia go przez Boga „chwałą i czią” (Hbr 2, 7), a zarazem „uświadamiając to, co

nadchodzi”³, a więc czym stanie się ludzkość wówczas, gdy nadejdzie nowe Jeruzalem i gdy ludzie staną w obliczu Boga przynosząc owoce darów otrzymanych od Ducha Świętego i wnosząc „przepy ch i skarby narodów” (Ap 21, 26). Ukoronowanie chwałą i czią oznacza zatem dla mężczyzny i niewiasty, zespolonych małżeństwem, właściwy dla nich sposób zespalania i wyrażania swoim własnym życiem sensu całej historii ludzkiej.

Zasadnicza myśl Evdokimova odnośnie do małżeństwa skupia się właściwie na tym zintegrowaniu małżeństwa w przyszłości; małżeństwo jest tą rzeczywistością, w której dwa odrębne byty zespalają się w jedno, a tym samym otwierają się na pełnię Królestwa: jest miejscem zespolenia i drogą prowadzącą do integracji. Dlatego też, pisze Evdokimov, „jedność życia małżeńskiego nie jest uzasadniona sama przez się, albowiem nie jest ona jednością zamkniętą w doczesności, lecz otwartą na wiek przyszły i przewyższającą uwarunkowania tego świata”⁴.

2. Czystość — integralność małżeństwa

W świetle tak pojętej jedności stają się zrozumiałe liczne modlitwy o czystość małżonków, przewijające się przez cały wschodni obrzęd małżeństwa. Czystość nie polega jedynie, jak to głoszą nasze słowniki, na „wyrzeczeniu się uciech zmysłowych”, czystym zaś nie jest po prostu ten, kto „powstrzymuje się od upodobań i myśli cielesnych”. Sens czystości wymaganej od małżonków staje się dopiero wówczas w pełni zrozumiała, gdy się uwzględni termin grecki (*sofrosyne*) oraz rosyjski jego odpowiednik (*celomudrie*) — wyrażenia, które przetłumaczone jako „czystość” tracą wiele ze swego znaczenia etymologicznego. *Celomudrie* — czystość to całość, integralność bytu ludzkiego⁵; oznacza zatem stan człowieka, który nie jest wewnątrznie rozdarty, podzielony w sobie, oddzielony od stworzeń i od Boga; chodzi w niej o stan duchowy człowieka, który całym swoim jestestwem (duszą i ciałem) odrzuca pokusę szatana-rozdzielcy, nie pozwala się kawałkować na szereg pożądań i namiętności, lecz koncentruje się całkowicie na jednym jedynym „pragnieniu Stwórcy”⁶. Taka właśnie czystość-integralność, kształtując człowieka na wzór i podobieństwo czy-

stości archetypicznej, umożliwia mu — w sposób nadprzyrodzenie odpowiadający jego naturze — zrozumienie i udział w tym, że „wszyscy stanowimy jedną rzeczywistość” Królestwa: „Czystość serca, dziewictwo i nieskalaność (*celomudrennaja*) stanowią nieodzowny warunek, by móc kontemplować Sofię-Mądrość i stać się domownikami Niebieskiego Jeruzalem” ⁷.

Ta czystość-integralność nie odnosi się wyłącznie do jakiegoś jednego tylko aspektu człowieka; właśnie jako integralność obejmuje wszystkie jego wymiary, „przewyższa akty fizjologiczne i wyraża samą strukturę ducha ludzkiego” ⁸. Modlitwa o czystość małżeńską nie oznacza w tym kontekście jakiegoś nonsensownego rezygnowania z przyjemności cielesnych, albo też — ściślej się wyrażając — swoistego egzorcyzmu, który miałyby uwolnić małżonków od grzechu przyrodzonego. Evdokimov przytacza w tym względzie św. Jana Chryzostoma, który z naciskiem podkreślał „godność właściwą małżeństwu”, do której „winno się powrócić, by zamknąć usta heretykom” ⁹, a także zdanie biskupa Pafnucego, będącego przedstawicielem bardziej rygorystycznego nurtu ascetycznego na pierwszym soborze powszechnym: „małżeństwo i stosunki między małżonkami są same przez się godne i bez plamy” ¹⁰. Każdy przejaw rygoryzmu wrogiego zmysłom, wszelkie próby „utożsamiania ciała, erosu i grzechu” ¹¹ — są wyrazem mentalności nie przyjętej nigdy przez Kościół, mentalności prowadzącej do ujęć opartych na niektórych tekstach Starego Testamentu, lecz zapominających o tym, że „teksty te pochodzą wszystkie z okresu przed *Wcieleniem*” ¹²; nie można więc mieć za złe Evdokimowowi, jeżeli podkreśla on wielokrotnie, iż jedynym grzechem, który nie może być przebaczony, jest „nieczułość na Zmartwychwstałego” ¹³.

Na konieczność pojmowania czystości w sensie „ontycznym” ¹⁴, a nie tylko fizjologicznym, wskazuje także fakt, że z modlitwą o czystość wiąże się prośba o dar „potomstwa, które stanie się ich wsparciem” ¹⁵: gdy zestawia się te dwie modlitwy ze sobą, dostrzeże się wówczas wyraźnie, że nie może tu się rozchodzić o zwyczajną czystość fizjologiczną. Z drugiej natomiast strony jest rzeczą oczywistą, że prośby o potomstwo nie powinno się rozumieć w tym

sensie, jakoby prokreacja miała być celem (zasługującym zamierzeniem) zapewniającym świętość (czystość) środkowi (jakim jest akt seksualny i związana z nim przyjemność zmysłowa) z natury swej grzeszemu i będącemu wirtualnie grzechem. To właśnie wynika z przytoczonej wyżej wypowiedzi biskupa Pafnucego: „małżeństwo i stosunki *między małżonkami* są same przez się godne i bez plamy”. Trzeba też uwzględnić, że w ujęciu Evdokimova nie tyle prokreacja nadaje sens pożyciu seksualnemu, co świętość zawarta w samym małżeństwie jako sakramencie: ona to sprawia, że akt płciowy i jego naturalny skutek, jakim jest prokreacja, stają się prawdziwe i godne człowieka. Świętość ta przemienia prokreację w rodzenie dla życia, a nie dla śmierci; owocem tejże świętości jest zachowywanie cyklu urodzin, które „przedłużają życie mimo następstwa śmierci”¹⁶, a więc pozwalają przezwyciężyć śmierć na płaszczyźnie gatunku, choć pozostaje ona niezmiernie przykrym faktem na płaszczyźnie jednostkowej i osobowej. Nie da się też uzasadnić prokreacji, uznać ją za fakt czysto naturalny, w oderwaniu od Wcielenia i jego łaski, od nadprzyrodzoności będącej samą prawdą natury i tak niezbędnej dla natury, że bez niej uleglibyśmy „przeobrażeniu unicestwiającemu samą naturę”¹⁷. To uwypuklenie znaczenia Kościoła domowego, a nie prokreacji, powinno w rzeczy samej oznaczać, że jeżeli się nie wcieliła dogłębnie w Chrystusa i w Jego ciało (Kościół), i jeżeli się nie przeżywa swego życia małżeńskiego jako rzeczywistego uczestnictwa w Kościele, objawiającego samo przez się tenże Kościół, wtedy traci także swój sens nawet prokreacja. Jeżeli uzna się złotą regułę antropologii Evdokimova, według którego „to, co ziemskie, jest rzeczywiste tylko w miarę swego udziału w tym, co niebieskie”¹⁸, wówczas pojmie się też znaczenie przedstawionej tu koncepcji, którą można by traktować nie tyle jako obalenie ujęcia zachodniego, co jako podkreślenie faktu, że ani akt płciowy, ani jego skutek naturalny nie są w stanie same przez się uniknąć tej bezsensowności, w jaką popada wszelka rzeczywistość ziemska z chwilą, gdy przestaje być otwarta na wtargnięcie Innego, symbolizującego rzeczywistość Królestwa¹⁹; tymczasem dla Evdokimova małżeństwo jest właśnie „profetyczną figurą Królestwa”²⁰.

Powołując się na Gabriela Marcela, Evdokimov przypomina, że „powiedzenie: kocham cię, oznacza: nie umrzesz”²¹; po grzechu jednak wszystko podlega nieubłaganiu prawu śmierci będącej bezwzględnym zaprzeczeniem miłości. Również akt płciowy, zespolenie dwóch istnień, wraz ze swym skutkiem, jakim jest prokreacja, nie uwalniają się same przez się spod prawa śmierci, stając się tym samym zaprzeczeniem tego, co je motywuje, a mianowicie miłości. *Finis amoris, ut duo unum fiant*²²; tymczasem śmierć, przejawiająca się w nieustannym „ciągu umierania”, staje się zaprzeczeniem tegoż celu: oddala od siebie i rozdziela byty, ponieważ pojawiła się w dziejach człowieka dlatego, że „człowiek się oddalił i oddala od Żyjącego”²³. Naturalnym pragnieniem człowieka jest przewyciężenie tego „złowieszczego podziału” — by użyć określenia św. Sergiusza Radoneza. Człowiek pożąda całą swą istotą nieśmiertelności, a dążenie to jest „głębsze od niego samego”, gdyż śmierć jest *contra naturam* — przeciwna naturze²⁴. Po grzechu jednak to pragnienie nieśmiertelności jest nieziszczalne dla zranionej nim natury ludzkiej. Tym samym także miłość nie osiąga w pełni swego celu: pozostawione samemu sobie zespolenie mężczyzny i niewiasty, zamiast znaleźć swe uwieńczenie w jedności stanowiącej naturalny jego owoc²⁵ i uczynić z faktu wydania na świat nowej istoty żywej narodziny dla życia, popada w sprzeczność śmierci. Sprzeczność ta zostaje przewyciężona tylko wówczas, gdy w zespoleniu mężczyzny i niewiasty naturę odnosi się do jej rzeczywistości, jaką jest nadnatura, i gdy samo zespolenie przekształca się w Kościół domowy i w nim się dopełnia, stając się tym samym zapoczątkowaniem Królestwa, udziałem w jego budowie: „nie w swoim gatunku, lecz w Chrystusie człowiek jest wieczny, o ile ogołaca się z człowieka starego i „odnawia się na obraz Tego, który go stworzył”. Małżeństwo ustawia człowieka w samym wnętrzu tej odnowy”²⁶. Uważamy, że to miał na uwadze Evdokimov dopatrując się celu i właściwego znaczenia małżeństwa raczej w Kościele domowym aniżeli w prokreacji. Autor ten chciał po prostu ukazać to, co przeobraża całe życie małżeńskie (łącznie z prokreacją) w rzeczywistość odpowiadającą godności człowieka, zamierzonej przez samego Boga. „Nieależ-

nie od upadku, Bóg stworzył świat, by stać się Człowiekiem i by człowiek stał się «bogiem przez łaskę», uczestniczącym w warunkach istnienia Bożego: *nieśmiertelności i czystej integralności swojego bytu*”²⁷. Nie jest wcale wykluczone, że wszystko to bywało niekiedy opacznie rozumiane i że samą prokreację traktowano jako coś ubocznego²⁸; w ujęciu Evdokimova nie ma jednak żadnego neomaltuzjanizmu²⁹, bądź też jakiejś neoplatońskiej pogardy w odniesieniu do rzeczywistości fizycznej; byłoby to bowiem całkowicie niezgodne z całokształtem jego myśli³⁰: „istnienie małżeńskie dosięga nieba, ale nie w ten sposób, jak to czynią poeci, platonicznie, albo też eremicy, duchowo, lecz ontycznie — mocą charyzmatu świętości małżeńskiej”³¹.

Niezależnie jednak od tego wszystkiego trzeba w tym miejscu zauważyć, że główny zamiar omawianego autora wyraża się w dążeniu, by człowiek nie stał się niewolnikiem gatunku, co się z kolei przejawia — jak to zostało już powiedziane — w podkreślaniu podstaw nadających sens każdemu wydarzeniu ludzkiemu. Nie można także zapominać o wewnętrznym zabarwieniu myśli Evdokimova, która — nosząc na sobie typowo rosyjskie znamiona — jest zdecydowanie eschatologiczna, apokaliptyczna, nastawiona twórczo na czasy, w których „nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, ale będą jak aniołowie w niebie” (Mk 12, 25). Fakt ten i to profetyczne nastawienie pozwalają w jakiejś mierze właściwie zrozumieć niektóre wprost paradoksalne wypowiedzi autora, lub też zbyt jaskrawe zaakcentowanie pewnych twierdzeń.

3. Małżeństwo jako uwewnętrznione życie zakonne

Typowo eschatologiczne nastawienie, które wyraża się — jak to już zostało podkreślone — w ujmowaniu małżeństwa jako profetycznej figury Królestwa i jako drogi umożliwiającej dostęp do pełni tegoż Królestwa, znajduje także swój przejaw w innej zasadniczej myśli Evdokimova, która pozwala spojrzeć na małżeństwo jako na osobowy sposób uczestniczenia w bezwzględnym charakterze powołania wspólnego dla wszystkich chrześcijan, niezależnie od odrębności ich osobistych powołań oraz otrzymywanych charyzmatów. Myśl tę można by ująć następująco: małżeństwo jako

sakrament — a więc jako „droga dana nam przez Pana”³², byśmy mogli uczestniczyć w rzeczywistości Królestwa — jest szczególnym sposobem dawania świadectwa temu bezwzględnemu i twórczemu odniesieniu bytu ludzkiego do Boga, jakim charakteryzuje się życie zakonne.

Każdy chrześcijanin jest powołany — zdaniem Evdokimova — do przeobótwienia³³: chodzi o przyobleczenie się w Chrystusa, „o napełnienie się Bogiem, abyśmy przyjmując Go w siebie stali się tym, czym On jest. Kto bowiem wpatruje się usilnie w światło, sam staje się światłem — stwierdza Palamas”³⁴. To podstawowe dążenie, to wspólne wszystkim ochrzczonego pożądanie „Jedynego koniecznego”³⁵ występuje w sposób szczególny w życiu zakonnym, polegającym na całkowitym wyzbyciu się siebie, na darze ze siebie, ze swojego istnienia i życia własnego, aby całym sobą głosić Chrystusa.

Nie był to żaden przypadek, że pierwsi mnisi chrześcijańscy, chcąc podkreślić swoje całkowite oddanie się Bogu, udawali się na pustynię — „miejsce przebywania złych duchów”³⁶, gdzie „cała przyroda jest wroga człowiekowi i pozostaje w rękach odwiecznego nieprzyjaciela Boga — Szatana. I właśnie tam ujawniała się moc Jahwe, albowiem bez niej człowiek nie miałby nadziei na przetrwanie: tam ujawniało się, że Jahwe jest Bogiem zbawiającym”³⁷. Nie było to także przypadkiem, że Kościół pierwotny, który w postaci Jana Chrzciciela posiadał tak żywą i drogą pamiętkę oraz przypomnienie żydowskiego życia mniszego, zrodził własne życie zakonne stosunkowo późno: dopóki nie uświadomił sobie, że wszędzie tam, gdzie sam żyje i się rozwija, ma do czynienia z opuszczonym królestwem szatana, ukazującym mu swą wrogość poprzez liczne prześladowania, nie odczuwał potrzeby dawania szczególnego świadectwa swej specyfiki i swej odrębności³⁸ od świata; kiedy jednak wraz z Konstantynem Wielkim otrzymał możliwość spokojnego rozwoju, zadanie „świadczania o rzeczywistościach ostatecznych spoczęło na życiu zakonnym”³⁹. Dzisiaj zatem, kiedy Kościół zdaje się znajdować warunki prawdziwie pustynne wszędzie tam, gdzie żyje na co dzień, spotykając się z coraz to większą dechrystianizacją, szczególnie aktualne staje

się na nowo zadanie głoszenia Jedynego koniecznego w ciszy naszych miast: świadectwo mnichów winno się poszerzyć, wzbudzając „właściwy sobie oddźwięk w powszechnym kapłaństwie wiernych. Dawanie świadectwa wierze we współczesnym świecie wymaga powszechnego powołania do uwewnętrznionego życia mniszego”⁴⁰.

Małżeństwo stanowi właśnie jeden ze sposobów realizowania tego typu zakonności: wspólnota małżeńska ma wiele wspólnego ze wspólnotą zakonną. Przede wszystkim życie małżeńskie nie jest wcale czymś gorszym od życia zakonnego — stwierdza Ewdokimov, opierając się w tym względzie na nieprzerwanej doktrynie Kościoła prawosławnego, który nie przestawał nigdy na przestrzeni swych dziejów, począwszy od św. Jana Chryzostoma⁴¹ aż do św. Serafina Sarowa⁴², podkreślać jednakowej godności obu tych stanów. Co więcej, wiele tradycyjnych elementów, które dochodzą także do głosu w obrzędzie małżeństwa i w konsekracji zakonnej, ukazuje żywą łączność obu tych stanów. Ewdokimov zauważa, że początkowo obrzęd zaślubin „zawierał w sobie także elementy tonsury zakonnej”⁴³, oraz zaznacza, iż wkładane na głowy oblubieńców korony ukazują nie tylko ich włączenie — jak już zaznaczono — w rzeczywistość Królestwa, do którego prowadzą całe dzieje ludzkie jako do celu zbawienia, dzieje, w które małżonkowie zostają włączeni właśnie poprzez znak i symbol koron, lecz stanowią także wyraźne odniesienie do historii „czterdziestu męczenników sebastijskich, których sam Bóg uwieńczył z nieba koronami”⁴⁴.

W obrzędzie zaślubin przewija się zatem dosyć wyraźnie myśl, że małżeństwo, jeśli ma ukazać całe swe „ukryte światło, powinno się wznieść i osiągnąć radość męczenników, która stanowi owoc całkowitego daru z siebie samego”⁴⁵. Jeżeli zaś się uświadomi sobie, że męczeństwo było tą formą dawania świadectwa Jedynemu koniecznemu, którą przejęło później, po ustaniu prześladowań, życie zakonne, wówczas jeszcze wyraźniej ukazuje się związek zachodzący między wspólnotą małżeńską i zakonną. Korony świadczą, że małżonkowie są powołani, w warunkach właściwych ich stanowi, do całkowitego daru z siebie, który prowadził pier-

wszych chrześcijan aż do męczeństwa, a następnie do życia mni-szego na pustyni; że są powołani do całkowitego wyzbycia się siebie, które doprowadziło Chrystusa do śmierci męczeńskiej na krzyżu: albowiem korony małżonków i męczenników otrzymują swe pełne znaczenie tylko dzięki „cierniowej koronie Pana”⁴⁶.

Obrzęd podkreśla to włączenie małżonków w duchowość męczenników i mnichów wówczas, kiedy pod sam koniec zaślubin zwraca się ze słowami modlitwy do męczenników: „święci męczennicy, którzy stoczyliście dobry bój i zostaliście uwieńczeni chwałą, wstawiajcie się u Pana, aby miał litość nad naszymi duszami”; chcąc zaś jeszcze bardziej uwypuklić to włączenie oczekiwano w dawnej tradycji, aż siedem dni na moment zdjęcia symbolicznych koron z głów małżonków, czas zaś ten uważano za swego rodzaju „nowicjat zakonny”⁴⁷.

Wiele szczegółów zagubiło się na przestrzeni wieków, lecz sama istota pozostała, i to tak dalece, że jeszcze w ubiegłym stuleciu utrzymywał się, na przykład w Rosji, zwyczaj spędzania tych siedmiu dni „w jakimś klasztorze wśród mnichów i mniszek”⁴⁸. Myśl tę podjął — także w Rosji w ubiegłym wieku — między innymi Bucharew (1829—1871)⁴⁹, który, idąc za sugestiami św. Jana Chryzostoma, ukazywał te aspekty małżeńskie, które stawiają je na równi z życiem zakonnym: zakonnym ślubom czystości, posłuszeństwa i ubóstwa odpowiadają w małżeństwie rzeczywistości bezwzględnie im podobne. Realizując te śluby zakonnik daje swoim życiem świadectwo swojej całkowitej przynależności do Pana. To samo można powiedzieć również o małżonkach: „zostają oni małżonkami po to, by należeć, w swej miłości małżeńskiej, wyłącznie do Pana (ślub czystości), by pozwalać się kierować tylko Panu (ślub posłuszeństwa) i by dać się utrzymywać tylko Panu (ślub ubóstwa)”⁵⁰.

4. *Finis amoris, ut duo unum fiant*

Z tego, co powiedzieliśmy na temat różnych aspektów obrzędu małżeństwa, a zwłaszcza włożenia koron i modlitwy o czystość małżonków, a także z faktu traktowania małżeństwa jako szczegól-

nego sposobu przeżywania zakonności w świecie, wynika oczywisty wniosek co do zasadniczej idei Evdokimova; jest nią ponowne wszczęcie mężczyzny i kobiety w dzieje ludzkości (ukoronowanie) oraz przywrócenie im ich pierwotnej godności (czystość): oba te elementy realizują małżonkowie jednocząc się ze sobą na całe życie, o ile ich zespolenie upodabnia się do powołania zakonnego, to znaczy, o ile „nie ujmuje niczego zastraszającej zazdrości Boga”⁵¹, pozostając w stałym odniesieniu do tego światła, jakim jest sam Chrystus.

Jeżeli Evdokimov powtarza wciąż, że mężczyzna i niewiasta są z natury swej istotami „komplementarnymi”⁵², które oddziela od siebie upadek, i jeżeli powołuje się tak często na św. Jana Chryzostoma, by stwierdzić, że „mężczyzna i niewiasta są jednym a nie dwoma bytami”⁵³, to równocześnie kładzie też nacisk na inny aspekt: „w momencie spotkania, spojrzenia krzyżują się ze sobą; nie można jednak zamknąć się na tym wzajemnym oglądaniu siebie, zachować je na wieczność”⁵⁴. I właśnie to ostatnie spostrzeżenie prowadzi go do ukazania podstaw dwóch poprzednich stwierdzeń, a tym samym tej jedynej podstawy, na jakiej się opiera więź mężczyzny z niewiastą. Ich wzajemne spotkanie, o ile zdoła nawet przewyciężyć, naszkicowaną przez sartrowską fenomenologię, patologię międzyosobowych odniesień, sprowadzającą miłość do szeregu mniej lub bardziej sadomasochistycznych zachowań, i o ile potrafi nie być już jakimś mniej lub bardziej ukrytym przejawem frustracji, nie może się jednak ograniczać tylko do tego, by być konfrontacją dwóch egoizmów uzgodnionych ze sobą tak dalece, że się już wzajemnie nie gnębią; gdyby taki stan dało się nawet osiągnąć, jego owocem byłaby jedynie niezbyt zadowalająca nuda, jakaś bezpłodna równowaga niezdolna do spowodowania prawdziwego wzrostu wewnętrznego. Rzeczywiste zespolenie nie jest równowagą, lecz przekroczeniem i przewyciężeniem własnej ograniczoności. Spoglądając na siebie mężczyzna i niewiasta nie zamykają się więc nawzajem w swoich oczach (on w jej, a ona w jego), lecz spoglądają „wspólnie, jedno za pośrednictwem drugiego, w «całkowicie Innego»”. I właśnie wtedy prawo dwubiegunowości ustępuje miejsca wyższej zasadzie zbieżno-

ści przeciwieństw. Wszelkie kontrastujące ze sobą pary ukazują swoje twórcze możliwości tylko wówczas, gdy przewyciężają siebie i integrują się w tym ożywiającym źródle powszechnej zbieżności przeciwieństw, jakim jest Chrystus”⁵⁵. Prawdziwe zespolenie mężczyzny i niewiasty jest więc możliwe tylko wtedy, gdy się realizuje w obliczu Chrystusa.

Postać niewiasty, i to kochanej, przedstawia zawsze u Evdokimova kolosalne znaczenie — jak to wynika z wszystkich jego publikacji. To właśnie niewiasta, przeze mnie oglądana, „zwraca mi moje oblicze, które znam, ale którego nigdy nie widziałem”⁵⁶. Więcej jeszcze, mężczyzna sam nie jest w stanie poznać siebie dogłębnie: zadaniem niewiasty jest zrodzić go — dzięki właściwemu sobie charyzmatowi „macierzyństwa duchowego”⁵⁷ — w jego własnej prawdzie; ona także przekształca męski instynkt niszczenia w „instynkt życia”⁵⁸. W ten sposób miłość niewiasty i do niewiasty staje się swoistym „objawieniem”⁵⁹; trzeba jednak uwzględnić przy tym to, że — jak zostało już powiedziane — wszystko to jest możliwe tylko pod warunkiem, iż mężczyzna nie zamknie się w swym spojrzeniu na kobietę i że to spojrzenie pojmie nie jako „bożyszcze, ale jako dar królewski, zachowujący rysy obecności Bożej”⁶⁰, opromieniony blaskiem tejże obecności i pozwalający tym samym mężczyźnie poznać własną prawdę, dostrzec wielkość swego powołania, przyoblec się w Chrystusa, ponieważ „przyobleczenie się w Chrystusa jest kontynuowaniem i kontemplowaniem razem z Nim «liturgii kosmicznej», naruszonej poprzez grzech; a także jest, we wspólnocie (synergizmie) działania boskiego i ludzkiego, przeobrażaniem czasu i przestrzeni oraz wprowadzeniem całego świata w światło dnia ósmego, kiedy to «Bóg będzie wszystkim we wszystkich»”⁶¹.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹ *Le Sacrement de l'Amour. Le Mystère conjugal à la Lumière de la Tradition Orthodoxe*, Paris 1962, s. 204 (w dalszym ciągu będzie stosowany skrót: SA).

² Tak się nawet określa małżeństwo w Kościele Wschodnim, mając na uwadze korony, które wkłada się na głowy małżonków w momencie wypo-

wiadania „skutecznej formy sakramentu małżeństwa” (*L'Ortodossia*, Bologna 1968, s. 433; tłum. polskie: *Prawosławie*, W-wa 1964, s. 332; w dalszym ciągu skrót: P). Wkładając koronę małżonkowi kapłan wypowiada słowa: „Sługa Boży... zostaje poślubiony (dosłownie: ukoronowany z) służebnicy Bożej... w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego. Amen”. Koronując z kolei małżonkę, mówi: „Służebnica Boża... zostaje poślubiona (dosłownie: ukoronowana) słudze Bożemu... w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen”. Udzielając następnie błogosławieństwa obojgu, kapłan mówi: „Panie Boże nasz, uwieńcz ich czią i chwałą”.

³ *La femme et le salut du monde*, Paris—Tournai 1958, s. 11 (w dalszym ciągu skrót: FSM).

⁴ FSM... s. 16.

⁵ Termin składa się z: *cełyj* (cały, nienaruszony) i *mudrość* (mądrość); etymologicznie oznacza więc pełną mądrość, pełnię mądrości, umysł niepodzielony i serce nienaruszone.

⁶ SA, s. 67.

⁷ P. A. Florenskij, *Stołp i utwierdzenie istiny*, Moskwa 1914, s. 351—352 (przekład włoski: *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, s. 414).

⁸ P, s. 327.

⁹ SA, s. 38.

¹⁰ P, s. 328.

¹¹ SA, s. 217.

¹² SA, s. 219.

¹³ *La nouveauté de l'Esprit*, Begrolles 1977, s. 37 (skrót: NE). Por. *Le età della vita spirituale*, Bologna 1968, s. 84 (skrót: EVS), *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Roma 1969, s. 91 (skrót: CD) itp.

¹⁴ SA, s. 226.

¹⁵ Treść obu modlitw powtarza się kilkakrotnie: „niech będzie im dana czystość i potomstwo, które stanie się ich pomocą”; „niech będą płodni i prowadzą życie nienaganne”; „użyj Twoim sługom... pokoju, długiego życia, czystości, miłości przewycięzającej wszystko w pokoju, licznego potomstwa”; „udziel im dobrego potomstwa, daj harmonię duszy i ciała”.

¹⁶ SA, s. 226.

¹⁷ P, s. 98nn.

¹⁸ *Cristo nel pensiero russo*, Roma 1972, s. 37 (skrót: CPR).

¹⁹ Chcąc się przekonać, w jakim sensie autor używa terminu „symbol”, zob.: *La teologia della bellezza*, Roma 1971, s. 149—150 i 198—199, gdzie stwierdza, że symbol „spełnia funkcję ukazywania «sensu», a zarazem staje się wyrazem obecności”, „posiada charakter epifanijny: ukazuje w obrazie rzeczywistą obecność transcendencji”.

²⁰ SA, s. 61.

²¹ SA, s. 146.

²² FSM, s. 23.

²³ O. Clément, *Riflessioni sull'uomo*, Milano 1972, s. 160.

²⁴ *L'amour fou de Dieu*, Paris 1973, s. 91.

²⁵ Naturalny zgodnie z planem Boga, który stwarza człowieka na swój obraz i swe podobieństwo, aby uczynić z niego „boga stworzonego”.

²⁶ SA, s. 165—166.

²⁷ SA, s. 67. Podkreślenie jest nasze.

²⁸ Por. SA, s. 167.

²⁹ Por. SA, s. 234—248.

³⁰ Por. SA, s. 149—153.

³¹ NE, s. 232.

³² P, s. 300nn.

- 33 Bóg stał się człowiekiem po to, by człowiek mógł stać się Bogiem — powtarza wielokrotnie Ewdokimov, cytując Ojców.
- 34 CD, s. 21.
- 35 NE, s. 45.
- 36 O, s. 110.
- 37 J. Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959, s. 7.
- 38 Mnich w języku rosyjskim znaczy *inok* = różny, odmienny, jak uważa to Ewdokimov (FSM, s. 104).
- 39 P, s. 23nn.
- 40 EVS, s. 139.
- 41 „Mnich i człowiek świecki winni osiągnąć te same szczyty, narażając się na same niebezpieczeństwa i odnosząc podobne rany” (*Adversus oppugnatores vitae monasticae*, III, 14; cyt. w: SA, s. 89—90).
- 42 „Nieważna jest różnica zachodząca między naszymi stanami, mną jako mnichem i tobą — laikiem. Bóg patrzy przede wszystkim na serce czyste i pełne wiary w Niego i w Jego Syna jedyne, i w odpowiedzi na tę wiarę posyła z wysoka łaskę Ducha Świętego” (ze spotkania św. Serafina z jego uczniem Motowiłowem, cyt. u: I. Gorainoff, *Seraphim de Sarov*, Paris 1979, s. 181).
- 43 P, s. 327.
- 44 SA, s. 204.
- 45 P, s. 329.
- 46 SA, s. 205. Ewdokimov kładzie nacisk na ten fakt podkreślając, że „dawne obrączki nosiły na sobie znamiona dwóch twarzy zespolonych krzyżem” (SA, s. 205), oraz dodaje na dnie dawnych pucharów ślubnych rzeźbiono korony włożone na głowy małżonków, które podtrzymuje sam Chrystus (NE, s. 224).
- 47 SA, s. 206.
- 48 NE, s. 232.
- 49 Por. CPR, s. 84—88.
- 50 SA, s. 92.
- 51 FSM, s. 104.
- 52 NE, s. 238.
- 53 P, s. 331.
- 54 FSM, s. 228.
- 55 Tamże.
- 56 „Poèmes”, w: *Contacts*, n. 73-74 (1971), s. 116.
- 57 SA, s. 40.
- 58 SFM, s. 256.
- 59 SA, s. 147.
- 60 *Gogol et Dostoevskij ou la descente aux engers*, Paris 1961, s. 65.
- 61 CD, s. 22.