

KRZYSZTOF LEŚNIEWSKI  
Lublin, KUL

## ENCYKLIKA *LUMEN FIDEI* W ŚWIETLE PRAWOSŁAWNEJ ANTROPOLOGII

1. Baza źródłowa i struktura encykliki – 2. Personalizm encykliki – 3. Człowiek jako jednostka i jako osoba – 4. Serce jako duchowe centrum osoby ludzkiej – 5. Umysł i rozum w procesie poznawania Boga przez wiarę

Współcześnie żyjący człowiek podlega wielu zagrożeniom, z których najgroźniejsze dotyczą jego tożsamości osobowej. W naszej cywilizacji powszechne stało się negowanie faktu, iż osoba ludzka została stworzona przez Boga i przez Boga jest zbawiana<sup>1</sup>. Od kilku wieków jesteśmy świadkami postępującego procesu dehumanizacji człowieka, dokonującego się za sprawą różnego rodzaju ideologii głoszących, że człowiek jest bytem autonomicznym, wolnym i mającym prawo do zaspokajania swych pragnień i pożądlności, pod warunkiem (często bardzo teoretycznym), że nie szkodzi innym ludziom. Tego rodzaju przekonanie, które u swych podstaw ma indywidualistyczną i racjonalistyczną koncepcję osoby ludzkiej, od czasów Oświecenia przybiera coraz to groźniejsze formy, czego przykładem są filozofie materialistyczne i polityczne systemy totalitarne<sup>2</sup>. Popularność hedonistycznego stylu życia, w praktyce wyrażającego się tym, by więcej mieć, niż być, jest groźną iluzją w każdej szerokości geograficznej. Niezależnie bowiem od tego, gdzie żyjemy i jaka tam dominuje koncepcja życia społecznego, podlegamy prawom gospodarki wolnorynkowej, regulowanej przez prawo zysku. Procesy globalizacyjne — prowadzące do coraz większej współzależności i integracji państw, społeczeństw, gospodarek i kultur — przyczyniają się do pogłębiania się wielu problemów antropologicznych<sup>3</sup>. Technologie informatyczne sprawiają, iż zmienia się sposób komunikacji między-

---

<sup>1</sup> Por. J.G. GREEN, *Body, Soul, and Human Life. The Nature of Humanity in the Bible*, Grand Rapids (Michigan) 2008, s. 16–34.

<sup>2</sup> Por. T. ŚLIPKO, *Marksizm a osoba ludzka*, w: W. GAWLIK (red.), *Aby poznać Boga i człowieka. O człowieku dziś*, cz. II, Warszawa 1974, s. 177–204.

<sup>3</sup> Por. S.S. CHORUŻIJ, *Globalistika i antropologija*, w: TENŻE, *Oczerki sinergijnoj antropologii*, Moskwa 2005, s. 368–396.

ludzkiej, co przekłada się również na sposób rozumienia wiary religijnej<sup>4</sup>. Swoisty utylitaryzm zaburza relacje społeczne oraz sprawia, że człowiek w coraz mniejszym stopniu potrafi w osobowy sposób być z innymi ludźmi oraz dzielić się z nimi nie tylko posiadanymi dobrami, ale i własnym czasem. Socjologowie od kilkadziesiąt lat zauważają postępujący proces alienacji osoby w społeczeństwie, wynikający z redukcjonizmu antropologicznego. Dokonujące się pod wpływem ideałów oświeceniowych negowanie wymiaru duchowego człowieka skutkuje daleko idącymi konsekwencjami ontologicznymi, a zwłaszcza niezwykle powierzchownym rozumieniem prawdy, dobra i piękna. Jeszcze większe spustoszenie dokonuje się w fundamentalnym dla poczucia sensu oraz celu życia pojmowaniem wiary, nadziei i miłości. Zapewne z tego właśnie powodu papież BENEDYKT XVI w swoich encyklikach zdecydował się na podjęcie tych fundamentalnych zagadnień. Nie przypadkiem pierwszą encyklikę poświęcił miłości<sup>5</sup>, a drugą nadziei<sup>6</sup>. Pisanie trzeciej rozpoczął, ale nie dokończył. Przekazał przygotowany szkic swojemu następcy — papieżowi FRANCISZKOWI, który, jak sam stwierdza, przejął to „cenne dzieło, dodając do tekstu kilka przemyśleń”<sup>7</sup>

Encyklika *Lumen fidei*, ogłoszona w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła — 29 czerwca bieżącego roku, to ważny i bardzo wartościowy dokument dla Kościoła rzymskokatolickiego ze względu na podejmowane istotne zagadnienia biblijne, dogmatyczne i egzystencjalne. Dokument ten posiada również znaczenie ekumeniczne, gdyż z jego treści wynika, że adresowany jest do wszystkich chrześcijan. Papież Franciszek zapewne świadomie rezygnuje z podkreślania, że kieruje go jedynie do katolików. Wielokrotnie w tekście encyklika pojawiają się słowa: „chrześcijanin”, „chrześcijanie”, „chrześcijańska”, co świadczy, że w zamyśle autorów (Benedykta XVI i Franciszka) jest on kierowany nie tylko do wiernych Kościoła rzymskokatolickiego, ale również do wszystkich wierzących w Chrystusa, którzy wyznają Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Chociaż wprost nie jest to dokument ekumeniczny, to przecież tchnie ekumeniczną otwartością w refleksji nad rzeczywistością wiary, która jest wspólnym darem dla wszystkich chrześcijan. Z tego też względu papieskie nauczanie płynące z *Lumen fidei* stanowić może podstawę do ekumenicznego dialogu nad wiarą chrześcijańską w odniesieniu do problemów współczesnego świata. Pierwsza encyklika papieża Franciszka ze względu na podjętą problematykę wydaje się być bardzo interesującym dokumentem z prawosławnego punktu widzenia. Szczególnie interesujące wydaje się być podjęcie refleksji nad rzeczywistością wiary w odniesieniu do prawosławnej antropologii.

<sup>4</sup> Por. S. GEORGE, *Religion and Technology in the 21st Century. Faith in the E-World*, Hershey, PA 2006, *passim*.

<sup>5</sup> Por. BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 2005, *passim*.

<sup>6</sup> Por. TENŻE, Encyklika *Spe salvi*, 2007, *passim*.

<sup>7</sup> Por. PAPIEŻ FRANCISZEK, Encyklika *Lumen fidei* (dalej: LF), nr 7.

## 1. Baza źródłowa i struktura encykliki

Każdy dokument przedstawiający oficjalne nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego w bezpośredni i pośredni sposób odnosi się do Tradycji Kościoła. Encyklika *Lumen fidei*, podobnie jak inne tego rodzaju dokumenty, zawiera szereg odniesień, które stanowią zarazem jej bazę źródłową, jak również skłaniają do rozwijania poszczególnych wątków. Mocne fundamenty biblijne encykliki zostały dopełnione myślą patrystyczną, oficjalnym nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego oraz refleksją nad rozumieniem wiary we współczesnym świecie. W *Lumen fidei* cytowani są: św. JUSTYN MĘCZENNIK, św. KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, św. CYRYL JERUZOLIMSKI, św. AUGUSTYN, św. GRZEGORZ WIELKI, WILHELM Z SAINT THIERY, św. TOMASZ Z AKWINU, św. IRENEUSZ Z LYONU, św. BONAWENTURA, TERTULIAN, LEON WIELKI i ORYGENES. Obecność w tym zestawieniu wspólnych dla chrześcijańskiego Zachodu i Wschodu autorytetów dogmatycznych potwierdza fakt odnośnienia się do wielkiej i wspólnej Tradycji nie podzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia.

W encyklice uwzględnione zostało nauczanie Soboru Watykańskiego I (Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*) oraz Soboru Watykańskiego II (Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, Konstytucja o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*), jak również pojawiają się odniesienia do encykliki *Fides et Ratio*, deklaracji *Dominus Iesus* i Katechizmu Kościoła Katolickiego. W dokumencie przywołana została również filozoficzna myśl FRYDERYKA NIETZSCHEGO, MARTINA BUBERA i JEANA JACQUESA ROUSSEAU. Zdecydowanie najczęściej, bowiem aż kilkanaście razy, pojawiają się odwołania do nauczania św. Augustyna, co świadczy o traktowaniu przez autorów encykliki *Lumen fidei* świętego z Hippony za wielki autorytet teologiczny<sup>8</sup>

W tytułach głównych elementów strukturalnych encykliki nie ma bezpośredniego odniesienia do problematyki antropologicznej. Po siedmiopunktowym wstępie, zasadniczy korpus dokumentu został podzielony na cztery części: *Myśmy uwierzyli miłości* (por. 1 J 4, 16); *Jeżeli nie uwierzycie, nie zrozumiecie* (por. Iz 7, 9); *Przekazuję wam to, co przejąłem* (por. 1 Kor 15, 3) oraz *Bóg przysposabia im miasto* (por. Hbr 11, 16). W takim ujęciu wiara chrześcijańska została przedstawiona jako rzeczywistość, która ma swe źródło w miłości, jaką jest Bóg w Trójcy Przenajświętszych Osób<sup>9</sup> Wiara stanowi klucz do zrozumienia rzeczywistości, co dokonuje się

---

<sup>8</sup> Warto zauważyć, iż w cytatach z dzieł św. Augustyna nie ma odniesień do jego dualistycznej antropologii. Por. J.W. COOPER, *Body, Soul and Life Everlasting. Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids (Michigan) 2000, s. 10–11.

<sup>9</sup> Por. D. STANILOAE, *Orthodox Dogmatic Theology. The Experience of God*, t. I: *Revelation and Knowledge of the Triune God*, Brookline (Mass.) 1998, s. 245–280.

w Tradycji Kościoła, gdyż płynie poprzez łańcuch świadków zmartwychwstania, tworząc rodzinę i społeczeństwo. W lekturze dokumentu pomocne są również tytuły odnoszące się do poszczególnych wątków.

## 2. Personalizm encykliki

Encyklika *Lumen fidei* tchnie duchem personalizmu<sup>10</sup>. Chrześcijańska antropologia wypracowywana przez Ojców Kościoła w czasie pierwszych ośmiu wieków, jak również w późniejszym okresie zarówno w Bizancjum, jak i na Zachodzie, miała charakter personalistyczny<sup>11</sup>. Encyklika wpisuje się w wielką tradycję chrześcijańskiego personalizmu antropologicznego. Zauważyć można już od jej pierwszych zdań, gdyż skupia się na relacjach osobowych pomiędzy Bogiem a człowiekiem oraz Bogiem a wspólnotą Kościoła. Podaje przykłady relacji pomiędzy Bogiem a osobą ludzką i wspólnotą wierzących nie tylko w Nowym, ale i w Starym Przymerzu. Na chrześcijańskim Wschodzie pojęcie relacji (gr. *schesis*) od czasów Ojców Kapadockich jest podstawową kategorią ontologiczną, niezbędną do ukazania misterium Osób Boskich i tajemnicy osób ludzkich<sup>12</sup>. Refleksja nad relacyjnością osób stanowi ważny wkład teologów prawosławnych w dyskurs personalistyczny<sup>13</sup>

Podkreślanie wymiaru wspólnotowego wzmacnia ogólny przekaz encykliki w odniesieniu do wiary jako rzeczywistości, która nie dotyczy jedynie poszczególnego człowieka wierzącego, ale zawsze odnosi się również do całej społeczności wierzących. Ta wrażliwość jest szczególnie bliska prawosławiu, szczególnie w wymiarze liturgicznym i duchowym. Wzajemną współodpowiedzialność wierzących MIKOŁAJ BIERDIAJEW wyraził w słowach: „W pojedynkę nie można się zbawiać” Prawda ta została w encyklice wyrażona twierdzeniem: „Akt wiary pojedynczego człowieka wpisuje się we wspólnotę, we wspólne «my» ludu, który w wierze jest jakby jednym człowiekiem, «synem moim pierworodnym», jak Bóg nazwie całego Izraela (por. Wj 4,22)”<sup>14</sup> We fragmencie zatytułowanym *Zbawienie przez wiarę*, w nawiązaniu do nauczania św. Pawła o usprawiedliwianiu siebie przed Bogiem poprzez własne dobre uczynki, autorzy encykliki przestrzegają przed egocentrycznym zamykaniem się w sobie i izolowaniem od innych, gdyż powoduje to oddalenie się od samego Boga<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Por. K. GUZOWSKI, *Co jest personalizmem*, w: K. GUZOWSKI, G. BARTH, *Współczesny fenomen osoby*, Lublin 2011, s. 13–26.

<sup>11</sup> V LOSSKY, *The Theological Notion of the Human Person*, w: TENŹE, *In the Image and Likeness of God*, Crestwood (New York) 1985, s. 112.

<sup>12</sup> Por. J.D. ZIZIOULAS, *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*, London 2006, s. 155–170.

<sup>13</sup> Por. CH. YANNARAS, *Relational Ontology*, Brookline (Mass.) 2011, *passim*.

<sup>14</sup> LF, nr 14.

<sup>15</sup> Por. *tamże*, nr 19.

### 3. Człowiek jako jednostka i jako osoba

Bardzo ważnym zagadnieniem podejmowanym w encyklice jest problem rozumienia człowieka. Pytanie o to, kim jest człowiek, nurtuje ludzkość od dawien dawna. Każda z wielkich religii próbowała odpowiedzieć na to pytanie, odnosząc istnienie człowieka do Boga. We współczesnej cywilizacji dominujące stało się rozumienie człowieka jako jednostki rozumnej<sup>16</sup>. Taka koncepcja osoby ludzkiej nawiązuje do myśli BOECJUSZA, który określił osobę jako *rationalis naturae individua substantia* – „indywidualną substancję natury rozumnej”<sup>17</sup>. Zazwyczaj uważa się, iż człowiek traktowany jako jednostka, czyli element społeczności, podstawę swej tożsamości ma w rozumie (gr. *dianoia*, łac. *ratio*).

Z antropologicznego punktu widzenia istotne jest rozróżnienie i przeciwstawienie jednostki osobie<sup>18</sup>. W encyklice pojęcie „jednostka” pojawia się w sześciu miejscach. Najpierw jest mowa o „prawdach jednostki” w celu podkreślenia znaczenia prawd ważnych „tylko dla konkretnej osoby”<sup>19</sup>. Rozumienie człowieka jako jednostki niesie z sobą ryzyko zamknięcia na innych. Takie niebezpieczeństwo związane jest ze współcześnie popularnym sprowadzaniem prawdy do „subiektywnej autentyczności człowieka”, a co za tym idzie, odnoszenie jej tylko do „indywidualnego życia”. Encyklika wskazuje na fakt, tak ważny w myśli chrześcijaństwa wschodniego, że jeśli „prawda jest prawdą miłości, prawdą otwierającą się w osobowym spotkaniu z Innym i z innymi, zostaje wyzwolą z zamknięcia jednostki i może stanowić część dobra wspólnego”. Oczywiście pod warunkiem, że nie jest to prawda narzucana przemocą. W bezwzględnych systemach totalitarnych specyficznie rozumiana prawda miażdżyła jednostki<sup>20</sup>. W dokumencie autorzy podkreślają, iż człowiek nie jest „odosobnioną jednostką”, która w jednostkowym „ja” może znaleźć w sobie pewność swego poznania<sup>21</sup>. Jednostka nie może też być źródłem wiary<sup>22</sup>. Wiara bowiem „nie jest dziełem żyjącej w izolacji jednostki” Wiara może zostać jedynie udzielona we wspólnocie Kościoła, co dokonuje się przez chrzest<sup>23</sup>. Współcześnie żyjący ludzie ulegają pokusie dążenia do osiągnięcia jedności ludzi we wspólnym zaangażowaniu i dzieleniu tego samego losu, aby osiągnąć wspólny cel. Tak rozumiana jedność, zgodnie z logiką encykliki, „sprzeciwia się wolności myśli

---

<sup>16</sup> Por. W ŁOSSKI, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 106–107.

<sup>17</sup> BOECJUSZ, *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 5. Por. M. NÉDONCELLE, *Les variations de Boèce sur la personne*, w: TENZE, *Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste*, Louvain – Paris 1974, s. 235–271; M. LUTZ-BACHMANN, „Natur” und „Person” in den „Opuscula Sacra” des A.M.S. Boethius, *ThPh* 58 (1983), s. 48–70; A. MILANO, *Persona in teologia*, Napoli 1996<sup>2</sup>, s. 319–387.

<sup>18</sup> Por. R. BENJAMIN, *Notion de personne et personnalisme chrétien*, Paris 1971, s. 104–119.

<sup>19</sup> Por. LF, nr 25.

<sup>20</sup> *Tamże*, nr 34.

<sup>21</sup> *Tamże*, nr 38.

<sup>22</sup> *Tamże*, nr 39.

<sup>23</sup> *Tamże*, nr 41.

i autonomii jednostki”<sup>24</sup> To ostatnie sformułowanie jest typowe dla antropologii chrześcijaństwa zachodniego, dla której istotne jest znaczenie „autonomii jednostki”, czyli człowieka pojmowanego w oddzieleniu od innych, aby dowartościować jego wyjątkowość, odrębność i niepowtarzalność. Zatem, autorzy encykliki myślą o człowieku jako jednostce w sposób dwojaki. Z jednej strony łącząc pojęcie „jednostkowości” z niebezpieczeństwem zamknięcia na innych, co wiązać się może z ryzykiem egocentryzmu, a z drugiej strony „jednostkowość” człowieka odnoszą do jego autonomiczności.

Kategoria osoby oczywiście pojawia się w encyklice. Teologiczne pojęcie osoby<sup>25</sup> zostało ukazane w świetle obrazów zaczerpniętych z Pisma Świętego. Przedstawiając relacje pomiędzy Bogiem a człowiekiem wskazane zostaje, że są to relacje osobowe i osobiste. Objawiający się człowiekowi Bóg jest „Bogiem osoby, Bogiem właśnie Abrahama, Izaaka i Jakuba, zdolnym do nawiązania kontaktu z człowiekiem i do ustanowienia z nim przymierza”<sup>26</sup>. Do osoby obdarzonej imieniem, do której Bóg woła „Ty”, kierowane jest Słowo, które budzi wiarę<sup>27</sup>. Bóg bowiem przemawiając do Abrahama, nie czyni tego z przypadku, lecz z miłości do jego osoby<sup>28</sup>. Każdy człowiek w wielu dziedzinach życia zawiera innym osobom ludzkim, których uznaje za specjalistów i autorytety, dzięki którym będzie mógł dobrze czy bezpiecznie żyć. Pragnie też być w relacji z „wiarygodnym ekspertem w sprawach Boga”. Jedynym, który „jawi się jako Ten, kto poucza o Bogu” (por. J 1,18), jest Jego Syn, Jezus Chrystus — Druga Osoba Boska<sup>29</sup>. Poprzez relację z Bogiem osobowym dokonuje się cud przemiany osoby ludzkiej: „Wiara przemienia całą osobę, właśnie w miarę, jak otwiera się ona na miłość”<sup>30</sup>. Trzeba jednak pamiętać, jak to słusznie zostaje zauważone w encyklice, że miłości „nie można sprowadzać do uczucia, które się pojawia i znika”. Za sprawą uczuciowości osoba ludzka otwiera się na inną osobę i wychodzi z zamknięcia we własnym „ja”. Miłość to przede wszystkim ukierunkowanie wolnej stworzonej woli na inną osobę, aby „zbudować trwałą relację” poprzez dążenie do jedności z tą osobą. Aby to mogło się urzeczywistnić, a nie podlegać zmienności uczuć, miłość potrzebuje prawdy. Encyklika podkreśla fakt, tak istotny w antropologii prawosławnej, iż „prawdziwa miłość jednoczy wszystkie wymiary naszej osoby i staje się nowym światłem na

<sup>24</sup> *Tamże*, nr 47.

<sup>25</sup> Na temat teologicznego pojęcia osoby z rzymskokatolickiego punktu widzenia — zob. J. RATZINGER, *La nozione di persona in teologia*, w: TENZE, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, s. 173–189; J. AUER, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Regensburg 1979, *passim*; A. BERTULETTI, *Il concetto di persona et il spaere teologico*, „Teologia” 20 (1995), s. 117–145; A. SCOLA, *Osoba ludzka. Antropologia teologiczna*, tł. L. Balter, Poznań 2005, s. 197–221.

<sup>26</sup> LF, nr 8.

<sup>27</sup> Por. *tamże*, nr 8.

<sup>28</sup> *Tamże*, nr 11.

<sup>29</sup> *Tamże*, nr 18.

<sup>30</sup> *Tamże*, nr 26.

drodze prowadzącej do życia wielkiego i pełnego”<sup>31</sup>. Prawda jest gwarantem trwałej więzi, jaka może zaistnieć dzięki miłości. W odniesieniu do bycia osobą miłość i prawda to dwie nierozdzielne rzeczywistości. Z chrześcijańskiego punktu widzenia „miłość jest doświadczeniem prawdy” Osoba kochająca, będąc w jedności z kochaną osobą, postrzega „całą rzeczywistość w nowy sposób” Ów „relacyjny sposób patrzenia na świat”, czyli sposób możliwy jedynie dla osoby, świadczy o tym, iż człowiek został stworzony na obraz Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób, a więc jest osobą jedynie w relacji do innej osoby<sup>32</sup> W procesie poznawania rzeczywistości istotna jest obecność drugiej osoby ludzkiej. Pragnienie „wspólnego patrzenia na wszystko” jest w naturze człowieka jako stworzenia Bożego. Relacja miłości nadaje osobie ludzkiej poczucie sensu życia oraz rozświetla ciemności egocentryzmu, co umożliwia budowanie wspólnoty osób<sup>33</sup>

Autorzy encykliki przedstawiają zarys antropologii relacyjnej, dowodząc, iż wszystko, co dotyczy człowieka, ma charakter relacyjny, a więc zarówno świadomość, jak i język czy słowa, czyli wszystko to, dzięki czemu możliwa staje się interpretacja własnego życia i całej rzeczywistości. Takie ujęcie jest w pełni spójne z antropologiczną wizją osoby ludzkiej w teologii prawosławnej, która również za jeden z podstawowych aksjomatów przyjmuje twierdzenie, iż osoba żyje zawsze w relacji<sup>34</sup>. Człowiek jako osoba może istnieć jedynie w sposób relacyjny. Słusznie jest przypomniane w encyklice, że osoba ludzka „pochodzi od innych, należy do innych, jej życie staje się większe w spotkaniu z innymi”<sup>35</sup>. Podkreślana w encyklice relacyjność osoby ludzkiej byłaby jeszcze bardziej wyrazista, gdyby jej autorzy odwołali się do etymologii greckiego pojęcia *prosopon* i wynikającej z niego ontologii relacji<sup>36</sup>. Faktem jest bowiem, iż koncepcja osoby dookreślona przez Ojców Kapadockich w zasadniczym stopniu bazuje na kategorii relacji (gr. *schesis*) zarówno w odniesieniu do Osób Boskich, jak i osób ludzkich.

Człowiek wierzy w Boga jako osoba, która słucha w taki sposób, że rozróżnia oraz rozpoznaje głos Dobrego Pasterza (por. J 10,3-5)<sup>37</sup>, czyli „konkretną osobę Jezusa”, a słuchając Jego Słowa, idzie za Nim (por. J 1,37)<sup>38</sup> Jezus bowiem jest „Podmiotem, który pozwala się poznać i objawia się w relacji osoby z osobą”<sup>39</sup> Relacje osobowe są niezbędne do przekazywania wiary. Prawda o tym, iż wiara

<sup>31</sup> *Tamże*, nr 27.

<sup>32</sup> Por. D. STANILOAE, *Trinitarian Relations and the Life of the Church*, w: *Theology and the Church*, Crestwood (NY) 1980, s. 11–44.

<sup>33</sup> LF, nr 27.

<sup>34</sup> Por. CH. YANNARAS, *Person and Eros*, Brookline (Mass.) 2007, s. 5–23.

<sup>35</sup> LF, nr 38.

<sup>36</sup> Por. J.D. ZIZIOULAS, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, s. 27–65.

<sup>37</sup> LF, nr 30.

<sup>38</sup> *Tamże*, nr 31.

<sup>39</sup> *Tamże*, nr 36.

przekazywana jest od „osoby do osoby”, w encyklice została zilustrowana przywołaniem liturgii wielkanocnej<sup>40</sup>. W tradycji chrześcijaństwa wschodniego nocna liturgia paschalna jest kulminacyjnym i najważniejszym czasem roku kościelnego<sup>41</sup>. Światło Chrystusa zmartwychwstałego, rozświetlające ciemność nocy paschalnej, rozjaśnia i rozradowuje oblicza wierzących, którzy wspólnie wyznają wiarę w to, że „Chrystus zmartwychwstał, śmiercią swoją śmierć zwyciężył, a będących w grobach obdarzył życiem”. Motyw radosnej Światłości, która rozprasza wszelkie mroki grzechu i śmierci, jest jednym z przewodnich tematów *Kanonu paschalnego* św. JANA Z DAMASZKU<sup>42</sup>.

W *Lumen fidei* pojawia się również inny wątek, który w pełni podzielany być może przez Kościół prawosławny, a mianowicie, że sakramenty to „specjalny ośrodek”, który dany jest „całej osobie ludzkiej”<sup>43</sup>. Przez „całą osobę ludzką”, zdaniem papieża FRANCISZKA, należy rozumieć jej „ciało i ducha, wnętrze oraz relacje”<sup>44</sup>. Człowiek jako osoba włączona jest w Kościół jako „członek żywego podmiotu” w „tkankę relacji wspólnotowych”, które są również budowane przez wiarę przekazywaną przez „żywą Tradycję”. Światło wiary jest więc również przekazywane przez „sakramenty wiary”. Słusznie zatem encyklika stwierdza, iż „wiara ma strukturę sakramentalną”<sup>45</sup>. Już pierwszy sakrament, czyli chrzest, wymaga zaangażowania całej osoby<sup>46</sup>. Jedyne „osoby żywe” — „wierni świadkowie, wybrani przez Pana” — dzielą się „żywą wiarą”, którą czerpią z Tradycji Kościoła<sup>47</sup>. Dzięki wierze otrzymanej w Kościele można pojąć „niepowtarzalną godność każdej osoby”, co jest szczególnym wkładem chrześcijaństwa w dziejach świata<sup>48</sup>. Godność każdej osoby ludzkiej ma swoje źródło w miłości Boga i Jego konkretnej trosce o każdą osobę. To właśnie z miłości do człowieka Bóg stał się człowiekiem. Nie można pojąć sensu Wcielenia, Śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa bez uwzględnienia biblijnej wiary, której centrum jest właśnie szalona i niczym nie ograniczona miłość Boga do człowieka<sup>49</sup>.

W encyklice trzykrotnie pojawia się określenie „osobowy”, czyli odnoszący się do osoby. Najpierw w komentarzu św. AUGUSTYNA do perykopy o kobiecie

<sup>40</sup> Por. *tamże*, nr 37.

<sup>41</sup> Por. ABP ABEL (POPLAWSKI), *Święta Pascha — Zmartwychwstanie Chrystusa*, w: K. LEŚNIEWSKI (red.), *Prawosławie. Światło ze Wschodu*, Lublin 2009, s. 263–284.

<sup>42</sup> Por. K. LEŚNIEWSKI, *Kanon paschalny św. Jana z Damaszku jako liturgiczne urzeczywistnienie duchowości hezychastycznej*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” (2012), nr 4 (59), s. 43–60.

<sup>43</sup> Por. K. WARE, *Misteria uzdrowienia*, tł. W. Misijuk, Lublin 2004, s. 17–28; A. SCHMEMANN, *Za życie świata*, tł. A. Kempfi, Warszawa 1988, s. 7–80.

<sup>44</sup> Por. MONK MAKARIOS OF SIMONOPETRA, *The Greek, Hebrew, and Christian Perceptions of the Body*, w: *Synaxis. Anthropology, Environment, Creation*, t. I, Montreal 2006, s. 69–78.

<sup>45</sup> LF, nr 40.

<sup>46</sup> Por. *tamże*, nr 41.

<sup>47</sup> *Tamże*, nr 49.

<sup>48</sup> *Tamże*, nr 54.

<sup>49</sup> *Tamże*.



cierpiącej na krwotok i dotykającej Jezusa z nadzieją na uzdrowienie (por. Łk 8,45-46). Augustyn zauważa, iż tłum nie dotykał Jezusa „osobowym dotknięciem wiary”, a kobieta cierpiąca na krwotok dotykała Go z wiarą. Zdaniem Biskupa z Hippony: „Wiara to dotykanie sercem”<sup>50</sup> Następnie jest mowa o „osobowym Bogu Biblii”, którego spotkanie na drodze swego życia było dla Augustyna „decydującym momentem na drodze jego wiary”<sup>51</sup> Trzeci kontekst, w jakim pojawia się pojęcie „osobowy”, to „osobowe spotkanie z Innym i innymi”<sup>52</sup>.

#### 4. Serce jako duchowe centrum osoby ludzkiej

Pojęcie serca, będące jednym z najważniejszych pojęć antropologii biblijnej, jest również jednym z konstytutywnych pojęć antropologii prawosławnej<sup>53</sup> W encyklice *Lumen fidei* to pojęcie pojawia się aż dwadzieścia sześć razy, w większości przypadków w cytowanych fragmentach Nowego Testamentu. W antropologii chrześcijaństwa wschodniego pojęcie serca utożsamiane jest z duchowym centrum człowieka<sup>54</sup>, które jest polem walki duchowej z demonami oraz miejscem doświadczania Boga. Uprzywilejowanie serca w refleksji nad rzeczywistością wiary jest bliskie myśli prawosławnej.

O sercu jest mowa już w pierwszym punkcie encykliki, nawiązującym do nauczania św. Pawła o Bogu, który zabłysnął w sercach chrześcijan<sup>55</sup>. Serce rozpalone przez wiarę<sup>56</sup> w Chrystusa, który oddał swoje życie za wszystkich, doświadcza przemiany mocą Jego miłości<sup>57</sup>. Chrystus mieszka w sercu człowieka przez Ducha Świętego<sup>58</sup> przez wiarę (por. Ef 3,17). Jedynie bowiem dzięki miłości i obecności Ducha Świętego, który ją rozlewa w sercach osób ludzkich, można wyznawać Jezusa Jako Pana (por. 1 Kor 12,3)<sup>59</sup>. Związek wiary z sercem jest oczywisty, jeśli uwzględnimy twierdzenie św. Pawła o tym, iż „sercem przyjęta wiara prowadzi do sprawiedliwości, a wyznawanie jej ustami — do zbawienia” (Rz 10,10)<sup>60</sup> Wyjaśniając na czym polega przyjmowanie wiary sercem papież Franciszek przypomina, że „wed-

---

<sup>50</sup> *Tamże*, nr 31. Por. ŚW. AUGUSTYN, *Sermo* 229/L, PLSuppl 2, 576: *Tangere autem corde, hoc est credere*.

<sup>51</sup> LF, nr 33.

<sup>52</sup> *Tamże*, nr 34.

<sup>53</sup> Por. A. POZOW, *Osnovy drevniecerkiewnoj antropologii*, t. I, S.-Petersburg 2008, s. 213–263.

<sup>54</sup> Por. R. ANTONIADOU, *Le theme du Coeur dans la Philocalie*, Cont 34 (1982), s. 235–247; P. DESEILLE, *Le Coeur dans la tradition spirituelle orthodoxe*, „Connaissance des Religions” 57–59 (1999), s. 35–46; B. WYSZESŁAWCEW, *Serdce w christianskoj I indijskoj mistikie*, Paryż 1929, *passim*.

<sup>55</sup> LF, nr 1.

<sup>56</sup> Por. *tamże*, nr 3.

<sup>57</sup> Por. *tamże*, nr 16.

<sup>58</sup> *Tamże*, nr 20.

<sup>59</sup> *Tamże*, nr 21.

<sup>60</sup> *Tamże*, nr 22.

ług Biblii centrum człowieka stanowi serce, w którym spotykają się wszystkie jego wymiary: ciało i duch; głębia osoby oraz jej otwarcie na świat i innych; rozum, wola i uczucia”<sup>61</sup>. Z tego względu to właśnie w sercu dokonuje się otwarcie na prawdę i miłość, które umożliwiają przemianę człowieka<sup>62</sup>. Światło miłości Bożej porusza serce, które staje się zdolne do przyjęcia tajemnicy Zbawiciela<sup>63</sup>. Św. IRENEUSZ Z LYONU opisuje, iż poszukując Boga, tak jak Abraham, „szczerym sercem” człowiek wychodzi „na drogę ku wierze”<sup>64</sup>. Bóg lituje się nad tymi, którzy poszukują Go w „żarliwym pragnieniu swego serca” i pragnie w ich sercach zabłysnąć, aby olśnić ich jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa (por. 2 Kor 4,6)<sup>65</sup>. Chrześcijanin na podobieństwo Maryi, która przyjęła Słowo Boże w swoim sercu<sup>66</sup> oraz Je tam zachowywała<sup>67</sup>, ma być również posłuszny (por. Rz 6,17)<sup>68</sup>, słuchając Słowa „sercem szlachetnym i dobrym”<sup>69</sup>.

## 5. Umysł i rozum w procesie poznawania Boga przez wiarę

W antropologii chrześcijaństwa wschodniego ważną rolę odgrywa rozróżnienie pomiędzy umysłem (gr. *nous*, łac. *mens*) a rozumem (gr. *dianoia*, łac. *ratio*)<sup>70</sup>. Umysł często bywa utożsamiany z sercem (gr. *kardia*) i traktowany jest jako duchowe centrum osoby ludzkiej. Człowiek poprzez swój umysł wchodzi w relację z Bogiem i osobowym złem. Tradycja hezychastyczna szczególnie podkreśla rolę umysłu w procesie wiary i doświadczeniu duchowym. Prawosławie naucza, iż słowo Boże rozświetla umysł, a świetlisty umysł rozjaśnia Bożą Światłością duszę oraz ciało<sup>71</sup>. W wyniku działania niestworzonych Boskich Energii<sup>72</sup>, które najpierw docierają

<sup>61</sup> *Tamże*, nr 26; por. nr 34, 40.

<sup>62</sup> Por. *tamże*, nr 26.

<sup>63</sup> *Tamże*, nr 31.

<sup>64</sup> *Tamże*, nr 35; por. Św. IRENEUSZ Z LYONU, *Demonstratio apostolicae praedicationis*, 24: SCh 406, 117.

<sup>65</sup> LF, nr 35.

<sup>66</sup> *Tamże*, nr 58.

<sup>67</sup> *Tamże*, nr 58.

<sup>68</sup> *Tamże*, nr 41.

<sup>69</sup> Por. *tamże*, nr 58.

<sup>70</sup> Por. ARCHIMANDRITE IOANNIKIOS KOTSONIS, *The Nous. Themes from the Philokalia 2*, Thessaloniki 1999<sup>2</sup>, *passim*; K. LEŚNIEWSKI, „Nie potrzebują lekarza zdrowi...” *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, s. 68–83.

<sup>71</sup> Por. P. SJERŻANTOW, *Isichaststskaja antropologija. O wremiennom i wiecznom*, Moskwa 2010, s. 99–136.

<sup>72</sup> K. WARE, *Kościół prawosławny*, tł. W. Misijuk, Białystok 2011, s. 257: „Pojęcie przeobstwienia musi być zawsze pojmowane w świetle rozróżnienia między Istotą Boga a Jego Energiami. Zjednoczenie z Bogiem oznacza zjednoczenie z Boskimi Energiami, a nie z Bożą Istotą – mówiąc o przeobstwieniu i zjednoczeniu Kościół prawosławny odrzuca wszelkie formy panteizmu. (...) W odróżnieniu od religii Dalekiego Wschodu, które nauczają, że ludzie są przez bóstwo wchłaniani, prawosławna teologia mis-

do ludzkiego umysłu, a następnie przenikają całą osobę ludzką, dokonuje się proces przeobóstwienia (gr. *theosis*)<sup>73</sup>, w wyniku którego cały człowiek, a więc jego umysł, dusza i ciało, jaśnieją Bożą Światłością<sup>74</sup>

W encyklice pojęcie umysłu pojawia się jedynie raz — w kontekście dającej „nowe światło” żywej Tradycji Kościoła, która umożliwia spotkanie z Bogiem żywym. To Boże „nowe światło” dociera do centrum osoby ludzkiej, czyli do jej serca, „angażując jej umysł, jej wolę oraz jej życie uczuciowe”<sup>75</sup>. W takim ujęciu wydawać się może, iż umysł wraz z wolą i uczuciami stanowi swoisty „organ” serca, czyli że w pewnym sensie jest sercu podporządkowany, a nie z nim tożsamy. W antropologii hezychastycznej problematyka dotycząca serca i umysłu jest jeszcze bardziej skomplikowana, gdyż jedni autorzy filokaliczni głoszą, iż umysł jest tożsamy z sercem, a inni uczą metody zstępowania umysłu do serca.

O tym, iż encyklika *Lumen fidei* powstała w świecie chrześcijańskiego Zachodu, świadczy szczególne dowartościowanie pojęcia „rozum” (gr. *dianoia*, łac. *ratio*)<sup>76</sup>, o którym jest mowa aż trzynaście razy. Już na samym początku dokumentu pojawia się, w odniesieniu do wiary, sformułowanie „światło rozumu”<sup>77</sup>. Punktem wyjścia do traktowania rozumu jako rzeczywistości dopełniającej wiarę była dla autorów encykliki wielowiekowa tradycja filozoficzna i teologiczna chrześcijaństwa zachodniego<sup>78</sup>. Kościół rzymskokatolicki naucza:

Spotkanie ewangelicznego orędzia z myślą filozoficzną starożytnego świata stanowiło decydujący pomost do tego, by Ewangelia dotarła do wszystkich narodów, i umożliwiło owocne oddziaływanie wzajemne wiary i rozumu, które pogłębiało się w ciągu wieków, aż po nasze czasy<sup>79</sup>

Nie powinno więc dziwić, że w tej kwestii *Lumen fidei* powołuje się wprost na encyklikę JANA PAWŁA II *Fides et ratio*, jako jednoznaczny argument dowodzący,

tyczna zawsze utrzymywała, że człowiek zachowuje swą pełną osobowość integralność bez względu na to, jak ściśle połączony jest z Bogiem. Po przeobóstwieniu osoba człowieka pozostaje odmienna (choć nie oddzielona) od Boga”

<sup>73</sup> Por. G.I. MANTZARIDIS, *Przeobóstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tł. I. Czackowska, Lublin 1997, s. 92–129.

<sup>74</sup> N. BAMFORD, *Deified Person. A Study of Deification in Relation to Person and Christian Becoming*, Lanham (Maryland) 2012, s. 107–151; P. NELLAS, *Deification in Christ. The Nature of the Human Person*, Crestwood (NY) 1987, s. 109–159.

<sup>75</sup> LF, nr 40.

<sup>76</sup> W filozofii klasycznej człowieka pojmowano jako *animal rationale*, przez co chciano podkreślić, że człowiek odróżnia się od wszystkich innych istot żyjących zdolnością do myślenia. Św. Tomasz z Akwinu traktował rozum jako władzę duszy i w *Sumie Teologicznej* przekonywał o wielkiej wartości ludzkiego rozumu; por. H. MAJKRZAK, *Antropologia integralna w Sumie Teologicznej św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2011, s. 165–176.

<sup>77</sup> Por. LF, nr 3.

<sup>78</sup> Uprzywilejowanie rozumu w chrześcijaństwie zachodnim doprowadziło do postulatów tworzenia „czysto rozumowej religii”; por. I. KANT, *Religia w obrębie samego rozumu*, tł. A. Bobko, Kraków 2007, s. 163.

<sup>79</sup> LF, nr 32.

iz „wiara i rozum wzajemnie się umacniają”<sup>80</sup> W ujęciu rzymskokatolickim wiara wpływa na poszerzenie horyzontów rozumu, dzięki czemu będzie można lepiej poznać świat z jego tajemnicą stworzenia, prowadząc badania naukowe<sup>81</sup>. Z większym dystansem autorzy encykliki traktują problem racjonalnego poznania Boga w teologii. Jeśli Bóg jest Podmiotem poznawalnym jedynie w relacjach osobowych, to jest logiczne, że prawidłowa wiara „ukierunkowuje rozum do otwarcia się na światło pochodzące od Boga” W tym procesie poznawania Boga jako niezbędny warunek zalecana jest miłość do prawdy. Nie wystarczy jedynie wysiłek rozumu, aby przybliżyć się do Boga, który jest *semper maior* od jakiegokolwiek ludzkiej myśli, i poznać Go tak, jak się poznaje rzeczywistość w naukach doświadczalnych. Rozum ludzki jest bezradny w obliczu niezgłębionego bogactwa Tajemnicy. Może się do Niej przybliżyć za sprawą pokory<sup>82</sup>. Dobrze tę prawdę ilustruje przywołane w encyklice porównanie mistyka i teologa średniowiecznego — WILHELMA Z SAINT THIERRY, który głosił, iż niezbędne jest takie zespolenie dwojga oczu, a mianowicie rozumu wierzącego i miłości, aby móc kontemplować Boga<sup>83</sup>

\* \* \*

Encyklika *Lumen fidei* skłania do pogłębienia refleksji nie tylko nad rzeczywistością wiary, ale również nad osobą ludzką w relacji do Boga. Ten dokument, będący oficjalnym nauczaniem Kościoła rzymskokatolickiego, podejmuje problematykę, która jest bardzo istotna z egzystencjalnego punktu widzenia wszystkich chrześcijan. Każdy człowiek, jako osoba stworzona na obraz i podobieństwo Boże, nosi w sobie pragnienie relacji z Osobowym Bogiem. Jest ono wpisane w fundamentalne, dla jego istnienia, struktury wiary. Pragnienie wieczności czy pragnienie trwania jako osoba wyjątkowa i niepowtarzalna, zarówno w życiu ziemskim, jak i po śmierci — z jednej strony fascynuje, a z drugiej strony niejednokrotnie budzi lęk i przerażenie. Stąd też namysł nad wiarą wiąże się z duchowym i racjonalnym wysiłkiem, do którego trzeba zachęcać wierzących w Boga miłującego człowieka (gr. *Philanthropos*). Z wykładu pojmowania wiary przedstawionego w *Lumen fidei* wiele mogą skorzystać również i prawosławni chrześcijanie, gdyż sposób opisywania rzeczywistości wiary, bazujący na Piśmie Świętym oraz na wielowiekowej wspólnej Tradycji Kościoła, jest bardzo bliski teologicznej myśli chrześcijaństwa wschodniego. Choć w encyklice pojawiają się akcenty typowe dla chrześcijaństwa zachodniego, jak choćby szczególne dowartościowanie rozumu, to ogólnie można stwierdzić, iż dokument ten tchnie duchem otwartości i może być ubogacającą inspiracją dla wiernych prawosławnych.

<sup>80</sup> *Tamże*, nr 32.

<sup>81</sup> *Tamże*, nr 34. Por. CH. YANNARAS, *Elements of Faith. An Introduction to Orthodox Theology*, Edinburgh 1991, s. 62–65.

<sup>82</sup> LF, nr 36.

<sup>83</sup> *Tamże*, nr 27.

## **Encyclical Letter *Lumen fidei* in the Light of the Orthodox Anthropology**

### Summary

*Lumen fidei*, the first encyclical letter of Pope Francis is a very important document which presents the official teaching on faith of the Roman Catholic Church. A characteristic feature of this encyclical is an ecumenical way of presenting faith-based issues on biblical and theological foundations. It is worth noting that this document, important anthropological issues presents in the spirit of Christian personalism. This article attempts to reflect on the understanding of man as an individual and a person in relation to the encyclical and the Orthodox anthropology. In addition, the focus is on the relationship to the faith so important anthropological concepts, such as the heart, the intellect and the reason.