

Hanna Kowalska-Stus

(Kraków)

POGLĄDY NA CZŁOWIEKA, WOLNOŚĆ I PAŃSTWO W KULTURACH OPARTYCH NA TRADYCJI GRECKIEJ I ŁACIŃSKIEJ. ŹRÓDŁOWE RÓŻNICE

Słowa kluczowe: Grecja, Rzym, tradycja kulturowa, człowiek, wolność, państwo

Keywords: Greece, Rome, Cultural tradition, Man, Freedom, State

Jak dowodzi Ralph Linton, antropolog kultury, społeczeństwa/narody tworzą idealne modele kulturowe, aby zachować swoją tożsamość. W naturalny sposób między tymi modelami powstają granice¹. Doskonałym tego przykładem jest granica kulturowa między narodami prawosławnymi i rzymskokatolickimi. Wydawać by się mogło, że chrześcijaństwo jest na tyle silnym czynnikiem łączącym, że wykluczy istnienie granic. Okazało się jednak, że między Grekami i Rzymianami istniały tak silne różnice kulturowe, że w zasadniczy sposób wpłynęły na interpretację istotnych prawd chrześcijańskich. I dlatego te dwa światy, mimo że połączyło je światopoglądowo chrześcijaństwo, ze względu na różnice kulturowe nie były w stanie unieważnić granicy. Rok 1054 określany jest jako rok wielkiej schizmy. Trudno uważać za istotną jej przyczynę różnice w teologicznej interpretacji dogmatów, skoro przez cały dotychczasowy okres swojego istnienia na gruncie chrześcijaństwa dochodziło do poważnych kontrowersji, a podział nie był realizowany. Trzeba też pamiętać, że główną rolę w formułowaniu dogmatów, co było konsekwencją przewycięzania kolejnej herezji, najczęściej chrystologicznej, odegrali Grecy.

¹ R. Linton, *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa 1975, przyt. za: A.K. Paluch, *Mistrzowie antropologii społecznej*, Warszawa 1990, s. 224.

Studia badawcze obejmujące dzieje kultury długich okresów i dużych obszarów budzą zawsze najwięcej kontrowersji. Opracowania tego rodzaju wymagają zastosowania jednego lub najwyżej kilku kryteriów kulturowych. Z reguły kryteria te stanowią atrybut zaledwie jednej z opisywanych kultur, ale w opinii badacza stają się obiektywnym kryterium wartościującym dla pozostałych. Przykładem takiego kryterium jest stosowane przez Feliksa Konecznego prawo pozostające w zależności systemowej z czterema innymi czynnikami posiadającymi wpływ, jak to określał Koneczny, na jakość cywilizacji².

Daje się bowiem zauważyć, co jest charakterystyczne dla opracowań porównawczych, że Koneczny pomija swoiste dla odmian kulturowych wartości konstytutywne. Prowadzi to do powstania uproszczonego wizerunku omawianych cywilizacji³. Skupienie uwagi na jednej kulturze narodowej też nie stanowi dobrego rozwiązania, gdyż wymusza zawężenie perspektywy. Zwracał na to uwagę J. Huizinga⁴. Opis jednej kultury w izolacji od innych kultur nie pozwala zauważyć pewnych właściwości, które mogą świadczyć o jej specyfice.

Nie można przy tym zapominać, że dominujące znaczenie dla kultury basenu Morza Śródziemnego, Azji Mniejszej i Europy, bez względu na konkretne ustroje życia zbiorowego zamieszkujących te tereny ludów, miało w średniowieczu chrześcijaństwo. W związku z tym wypada rozgraniczyć sferę kultury od sfery cywilizacji, co znalazło mocną argumentację w pracy Floriana Znanieckiego. Polski teoretyk życia zbiorowego twierdził, że kultura, nie państwo, jest fundamentem solidarności społecznej. Czynnikiem niezbędnym dla podtrzymania istnienia kultury jest, według tego badacza, solidarność zorganizowanej zbiorowości, która współdziałała w wytwarzaniu i zachowaniu wartości kulturowych. Solidarność zbiorowości i trwanie kultury tej zbiorowości opierają się na symbolicznym komunikowaniu się. Różnice między kulturami polegają na sposobach rozpowszechniania kultury ideacyjnej między żyjącymi członkami społeczności⁵. Tego rodzaju różnice obserwujemy pomiędzy odmianami kultury chrześcijańskiej.

Feliks Koneczny, uznając metodę indukcyjną, empiryczną i aposterioryczną w badaniach nad historią cywilizacji, uważał, że prawdy historyczne można odkryć przez studiowanie ludzkich działań, i to samo odnosił do nauk moralnych. Wszelkie odstępstwo myślenia od rzeczywistości empirycznej uważał za niebezpieczne. Błędem w jego mniemaniu było dążenie do zrozumienia i opisu dziejów przez pryzmat idei, a zatem także i myśli teologicznej⁶. Wadą prac po-

² F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Komorów 2002.

³ Tak jest w odniesieniu do Bizancjum: F. Koneczny, *Cywilizacja bizantyńska*, London 1973, s. 140–152, czy w przypadku zaliczenia Rusi/Rosji do cywilizacji turańskiej.

⁴ Й. Хойзинга, *Об исторических жизненных делах и другие лекции*, пер. И. Михайлова, London 1992, c. 22.

⁵ J. Szacki, *Wstęp*, w: F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 16–17, 42–45.

⁶ Krytyczne uwagi wobec metodologii Konecznego wyrażali m.in.: J. Skoczylski, *Idee historyzoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991, s. 28–29; L. Gawor, *O wielości cywilizacji. Filozo-*

święconych porównaniu cywilizacji jest tendencja do uogólnień oraz operowanie tak dużymi obszarami dorobku cywilizacyjno-kulturowego, że jego znajomość dla pojedynczego badacza jest nie do opanowania.

W wielkich syntezach nie spotkamy się z pojęciem ewangelizacji kultury, a więc kultury kształtowanej przez podporządkowanie się prawdzie Nowego Testamentu. Tym bardziej warte odnotowania są trzy głosy w tej sprawie: Sergiusza Awierincewa, Hansa Ursa von Balthasara i Aleksandra Naumowa⁷.

Awierincew dostrzega konstytutywny pierwiastek przede wszystkim w antropologii chrześcijańskiej. Uosabia go przywrócony do łask marnotrawny syn lub człowiek zapamiętały i żarliwie pożądający absolutnego ocalenia. Ten, kto może wszystko zyskać lub wszystko stracić, nie jest w stanie przystrajać się we wzniosłe gesty antycznej etyki – zauważa Awierincew. Jest raczej skąpcem strzegącym swego skarbu, pełnym strachu, nadziei, pokory i błagania o litość. Gdyby zachowywał wobec tej, możliwej do osiągnięcia, absolutnej wartości obojętność, musiałby być nierozumny⁸. Z tych samych powodów, dodajmy, niemożliwa była także postawa prometejska i tytaniczna. Obiecana wieczność sankcjonowała zachowania prospołeczne, kenotyczną nadzieję wbrew zdrowemu rozsądkowi.

Modele kulturowe odzwierciedlają wartości i symbole, do jakich kultury były najbardziej przywiązane, ale przede wszystkim w omawianym przypadku chodzi o osadzone w kulturze odmienne rozumienie tego, kim jest: człowiek, wolność i państwo⁹. Są to kategorie najbardziej uniwersalne, a człowiek, jako twórca/współtwórca kultury, jest kategorią konstytutywną w stosunku do wszystkich pozostałych. Główną przesłanką niniejszego artykułu jest przekonanie, że kształt danej kultury zależy w głównej mierze od tego, jak na jej gruncie zdefiniowany został człowiek.

fia społeczna Feliksa Konecznego, Lublin 2002, s. 259–274; P. Niewęglowski, *Porównawcza nauka o cywilizacjach Feliksa Konecznego. Współczesny rys krytyczny i próba reinterpretacji*. „Kultura i Historia”, 15(2008) (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/987>, dostęp 28 IX 2018); H. Kowalska, *Prawo na Rusi. Polemika z oceną kultury ruskiej Feliksa Konecznego*, w: *Feliks Koneczny dzisiaj*, red. J. Skoczyński, Kraków 2000, s. 199–210; J. Misiek, „O wielości Cywilizacji” – refleksje metodologiczne, w: *Feliks Koneczny dzisiaj*, red. J. Skoczyński, Kraków 2000, s. 45–58; H. Kowalska, *Kultura staroruska. Tradycja i zmiana*, Kraków 1998, rozdz. pt. *Sposób istnienia kultury rusko-bizantyjskiej a współczesne koncepcje kulturoznawcze*.

⁷ S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji*, przekład, wstęp, bibliografia D. Ulicka, Warszawa 1988, s. 112–132; H.U. von Balthasar, *Teologia dziejów*, przekł. J. Zychowicz, wstęp ks. A. Zuberbier, Kraków 1996; A. Naumow, *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*, Kraków 1983.

⁸ S. Awierincew, *Na skrzyżowaniu tradycji...*, s. 86.

⁹ Oprócz trzech wymienionych kategorii ważną rolę kulturotwórczą odgrywa też estetyka i postrzeganie czasu/historii oraz przestrzeni. Ze względu na obszerność tych zagadnień w niniejszym artykule zostaną pominięte.

Teologia porównawcza badała niektóre aspekty wyżej wymienionych kategorii¹⁰, żadna jednak publikacja nie łączy tych trzech zagadnień i nie omawia w kontekście porównawczym. Nie dowodzi, że różnice teologiczne powstały na gruncie różnic kulturowych. Jesteśmy skłonni do szukania przyczyn współczesnych problemów w niezbyt odległej przeszłości. Jeśli logiczne wydaje się uzasadnienie różnic kulturowo-społecznych odmiennością tradycji konfesyjnej, to genezy owej odmienności już nie odnosimy do korzeni kulturowych.

Człowiek

Zdefiniowanie istoty człowieczeństwa w danej kulturze jest ściśle związane ze światopoglądem. Grecka starożytność postrzegała człowieka jako integralną część Kosmosu. Dlatego musiał on poznać prawa nim rządzące, by rozpoznać swoje w nim miejsce. Wszystko w Kosmosie podlega zamierzonej harmonijności, a więc i człowiek odzwierciedla tę prawidłowość. Dowody na to odnajdujemy w greckiej sztuce (rzeźbie, malarstwie, literaturze).

W pierwszej księdze *Etyki nikomachejskiej* oraz w pierwszej księdze *Polityki* Arystoteles powtarza, że człowiek z natury (*fyzei*) jest istotą posiadającą *logos* (*dzoön logon ehon*). Posiadanie *logosu* oznacza możliwość poznawania prawdy, pierwszych zasad i przyczyn istnienia (*archai kai aitia*). Dzięki takiej możliwości człowiek umieszcza się najbliżej tego, co wieczne i nieśmiertelne. Celem człowieka jest szczęście, *eudajmonia*. Doskonałe szczęście – powie Arystoteles – jest czynnością teoretycznej kontemplacji (*Etyka nik.* 1178b)¹¹.

Trójczłonowej zasady estetycznej (piękno, prawda i dobro) w sposobie przedstawienia, a co za tym idzie, rozumienia człowieka nie odnajdujemy w kulturze rzymskiej. Starano się podkreślić cechy indywidualne portretowanego, podczas gdy Grecy dążyli do odzwierciedlenia ideału odpowiadającego potrzebom harmonii Kosmosu.

Rzeźby i portrety rzymskie charakteryzuje realizm, stanowią one dokumenty historii (portret nieznanego Rzymianina, portret Nerona, Augusta, skąpstwo bankiera Jukundy, okrucieństwo Karakali itp.). Te wizerunki można nazwać nawet

¹⁰ Na gruncie polskiej teologii tradycję prawosławną i rzymskokatolicką porównywał ks. Wacław Hryniewicz, w latach 1980–2005 współpracownik Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym. Opublikował: *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, t. 2, Opole 1998; *Kościół siostrzany. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993; *Na drodze pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998; *Kościół jest jeden*, Kraków 2004. Rosyjscy autorzy zostaną wskazani w tekście.

¹¹ W wywodzie na temat antropologii Arystotelesa posłużyłam się opracowaniem: M. Drwiga, *Człowiek w filozofii arystotelesowskiej*, „Anthropos”, 2008, nr 10–11 (<http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos6/texty/drwiega.htm#top>, dostęp 28 IX 2018).

demaskatorskimi. Stanowią historyczny dokument epoki. Rzymianie starali się podkreślić cechy indywidualne portretowanego, podczas gdy Grecy dążyli do odzwierciedlenia ideału człowieczeństwa odpowiadającego standardom harmonii Kosmosu. Rzymskie *imagines* – maski pośmiertne, posąg Rzymianina z głowami przodków są tego wymownym przykładem, a także popiersia i posągi (np. *togatus*) odzwierciedlające miejsce i znaczenie człowieka w historii imperium. Podobne cechy nosi bohater antycznej epiki rzymskiej (*Satyrykon* Petroniusza, *Metamorfozy*, albo *złoty osioł* Apulejusza, *Satyra* /*satura* – danie z różnych produktów/). Epika rzymska jest świadectwem własnego rozwoju kultury, poszukiwania odpowiedniego gatunku dla odzwierciedlenia prawdy o człowieku. Lucyliusz Seneka Młodszy satyrę wzbogaca dydaktyzmem. Dobro traci tu swój ontologiczny charakter i zaczyna ciążyć ku prawu. W traktacie *O życiu szczęśliwym*, będącym krytyką współczesnej moralności społecznej i politycznej, powtarza definicję szczęścia za stoikami (uznawali cnotę, najwyższe i jedyne dobro, rozumiane jako życie zgodne z zasadami rozumu rządzącego światem), która w jego interpretacji traci ontologiczną podstawę, ma postać dydaktycznej reguły (podobnie wady ludzkie piętnowali: Horacy, Juwenal, Persjusz). W okresie kryzysu ideałów republikańskich cechą bohatera jest indywidualizm, uwolnienie od związków z zepsutym społeczeństwem. Odosobnienie, skoncentrowanie na własnym wnętrzu, oddaje obraz Rzymianina składającego ofiarę z zasłoniętą głową (posąg Oktawiana Augusta). Horacy w swojej odzie *Wybudowałem pomnik* utrwalił pochwałę indywidualizmu. W rzymskiej kulturze pojawił się też nowy gatunek – autobiografia. Temat losu alternatywnego, niestabilnego życia wszedł do tradycji kultury rzymskiej (Owidiusz, Apulejusz). Terencjusz, rzymski komediopisarz, wypowiedział słynne słowa „Człowiekiem jestem i nic co ludzkie nie jest mi obce” (łac. „Homo sum, humani nihil a me alienum puto”).

Anna Nawrocka w pracy poświęconej Cyceeronowi pisze: „Poszczególne koncepcje antropocentryczne nie kształtowały się neutralnie ani w historyczno-filozoficznej próżni. Osobowość Rzymianina określały warunki polityczne, społeczne i kulturowe. One to integrowały poszczególne przejawy życia indywidualnego w jedną, skończoną osobowościowo całość. Wyrastała ona zatem z określonego podłoża społecznego, jako że Rzymianin występował przede wszystkim w roli obywatela (*civis*) państwa, jako pewnej społeczności (*civitas*), w której nad wszystkim górowało prawo normujące życie społeczeństwa. O godności i pozycji obywatela rzymskiego w okresie schyłkowym republiki rzymskiej zadecydowała jego świadomość panowania nad światem, jednostronna obrona własnych swobód, a przede wszystkim żądza posiadania i bogactwo, którego miernikiem stawał się pieniądź”¹².

¹² A. Nawrocka, *Jednostka a państwo. Rozważanie o godności człowieka i obowiązkach obywatela w „De officiis” M.T. Cycerona*, „Studia Philosophiae Christianae”, 20(1984), nr 2 (<http://>

W epoce chrześcijańskiej w kulturze greckiej wizerunek człowieka kształtował się na doświadczeniu monastycznym. *Hezychazm* i przebóstwienie stanowią podstawę antropologii prawosławnej. Teologia przebóstwienia rozwinięta została w pismach ojców Kościoła (św. Makary i Atanazy)¹³. Grecka antropologia chrześcijańska na plan pierwszy wysuwa tezę, że człowiek jako osoba ma wymiar eschatologiczny, ponadziemski. Maksym Wyznawca, rozważając sposób istnienia człowieka w kontekście całego stworzenia, w traktacie zatytułowanym *Mistagogia*, posługuje się kategorią *logosu*. *Logos* to wola stwórcza Boga powołująca do istnienia każde stworzenie i obecna w każdym stworzeniu. W *logosie* zawiera się cel, dla którego stworzenie zostało powołane do istnienia. *Logosy* wszystkich stworzeń jednoczą się w *Logosie* Syna Bożego. On określa ich wzajemne relacje¹⁴. Widzimy zatem, że chrześcijańska grecka antropologia chrystianizuje antropologię antyczną. Pozostaje w głównym nurcie myślenia, według którego, żeby zrozumieć, kim jest człowiek, trzeba go rozważać w kontekście całości i celowości istnienia. Człowiek, żyjąc zgodnie z *logosem*, podąża ku realizacji własnego i powszechnego celu istnienia, droga niezgodna z *logosem* prowadzi do niebytu¹⁵.

Oprócz pojęć natury, hipostazy i *logosu* antropologia prawosławna posługuje się pojęciem energii. Niestworzone energie Boże uczestniczyły w stworzeniu, są w nim obecne, przez co czynią istnienie poznawalnym, a także sprawiają, że każdy człowiek jest odmienny. Omówione tu cztery pojęcia definiują w prawosławiu nie tylko człowieka, ale także Boga i świat. „Człowiek nie jest tytanem, nie jest autonomiczną osobą, a nieustannie dookreślającym się w Bogu stworzeniem” – pisze jeden ze współczesnych rosyjskich antropologów prawosławnych¹⁶. Odczucie wspólnej natury przez ludzi zostało zakłócone przez upadek Adama i zostaje przywrócone w łonie Kościoła wyłącznie za pośrednictwem Chrystusa.

bazhum.muzhp.pl/media//files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christianae-r1984-t20-n2/.pdf, dostęp 28 IX 2018).

¹³ Opracowanie tego problemu – zob.: прот. В. Зеньковский, *Принципы православной антропологии*, в: *Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси*, Москва 1991, с. 115–148. H. Kowalska-Stus, *Człowiek w kulturze prawosławnej. Ze szczególnym uwzględnieniem kultury rosyjskiej*, w: *Obraz człowieka w kulturach słowiańskich*, red. H. Kowalska-Stus, Kraków 2012, s. 5–20.

¹⁴ Прп. Максим Исповедник, *Мистагогия* (http://st-jhouse.narod.ru/biblio/maximus_myst.htm#m4, dostęp 28 IX 2018). Te kwestie w odniesieniu do teologii Maksyma Wyznawcy analizuje прот. А. Геронимус, *Знание в свете антропологии прп. Максима исповедника*, в: *Православное учение о человеке*, ред. Синодальная Богословская Комиссия, Москва–Клин 2004, с. 82. Píše on: „Каждому аспекту тварного бытия в его статике и динамике соответствует логос”.

¹⁵ Прп. Максим Исповедник, *Мистагогия* (http://st-jhouse.narod.ru/biblio/maximus_myst.htm#m4, dostęp 29 IX 2018).

¹⁶ Ф. Гиренюк, *Антропологическая катастрофа*, в: *Православное учение о человеке*, ред. Синодальная Богословская Комиссия, Москва–Клин 2004, с. 361.

Chrześcijańska antropologia łacińska krystalizowała się pod wpływem św. Augustyna i jego *Wyznań*. Doświadczenie Augustyna nie ma związku z nauką wschodnich ojców Kościoła o przeobstwieńiu człowieka. Św. Augustyn nie znał greki i dorobek myśli greckiej antycznej i chrześcijańskiej był mu znany fragmentarycznie¹⁷. Jego dewizą było *crede ut intelligas* – zrozum, abyś uwierzył. W odróżnieniu od Greków, którzy porzucili rozum jako wektor wiodący do prawdy i uznali zań kontemplację i mistykę, św. Augustyn uznał priorytet rozumu. Człowiek, według Augustyna, „proch ziemski”, pozostaje człowiekiem. Człowiek to tylko jego Ja, osoba posiadająca byt, wiedzę i wolę. Augustyn był pierwszym łacińskim teologiem, który podkreślał historyczne znaczenie osoby. Potem w dziele *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* Boecjusz napisze „Persona est rationalis naturae individua substantia (Substancją indywidualną mającą rozumną naturę)¹⁸. „Dla Tomasza definicja Boecjusza oznacza byt jednostkowy, a więc istnienie specyficzne” – pisze Marek Safjan¹⁹. Człowiek zgodnie z taką interpretacją stawał się indywidualną „osobą fizyczną”.

Poglądy św. Tomasza uznaje się za syntezę filozofii Arystotelesa i chrześcijaństwa, dlatego warto w tym miejscu podkreślić, że Stagiryta akcentował, iż ludzie noszą sobie element boski. Dowodzi to, iż antropologia Stagiryty nie zawęża pojęcia „człowiek” do „ja” posiadającego byt, rozum i wolę. Człowiek posiada w sobie coś boskiego, posiada także *logos* i jest istotą dążącą do poznania prawdy, co podjął w swoich rozważaniach św. Tomasz²⁰.

Różnica między antropologią wschodnio- i zachodniochrześcijańską polega na tym, że św. Tomasz głosił, że Bóg, stwarzając człowieka, czyni to na podobieństwo swej istoty, zatem człowiek w pewien sposób naśladuje istotę Boga. Teologia wschodnia (Atanazy, Maksym Wyznawca. Grzegorz z Nyssy. Grzegorz Palamas) mówi zaś, że rzeczy stworzone są odbiciem boskich myśli i woli, są czymś różnym od Boskiej istoty. Bóg stworzył świat z niczego przy pomocy niestworzonych swoich energii po to, by Bóg stał się człowiekiem i by przez

¹⁷ Święty Augustyn, *Wyznania* (http://iwanicki.edu.pl/wp-content/uploads/2016/11/augustyn_wyznania.pdf, dostęp 21 IX 2018).

¹⁸ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi III*, w: *Traktaty teologiczne*, przekł. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2007, s. 123–125.

¹⁹ M. Safjan, *Wyzwania dla państwa prawa* (<https://books.google.pl/books?id=huuuFFlu4bcC&pg=PA97&lpg=PA97&dq=>, dostęp 28 IX 2018).

²⁰ Por. A. Maryniarczyk, *Logos i ethos filozofii*, „Człowiek w Kulturze”, 10(1998), s. 31–41 (http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Czlowiek_w_Kulturze/Czlowiek_w_Kulturze-r1998-t10/Czlowiek_w_Kulturze-r1998-t10-s31-41/Czlowiek_w_Kulturze-r1998-t10-s31-41.pdf, dostęp 28 IX 2018). O boskim pierwiastku duszy człowieka w greckiej myśli pisze o. Mieczysław Krapiec, *Ja – człowiek*, Lublin 1991, s. 36. W artykule *Człowiek bytem osobowym. Św. Tomasza koncepcja człowieka* (http://dlibra.kul.pl/Content/32978/37868_473602-II_Czlowiek-bytem-osobo.pdf, dostęp 28 IX 2018). Krapiec skupił uwagę na porównaniu myśli Arystotelesa i Tomasza w odniesieniu do stosunku ludzkiego ciała i duszy, kwestii aktu i możliwości. Nie odnosi się do problemu *logosu*.

jedną z Bożych energii człowiek został przebóstwiony. Przebóstwienie człowieka jest racją stworzenia. Obraz Boży w człowieku nie jest odwzorowaniem istoty (natury) Boga, jak twierdził św. Tomasz. Grzegorz Palamas podkreślał, że Tomasz wpadł w tę pułkę ontologiczną, gdyż nie odróżniał istoty Boga od jego energii. Tomasz, jak podkreśla Andrzej Siemianowski, nie wyjaśnia, dlaczego Bóg stwarza świat, tylko jak to czyni²¹. Teologia wschodnia, łącząc stworzenie z wcieleniem, odrzuca radykalną transcendencję Boga – Bóg jest jednocześnie transcendentny i immanentny. Tomasz również podkreśla immanentność Boga, ale poprzez swoją istotę, bo inaczej był stworzony zapadłby się w nicość przez swoją niewystarczalność. Teologia wschodnia rozgranicza istotę Boga i stworzenia, podkreśla za to obecność w świecie Bożych energii. Wyłącznie istota Boga jest dla człowieka niedostępna. Nie ma to nic wspólnego z ograniczonością ludzkiego umysłu. Całkowicie immanentny światu był tylko Jezus, Bóg wcielony wraz ze swoją istotą i energiami.

Jeśli w teologii łacińskiej obserwujemy ewolucję poglądu od stwierdzenia św. Augustyna, że Bóg jest istotą/substancją, do św. Tomasza głoszącego, że w Bogu istota jest tożsama z istnieniem, to hezychasta Grzegorz Palamas podkreślał, że Bóg nie powiedział: jestem istotą, tylko: jestem, który jestem. Dlatego za najdonioślejsze Wschód uznał Wcielenie, czyli doświadczenie istnienia Boga osobowego. Jest ono dowodem jego egzystencji, a nie istoty. Istnienie Boga, w odróżnieniu od istoty, jest poznawalne. Jest możliwe dzięki temu, że Bóg obok istoty posiada też energie.

O ile św. Augustyn dowodził, że Bóg stał się człowiekiem, by wybrani ludzie zastąpili upadłe anioły, o tyle św. Tomasz w *Compendium theologiae* mówi o przybranym synostwie i akcentuje przemianę moralną człowieka na drodze wzajemnej miłości z Bogiem. Przebóstwienie jednak w tradycji prawosławnej jest czymś innym, ma charakter metafizyczny, polega na udziale w Bożych energiach. Wynika to z przekonania, że fundamentalne wydarzenie – Wcielenie nie mogło być spowodowane działaniem szatana, nie jest ograniczone do soteriologii. Św. Maksym Wyznawca głosił, że celem Wcielenia było przebóstwienie, które zaistniałoby nawet mimo niepełnienia przez Adama grzechu pierworodnego: „Nie było środkiem do zbawienia, lecz dopełnieniem stworzenia, jego usprawiedliwieniem i uzasadnieniem”²².

Tego rodzaju pogląd otwierał całkowicie odmienną niż w kulturze łacińskiej perspektywę w sposobie rozumienia wolności, historii oraz człowieka wraz z całym stworzeniem. Jest to perspektywa z gruntu indeterministyczna. Zakłada możliwość Wcielenia, któremu nie towarzyszy śmierć na Krzyżu, Wcielenia, którego

²¹ A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w średniowieczu*, Poznań 1998, s. 65.

²² Tak streszcza poglądy św. Maksyma Wyznawcy: Г. Флоровский, *Восточные Отцы V-VIII веков*, Москва 1992, c. 211 (przekł. H.K.-S.).

cel jest czysto ontologiczny, stanowi akt Bożej woli twórczej w stosunku do świata jako całości. Perspektywa ta pokazuje, w jaki sposób człowiek, wykorzystując wolną wolę, może wpłynąć na przebieg eschatologii, a także na kształt bytu. Poglądy św. Maksyma miały fundamentalne znaczenie dla podstaw prawosławnej, w tym ruskiej i rosyjskiej, gnoseologii. Najdobitniej przejawia się to w postulatcie współczesnego rosyjskiego filozofa Siergieja Chorużego, by powrócić w Rosji do hezychazmu jako mistycznej drogi odsłaniającej prawdę o człowieku i świecie²³. Podobnie starzec Paisjusz ze św. Góry Athos (+1994) mówił o współlistnieniu człowieka i przyrody oraz jego powinności wobec niej w związku z grzechem popełnionym przez człowieka²⁴. Nie ma to nic wspólnego z postawą proekologiczną, lecz jest wyrazem przekonania o ontologicznej jedności stworzenia.

Myślenie Tomasza nie przybrało takiego kierunku. Wcielenie rozważał wyłącznie w kontekście grzechu pierworodnego.

Istotne znaczenie w kształtowaniu się wiedzy o człowieku miała teoria poznania. W kulturze łacińskiej św. Augustyn, nauczyciel retoryki, w traktacie *De doctrina Christiana* odrzucał pogańską filozofię, uznając Biblię za jedyne źródło mądrości, jednak wskazywał tradycyjne antyczne narzędzia przydatne do analizy Biblii: gramatykę i retorykę. Augustyn wykorzystywał filozoficzną metodologię interpretacyjną do zgłębiania biblijnej prawdy, podczas gdy ojcowie kapadocy, według słów Jaegera, tworzyli nową kulturę²⁵.

Ideałem chrześcijańskiej *paidei* było przebóstwienie (theosis), osiągnięte na drodze współpracy człowieka z wolą Bożą. Chrześcijańska *paideia* stała się więc zadaniem mistycznym, nie intelektualnym. Charakterystyczne jest także to, że *paideia* chrześcijańska nie miała wymiaru indywidualnego, jednostka była przekonana o tym, że bierze udział w kosmicznej przemianie, której celem jest przywrócenie pierwotnego stanu stworzenia. W chrześcijaństwie greckim zadaniem szkoły była zatem współpraca ludzi i całego Kosmosu z Bogiem na rzecz przywrócenia prawdy ontologicznej. Ten dynamiczny proces, nazywany *theognosis*, postrzegany był jako stopniowe *metamorphosis*. Były to cele odwrotne w stosunku do tych, jakie stawiała przed sobą antyczna grecka *paideia*, której zadaniem było intelektualne przeniknięcie praw Kosmosu uważanych za niezmiennie. Zasada statyczności świata jest zgodna z myślą św. Augustyna, który w przeciwieństwie do ojców kapadockich głosił, iż Bóg zbawi tylko taką liczbę wybranych, która zastąpi upadłych aniołów. Św. Augustyn był jak najdalej od wiary w przebóstwienie, totalną przemianę całego stworzenia.

²³ С. Хоружий, *Антропология и кризис современного человека*, в: *Православное учение о человеке*, ред. Синодальная Богословская Комиссия, Москва–Клин 2004.

²⁴ Блаженной памяти старец Паисий Святогорец, *Слова*, т. 1: *С болью и любовью современному человеку*, Москва 2002, с. 127–208.

²⁵ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przekł., red. i wpraw. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997, s. 88.

Ojcowie kapadoccy, mimo iż odebrali typowe dla kultury antycznej wykształcenie, dostrzegali możliwość realizacji chrześcijańskiej *paidei* na drodze monastycznej. Zaslugą św. Bazylego, Greka wykształconego w Atenach, było to, że *Etykę nikomachejską* Arystotelesa zastąpił Psalmami²⁶. W opinii Grzegorza z Nyssy Psalmi były księgą natchnioną przez Ducha Świętego. Dzięki bizantyjskiemu monastycyzmowi Psalmi stały się najbardziej upowszechnioną lekturą chrześcijan, odgrywały rolę elementarza w klasztornych szkołach. Drugą księgą mądrościową – „podręcznikiem” chrześcijańskiej *paidei* były Listy św. Pawła wzbogacone egzegezą homiletyczną św. Jana Chryzostoma. Św. Paweł zwraca uwagę na konieczność współpracy z Bogiem w dziele *metamorphosis* (Rz 12,2; 2Kor 3,18). Jak słusznie zauważa Jaeger, ojcowie kapadoccy, wykształceni w tradycyjnych szkołach greckich, używali podstawowych kategorii greckiej filozofii jako ram do wypełnienia chrześcijańską treścią. Grzegorz z Nyssy: „Używa form greckich jako strukturalnego modelu w pełni rozwiniętej kultury i, na drodze porównania, tworzy dla każdej z nich wariant chrześcijański, lecz zarazem całkowicie od nich różny. [...] To Grzegorz z Nyssy przeniósł pojęcie greckiej *paidei* w jej platońskiej formie do ruchu ascetycznego”²⁷. W tym miejscu uczony zadaje istotne pytanie: w jaki sposób chrześcijańska forma greckiej *paidei* wpływała na świat łaciński? Gdy mówimy o tym zagadnieniu, uwaga skupia się na dokonaniach św. Tomasza z Akwinu. O rozbieżnościach między tomizmem i teologią bizantyjską pisze w swojej książce *Tomizm a palamizm* Andrzej Siemianowski²⁸. Wiadomo, że św. Tomasz za Anzelmem kierował się przesłanką, iż wiara poszukuje zrozumienia, a zrozumieć prawdy wiary można na drodze wnioskowania²⁹. Z przytoczonej przez Siemianowskiego literatury poświęconej temu zagadnieniu wynika, że podstawowym błędem św. Tomasza jest przeciwstawianie świata przyrody światu nadprzyrodzonemu. Olivier Clement zarzuca św. Tomaszowi, iż nie podtrzymał teologii przeobstwienia i przyczynił się do arystotelesowskiej racjonalizacji myśli teologicznej na Zachodzie³⁰. Św. Tomasz pozostawał pod wpływem teorii bytu i teorii poznania Arystotelesa,

²⁶ Por. tamże, s. 105. Jaeger zauważa, że w traktat św. Bazylego *In Psalmom* stanowi analizę księgi zbliżoną do tej, jakiej dokonywali uczniowie z Akademii Ateńskiej w odniesieniu do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa. Problem *paidei* znajduje się tu w centrum uwagi. Bazyl porównuje również Psalmi z *Prawem Platona*. Por. także: D. Waclawek, *Uświęcenie człowieka w nauczaniu świętego Bazylego Wielkiego*, Poznań 1995.

²⁷ W. Jaeger, *Wczesne chrześcijaństwo...*, s. 107.

²⁸ A. Siemianowski, *Tomizm a palamizm...*

²⁹ Scholastyka wywodzi się z programu Anzelma z Canterbury: wiary szukającej zrozumienia. Podstawowym jej hasłem stało się też powiedzenie Honoriusza z Autun, że nie ma innego autorytetu, jak prawda dowiedziona rozumem.

³⁰ O. Clement, *Bunt ducha i tragedie podziału. Kryzys chrześcijaństwa zachodniego*, przekł. E. Wolicka, „Znak”, 1993, nr 1, s. 26. Siemianowski zauważa, że św. Tomasz jest mało wiarygodny, gdy przedstawia swe zarzuty w stosunku do teologii greckiej, jej pojedynczych sformułowań, ponieważ nie znał on greki. Por. *Tomizm a palamizm...*, s. 19.

dlatego obca mu była mistyczna koncepcja poznania. Reprezentował racjonalny system ujmowania świata, solidny i samowystarczalny – pisze Jordan Aumann³¹. Arystoteles dla św. Tomasza i jego uczniów był nauczycielem poznania. Nie negowali oni, że Bóg jest stwórcą ludzkiego intelektu, ale jednocześnie byli przekonani o jego autonomiczności.

Rosyjski emigracyjny filozof i teolog Wasilij Zieńkowski ubolewał nad tym, że Kościół niepodzielony w dobie rozkwitu teologii nie stworzył wspólnej koncepcji człowieka³². Zrodziło to sytuację, w której chrześcijańska antropologia poddawana była zewnętrznym wpływom. Jako przykład przytacza myśl św. Augustyna zawartą w *Wyznaniach*, gdzie, według Zieńkowskiego, widoczne jest odstępstwo od ogólnochrześcijańskiego sposobu rozumienia człowieka. Różnicę tę trafnie ujmuje, porównując sformułowania św. Augustyna i św. Grzegorza z Nyssy, Włodzimierz Łosskij w swojej *Teologii mistycznej Kościoła wschodniego*. Dowodzi, że św. Augustyn tworzył obraz Boga na podobieństwo człowieka. Nazywał to metodą analogii psychologicznej. Grzegorz z Nyssy odwrotnie – starał się w człowieku odnaleźć to, co jest zgodne z obrazem Bożym³³. Kładł nacisk na tajemnicę, jaka w związku z obrazem Bożym związana jest z istotą człowieka³⁴.

Zieńkowski zauważa, że problem antropologii nigdy nie był rozpatrywany na płaszczyźnie ogólnochrześcijańskiej, a jednocześnie miał znaczenie decydujące w wielu kwestiach zasadniczych i z tego powodu świat chrześcijański zaczął rozpadać się dużo wcześniej, niż to zauważa historia. Filozof posuwa się nawet do stwierdzenia, iż zbliżenie ekumeniczne w kwestii dogmatów nie będzie możliwe, jeśli nie uda się uzgodnić wspólnej koncepcji człowieka³⁵.

W odniesieniu do współczesnej myśli zachodniej, począwszy od egzystencjalizmu, dla rosyjskich myślicieli konserwatywnych stało się jasne, że rozmyślanie na temat człowieka mogą prowadzić do negatywnych rezultatów. Dlatego też na gruncie egzystencjalizmu myśl rosyjska poszła innym tropem. Filozof religii Wiktor Niesmielow (1863–1937), profesor filozofii w Kazańskiej Akademii Duchownej, był autorem egzystencjalnej koncepcji człowieka całkowicie zaprzeczającej pozytywistycznym poglądom³⁶. Twierdził, że samoświadomość, która wykracza poza granice tego świata, wolność i etyczność posiadają w czło-

³¹ J. Aumann, *Duchowość średniowiecza*, przekł. J. Machnik, Kielce 1993, s. 156.

³² В. Зеньковский, *Принципы православной антропологии*, в: *Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси*, сост. М. Назаров, Москва 1991, с. 115.

³³ В. Лосский, *Мистическое богословие*, Москва 1991 (<http://www.wco.ru/biblio/books/lossk1/Main.htm>, dostęp 28 IX 2018).

³⁴ Св. Григорий Нисский. *Об устройстве человека* (<http://www.vehi.net/nissky/nissky.html>, dostęp 28 IX 2018).

³⁵ В. Зеньковский, *Принципы православной антропологии* (http://www.odinblago.ru/principi_prav_antrop/, dostęp 29 IX 2018).

³⁶ В. Несмелов, *Наука о человеке*, Казань 1889–1901 (<http://psylib.org.ua/books/nesme01/index.htm>, dostęp 28 IX 2018).

wieku źródła pozaprzrodnicze. Podjął też udaną polemikę z poglądem Fryderyka Feuerbacha na temat antropologicznej genezy religii zawartej w rozprawie *O dualizmie i nieśmiertelności*. Człowiek nie jest częścią przyrody, jest bytem należącym do wyższego porządku. Dlatego dąży do Boga. Przyczyna tego faktu jest obiektywna, znajduje się poza człowiekiem, nie jest, jak sądził Feuerbach, natury psychologicznej. Antropologia Niesmiełowa zbudowana jest na rozwiniętej interpretacji grzechu pierworodnego oraz chrystologii. Istota grzechu pierworodnego polega na tym, że Adam i Ewa zamienili wewnętrzną pracę duchową prowadzącą do zbliżenia z Bogiem na dobra doczesne.

Siergiej Chorużyj, wybitny badacz hezychazmu, polemizuje ze współczesną antropologią polegającą na oderwaniu realnie istniejącego człowieka od jego natury i empirii, ontologicznie niewzruszonego³⁷. Według Chorużego protestancka antropologia (F. Schleiermachera, L. Straussa) charakteryzuje się racjonalistycznym redukcjonizmem pozbawionym mistyki. Zarzuca myśli europejskiej, że rozbija obraz człowieka, zasłaniając go równocześnie abstrakcyjnymi pojęciami³⁸. Człowiek ukazany jest w niej na tle idei: narodu, państwa, historii, gospodarki. Jednocześnie pojawiła się w myśli filozoficznej negatywna antropologia zapoczątkowana przez Nietzschego – podkreśla filozof. Zwrot myśli teologicznej w kierunku antropologii powinien wystrzegać się, według Chorużego, rewizjonizmu i modernizmu, wnoszenia jakichś obcych elementów, a kierować się ku źródłom nauki i doświadczenia chrześcijańskiego.

Rosyjska krytyka protestanckiej antropologii wynika z odmiennego rozumienia struktury człowieka. Widać tu obawę przed postępującą entropią względnie harmonijnego współistnienia dwóch wymiarów ludzkiej natury: człowieka metafizycznego i człowieka empirycznego. W odróżnieniu od zachodniej antropologii chrześcijańskiej hezychazm podkreśla związek z mistyką, ale także odnosi się do określonego wizerunku człowieka, sposobu działania, modelu świadomości, metod samokontroli i przemiany³⁹. Z tej antropologii wynika eschatologiczny stosunek do świata, w którym miłosierdzie ma przewagę nad prawem i sprawiedliwością. Nadrzędnymi zasadami etyki społecznej są: służba i pokora, a nie twórczość i wolność⁴⁰.

Inne niezwykle ciekawe stanowisko wobec problematyki antropologicznej reprezentuje Ksenia Kasjanowa, autorka książki *O rosyjskim charakterze narodowym* (*O русском национальном характере*). Podstawowym kryterium jest dla niej typ kultury. Powołując się na prace Znanieckiego, głosi, że człowiek

³⁷ С. Хоружий, *О старом и новом*, Санкт-Петербург 2000, s. 232.

³⁸ С. Хоружий, *Антропология и кризис...*, s. 157.

³⁹ С. Хоружий, *О старом и новом...*, s. 23; tenże: *Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека* (<http://www.pravoslavie.ru/sobytia/chelovekkonf/horuzhy.htm>, dostęp 29 IX 2018).

⁴⁰ http://www.golden-ship.ru/_ld/20/2083_1718.htm#_toc_IDAN1DRD.

może realizować swoje własne cele, ale wyłącznie w ramach i za pośrednictwem tradycyjnej kultury, w przeciwnym razie wprowadza do kultury nowe elementy, dezorganizując model rzeczywistości. Dezorganizacja następuje, kiedy jednostka kieruje się wyłącznie zasadami racjonalnymi i przy pomocy rozumu wyznacza swoje osobiste cele, które nie uwzględniają współistnienia świata jako całości. Kultura wymaga od człowieka podporządkowania się soborowemu działaniu. Podstawowa zasada kultury rosyjskiej głosi: „Rób to, co trzeba i niech się dzieje, co chce”⁴¹. Racjoniści i indywidualiści charakteryzują się tym, że: „Nie posiadają orbity, ich ruchy są przypadkowe z punktu widzenia modelu danej kultury. Są jej obcy i dla niej szkodliwi. Wytwarzają szum”⁴². Kasjanowa podkreśla, iż dla charakteru narodowego Rosjan znamieną jest postawa samoofiarowania, skutkująca tragicznymi konsekwencjami, która jednocześnie ma znaczenie ogólnonarodowe, rozbudza kulturowy archetyp posiadający walor obronny. Taki akt ma znaczenie ponadindywidualne.

Wolność

Grecy rozważania o wolności w kontekście społeczno-politycznym przenieśli w sferę antropologii, rozróżniając wolność zewnętrzną i wewnętrzną. Ta druga, *eleftheria*, pojmowana była jako wolność poszukiwania prawdy, budowania na niej postawy etycznej. Celem było określenie sposobu i teleologii istnienia. Osiągnięcie *wewnętrznej wolności* wymaga ćwiczenia się w dążeniu do cnoty, rozumianej jako wiedza o „rzeczach boskich i ludzkich”. Tym ćwiczeniem jest filozofia. Tak rozumiana wolność jest podporządkowana *logosowi* jako zasadzie kierującej do celu istnienia (Arystoteles, *Retoryka*, A 2, 1356 a).

Chrześcijańska teologia grecka utożsamiała *logos* z Bogiem. Odniesieniem do rozumienia człowieka i wszelkich jego przymiotów był Chrystus. Jego kenotyczna postawa wobec Ojca nie tylko definiuje w duchu tej teologii istotę ludzkiej wolności, ale jest związana z metafizyką stworzenia. Ukazuje, że istota człowieczeństwa może być urzeczywistniona jedynie przez wyrzeczenie się wolności wyboru⁴³. Umożliwia to człowiekowi osiągnięcie wolności osobowej, identyfikację z obrazem Bożym, który jest cechą człowieczeństwa. Wolność (wola Boża, energie Boże, *logos*) jest warunkiem istnienia, jest kategorią ontologiczną, nie może zatem ograniczać się do sfery moralnej, do wyboru między dobrem a złem. Klemens Aleksandryjski w swoim *Pedagogu* pisze: „Powinniśmy wystrzegać się udawania, że jesteśmy wolnymi, ale winniśmy być nimi

⁴¹ К. Касьянова, *О русском национальном характере*, Москва 2003, s. 200 (przekł. H. K.-S.).

⁴² Tamże, s. 198.

⁴³ Иер. Сепрей (Шкыро), *Метафизика свободы* (<http://kds.eparhia.ru/publishing/sobesednik/perviy/articleseven/>, dostęp 28 IX 2018).

naprawdę”⁴⁴. Wola jest ukierunkowana ontologicznie, a wolność staje się synonimem życia wiecznego w królestwie prawdy.

Kierowanie się wartościami powinno mieć znamiona konieczności, skoro zostały wybrane przy użyciu, tak pojętej, wolnej woli ukierunkowanej na realizację celu istnienia⁴⁵ – „I wiem, że rozkazanie jego jest żywot wieczny” (J 12,50). Jednocześnie nie powinno mieć absolutnego charakteru, ponieważ wola nadal pozostaje wolną w stosunku do wartości⁴⁶.

Antyczni Rzymianie pojęcie wolności i godności ściśle łączyli z posiadaniem praw obywatelskich, wzmacniały one indywidualną niezależność – *libertas*. Godność wolnej jednostki była w tym sensie jednym z podstawowych składników rzymskiego wzorca moralnego. Siły moralne Rzymianina (*virtus*) wzmacniały Rzym. Człowiek zobowiązany był posługiwać się władzami moralnymi – rozumem, wolą i zmysłami. Przekroczenie tej perspektywy dla Augustyna oznaczało przypisanie wszelkich *cnót* Bogu. Natura ludzka, według teologa, przytłoczona została przez potęgę zła i dlatego wolność człowieka stanowi źródło zła⁴⁷.

Augustyn, w polemice z Cyncerem⁴⁸, krytykuje cnoty Rzymian z okresu republiki, ponieważ zorientowane były na panowanie i pomyślność na ziemi, nie w Niebie. Zaznaczyła się w jego myśleniu przewaga woli nad poznaniem. Sama zaś wola, jak i wszystko, co istnieje, podlega władzy Boga. „Usiłowałem więc pojąć to, co mi mówiono: że przyczyną czynienia zła jest wybór dokonywany przez naszą wolną wolę, a przyczyną doznawania zła jest Twój sprawiedliwy wyrok. Nie mogłem jeszcze tego zrozumieć z zupełną jasnością. Usiłowałem podźwignąć moją zdolność rozumienia z przepaści, w jakiej była pograżona. Ale znowu spadałem w tę otchłań. Znowu się dźwigałem w górę i znowu, znowu spadałem w dół. Podnosiła mnie ku światłu Twemu przynajmniej ta pewność: o tym, że mam wolę, wiedziałem z równą pewnością, jak o tym, że żyję” – pisze Augustyn w *Wyznaniach*⁴⁹.

„Wola u Augustyna posiada bowiem status nadrzędny względem rozumu i władz poznawczych; należy jednak od razu dodać, że wskutek upadku symbolizowanego przez grzech pierworodny i wygnanie z Raju trwa ona w przewrot-

⁴⁴ Климент Александрийский, *Педагог* (http://mystudies.narod.ru/library/c/clem_alex/tutor1.htm, dostęp 3 IX 2018, przekł. H. K.-S).

⁴⁵ Por. H. Kowalska-Stus, *Wolność w perspektywie prawosławnej*, w: *Oblicza wolności*, red. R. Łętocha, Oświęcim 2010, s. 75–81.

⁴⁶ О. Николаева, *Православие и свобода* (<http://lib.eparhiasaratov.ru/books/13n/nikolaeva/freedom/14.html>, dostęp 28 IX 2018).

⁴⁷ Е. Трубецкой, *Мирозерцание Блаженного Августина* (<http://www.vchi.net/etrubec-koi/avgustin1.html>, dostęp 11 IX 2018).

⁴⁸ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, księga 2, rozdz. 9.

⁴⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, księga VII (<http://sady.up.krakow.pl/antfil.augustyn.wyznaniaVII.htm>, dostęp 28 IX 2018).

ności. Wola zatem potrzebuje przeobrażenia również dlatego, żeby poznanie i rozum (którymi ona kieruje) przywieść do właściwej sprawności. Przeobrażenie to dokonuje się za sprawą wiary i poddania się autorytetowi. Stąd wiara w autorytet poprzedza racjonalne rozumienie⁵⁰.

Św. Augustyn podkreśla: „O ileż bardziej trzeba bez wahania spełniać wolę Boga panującego nad wszechświatem, który stworzył! Jak w hierarchii ludzkiego społeczeństwa każda niższa władza musi podlegać wyższej, tak Bogu musi się podporządkować wszystko”⁵¹.

Św. Tomasz na plan pierwszy wysuwa w tym kontekście dobro identyfikowane przy pomocy woli. Odczytanie dobra nie jest dokonywane bezpośrednio przez wolę, ale dzięki rozpoznaniom intelektu⁵². Racjonalizm św. Tomasza znalazł swoją kontynuację w filozofii europejskiej, która problem wolności osoby uczyniła kardynalnym zagadnieniem zachodniej antropologii. Człowiek zaczął postrzegać siebie jako autonomiczną jednostkę, opierającą swoje życie na niezależnym rozumie, szanującą prawa innych, którzy kierują się takimi samymi przesłankami. Sprzyja rozwojowi filozofii i nauki, pozwala na zdobycie wiedzy służącej do podporządkowania świata zewnętrznego. W związku z tym warto przytoczyć słowa niemieckiego historyka kultury Waltera Schubarta (*Россия и душа Востока*)⁵³. Dowodził on, że istota kultury zachodniej związana jest z prometeizmem. Prometeusz indywidualnie stara się zapobiec złu, poznać tajemnice przyszłości. Heroizm człowieka Zachodu polega na przezwyciężeniu strachu przed śmiercią, heroizm człowieka prawosławnego związany jest z podporządkowaniem Bożej ekonomii. Stworzona wolność ludzka istnieje w horyzoncie absolutnej wolności Bożej⁵⁴. Podobnie jest z wolnością szatana. Stąd nadzieja św. Grzegorza z Nyssy dotycząca zbawienia księcia tego świata⁵⁵. Prawosławne pojmowanie wolności stoi w sprzeczności

⁵⁰ R. Piekarski, *Cnoty chrześcijańskie przeciw rzymskim cnotom republikańskim. Państwo a Kościół wedle św. Augustyna* (<http://www.legitymizm.org/cnoty-augustyn>, dostęp 28 IX 2018).

⁵¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, księga III (<http://hipponczyk.blogspot.com/2011/01/wyznania-sw-augustyna-ksiega-trzecia.html>, dostęp 28 IX 2018).

⁵² J. Wójcik, *Wolność a zniewolenie. Pedagogiczne zagadnienie wolności* (www.katedra.uksw.edu.pl, dostęp 28 IX 2018).

⁵³ B. Шубарт, *Россия и душа востока* (http://imwerden.de/pdf/schubart_europa_und_seele_des_ostens_ru_2000.pdf, dostęp 29 IX 2018).

⁵⁴ O problemie wolności zgodnej z koncepcją zachodniochrześcijańską por.: W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia a dramat wolności człowieka*, w: *Puste piekło*, Warszawa 2000, s. 228; С. Аверинцев, *Риторика и истоки европейской литературной традиции*, Москва 1996, s. 324–327. Zagadnienie wolności w omawianym fragmencie powieści Dostojewskiego analizuje A. Rażny, biorąc pod uwagę aspekt etyczny i powinnościowy. A. Rażny, *Dostojewski. Problemy poetyki*, Kraków 1988, s. 49. Por. także: H. Kowalska-Stus, *Wolność w perspektywie prawosławnej...*, s. 75–81.

⁵⁵ Свт. Григорий Нисский, *О душе и воскресении*, przym.: митроп. Макарий (Оксиюк), *Эсхатология св. Григория Нисского*, ч. 2, Москва 1999, s. 515.

z racjonalną aksjologią zakorzenioną w tradycji zachodniej. Istotę tego konfliktu przedstawił Fiodor Dostojewski w *Braciach Karamazow* w *Poemacie Iwana Karamazowa*. Poemat Iwana zawiera argumentację kazuistyczną, a istnienie człowieka postrzega w kategoriach moralno-jurydycznych. Konstrukcja dowodzenia Iwana ma szereg luk. Najpoważniejsza dotyczy właśnie problemu wolności. Doświadczenie ascetyczne winno odpowiedzieć Inkwizytorowi, że ludzka wolność, jako stworzona, nie ma charakteru absolutnego, że wszelkie wybory, które mogą człowiekowi wydawać się ostateczne, nie muszą takie być w rzeczywistości.

Państwo

Starożytna grecka doktryna podporządkowywała społeczno-polityczny wzorek państwa harmonii Kosmosu (Platon *Państwo*, Arystoteles *Polityka*). Człowiek z natury (*fyzei*) jest istotą żyjącą w państwie (*dzoön politikon*). Kto zaś nie potrafi żyć w państwie, jest albo zwierzęciem, albo bogiem – pisze Arystoteles⁵⁶. Grecy byli niedościgłymi filozofami polityki. Wszelką praktykę ustrojów politycznych oceniali krytycznie, nie idealizując żadnej, zwłaszcza demokracji. Żaden z atrybutów państwowości (terytorium, prawo, majątek, wojsko) nie był przez Greków uznany za konstytutywny. Przyświecało im przekonanie, że społeczność ludzka, żyjąc w państwie, naśladuje niedościgły wzorzec ustroju Kosmosu, czego nie należy pojmować jako racjonalny wybór, lecz zgodną z rzeczywistością racjonalną współpracę w ramach wspólnoty metafizycznej⁵⁷.

Rzymski republikański ideał cesarstwa opierał się na dążeniu do podporządkowania świata potrzebom obywateli, opowiadał się za empiryzmem i pragmatyzmem (Wergiliusz, Katon⁵⁸, Lukrecjusz, Cyцерon)⁵⁹. W tak pojmowanym państwie powinny być wprowadzone podstawowe zasady etyki. Anna Nawrocka podkreśla, że poglądy Cyцерona dotyczące państwa wyrażone w *Powinnościach* oparte są na rzymskiej koncepcji godności ludzkiej i rzymskoobywatelskim rozumieniu wolności. „Mają na celu dogodne dla Rzymu takie humanizowanie stosunków międzyludzkich, które pozostawałoby jednocześnie w zgodzie z roz-

⁵⁶ Arystoteles, *Polityka*, I 1,12.

⁵⁷ Por. M. Nieć, *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej*, Kraków–Wrocław 2006, s. 204–207. Także: D. von Hildebrand, *Metafizyka wspólnoty*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2012, rozdział pt. *Kosmiczna przestrzeń międzysobowa a metafizyczne upublicznienie*, s. 174–180.

⁵⁸ Ch. Cochrane, *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przekł. G. Pianeo, Warszawa 1969, s. 43. Charles Cochrane tak charakteryzuje stosunek Katona do politycznej myśli greckiej: „Głęboko podejrzliwy wobec owego narodu gadułów, których historia dowiodła ich niezdolności do przechowania idei, jaką sami dali światu, Kato odrzucał wszelkie wymysły filozofii greckiej, aby powrócić do szorstkiej mądrości chłopskiej, której linię wytyczną jasno wskazują liczne a dosadne uwagi na temat ludzi i spraw”.

⁵⁹ Por. tamże, s. 39–82.

wojem rzymskiej państwowości”⁶⁰. W tak pojmowanym państwie powinny być wprowadzone podstawowe zasady obywatelskiej wolności. W prawie upatrywano najdoskonalszą formę ideału etyczno-społecznego równości Rzymianina *aequalitas ante legem*, wolności *libertas* i godności *dignitas*. Rzymianie łączyli ten wolnościowy legalizm z państwem, z którym związane były podstawowe wartości: prawo, wolność i godność obywatelska.

Augustyn postawił natomiast szereg pytań dotyczących stosunku Stwórcy do stworzenia, wolności i łaski, które stały się podstawą łacińskiego poglądu na państwo. Jego ideał wiecznego państwa Bożego stanowi antytezę Rzymu pogańskiego⁶¹. Charakterystycznym kierunkiem myślenia Augustyna o państwie było jednowątkowe zainteresowanie eschatologizmem. Na pierwszy plan wysuwa się prawo, przy pomocy którego Bóg wszystko reguluje. Odmienną naukę głosił św. Jan Chryzostom, przeciwstawiając prawu łaskę (*Homilia na Ewangelię św. Jana*)⁶². Teokracja *Civitas Dei* Augustyna to prawo regulujące życie jednostki i społeczeństwa⁶³. Wcielenie, w rozumieniu Augustyna, nie jest celem, lecz środkiem przywrócenia praw sprzed grzechu pierworodnego – podkreśla Trubiecki⁶⁴. „Upadła natura” była postrzegana jako zepsucie stworzenia. Augustyn, kontynuując antyczną myśl Cicerona o naturalno-prawnej zasadzie⁶⁵, przysto-

⁶⁰ A. Nawrocka, *Jednostka a państwo: rozważania o godności człowieka i obowiązkach obywatela w „De officiis” M.T. Cicerona*, „Studia Philosophiae Christianae”, 20(1984), nr 2, s. 103 ([http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christianae-r1984-t20-n2-s91-110/Studia_Philosophiae_Christianae-r1984-t20-n2-s91-110.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christianae-r1984-t20-n2/Studia_Philosophiae_Christianae-r1984-t20-n2-s91-110/Studia_Philosophiae_Christianae-r1984-t20-n2-s91-110.pdf), dostęp 28 IX 2018).

⁶¹ Święty Augustyn, *Wyznania* (http://iwanicki.edu.pl/wp-content/uploads/2016/11/augustyn_wyznania.pdf; dostęp 28 IX 2018); Н. Трубецкой, *Мирозерцание Блаженного Августина* (www.xpa-spb.ru/libr/Trubeckoj-EN/mirosozercanie-Avgustina.html, dostęp 12 IX 2018).

⁶² Por. także o asymilacji tego wątku na Rusi: Wacław Hryniewicz, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.)*, Verbinum, Warszawa 1995.

⁶³ Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, przekł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 553. Zamieszczona tam jest bogata bibliografia na ten temat.

⁶⁴ Е. Трубецкой, *Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке*, ч. I: *Мирозерцание Блаженного Августина* (http://dugward.ru/library/trubetskoy/trubetskoy_1_mirosozercanie_blaennogo_avgustina.html, dostęp 28 IX 2018).

⁶⁵ *Ius naturale* – teoria prawa naturalnego, jedna z najstarszych i najbardziej rozpowszechnionych doktryn prawnych, upatrująca źródło norm prawnych w porządku natury, a nie w woli prawodawcy. Rzymscy prawnicy zwracali uwagę, że w większości przypadków prawo pozytywne jest sprzeczne z prawem naturalnym. W XIV–XVI w. prawo naturalne utożsamiano z prawem Bożym. Scholastycy definiowali je jako odzwierciedlenie prawa Bożego w ludzkim rozumie. Filozofię prawa naturalnego rozwijali myśliciele oświecenia. W ich rozumieniu prawo naturalne jawiło się jako polityczny i prawny ideał wywodzący się apriorycznie z rozumu. Pogląd ten zawierał pierwiastek rewolucyjny, gdyż zakładał odrzucenie wszystkiego, co było niezgodne z prawem naturalnym, jako przeczące rozumowi. Odnosiło się to do politycznych i społecznych poglądów oświecenia, usprawiedliwiało poczynania rewolucyjne w imię naturalnych praw człowieka.

sowywał ją do nauki chrześcijańskiej – Bóg jest u niego źródłem zasady prawnej⁶⁶. To dziedzictwo starożytnego Rzymu, jego nomokracji.

W traktatach św. Augustyna odnajdujemy główne założenia doktryny teokratycznej, która przez długie wieki wpływała na polityczno-prawną naukę Kościoła rzymskiego. Specyfika poglądów Augustyna na temat państwa związana jest z przekonaniem, że bez grzechu pierwotnego państwo by nie powstało, ponieważ nie istniałaby taka potrzeba. „Dla Augustyna sprawiedliwość jest podstawową normą państwa i doskonałość państwa powinna być oceniana właśnie na podstawie tej normy. [...] Według Augustyna upadły wszelkie imperia starożytności, ponieważ nie zrealizowały modelu prawa, o jakim mówi Cyceiron”⁶⁷. „Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie bandami rozbójników? Bo czyż i rozbójnicze bandy są czymś innym niż małymi państwami?” – zauważa Augustyn⁶⁸. W odróżnieniu od Kościoła, założonego przez samego Jezusa Chrystusa, geneza państwa nie jest naznaczona łaską. Bóg ustanowił tylko samą zasadę państwowości, ustanowienie państwa i funkcjonowanie konkretnych państw jest dziełem człowieka. Ludzie są grzeszni i niewłaściwie posługują się wolną wolą, co negatywnie wpływa na ustrój państwa. To przekonanie leży u podstaw dynamiki poglądów Kościoła katolickiego na państwo i prawo, ich związek z historyczną i polityczną sytuacją w świecie, wzajemnymi stosunkami państwa i Kościoła. Główną rolę odgrywa prawo jako czynnik normatywny⁶⁹.

W rzymskokatolickiej doktrynie państwa rozgranicza się samą zasadę władzy, z namaszczenia Boga, i sposób jej sprawowania, który zależy od konkretnego człowieka. Doktryna katolicka nie ogłasza żadnej z form ustrojowych jako jedynie słusznej dla państwa chrześcijańskiego. Kryterium właściwego sprawowania władzy jest dążenie rządzących do dobra wspólnego. Bez względu jednak na historyczne zmiany w stosunkach Kościoła rzymskiego do państwa teologiczne postrzeganie państwa zbudowane zostało na fundamencie poglądów św. Augustyna⁷⁰. Ewolucji podlegała społeczna nauka Kościoła, która bardzo często odwoływała się do współczesnej katolickiej filozofii. W rezultacie narodziła się katolicka teologia pracy i teologia polityki.

⁶⁶ Charakterystyczne jest, że współcześnie politycy często bronią prawa naturalnego, nie definiując go. Ponieważ jednocześnie deklarują się jako obrońcy cywilizacji rzymskiej, można podejrzewać, że rozumieją je jako obowiązujące wszystkich na mocy wspólnych praw istnienia.

⁶⁷ T. Kołosowski, *Nauka św. Augustyna o państwie*, „Saeculum Christianum”, 4(1997), nr 2, s. 36.

⁶⁸ Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, ks. 3, rozdz. 4.

⁶⁹ Por.: X. Ковальска-Стус, *Бл. Августин. Римское богословие и доктрина государства*, в: *Блаженный Августин и августинизм в западной и восточных традициях*, ред. прот. П. Хондзинский, Н. Сухова, Москва 2016, s. 57–71.

⁷⁰ П. де Лобье, *Три града. Социальное учение христианства*, пер. Л. Турчинский, вступ. ст. С. Аверинцева, Санкт-Петербург 2000 (<http://liaouodd-filluel.bm3f.net.ua>, dostęp 22 IX 2018).

Bizantyjska doktryna państwowa nabierała kształtu pod wpływem dogmatyki od czasów Konstantyna I do Justyniana I. W *Preamble* do szóstej Noweli, w nawiązaniu do Dogmatu Chrystologicznego Soboru Chalcedońskiego z V w., zyskała najdojrzalszą formę. Dwie natury Chrystusa odzwierciedlały się we współpracy władzy kościelnej i cesarskiej. Idea Moskwy jako III Rzymu z przełomu XV i XVI w. była przedłużeniem tej doktryny. Pomniki kultury bizantyjskiej i kultur przez Bizancjum kształtowanych świadczą o tym, że państwo przyjmujące powyższą doktrynę postrzegane było jako przestrzeń zbawcza. Dlatego nie zasada naturalno-prawna, ale drogowskazy eschatologiczne były dla tej kultury istotne w rozumieniu i ustanawianiu państwa⁷¹. Historia przybierała znaczenie przestrzeni, w której należało rozpoznać ingerencję Bożą, na wzór starożytnego greckiego *kairos*.

Podsumowanie

Celem niniejszego artykułu nie jest ukazanie współczesnego stanu dziedzictwa omówionej tradycji. W odniesieniu do Rosji autor uczynił to we wskazanych niżej publikacjach⁷². Przypomnimy tylko pokrótce, że współczesne odnowienie doktryny państwa w Rosji odnajdujemy w poglądach Aleksandra Sołżenicyna (*Rosja w przepaści*; *Россия в обвале*), metropolity Joanna (Snyczewa) (*Rosyjska symfonia*; *Русская симфония. Szkice historiografii rosyjskiej; Очерки русской историсофии*), Władimira Bolszakowa (*Podwaliny cywilizacji rosyjskiej*; *Грани русской цивилизации*), Michaiła Nazarowa (*Tajemnica Rosji*;

⁷¹ Patrz o tym: A. Панарин, *Антиномии русской власти и христианская духовность: перспективы возрождения Третьего Рима*, „Трибуна русской мысли”, 2002, № 3.

⁷² Zagadnienie to autorka zinterpretowała w następujących publikacjach: H. Kowalska-Stus, *Trzecia droga. Współczesne rosyjskie koncepcje polityczne*, w: *Doktryny. Historia. Władza*, red. Ciłkowska-Kimla, M. Kiwior-Filo, B. Szlachta, Kraków 2007, s. 153–163; też, *Przyszłość Rosji zależy od prawosławia* (‘Projekt Rosja’. ‘Doktryna rosyjska’), w: *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa między wiarą a polityką*, red. U. Cierniak, Częstochowa 2010, s. 277–286; też, *Miejsce prawosławia w transformacji ustrojowej, kulturowej i światopoglądowej współczesnej Rosji*, w: *Rosja między imperium a mocarstwem nowoczesnym*, red. A. Dudek, R. Mazur, Toruń 2010, s. 289–306; też, *Rosyjska Cerkiew Prawosławna wobec problemów współczesnej kultury i cywilizacji*, w: *Z polskich studiów slawistycznych. Literaturoznawstwo. Kulturoznawstwo. Folklorystyka. Prace na XV Międzynarodowy Kongres Slawistów w Mińsku 2013*, red. L. Suchanek, K. Wrocławski, Warszawa 2012, s. 129–136; też, *Swoboda i prawda w stosunkach Zachód – Rosja. Na podstawie pracy Michaiła Nazarowa „Woźdiiu Tretiego Rima”*, w: *Wolność w kulturze rosyjskiej*, red. H. Kowalska-Stus, A. Krzywdzińska, Kraków 2015, s. 61–78; też, *Globalizacja versus misjonizm. Konfrontacja geokultury zachodniej i rosyjskiej*, w: *Słowiańskie kultury wobec problemów współczesności i przeszłości*, „Prace Komisji Kultury Słowian PAU”, t. XI, red. H. Kowalska-Stus, Kraków 2015, s. 67–74; też, *Globalizacja w rosyjskiej myśli prawosławnej*, „Roczniki Humanistyczne KUL”, 63(2015), s. 97–112.

Тайна России), Aleksandra Panarina (*Cywilizacja prawosławna w zglobalizowanym świecie; Православная цивилизация в глобальном мире*), autorów książek: *Spory czasów Putina (Споры эпохи Путина)*; *Rosja i Europa. Wspólne doświadczenie (Россия и Европа. Опыт соборного анализа)*; *Rosyjska doktryna (Русская доктрина)* i *Projekt Rosja (Проект Россия)*.

Współczesne standardy Federacji Rosyjskiej świadczą o współpracy Patriarchatu Moskiewskiego z prezydentem i administracją państwową, mimo konstytucyjnego zapisu o rozdziale Kościoła i państwa. Współpraca ta obejmuje politykę społeczną, prawodawstwo, edukację, politykę zagraniczną i inne sfery⁷³.

Głównym celem współczesnej rosyjskiej myśli politycznej jest próba odpowiedzi na pytanie, czym jest Rosja i jaka jest jej przyszłość. Współczesna liberalna demokracja i mondializm są jej obce. Postulatem jest powrót do państwa ideokratycznego, w którym sumienie narodu współpracuje z mądrością władzy. Okcydentalizm uważany jest za bezpłodny. Odrodzenie Rosji postrzegane jest jako: powrót do symfonii państwa i Cerkwi, obrona społeczeństwa przed humanistycznymi ideami Zachodu, nazywanymi pseudowartościami. Postulowane jest zachowanie tradycyjnego charakteru narodowego. Rosjanina definiuje się jako tego, kto został wychowany w duchu kultury rosyjskiej, kto uważa się za spadkobiercę ideałów świętej Rusi, zna jej historię. Podobny program jest obecnie realizowany⁷⁴. Ten stan oceniany jest jako pozytywna reakcja na porzucenie projektu demoliberalnego, pomoc w przywróceniu szacunku do rodzimej kultury, w odbudowaniu poczucia własnej wartości.

Współczesna historiografia rosyjska, polemizując z liberalizmem i nurtami postheglowskimi, dowodzi, że historyków obu nurtów nie interesują problemy natury metafizycznej, tylko granice, jakie postrzegają między kulturami⁷⁵. Rosyjscy historycy odwołują się do eschatologicznej perspektywy historii i to stanowi horyzont oceny faktów, także rolę Polski w historii Rosji.

W odróżnieniu od Rosji, po roku 1989 w Polsce nie odbyła się dyskusja na temat systemów politycznych i możliwości wyboru dalszej drogi. Przyjęcie standardów Unii Europejskiej było bezalternatywne. Wraz z owymi standardami zgodziliśmy się przyjąć obowiązującą w prawie unijnym koncepcję człowieka,

⁷³ H. Kowalska-Stus, *Rosja w idei politycznej prezydenta Putina i nauce społecznej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*, „Perspektywy Kultury”, 8(2013), s. 103–117.

⁷⁴ Począwszy od drugiej kadencji prezydenta Putina, obserwujemy współpracę na gruncie prawodawstwa państwa i Cerkwi. Por. tamże; С. Донцев, *Русская православная церковь и государственные институты РФ: механизмы политического взаимодействия*. Научная библиотека диссертаций и авторефератов, (<http://www.dissercat.com/content/russkaya-pravoslavnaia-tserkov-i-gosudarstvennye-instituty-rf-mekhanizmy-politicheskogo-vzai>#ixzz2iXj8Ss69, dostęp 15 IX 2018).

⁷⁵ Taką pozycję reprezentują opracowania: *Русская симфония*, мит. Иоанн (Снычев), *Истоки русской цивилизации*, В. Большакова, *Тайна России*, М. Назарова, *Русский народ на переломе тысячелетий*, И. Шафаревича.

wolności i państwa. Nie jest ona dokładnym odzwierciedleniem rzymskich wzorców, ale politycy europejscy często się na nie powołują. Wtedy też została określona granica między pozytywną i negatywną tradycją polityczną. Pozytywna to pluralizm i demokracja, negatywna – ksenofobia i autorytaryzm.

Jednym z krytyków polskiej transformacji jest filozof i polityk Ryszard Legutko. Warto przytoczyć w skrócie jego pogląd, gdyż jest on filozofem polityki i z tego powodu jego osąd można ocenić jako merytoryczny. Legutko zauważa, że oryginalny dorobek Polski i jej historyczne doświadczenie zostały zaprzepaszczone. Polskie nauki humanistyczne wadliwie włączyły się w nurt zachodniej hermeneutyki podejrzeń, która jest pochodną zachodniej logiki rozwoju i nie ma niczego wspólnego z polską historią⁷⁶. Wpłynęło to na utratę energii mitotwórczej w narodzie polskim. Polacy zaczęli naśladować innych.

Nasze zachowanie na arenie międzynarodowej sprawia wrażenie, że Polska szuka drogi samoidentyfikacji, dowodząc, iż jest przeciwieństwem Rosji. Dziś, kiedy na poziomie rządowym podjęto krytykę minionego ponaddwudziestolecia i poszukuje się własnej drogi, spotkało się to z opozycją wewnętrzną i na poziomie Unii Europejskiej.

Celem tego artykułu było wyłonienie i charakterystyka istotnych różnic w podstawach kultury greckiej i łacińskiej oraz ich pochodnych. Wyodrębnione tu zagadnienia: człowiek, wolność i państwo są podstawowe dla każdego społeczeństwa. Ich rozumienie jest ściśle związane ze światopoglądem, a z drugiej strony wpływa na kształtowanie społecznego i politycznego ustroju. Musimy uwzględnić fakt, że pojmowanie istoty powyższych zagadnień jest zakorzenione w starożytności greckiej i rzymskiej. W artykule zostało podkreślone, że istota granic we współczesnej kulturze europejskiej ukryta jest w różnicach nauki wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa, będącego kontynuacją rozwoju kultur antycznych.

Jeśli chodzi o problem genetycznej identyfikacji kultury polskiej, to sprawa jest bardziej skomplikowana niż w odniesieniu do kultury rosyjskiej. Aby wyjaśnić istotę tej komplikacji, posłużę się cytatem z rozprawy Jerzego Jedlickiego, który jako pierwszy w przededniu transformacji starał się odpowiedzieć na pytanie: jakiej cywilizacji Polacy potrzebują? We wstępie do swojej książki pisze: „Pytanie o postęp i rytm postępu cywilizacyjnego oraz stosunek Polski do Europy zostało przesłonięte przez naczelny teraz problem praw narodu do niepodległego istnienia. [...] Fragmenty polskiego sporu o cywilizację odnajduje się więc w setkach opracowań monograficznych. [...] Ale są to zaledwie urywki, z których nikt dotąd nie usiłował uprząć dłuższej nici. Jedynie w pracach Andrzeja Walickiego o polskiej filozofii i myśli społecznej epoki romantyzmu problematyka opcji cywilizacyjnych znalazła należne i suwerenne miejsce i chyba nie

⁷⁶ R Legutko, *Esej o duszy polskiej*, Kraków 2008, s. 104.

bezzasadny będzie domysł, iż swoje szczególne wyczulenie na ten aspekt polskich światopoglądów uczony ten zawdzięcza uprzednim studiom myśli rosyjskiej⁷⁷. Polska myśl skupiała się wokół programów narodowych i socjalnych, a nie kulturowo-cywilizacyjnych.

Ponieważ artykuł publikowany jest w Polsce, więcej uwagi poświęca się problematyce grecko-bizantyjskiej, zwłaszcza jeśli chodzi o ilość wskazanych współczesnych źródeł.

Bibliografia

- Święty Augustyn, *Wyznania* (http://iwanicki.edu.pl/wp-content/uploads/2016/11/augustyn_wyznania.pdf).
- Aumann J., *Duchowość średniowiecza*, przekł. J. Machnik, Kielce 1993, s. 156.
- Awierincew S., *Na skrzyżowaniu tradycji*, przekład, wstęp, bibliografia D. Ulicka, Warszawa 1988, s. 112–132.
- Balthasar von, H.U., *Teologia dziejów*, przekł. J. Zychowicz, wstęp ks. A. Zuberbier, Kraków 1996.
- Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi III*, w: *Traktaty teologiczne*, tłum. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2007.
- Clement O., *Bunt ducha i tragedie podziału. Kryzys chrześcijaństwa zachodniego*, przekł. E. Wolicka, „Znak”, 1993, nr 1.
- Cochrane Ch., *Chrześcijaństwo i kultura antyczna*, przekł. G. Pianeo, Warszawa 1969.
- Drwięga M., *Człowiek w filozofii arystotelesowskiej*, „Anthropos”, 10–11(2008).
- Guzowski K., *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego*, w: *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008.
- Hildebrand von, D., *Metafizyka wspólnoty*, przekł. J. Zychowicz, Kraków 2012, rozdział pt. *Kosmiczna przestrzeń międzysobowa a metafizyczne upublicznienie*, s. 174–180.
- Hryniewicz W., *Nadzieja zbawienia a dramat wolności człowieka*, w: *Puste piekło*, red. J. Majewski, Warszawa 2000.
- Jaeger W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, przekł., red. i wprow. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- Jedlicki J., *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988.
- Kołosowski T., *Nauka św. Augustyna o państwie*, „Saeculum Christianum”, 4(1997), nr 2.
- Koneczny F., *Cywilizacja bizantyńska*, London 1973, s. 140–152.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Komorów 2002.
- Kowska H., *Kultura staroruska. Tradycja i zmiana*, Kraków 1998.
- Kowska H., *Prawo na Rusi. Polemika z oceną kultury ruskiej Feliksa Konecznego*, w: *Feliks Koneczny dzisiaj*, red. J. Skoczyński, Kraków 2000, s. 199–210.
- Kowska-Stus H., *Człowiek w kulturze prawosławnej. Ze szczególnym uwzględnieniem kultury rosyjskiej*, w: *Obraz człowieka w kulturach słowiańskich*, red. H. Kowska-Stus, Kraków 2012.
- Kowska-Stus H., *Globalizacja versus misjonizm. Konfrontacja geokultury zachodniej i rosyjskiej*, w: *Słowiańskie kultury wobec problemów współczesności i przeszłości*, „Prace Komisji Kultury Słowian PAU”, t. XI, red. H. Kowska-Stus, Kraków 2015, s. 67–74.
- Kowska-Stus H., *Globalizacja w rosyjskiej myśli prawosławnej*, „Roczniki Humanistyczne KUL”, 63(2015), s. 97–112.

⁷⁷ J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*, Warszawa 1988, s. 11–12.

- Kowalska-Stus H., *Kultura i eschatologia. Moskwa wieku XVII*, Kraków 2007.
- Kowalska-Stus H., *Miejsce prawosławia w transformacji ustrojowej, kulturowej i światopoglądowej współczesnej Rosji*, w: *Rosja między imperium a mocarstwem nowoczesnym*, red. A. Dudek, R. Mazur, Toruń 2010, s. 289–306.
- Kowalska-Stus H., *Przyszłość Rosji zależy od prawosławia ('Projekt Rosja'. 'Doktryna rosyjska')*, w: *W poszukiwaniu prawdy. Chrześcijańska Europa między wiarą a polityką*, red. U. Cierniak, Częstochowa 2010, s. 277–286.
- Kowalska-Stus H., *Rosja w idei politycznej prezydenta Putina i nauce społecznej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej*, „Perspektywy Kultury”, 8(2013).
- Kowalska-Stus H., *Rosyjska Cerkiew Prawosławna wobec problemów współczesnej kultury i cywilizacji*, w: *Z polskich studiów slawistycznych. Literaturoznawstwo. Kulturoznawstwo. Folklorystyka. Prace na XV Międzynarodowy Kongres Slawistów w Mińsku 2013*, red. L. Suchanek, K. Wrocławski, Warszawa 2012, s. 129–136.
- Kowalska-Stus H., *Swoboda i prawda w relacjach Zachód – Rosja. Na podstawie pracy Michaiła Nazarowa „Wózdu Trzeciego Rima”*, w: *Wolność w kulturze rosyjskiej*, red. H. Kowalska-Stus, A. Krzywdzińska, Kraków 2015, s. 61–78.
- Kowalska-Stus H., *Trzecia droga. Współczesne rosyjskie koncepcje polityczne*, w: *Doktryny. Historia. Władza*, red. Citkowska-Kimla, M. Kiwior-Filo, B. Szlachta, Kraków 2007, s. 153–163.
- Kowalska-Stus H., *Wolność w perspektywie prawosławnej*, w: *Oblicza wolności*, red. R. Łętocha, Oświęcim 2010.
- Krapiec M., *Człowiek bytem osobowym. Św. Tomasz koncepcja człowieka* (http://dlibra.kul.pl/Content/32978/37868_473602-II_Czlowiek-bytem-osobo.pdf).
- Krapiec M., *Ja – człowiek*, Lublin 1991.
- Legutko R., *Esej o duszy polskiej*, Kraków 2008.
- Linton R., *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa 1975.
- Misieć J., „O wielości Cywilizacji” – *refleksje metodologiczne*, w: *Feliks Koneczny dzisiaj*, red. J. Skoczyński, Kraków 2000, s. 45–58.
- Naumow A., *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich*, Kraków 1983.
- Nawrocka A., *Jednostka a państwo. Rozważanie o godności człowieka i obowiązkach obywatela w „De officiis” M.T. Cicerona*, „Studia Philosophiae Christianae”, 20(1984), nr 2 (http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Studia_Philosophiae_Christianae/Studia_Philosophiae_Christiana_e-r1984-t20-n2/.pdf).
- Nieć M., *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej*, Kraków–Wrocław 2006, s. 204–207.
- Niewęglowski P., *Porównawcza nauka o cywilizacjach Feliksa Konecznego. Współczesny rys krytyczny i próba reinterpretacji*, „Kultura i Historia”, 15(2008) (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/987>, dostęp 28 IX 2018).
- Paluch A.K., *Mistrzowie antropologii społecznej*, Warszawa 1990, s. 224.
- Piekarski R., *Cnoty chrześcijańskie przeciw rzymskim cnotom republikańskim. Państwo a Kościół wedle św. Augustyna* (<http://www.legitymizm.org/cnoty-augustyn>, dostęp 28 IX 2018).
- Raźny A., *Dostojewski. Problemy poetyki*, Kraków 1988.
- Safjan M., *Wyzwania dla państwa prawa* (<https://books.google.pl/books?id=huuFFlu4bcC&pg=PA97&lpq=PA97&dq=>).
- Siemianowski A., *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w średniowieczu*, Poznań 1998, s. 65.
- Siemianowski A., *Tomizm a palamizm. Wokół kontrowersji doktrynalnych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu w średniowieczu*, Poznań 1998, s. 65.
- Skoczyński J., *Idee historiozoficzne Feliksa Konecznego*, Kraków 1991, s. 28–29.
- Szacki J., *Wstęp*, w: F. Znaniecki, *Współczesne narody*, Warszawa 1990, s. 16–17, 42–45.

Wacławek D., *Uświęcenie człowieka w nauczaniu świętego Bazylego Wielkiego*, Poznań 1995.
Wójcik J., *Wolność a zniewolenie. Pedagogiczne zagadnienie wolności* (www.katedra.uksw.edu.pl,
dostęp 28 IX 2018).

Bibliografia w języku rosyjskim

- Аверинцев С., *Риторика и истоки европейской литературной традиции*, Москва 1996.
Бл. Августин, *О граде Божием* (https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/).
Большакова В., *Тайна России*, М. Назарова, *Русский народ на переломе тысячелетий*, И. Шафаревича.
Геронимус А. Прот., *Знание в свете антропологии прп. Максима исповедника*, в: *Православное учение о человеке*, ред. Синодальная Богословская Комиссия, Москва–Клин 2004.
Гиренюк Ф., *Антропологическая катастрофа*, в: *Православное учение о человеке*, ред. Синодальная Богословская Комиссия, Москва–Клин 2004.
Дигесты Юстиниана, ред. Л. Кофанов, Москва 2002.
Донцев С., *Русская православная церковь и государственные институты РФ: механизмы политического взаимодействия*. Научная библиотека диссертаций и авторефератов (<http://www.dissercat.com/content/russkaya-pravoslavnaya-tserkov-i-gosudarstvennye-instituty-rf-mekhanizmy-politicheskogo-vzai#ixzz2iXj8Ss69>).
Еп. Василий (Родзянко), *Теория распада Вселенной и вера отцов* (<http://hramnagorke.ru/science/98/1739/>).
Зеньковский В., *Принципы православной антропологии*, в: *Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси*, сост. М. Назаров, Москва 1991, с. 115.
Зеньковский В., *Принципы православной антропологии*, в: *Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси*, сост. М. Назаров, Москва 1991.
Иер. Сергей (Шкуро), *Метафизика свободы*, (<http://kds.eparhia.ru/publishing/sobesednik/perviy/articleseven/>).
Исповедь Святого Августина (http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/).
Касьянова К., *О русском национальном характере*, Москва 2003.
Климент Александрийский, *Педагог* (http://mystudies.narod.ru/library/c/clem_alex/tutor1.htm).
Ковалев В., *Россия и Европа. Истина и правда*, в: *Россия и Европа. Опыт соборного анализа*, Москва 1992.
Ковальска-Стус Х., *Бл. Августин. Римское богословие и доктрина государства*, в: *Блаженный Августин и августинизм в западной и восточных традициях*, ред. прот. П. Хондзинский, Н. Сухова, Москва 2016.
Лобье П. де, *Три града. Социальное учение христианства*, пер. Л.А. Турчинский; Вступ. ст. С. Аверинцева, Санкт-Петербург 2000.
Лосский В., *Мистическое богословие*, Москва 1991.
Несмелов В., *Наука о человеке*, Казань 1889–1901.
Николаева О., *Православие и свобода* (<http://lib.eparhiasaratov.ru/books/13n/nikolaeva/freedom/14.html>).
Панарин А., *Антиномии русской власти и христианская духовность: перспективы возрождения Третьего Рима*, „Трибуна русской мысли”, 2002, № 3.
Прот. Василий Попов, *Православие и свобода*, Москва 1998.
Прп. Максим Исповедник, *Мистагогия* (http://st-jhouse.narod.ru/biblio/maximus_myst.htm#m4).
Св. Григорий Нисский, *Об устройстве человека* (<http://www.vehi.net/nissky/nissky.html>).
Селиверстов В., *Августин в русской интеллектуальной традиции*, в: *Августин: pro et contra. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей*. Антология, ред. В. Селиверстов (<http://www.fedy-diary.ru/html/062011/23062011-01a.html>).

- Трубецкой Н., *Мирозерцание Блаженного Августина* (www.xpa-spb.ru/libr/Trubeckoj-EN/mirosozercanie-Avgustina.html).
- Флоровский Г., *Восточные Отцы V-VIII веков*, Москва 1992, с. 211 (przekł. H.K.-S.).
- Хойзинга Й., *Об исторических жизненных делах и другие лекции*, пер. И. Михайлова, London 1992, с. 22.
- Хоружий С., *О старом и новом*, Санкт-Петербург 2000.
- Хоружий С., *Антропология и кризис современного человека*, в: *Православное учение о человеке*, ред. Синодальная Богословская Комиссия, Москва–Клин 2004.
- Хоружий С., *Православно-аскетическая антропология и кризис современного человека* (www.pravoslavie.ru/sobytia/chelovekkont/horuzhy.htm).
- Шубарт В., *Россия и душа Востока* (<http://www.universalinternetlibrary.ru/book/6097/ogl.shtml>).

VIEWS ON MAN, FREEDOM AND STATE IN THE CULTURES BASED ON THE GREEK AND LATIN TRADITION. SOURCE DIFFERENCES

Summary

Societies create cultural models in order to maintain their identities. They constitute a reflection of values and symbols to which they are attached the most.

In Russia, there has been a dispute about cultural identity for a long time. During Vladimir Putin's presidency, when the liberal idea was devalued, a serious debate about the future of Russia was commenced. In contrast to Russia, Poland has always emphasized its European roots and identity of its culture with the Western culture. Comparative studies of the two cultures lead to the conclusion that significant differences lie in the views on man, freedom and state.

The definition of man in a given culture is associated with the worldview. In Russian culture it has been formulated on the basis of monastic practice and experience of Church Fathers. Hesychasm and deification are the bases of the Orthodox anthropology. In the contemporary Russian culture one can observe a revival of hesychasm, which stems from the life practice.

Latin anthropology was formed under the influence of Saint Augustine's *Confessions*. According to Augustine, man is dust and only his „self”, the person, is endowed with „existence, consciousness and will”. Augustine was the first Latin theologian to point out the historical subjectivity of an individual. Therefore, the European thought identified man with historical entities: the state, nation and economics.

The issue of a person's freedom is the basic issue of Western anthropology. Man perceives himself as an autonomous entity that exists thanks to the autonomous intellect and respects the rights of others adhering to the same principles. Freedom in Orthodox culture is understood as inner freedom from external determinants.

Saint Augustine formulated a number of problems which are the basis of the Western understanding of the state. The specificity of understanding Augustine's state is associated with the belief that people are sinful and this fact has an impact on the state system. Russian state doctrine is connected with the Byzantine heritage. The idea of Moscow as the Third Rome is a continuation of Byzantine diarchy. The contemporary Russian thought on the state says that liberal democracy and internationalism are unfamiliar to Russian culture. It finds it necessary to return to the ideocratic country and calls for recovering from the Russian disease of self-consciousness – „occidentalistic rootlessness”.